



Francesca Romoli

Predicatori nelle terre slavo-orientali (XI-XIII sec.)

Retorica e strategie comunicative

BIBLIOTECA DI STUDI SLAVISTICI

— 9 —

COMITATO SCIENTIFICO

Giovanna Brogi Bercoff (Direttore), Michaela Böhmig,
Nicoletta Marcialis, Marcello Garzaniti (Presidente AIS),
Stefano Garzonio, Krassimir Stantchev

COMITATO DI REDAZIONE

Alberto Alberti, Giovanna Brogi Bercoff, Maria Chiara Ferro,
Marcello Garzaniti, Stefano Garzonio, Giovanna Moracci, Marcello Piacentini,
Donatella Possamai, Giovanna Siedina, Andrea Trovesi

Titoli pubblicati

1. Nicoletta Marcialis, *Introduzione alla lingua paleoslava*, 2005
2. Ettore Gherbezza, Dei delitti e delle pene *nella traduzione di Michail M. Ščerbatov*, 2007
3. Gabriele Mazzitelli, *Slavica biblioteconomica*, 2007
4. Maria Grazia Bartolini, Giovanna Brogi Bercoff (a cura di), *Kiev e Leopoli: il "testo" culturale*, 2007
5. Maria Bidovec, *Raccontare la Slovenia. Narratività ed echi della cultura popolare in Die Ehre Dess Hertzogthums Crain di J.W. Valvasor*, 2008
6. Maria Cristina Bragone, *Alfavitari radi učenija malych detej. Un abbecedario nella Russia del Seicento*, 2008
7. Alberto Alberti, Stefano Garzonio, Nicoletta Marcialis, Bianca Sulpasso (a cura di), *Contributi italiani al XIV Congresso Internazionale degli Slavisti (Ohrid, 10-16 settembre 2008)*, 2008
8. Maria Di Salvo, Giovanna Moracci, Giovanna Siedina (a cura di), *Nel mondo degli Slavi. Incontri e dialoghi tra culture. Studi in onore di Giovanna Brogi Bercoff*, 2008

Francesca Romoli

**Predicatori nelle terre
slavo-orientali (XI-XIII sec.)**

Retorica e strategie comunicative

Firenze University Press
2009

Predicatori nelle terre slavo-orientali (XI-XIII sec.) : retorica e strategie comunicative / Francesca Romoli. - Firenze : Firenze University Press, 2009.

(Biblioteca di Studi slavistici ; 9)

<http://digital.casalini.it/9788884539502>

ISBN 978-88-8453-950-2 (online)

ISBN 978-88-8453-949-6 (print)

La collana *Biblioteca di Studi Slavistici* è curata dalla redazione di *Studi Slavistici*, rivista di proprietà dell'Associazione Italiana degli Slavisti (<<http://epress.unifi.it/riviste/ss>>).

Editing e progetto grafico: Alberto Alberti

In copertina: Il metropolita Nikifor I († 1121) detta a un monaco (*Radzivilovskaja letopis'*, XV sec., f. 154^r).

© 2009 Firenze University Press

Università degli Studi di Firenze
Firenze University Press
Borgo Albizi, 28
50122 Firenze, Italy
<http://www.fupress.com/>

Printed in Italy

Ad Alessio

INDICE

INTRODUZIONE	11
1. NIKIFOR I († 1121)	33
1.1. La vita e le opere	33
1.2. Il <i>Poučenie v nedelju syropustnuju</i>	42
1.2.1. La tradizione testuale e le fonti	42
1.2.2. Il sermone (I)	44
1.2.3. La struttura	52
1.2.4. Le circostanze della declamazione e il pubblico	90
Indice dei riferimenti biblici	93
Tavola 1	94
2. SERAPION VLADIMIRSKIJ († 12.VI.1275)	101
2.1. La vita e le opere	101
2.2. Lo <i>Slovo prepodobnago otca našego Serapiona, il Poučenie prepodobnago Serapiona, lo Slovo svjatago prepodobnago Serapiona</i>	104
2.2.1. La tradizione testuale e le fonti	104
2.2.2. Il sermone (II)	107
2.2.3. La struttura	111
2.2.4. Il sermone (III)	138
2.2.5. La struttura	143
2.2.6. Il sermone (IV)	179
2.2.7. La struttura	182
2.2.8. Le circostanze della declamazione e il pubblico	207
Indice dei riferimenti biblici	214
Tavola 2	216
Tavola 3	220
Tavola 4	226
3. LUKA ŽIDJATA († 15.X.1059)	231
3.1. La vita e le opere	231
3.2. Il <i>Poučenie k bratii</i>	234
3.2.1. La tradizione testuale e le fonti	234
3.2.2. Il sermone (V)	237
3.2.3. La struttura	240
3.2.4. Le circostanze della declamazione e il pubblico	259
Indice dei riferimenti biblici	261
Tavola 5	262

4. MOISEJ IGUMEN († 1187)	267
4.1. La vita e le opere	267
4.2. Il <i>Poučenie o bezvremennom p'janstve</i> , lo <i>Slovo o rotach i o kljatvach</i>	269
4.2.1. La tradizione testuale e le fonti	269
4.2.2. Il sermone (VI)	271
4.2.3. La struttura	273
4.2.4. Il sermone (VII)	291
4.2.5. La struttura	293
4.2.6. Le circostanze della declamazione e il pubblico	311
Indice dei riferimenti biblici	313
Tavola 6	314
Tavola 7	316
CONCLUSIONE	319
APPENDICE – GLOSSARIO DI RETORICA	327
BIBLIOGRAFIA	349
Abbreviazioni	349
Fonti	350
Studi	354
INDICE DEI RIFERIMENTI BIBLICI	377
ABSTRACT	381

RINGRAZIAMENTI

Questo lavoro nasce dagli studi di letteratura slavo-ecclesiastica che ho coltivato durante la mia formazione universitaria, ed è il risultato di una ricerca maturata negli anni del dottorato, sotto la direzione di Giovanna Brogi Bercoff.

Un ringraziamento sincero va a quanti, a diverso titolo, lo hanno reso possibile. Giovanna Brogi Bercoff e Marcello Garzaniti, che con generosa disponibilità hanno seguito lo svolgimento del progetto nelle sue diverse fasi e stesure preliminari. Il loro contributo è stato prezioso, fin dalla fase iniziale di impostazione della ricerca. Ringrazio inoltre, di cuore, mio marito e i miei genitori, che mi hanno costantemente incoraggiato con amore e pazienza, e senza il cui appoggio, probabilmente, non sarei riuscita nell'impresa. Ringrazio infine, con affetto, Barbara, Maria Chiara e Alberto, per la loro sincera amicizia e il sostegno che mi hanno offerto. A tutti loro va la mia riconoscenza.

Introduzione

L'omiletica, espressione del ministero pubblico e della missione pastorale della chiesa cristiana, costituisce una fonte preziosa per lo studio della civiltà medievale europea, che affonda le sue radici nel cristianesimo e su di esso si modella. Ogni singolo sermone¹, testimone di una particolare tradizione omiletica, rimanda infatti al suo contesto, alla cultura a cui appartiene e alla società entro cui si inserisce, gettando luce sulla diffusione del sapere e sul livello culturale dei suoi membri, sul suo autore e sui suoi destinatari. Da un punto di vista più strettamente letterario, inoltre, lo studio dei sermoni è funzionale all'indagine dei loro modelli, della loro struttura e del loro funzionamento, contribuendo alla ricostruzione della cultura letteraria di una data civiltà, e più in generale all'individuazione del ruolo e del significato che la predicazione rivestiva nella cultura medievale.

Negli ultimi decenni gli studi condotti sulla predicazione medievale dell'Occidente cristiano hanno registrato un notevole incremento, producendo risultati di grande rilievo scientifico e aprendo nuove prospettive di ricerca. Intuito il potenziale informativo del sermone, gli studiosi hanno infatti abbandonato l'impostazione storica e biografica che aveva dominato l'orizzonte delle ricerche fino agli anni settanta del XIX sec.², affiancando all'indagine filologica condotta sui singoli testi l'indagine socio-culturale della predicazione come sistema di comunicazione, nel tentativo di risalire all'evento orale di cui il sermone è soltanto la vestigia scritta. Guardando al sermone come a un atto di linguaggio di un processo comunicativo in corso di svolgimento, ovvero a un'interazione verbale fra predicatore e uditorio, e dunque a un fenomeno di carattere sociale³,

¹ Nel presente studio i termini “predica”, “omelia” e “sermone” sono usati come sinonimi, poiché la distinzione tradizionale fra omelia, con riferimento a una spiegazione esegetica di una pericope, versetto per versetto, e sermone, con riferimento a una spiegazione allegorica e morale di un unico versetto biblico, al cui interno il legame fra versetto e sermone è talvolta assai debole (De Reu 1993: 331), non si può applicare alla predicazione medievale di area slavo-orientale. Nel medesimo contesto perde di rilevanza anche la distinzione formale fra *poučenie* e *slovo* (Poptodorov 1992, I: 159-164), poiché queste etichette non sono distintive ai fini della determinazione della forma, del contenuto, dello scopo e del funzionamento dei testi della tradizione omiletica di epoca kieviana.

² Thompson 2002: 13, cf. la bibliografia ivi citata.

³ Beriou 1997.

questo approccio ha aperto la strada a nuovi orientamenti metodologici. Per inscrivere il sermone nel contesto della sua delibera orale, e arrivare così a una migliore comprensione di una realtà che malgrado la staticità delle attestazioni scritte era essenzialmente fluida, si è infatti reso necessario estendere l'ambito delle indagini anche a fattori di natura extra-testuale, quali l'uditorio, il contesto liturgico o non liturgico della declamazione, la varietà di forma e di funzione del sermone e le circostanze politiche, ecclesiastiche e culturali in cui operò il predicatore, attingendo a tal fine ai contenuti e alla metodologia dell'esegesi biblica, della liturgia e della teologia, della storia sociale e culturale, del criticismo letterario e testuale⁴. Parallelamente, il proposito di recuperare la dimensione comunicativa del sermone ha fatto emergere la necessità di indagare la questione della ricezione e dell'assimilazione della parola predicata, e dei mezzi di cui il predicatore disponeva per agire sulla vita spirituale dell'uditorio⁵. Si è allora ricorso alle recenti teorie di pragmatica linguistica e pragmatica del discorso⁶, e alla teoria della performance⁷, che trova giustificazione nella natura performativa del sermone. Il sermone, infatti, pur servendo uno scopo precipuamente didattico e religioso, è prima di tutto un atto di linguaggio che anela all'efficacia, ovvero a trasformare l'uditorio mediante la persuasione all'azione.

I risultati di questi nuovi indirizzi metodologici, che ormai da alcuni decenni dominano il panorama internazionale degli studi sulla predicazione medievale occidentale, vengono regolarmente presentati ai simposi patrocinati dalla *International Medieval Sermon Studies Society*. Dei volumi che ne raccolgono gli atti, che costituiscono un punto di riferimento imprescindibile per chiunque voglia accostarsi all'omiletica medievale, ci limitiamo a segnalare i più rappresentativi. In primo luogo il volume *De Ore Domini. Preacher and Word in the Middle Ages*, a cura di T.L. Amos, E.A. Green e B.M. Kienzle (1989), che sancisce questo nuovo orientamento degli studi sul sermone medievale, quindi i volumi *De l'homélie au sermon. Histoire de la prédication médiévale* e *Models of Holiness in Medieval Sermons*, curati rispettivamente da J. Hamesse e X. Hermand (1993), e da Kienzle (1996), che esemplificano l'applicazione pratica di metodologie diverse allo studio dei diversi aspetti della predicazione medievale, e poi il volume *Preacher, Sermon and Audience in the Middle Ages*, a cura di C. Muessig (2002), che raccoglie i risultati più recenti⁸.

Nell'ambito degli studi sulla predicazione cristiana in area bizantina, dal tardo antico all'alto medioevo, si è invece delineata una tendenza separata dagli orientamenti prevalenti negli studi sulla predicazione medievale di area occidentale, seppure a quelli parallela. Partendo dalla constatazione della natu-

⁴ O'Malley 1989; De Reu 1993; Dolnikowski 1996.

⁵ Thompson 2002: 19-21; Muzzarelli 2005.

⁶ Austin 1974; Leech 1983; Dijk, van 1980; Clark 1992.

⁷ Schechner 1977; Bell 1992. Per un'introduzione di carattere generale agli studi sulla performance si può consultare Suydam 1999.

⁸ Particolarmente illuminate ci pare il contributo di Kienzle (2002). Il volume Suydam, Zeigler 1999 indaga con analogo approccio alcuni aspetti della spiritualità tardo-medievale.

ra interattiva della predicazione, in cui si ravvisa un processo dinamico fra il predicatore e l'uditorio nel corso del quale entrambe le parti sono soggette a mutamento⁹, si tende a indagare la funzione performativa dell'arte retorica, nel tentativo di stabilire quali meccanismi conferiscano potere metamorfico alla parola del predicatore. L'attenzione si sposta così sugli strumenti di cui egli si avvaleva al fine di garantire l'efficacia del suo discorso. Sono dunque le questioni della ricezione e dell'assimilazione della parola predicata, e dei mezzi di cui il predicatore disponeva per operare la correzione dei fedeli, così come presentate negli studi sull'omiletica medievale di area occidentale, a trovarsi al centro delle ricerche. E le suddette questioni si risolvono nell'indagine delle diverse funzioni dell'arte della retorica, poiché la valenza performativa del discorso cristiano è imprescindibile dalla sua strutturazione stilistica, e poiché il grado di elaborazione di un testo è di per sé indice della sua natura, delle sue finalità, del suo contesto e della sua ricezione¹⁰.

L'efficacia della parola predicata, infatti, intrinsecamente metaforica e potenzialmente metanoetica in ragione della sua referenzialità biblica¹¹, era assicurata dalla fedeltà alle regole dell'arte retorica intesa come arte della persuasione per mezzo della parola¹². Nel sermone, che è parola che converte e che edifica, l'arte retorica adottata come strategia di discorso non serviva unicamente lo scopo di favorire il processo comunicativo in corso e la trasmissione delle idee, ma aveva anche (e soprattutto) funzione teologica e cognitiva, e in subordine anche etica e didattica, poiché era diretta all'elaborazione e alla strutturazione di un messaggio che, attualizzando il potenziale performativo della parola di Dio, avrebbe dovuto produrre un effetto metamorfico sugli uditori¹³. Così, se la voce del predicatore era uno strumento posto al servizio della parola di Dio, tuttavia contribuiva fattivamente al processo di conversione dell'uditorio solo nella misura in cui riusciva a produrre determinati effetti, e dunque solo nella misura in cui risultava davvero efficace. Di fatto, in una società altamente ritualizzata come quella bizantina¹⁴, dove la retorica funzionava da metalinguaggio¹⁵, l'eloquenza epidittica¹⁶ non era semplicemente uno strumento posto al servizio del discorso cristiano, ma costituiva l'essenza stessa della predicazione¹⁷.

⁹ Cunningham, Allen 1998: 1-20.

¹⁰ Cameron 1991; Worthington 1994; Mullett 2003. Sui rapporti che legano la retorica alla pragmatica linguistica e per un confronto sistematico fra le due discipline si può consultare Venier 2008.

¹¹ Kustas 1973: 27-62; Cameron 1991: 15-24, 85-89, 155-188.

¹² Burke 1970: V-VI; Cameron 1991: 15-24; Worthington 1994: VIII-X; Cunningham, Allen 1998: 7-9; Jeffreys 2003b: 96.

¹³ Kustas 1973: 27-62; Kennedy 1983: 184; Cameron 1991: 1-14, 24-46; Mullett 2003: 151-158.

¹⁴ Kustas 1973: 1; Lotman 1992: 175-180; Mullett 2003: 151-158.

¹⁵ Barthes 1972.

¹⁶ Kennedy 1983: 180-186; Sullivan 1993; Lunde 2001: 72-84, cf. la bibliografia *ivi* citata.

¹⁷ Kennedy 1993: 13-25.

Fra gli studi che indagano la funzione dell'arte retorica nella predicazione cristiana, addentrandosi in uno degli ambiti di ricerca sul sermone medievale fra i più promettenti, ci limitiamo a indicare quelli più significativi. In primo luogo il volume *Rhetoric in Byzantium*, a cura di E. Jeffreys (2003a), con particolare menzione dei contributi di R. Webb, M. Mullett, M. Jeffreys, E. Trapp e M.B. Cunningham. Poi i volumi *Persuasion: Greek Rhetoric in Action*, a cura di I. Worthington (1994)¹⁸, *Preacher and Audience. Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics*, a cura di M.B. Cunningham e P. Allen (1998), e il saggio di A. Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse* (1991), che rappresentano gli studi più innovativi del settore¹⁹.

Assai diverso appare lo stato degli studi sull'omiletica medievale di area slavo-orientale. Relativamente numerosi furono alcuni compendi ottocenteschi e primo-novecenteschi di impianto "positivistico" e di impostazione storico-religiosa, come il *Propovedničestvo russkoe. Istoričeskij ego obzor i vzgljad na sovremennoe ego napravlenie* (1871) e l'*Istoričeskij očerk russkogo propovedničestva* (1878) di Iakov (I. Domsčij), il *Russkoe propovedničestvo. Istoričeskoe ego obozrenie i vzgljad na sovremennoe ego napravlenie* di V. Askočenskij (1876), la *Istoričeskaja chrestomatija dlja izučenija istorii russkoj cerkovnoj propovedi* (1879) e la *Istorija russkoj cerkovnoj propovedi v biografijach i obrazcah s poloviny IX po XIX vek* (1891) di M.A. Potoržinskij, l'*Očerk istorii russkoj cerkovnoj propovedi* di N.V. Kataev (1883), lo *Iz istorii christianskoj propovedi. Očerki i issledovanija* di A. Vadkovskij (1895), e infine il *Gomiletika. Kurs lekcij* di N.K. Nikolskij (1904)²⁰. Dopo il 1917, però, non è comparso più alcun lavoro di rilievo euristico o metodologico che avesse come specifico oggetto di indagine la predicazione. Talora l'edizione dei testi ha incoraggiato l'elaborazione di studi biografici dedicati ai singoli predicatori. Se escludiamo i contributi riservati a questioni specifiche, si tratta tuttavia di lavori sporadici e assai isolati, come il volume *Tvorenija sv. Otca našego Kirilla, episkopa Turovskogo, s predvaritel'nym očerkom istorii Turova i Turovskoj ierarchii do XIII veka* di

¹⁸ Worthington 1994.

¹⁹ Segnaliamo inoltre alcuni saggi di carattere più generale: fra questi il lavoro di A. Kazhdan e S. Franklin, *Studies on Byzantine Literature of the Eleventh and Twelfth Centuries* (1984), il saggio di G.L. Kustas, *Studies in Byzantine Rhetoric* (1973), il volume *Byzantium and the Classical Tradition*, a cura di M. Mullett e R. Scott (1981), il saggio di G.A. Kennedy, *Greek Rhetoric under Christian Emperors* (1983), il volume *Problemy literaturnoj teorii v Vizantii i latinskom srednevekov'e*, a cura di M.L. Gasparov (1986), con particolare menzione del contributo di S.S. Averincev, e il testo di C. Mango, *Byzantium and its Image. History and Culture of the Byzantine Empire and its Heritage* (1984). Vogliamo poi ricordare il contributo del monaco Auxentios, *The Notion of Rhetoric in Eastern Orthodox Patristic Tradition* (1989), e quello di D.L. Sullivan, *The Ethos of Epideictic Encounter* (1993), che si concentrano su questioni più specifiche.

²⁰ Purtroppo non abbiamo potuto consultare i compendi di Iakov, Askočenskij, Potoržinskij, Vadkovskij e Nikol'skij, che risultano ormai pressoché irreperibili.

E.A. Bolchovitinov (1880), il saggio *Serapion Vladimirskij, russkij propovednik XIII veka* di E.V. Petuchov (1888a-b), il volume *O literaturnych trudach mitropolita Klimenta Smoljatiča, pisatelja XII v.* di Nikol'skij (1892), e il saggio *S. Cirillo vescovo di Turov e la sua dottrina spirituale* di P. Tatarinovič (1950), o come altre rare monografie. Dei singoli predicatori danno notizia anche le tradizionali storie della chiesa, come la *Istorija russkoj cerkvi* (1857-1883, prima edizione, 1994-1999) di Makarij (M.P. Bulgakov) e la *Istorija russkoj cerkvi* di E.E. Golubinskij (1901-1917)²¹.

Negli ultimi decenni, inoltre, sono comparse nuove sintesi che affiancano le più classiche storie della letteratura e i consueti strumenti di consultazione. Così il saggio *Christianstvo i bogoslovskaja literatura v Kievskoj Rusi* (1996) di G. Podskalsky, che presenta una nuova sistematizzazione della letteratura slavo-orientale del periodo kieviano, con un ricco apparato bibliografico, e il più recente *Pis'mennye pamjatniki istorii Drevnej Rusi* di Ja.N. Ščapov (2003a), che per ogni opera della tradizione kieviana offre un prospetto sull'autore e una sintesi del contenuto, con l'indicazione delle edizioni del testo e dei principali studi critici. Tuttavia, malgrado la presenza di questi validi strumenti di consultazione, nei decenni passati gli studi sulla predicazione medievale di area slavo-orientale non hanno registrato nessun progresso davvero significativo. E non essendo più stata oggetto di studi specialistici, la predicazione di epoca kieviana non ha potuto trovare nessuna nuova e più soddisfacente sistemazione di quella offerta dalle sintesi ottocentesche e primo-novecentesche.

Solo negli ultimi anni sono emerse tendenze più innovative, che in certo modo sembrano recepire i risultati raggiunti nell'ambito delle ricerche sulla predicazione medievale occidentale e bizantina. Si è allora iniziato a indagare il rapporto fra predicazione e retorica, attingendo ai contenuti e alla metodologia della linguistica pragmatica. M. Garzaniti, in particolare, ha suggerito più volte l'adattabilità di un tale approccio allo studio della letteratura slavo-ecclesia-

²¹ Ne fanno menzione anche le varie storie della letteratura, da quelle più antiche, come la *Istorija russkoj slovesnosti, preimuščestvenno drevnej* di S.P. Ševyrev (1858-1860), la *Istorija russkoj slovesnosti* di I.Ja. Porfir'ev (1891-1909) e il compendio *Drevnjaja russkaja literatura kievskogo perioda* di P.V. Vladimirov (1900), a quelle di fattura sovietica, dall'ormai superato *Očerki istorii drevnerusskoj literatury domongolskogo perioda* di V.M. Istrin (1922) fino alle sintesi classiche, come la *Istorija russkoj literatury* edita da P.I. Lebedev-Poljanskij (1941-1954), la *Istorija drevnej russkoj literatury* di N.K. Gudzij (1953), la *Istorija russkoj literatury v četyrech tomach* edita da A.S. Busmin e N.I. Pručkov (1980-1983), la *Istorija russkoj literatury X-XVII vv.* di D.S. Lichačev (1980), o come le *Lekcii i stat'i po istorii drevnej russkoj literatury* di I.P. Eremin (1987). Occorre poi ricordare i dizionari bio-bibliografici, dal primitivo *Obzor russkoj duchovnoj literatury* (1859) di Filaret (D.G. Gumilevskij), fino ai proutuari più recenti e aggiornati, quali l'essenziale *Slovar' knižnikov i knižnosti drevnej Rusi*, a cura di Lichačev (1987-2004), il *Literatura i kul'tura Drevnej Rusi: slovar'-spravočnik* di V.V. Kuskov (1994), e il *Literatura Drevnej Rusi: biobibliografičeskij slovar'* a cura di O.V. Tvorogov (1996), che per ogni singolo autore presentano la vita e le opere, con la bibliografia di riferimento.

stica²². Tuttavia, la complessità della materia, unita alla difficoltà di sopperire a un *vacuum* scientifico lungo un secolo, non ha permesso agli studiosi di indagare l'omiletica kieviana nella sua interezza, ma ha imposto loro di operare delle scelte, per concentrarsi di volta in volta o su una selezione di autori, o su un singolo predicatore, o su di un particolare aspetto del *modus predicandi* di quel dato predicatore. Così, nel saggio *On the Rhetorical Style of Serapion Vladimirkij* (1984), R. Bogert presenta un'approfondita analisi retorica dello stile di Serapion Vladimirkij, limitandosi però all'indagine di un solo sermone. In maniera analoga, nel suo *Sermons and Rhetoric of Kievan Rus'* (1991), Franklin restringe l'ambito delle indagini a tre predicatori (il metropolita Ilarion, Kirill Turovskij e Kliment Smoljatič) e alla loro produzione scritta, dando tuttavia un contributo davvero decisivo all'annosa questione della presenza o dell'assenza nella letteratura della Rus' dell'arte retorica, e con essa alla questione, parimenti annosa, dell'originalità della cultura kieviana:

The Rus' embraced the ecclesiastical, pastoral, and monastic tradition of Byzantine writing which draws authority not from the pagan Hellenes but from the fathers of the Church. In part, the fathers of the Church were themselves late classical writers, whose style was derived both from inherited Greek conventions and from the Hebrew poetry of the Bible (via the Greek of the Septuagint). This, too, was a tradition of rhetoric, in a broader sense of the word; a cultivated verbal art of persuasion not restricted to the conscious mimesis of the ancient; a practical art for the saving of souls rather than a training exercise or an esoteric display. In this broader sense of course there *was* rhetoric in Kievan Rus' (Franklin 1991: XCVII).

Similmente, nel volume *Verbal Celebrations. Kirill of Turov's Homiletic Rhetoric and its Byzantine Sources* (2001), I. Lunde si concentra solo sulla produzione omiletica di Kirill Turovskij, prestando particolare attenzione alle fonti dei suoi sermoni, alla finalità pragmatica della loro strutturazione retorica, e individuando anche le citazioni scritturali in essi presenti, mentre nei contributi *Dialogue and the Rhetoric of Authority in Medieval Preaching* (1991), *Chvaliti i pëti i proslavljati: Epideictic Rhetoric and Cyril of Turov's Metadiscursive Reflections* (1998) e *Rhetorical enargeia and linguistic pragmatics. On speech reporting-strategies in East Slavic hagiography and homiletics* (2004), indaga la funzione pragmatica di una singola figura retorica. È ancora all'indagine della funzione pragmatica di alcune particolari strategie linguistiche che sono dedicati il contributo *The Pragmatics of Indirect Speech in Old Church Slavonic and other Early Slavonic Writings* (1996) e il volume *Reanimated Voices. Speech Reporting in a Historical-Pragmatic Perspective* (2001) di D.E. Collins. Malgrado l'omiletica kieviana sia ancora lontana dall'aver trovato un assetto com-

²² Garzaniti 1998a: 92, 94; Idem 2007: 37-39. Questo approccio è stato recentemente esteso anche ai *pokajannye stichi* (versi penitenziali) (Maslov 2005-2006), a conferma della finalità pragmatica della letteratura slavo-ecclesiastica nel suo complesso (Seeman 1993).

pleto e definitivo, si deve tuttavia riconoscere con soddisfazione che nell'ultimo decennio la ricerca in questo settore ha compiuto progressi notevoli.

D'altra parte, questo rinnovato interesse per l'omiletica di epoca kieviana si scontra con una serie di difficoltà oggettive che, se in passato possono aver trattenuto gli studiosi dall'addentrarsi in un ambito di ricerca allora considerato di dubbio interesse scientifico, e comunque obiettivamente incerto, oggi, pur non precludendo la strada a nuove indagini, necessitano tuttavia di una soluzione urgente. Superata la posizione pregiudizievole che per lungo tempo ha relegato i sermoni allo status di fonti valide sostanzialmente solo per la storia della chiesa, gli studiosi che vogliono accostarsi alla predicazione della Rus' di Kiev alla luce delle nuove prospettive di ricerca apertesesi in questo settore negli ultimi anni si scontrano innanzitutto con la difficoltà di dover lavorare su edizioni di scarso livello scientifico. Di fatto lo stato in cui versano le edizioni dei testi costituisce un primo grande ostacolo allo studio dell'omiletica del periodo kieviano. Solo per un esiguo numero di sermoni, infatti, sono disponibili edizioni critiche di alto livello, mentre per una grande quantità di testi esistono soltanto edizioni diplomatiche, di solito poco soddisfacenti e ormai obsolete. Per questo, uno dei compiti più urgenti di cui ci si dovrà fare carico nei prossimi anni è senza alcun dubbio quello di approntare nuove edizioni critiche, che potrebbero apportare un contributo decisivo anche alla soluzione di questioni di carattere stilistico e compositivo.

Una seconda difficoltà è rappresentata dall'attribuzione dei testi, una questione che per alcuni sermoni resta ancora aperta e che difficilmente potrà trovare soluzione. In mancanza di testimoni autografi o comunque coevi all'epoca della stesura di un'opera, e in una situazione in cui notoriamente, per ragioni di prestigio e di autorevolezza, si tendeva a sostituire il nome di un qualsiasi autore con quello di uno dei Padri della chiesa, è assai difficile accertare chi fosse l'autore di un sermone anonimo o variamente attribuito nelle fonti, e, anche laddove si riesca nell'intento di individuarlo, resta comunque arduo riuscire a definire la sua personalità storica e a reperire negli annali un congruo numero di notizie attendibili. In altre parole, si deve prendere atto della tendenziale convenzionalità delle attribuzioni di queste opere, che sono sostanzialmente approssimative e in larga misura non sufficientemente documentate. Il quadro che si delinea resta dunque fluido e indefinito, offre scarse certezze e costringe gli studiosi a procedere con grande cautela, accettando anche l'idea che questioni di una certa rilevanza possano restare irrisolte.

Si aggiunga a tutto questo l'esiguità apparentemente inspiegabile delle fonti. La ristrettezza fortemente accentuata del corpus dei singoli predicatori, già scarsi per numero, che sembra testimoniare di un'attività predicatoria assai sporadica e di prolungati periodi di silenzio, si assomma infatti alla mancanza tipologica di tutta una serie di fonti che invece parrebbe precludere piste di ricerca rivelatesi assai fruttuose nell'ambito delle indagini sull'omiletica di tradizione occidentale. Così l'assenza nelle fonti slave di qualsiasi esempio di *reportationes* non ci consente di seguire il processo comunicativo, né di giudicare dell'efficacia di un sermone, mentre si continua a ignorare quale fosse la prassi cui

erano soliti attenersi i predicatori della Rus', ossia, se redigessero il testo della predica prima di pronunciarla, o se invece parlassero *ex tempora* o sulla base di pochi appunti, per poi riservarsi di approntare la redazione definitiva del testo solo in un momento successivo alla sua declamazione. Similmente, la mancanza di *artes predicandi* ci impedisce di seguire con facilità il processo di composizione del sermone e di scoprire i principi e le regole che ne erano alla base. Tale assenza, inoltre, essendo variamente interpretabile, solleva questioni che esulano dalla sfera particolare della predicazione kieviana, per investire la sfera più generale e complessa dell'originalità culturale della Rus'.

Da un lato, infatti, la mancanza di *artes predicandi* parrebbe indiziaria di una più generica e diffusa mancanza di conoscenza e di uso nella cultura letteraria della Rus' dell'arte retorica, e più in generale del retaggio classico, così apparentemente confermando, sia pur in modo tacito, il preteso silenzio e il presunto *vacuum* intellettuale di quella cultura, che, non avendo potuto – o saputo – attingere direttamente alle fonti della tradizione umanistica bizantina, non avrebbe ricevuto adeguati stimoli culturali per un'evoluzione autonoma e originale²³. In realtà, tuttavia, tale mancanza potrebbe essere interpretata soprattutto come il sintomo di una diversa tipologia culturale²⁴: nel processo di acculturazione da Bisanzio, la Rus' avrebbe recepito soltanto la tradizione ascetica bizantina, favorendo in tal modo l'ingenerarsi di uno spazio culturale e letterario omogeneo e gerarchicamente strutturato attorno ai modelli biblici, al cui interno nessuna componente della tradizione umanistica poteva essere accolta se non preventivamente reinterpretata in prospettiva cristiana. È parimenti vero, tuttavia, che questo stato di cose non doveva necessariamente precludere la conoscenza e la fruizione nella Rus' dell'arte della retorica, intesa non come *modus* dell'oratoria classica, ma come strumento al servizio della predicazione cristiana²⁵.

Di fatto nella Rus' non esisteva un equivalente della retorica bizantina come teoria derivata dallo studio sistematico dei modelli classici e dalla loro imitazione, né come disciplina scolasticamente impartita, poiché qui l'istruzione non era uniformata al sistema di educazione in vigore a Bisanzio, ma era catechesi svincolata dalla tradizione antica e funzionale alla predicazione²⁶. Tuttavia, pur mancando una tradizione classica di studi retorici e una teoria della retorica, esisteva certamente una prassi retorica che si riallacciava direttamente non alla tradizione classica, bensì alla tradizione cristiana dei Padri della chiesa. I dotti slavo-orientali, infatti, appresero i fondamenti dell'arte retorica per imitazione dei modelli patristici, circostanza che giustifica l'assenza nelle fonti slave di compendi di retorica, se si esclude il trattato *O obrazech (Sulle figure)* di Giorgio Cherobosco attestato nell'*Izbornik Svjatoslava* del 1073²⁷, che peraltro

²³ Thomson 1978; Idem 1983, 1988, 1988-1989, 1993a-b, 1995, 1999b.

²⁴ Lichačev 1968; Picchio 1972; Idem 1991; Franklin 1986; Veder 1994.

²⁵ Živov 1995.

²⁶ *Ibid.* 11-13.

²⁷ Rybakov 1983: ff. 237^v-240^v.

sembra non sia mai servito da guida per l'apprendimento²⁸. L'acquisizione di stilemi, figure di parole e di pensiero, segmenti formulaici, espressioni derivate dalla letteratura patristica e dalle traduzioni dei libri biblici poteva essere agevolata dalla (e aveva in sostanza il suo fondamento nella) natura "retoricamente marcata" che la più antica lingua slava scritta possedeva fin dalla sua nascita e codificazione, in quanto frutto della traduzione dei testi sacri²⁹. Furono questi, in sostanza, gli elementi che permisero ai dotti monaci della Rus' di entrare a far parte della tradizione retorica cristiana. E se la fedeltà alla tradizione era il principio che li guidava nella creazione dei testi, questa aderenza non nocque tuttavia all'espressione della loro creatività³⁰.

I testi-modello erano anzitutto le omelie dei Padri della chiesa, che circolavano in traduzione slava in collezioni di provenienza slavo-meridionale. Gli scritti più diffusi erano quelli di Giovanni Crisostomo, Gregorio di Nazianzo, Basilio Magno, Cirillo di Gerusalemme, Giovanni Damasceno, Efrem il Siro e Giovanni Sinaita, ma si conoscevano anche le opere di Ippolito di Roma, Atanasio e Cirillo di Alessandria, Gregorio di Nissa, Epifanio di Cipro, Teodoro di Cirene e Nikon del Monte Nero. E poi circolavano gli scritti altrettanto esemplari di Giovanni Esarca e Clemente di Ocrida³¹. Se le omelie di Giovanni Crisostomo erano riunite in raccolte nominative dette *Zlatostruj* (*Che fa scorrere l'oro*), di regola gli scritti dei Padri si tramandavano all'interno di collezioni agiografico-omiletiche di uso liturgico, che erano strutturalmente analoghe alle sillogi greche corrispondenti. Anche nella Rus' si diffusero quattro tipi principali di raccolte di testi agiografici e omiletici, che in seguito furono variamente riprodotte e rielaborate. I menologi, che comprendevano i sermoni per le feste fisse dell'anno liturgico, gli omeliari, che invece contenevano i sermoni per le feste mobili, e altri due tipi di raccolte con due diverse combinazioni di testi, i "lezionari", al cui interno prevalevano i sermoni per le feste fisse, e i panegirici (*toržestvenniki*), nei quali al contrario i sermoni preminenti erano quelli per le feste mobili. Vi erano così i *Prologi* (*Prologhi*)³² e i *Četii Minei* (*Menee di lettura*), con le vite e le istruzioni dei santi per la celebrazione giornaliera della loro memoria, gli *Zlatousty* (*Crisostomi*), con i sermoni per le feste mobili del primo ciclo liturgico (da Pasqua a Pentecoste), e poi i vari *Izmaragdy* (*Smeraldi*) e le *Zlatye Cepi* (*Catene auree*), anch'essi ordinati secondo il calendario liturgico. Parallelamente gli scritti dei Padri erano trasmessi anche da miscellanee di uso non strettamente liturgico, come le *Pčely* (*Melisse*), raccolte di aforismi morali ordinate secondo un criterio tematico. La composizione di queste collezioni,

²⁸ Bulanin 1991: 87-88; Franklin 1991: XCVIII. Non è del medesimo avviso Ju.K. Begunov (1975: 172).

²⁹ Jakobson 1975: 7-27; Vereščagin 1997: 138-156.

³⁰ Bulanin 1991: 82-89; Franklin 1991: XCV-CIX; Lunde 2001: 23-29, 107.

³¹ Lebedev-Poljanskij 1941-1954, I: 183-194.

³² Il nome di questa raccolta, che contiene le vite brevi ordinate secondo il calendario liturgico, nacque evidentemente da un equivoco: i traduttori del testo greco dovettero scambiare il titolo dell'introduzione della raccolta (πρόλογος) con il titolo della raccolta stessa.

per quanto fosse definita dalla loro conformità ai modelli greci, restò in certa misura mutevole e alterabile. Già nel passaggio dall'area slavo-meridionale a quella slavo-orientale (a partire dal X sec.), infatti, furono sottoposte a un processo di revisione linguistica e integrate con testi slavi originali, per poi essere nuovamente rimaneggiate e ampliate, o sostituite da nuove collezioni, che, pur rispettando la struttura delle raccolte più antiche, presentavano materiali nuovi (XI-XIV sec.)³³.

Le omelie patristiche così tramandate non servivano unicamente come modelli imitativi per l'apprendimento dei fondamenti dell'*ars scribendi* e dell'*ars predicandi*, ma sopperivano anche alla carenza quantitativa di sermoni originali, riempiendo i vuoti e fornendo ai predicatori della Rus' gli strumenti necessari e adeguati all'ufficiatura di ogni particolare celebrazione liturgica³⁴. Così, se l'evidente esiguità dei corpus omiletici originali non sembra aver avuto ripercussioni sulla pratica liturgica, è da escludersi che essa possa trovare giustificazione in una presunta discontinuità delle celebrazioni, ma deve piuttosto essere motivata da fattori di diversa natura. In certa misura tale carenza potrebbe essere la conseguenza della dispersione di alcuni dei manoscritti che attestavano la produzione originale slavo-orientale, ma d'altra parte questa circostanza non basta ancora a spiegare l'attuale stato delle cose. Si deve allora riconoscere che la causa primaria della scarsa produttività dei predicatori slavo-orientali fu proprio la disponibilità in lingua slava di omelie autorevoli già "confezionate", senza tuttavia escludere che possa avervi contribuito, almeno in parte, una possibile carenza di risorse umane e materiali negli istituti monastici dell'epoca. Solo occasionalmente, infatti si riuscivano a creare le condizioni necessarie alla formazione di predicatori capaci ed esperti, e a loro volta abbastanza dotati da produrre opere degne di essere trascritte e tramandate.

I principali centri di cultura della Rus' erano gli *scriptoria* delle corti principesche, come per esempio quelle di Kiev, Novgorod, Černigov e Perejaslav, e dei monasteri, ed era lì che insieme ai rampolli delle famiglie dei ceti dirigenti si formavano i futuri gerarchi della chiesa della Rus'. L'educazione che vi si impartiva era in ogni caso di tipo monastico. Era sui testi sacri e sui libri liturgici che si imparava a leggere e a scrivere, e quegli stessi testi costituivano oggetto di apprendimento e materia di studio³⁵. Se è vero che molti degli istituti monastici dell'epoca disponevano di un loro *scriptorium*, tuttavia è parimenti vero che non tutti quelli che esistevano, ma solo i più importanti, ubicati in prossimità dei maggiori centri urbani, possedevano le risorse necessarie per

³³ Capaldo 1989: 232-233, 244; Senyk 1993: 388-400, cf. la bibliografia ivi citata; Petuchov 1888b: 189-205.

³⁴ Nel *Typikon* studita, in uso nella chiesa slavo-orientale dalla seconda metà dell'XI sec., è indicata per ogni liturgia l'omelia patristica di cui si proponeva la lettura (Pentkovskij 2001). Sulla liturgia slavo-ortodossa del periodo antico si vedano anche Makarij 1994-1999, II: 326-551; Odincov 1881; Dmitrievskij 1882a-c; Idem 1883a-b; Senyk 1993: 353-377.

³⁵ Sulla questione della formazione dei letterati della Rus' si veda Franklin 1990; Idem 2002: 187-228, 275-279.

portare avanti l'attività formativa e dedicare tempo ed energie al *knižnoe učenie*, a quella attività – intellettuale e sacrale insieme – che ha prodotto la civiltà slavo-ecclesiastica medievale. Per giunta, non tutti gli istituti erano provvisti di repositori di libri presso gli *scriptoria*, ché se i testi necessari all'ufficiatura della liturgia erano facilmente reperibili, gli altri corpus erano assai più rari. Tenuto conto di tutte queste difficoltà, allora, l'esiguità numerica dei predicatori, che in quasi tre secoli (XI-XIII sec.) sembrano essere stati poco più di una decina, per una produzione totale che, incluse le attribuzioni incerte, non supera i cinquanta testi, non desta più grande stupore. E se è vero che alcune prediche sono attestate in forma anonima, di fatto la loro presenza non altera questo scenario che impercettibilmente, anche in considerazione del fatto che in parecchi casi non è ancora stato accertato se si tratti di testi originali e non piuttosto di traduzioni dal greco. E di certo non è un caso che questi predicatori, senza nessuna eccezione, abbiano operato esclusivamente nei centri urbani più grandi, soprattutto a Kiev e a Novgorod, che erano i due grandi poli culturali e commerciali della Rus', e poi a Turov e a Smolensk.

È appunto a Kiev che esercitò la sua missione pastorale il metropolita Ilarion, eletto dal gran principe Jaroslav Vladimirovič nel 1051 e destituito nel 1055, quando, con il ripristino dell'autorità patriarcale, sul soglio metropolitano di Kiev salì il greco Efrem. Tradizionalmente, ma non senza riserve, si ascrive alla sua penna l'ormai celebre e a lungo dibattuto *Slovo o zakone i blagodati* (*Sermone sulla legge e sulla grazia*), un'opera di grande pregio letterario ma dalla trasmissione testuale complessa e problematica, che è stato variamente interpretato come un'unica composizione con la *Pochvala Vladimiru Svjatomu* (*Encomio a Vladimir il Santo*) e con la *Molitva o vsej Russkoj zemle* (*Preghiera per tutta la terra della Rus'*), o al contrario come un testo autonomo. Oltre a vari scritti di attribuzione incerta, alla mano di Ilarion si attribuisce anche un *Ispovedanie very* (*Professione di fede*)³⁶.

Negli stessi anni operava a Kiev Feodosij Pečerskij (1036-1074), monaco e igumeno della laura delle Grotte. Della sua attività di predicatore testimoniano ben sette sermoni a uso monastico, sulla cui attribuzione gli studiosi sembrano concordi: lo *Slovo o terpenii i o ljubvi* (*Sermone sulla pazienza e sull'amore*), lo *Slovo o terpenii i o ljubvi i o poste* (*Sermone sulla pazienza, sull'amore e sul digiuno*), lo *Slovo o terpenii i o milostyni* (*Sermone sulla pazienza e sulla carità*), lo *Slovo o terpenii i o smirenii* (*Sermone sulla pazienza e sulla riconciliazione*), lo *Slovo o choždenii k cerkvi i o molitve* (*Sermone sulla frequentazione della chiesa e sulla preghiera*), e i due *Slova o duševnoj pol'ze* (*Sermoni per l'utilità dell'anima*). Feodosij fu autore anche della *Molitva za vsja krest'jany* (*Preghiera per tutti i cristiani*), e forse di altri scritti

³⁶ Su Ilarion e lo *Slovo o zakone i blagodati* si vedano, oltre al già citato lavoro di Franklin (1991), Rozov 1987; Podskalsky 1996: 148-155; Sumnikova 2003; Ziffer 1998; Idem 1999, 2002, 2007 e la bibliografia ivi citata.

variamente attribuiti³⁷. In quello stesso periodo, forse alla fine degli anni sessanta dell'XI sec., giunse a Kiev, presso la corte del gran principe Izjaslav Jaroslavič, al seguito del metropolita Georgij II, un prelado di probabile origine bulgara, Grigorij Filosofo. Alla sua penna si ascrive il ciclo dei *Poučenija na sedmicu* (*Insegnamenti per la settimana*), una serie di letture giornaliere per l'*Ottoeco* (*Ochtoich*), ognuna con una diversa dedica, secondo la tradizione greco-bizantina³⁸.

Nella cornice kieviana si iscrive anche l'operato del metropolita greco Nikifor I, insediato nel 1104 e rimasto in carica fino al 1121, anno della sua morte. Della sua predicazione si ha un'unica preziosa testimonianza, il *Poučenie v nedelju syropustnuju* (*Insegnamento nella domenica di astensione dai latticini*), che documenta le effettive possibilità di interazione dei prelati greci con la popolazione locale. Alla sua mano appartengono anche tre epistole (*poslanija*): il *Poslanie Vladimiru Monomachu o poste* (*Epistola a Vladimir Monomach sul digiuno*), il *Poslanie Vladimiru Monomachu o vere latinskoj* (*Epistola a Vladimir Monomach sulla fede latina*), e il *Poslanie knjazju Jaroslavu Svjatopolčiču* (*Epistola al principe Jaroslav Svjatopolkovič*)³⁹. Nel contesto della Kiev del XII sec. spicca inoltre la figura del metropolita Kliment Smoljatič, nominato nel 1147 dal gran principe Izjaslav Mstislavič e poi deposto nel 1154. Della sua eloquenza testimonia il *Poslanie presviteru Fome* (*Missiva al presbitero Foma*), uno scritto destinato alla lettura pubblica in cui il prelado si difendeva dall'accusa di vanagloriosa ambizione che era stata sollevata contro di lui sullo sfondo della controversia sulla legittimità del suo incarico di metropolita⁴⁰. Sempre nel XII sec., nello stesso monastero in cui era vissuto Kliment Smoljatič, che sorgeva a Zarub, nelle immediate vicinanze di Kiev, visse il monaco Georgij Zarubskij, autore del *Poučenie k duchovnomu čadu* (*Insegnamento al figliolo spirituale*)⁴¹.

³⁷ Sulla vita e le opere di Feodosij Pečerskij si vedano Tvorogov 1987g; Podskalsky 1996: 157-163 e la bibliografia ivi citata.

³⁸ Su Grigorij Filosofo e i suoi *poučenija* si vedano Veder, Turilov 1994: XIII-XXII, XLI-LIII, 121-169; Turilov 2003 e la bibliografia ivi citata.

³⁹ L'opportunità di includere nel novero della produzione originale slavo-orientale le opere che i prelati di origine greca o comunque straniera composero negli anni della loro permanenza nella Rus' scaturisce dal fatto che quelle opere furono elaborate nel contesto della cultura kieviana e circolavano in lingua slava. E anche laddove, com'è forse il caso di Nikifor I, la loro ricezione dovette essere mediata dalla traduzione in lingua slava, anche in quel caso il processo inevitabilmente ri-creativo della *translatio* apportava un contributo originale slavo che ci sembra innegabile. A Nikifor I e al suo *Poučenie v nedelju syropustnuju* è dedicato il primo capitolo del presente lavoro (cf. *infra*, Capitolo 1).

⁴⁰ Su Kliment Smoljatič e il *Poslanie presviteru Fome* si vedano, oltre al già citato lavoro di Franklin (1991), Tvorogov 1987d; Podskalsky 1996: 163-166; Starostina 2003a e la bibliografia ivi citata.

⁴¹ Su Georgij Zarubskij e il suo *Poučenie k duchovnomu čadu* si vedano Tvorogov 1987a; Starostina 2003b; Romoli 2006.

Nello stesso periodo, ma un po' più a settentrione, nella regione di Turov, svolse la sua missione pastorale Kirill Turovskij (?1130c.ca-1182), vescovo di quella città e autore fra i più fecondi dell'epoca kieviana. Della sua forbita eloquenza testimonia un ciclo di otto sermoni festivi per il periodo pasquale (dalla domenica delle Palme alla domenica che precede la Pentecoste), che sono tutti esempi magistrali di esegesi simbolica: lo *Slovo v nedelju cvetnuju* (*Sermone nella domenica delle Palme*), lo *Slovo na sv. Paschu* (*Sermone per la santa Pasqua*), lo *Slovo po Pasce, pochvalenie Voskresenija (v novuju nedelju)* (*Sermone dopo Pasqua, encomio della Resurrezione, nella domenica nuova*), lo *Slovo o snjatii tela Christova s kresta i o mironosicach (v nedelju 3-ju po Pasce)* (*Sermone sulla deposizione del corpo di Cristo dalla croce e sulle mirrofore, nella terza domenica dopo Pasqua*), lo *Slovo o rasslablenem (v nedelju 4-ju po Pasce)* (*Sermone sul paralitico, nella quarta domenica dopo Pasqua*), lo *Slovo o slepicii i o zavisti židov (v nedelju 6-ju po Pasce)* (*Sermone sul cieco e sull'invidia degli ebrei, nella sesta domenica dopo Pasqua*), lo *Slovo na Voznesenie Gospodne* (*Sermone sull'Ascensione del Signore*), e lo *Slovo na sbor sv. Otec 300 i 18 (v nedelju preže Pjantikostija)* (*Sermone sul sinodo dei trecentodiciotto santi Padri, nella domenica che precede la Pentecoste*). Kirill fu anche autore di alcune opere destinate alla lettura monastica, come la *Pritča o čelovečeskoj duše i o telesi* o *Pritča o slepce i chromce* (*Parabola sull'anima e sul corpo umano* o *Parabola sul ceco e sullo zoppo*), la *Povest' k Vasiliju igumenu Pečerskomu o belorizce čelovece i o mnišestve* (*Narrazione all'igumeno della laura delle grotte Vasilij sul laico e sul monaco*), lo *Skazanie o černorizičistem činu, ot Vetchogo Zakona i Novogo* (*Racconto sull'ordine dei monaci, dall'Antico Testamento e dal Nuovo*), di varie preghiere, e forse anche di altre opere di attribuzione incerta⁴².

Ancora più a settentrione, quasi a metà strada fra Kiev e Novgorod, nella Smolensk del XII sec. visse Avraamij Smolenskij, un monaco che si distinse per la rigida asceti personale, l'attività di direzione spirituale e la predicazione. Egli manifestò una solida cultura, spiccate capacità esegetiche e un singolare interesse escatologico, impersonando un paradigma di santità monastica di evidente ascendenza palestinese, che nel panorama della santità slavo-orientale può definirsi unico. Della sua predicazione vaticinante sembra offrire testimonianza lo *Slovo o ischode duši* (*Sermone sulla dipartita dell'anima*), che si ritiene appartenga alla sua mano. Avraamij fu anche autore di una preghiera⁴³.

E mentre a Kiev Ilarion celebrava la cristianità della Rus' con lo *Slovo o zakone i blagodati*, reclamando per la sua patria un posto di piena autonomia nella cristianità, Feodosij Pečerskij istruiva la confraternita della laura delle Grotte con i suoi insegnamenti, e anche Georgij Filosof si dedicava alla predicazione,

⁴² Sulla vita e le opere di Kirill Turovskij si vedano, oltre ai già citati lavori di Franklin (1991) e Lunde (1998, 2001), Tvorogov 1987c; Podskalsky 1996: 167-178; Starostina 2003d e la bibliografia ivi citata.

⁴³ Su Avraamij Smolenskij e lo *Slovo o ischode duši* si veda Podskalsky 1996: 174-178 e la bibliografia ivi citata.

nello stesso periodo sulla scena di Novgorod recitava il suo *Poučenie k bratii* (*Insegnamento ai fratelli*) Luka Židjata, vescovo della città (1036-1059)⁴⁴. Nel XII sec., poi, quando dal pulpito di Kiev parlò il metropolita Nikifor I, quando la difesa di Kliment Smoljatič fu resa pubblica, e dall'ombra del suo monastero Georgij Zarubskij si dedicava alla cura delle anime, mentre a Turov riecheggiava la voce di Kirill, e Smolensk era scossa dalle predizioni di Avraamij, nello stesso periodo a Novgorod si levò la voce di due predicatori, quella di Ioann (Il'ja), primo arcivescovo della città (1163-1186) e autore del *Poučenie k soboru duhovenstva* (*Insegnamento al sinodo del clero*)⁴⁵, e quella dell'igumeno Moisej, alla cui mano si attribuiscono il *Poučenie o bezvremennom p'janstve* (*Insegnamento sull'ubriachezza smodata*) e lo *Slovo o rotach i o kljatvach* (*Sermone sulle promesse solenni e sui giuramenti*)⁴⁶.

Ormai sullo scorcio del XIII sec., in una Rus' fortemente devastata dalle incursioni tatarre, si levò il grido di dolore e di accusa di Serapion Vladimirskij, monaco della laura delle Grotte di Kiev e poi vescovo di Vladimir (1273-1275). Alla sua penna si ascrivono cinque sermoni, che recano testimonianza della sua predicazione a Kiev e poi a Vladimir: lo *Slovo prepodobnago otca našego Serapiona* (*Sermone del beato padre nostro Serapion*), il *Poučenie prepodobnago Serapiona* (*Insegnamento del beato Serapion*), lo *Slovo svjatago prepodobnago Serapiona* (*Sermone del santo beato Serapion*), un secondo *Poučenie prepodobnago Serapiona* (*Insegnamento del beato Serapion*), e per finire lo *Slovo blaženago Serapiona o maloverii* (*Sermone del benedetto Serapion sulla poca fede*)⁴⁷. È la voce amareggiata di questo atterrito testimone, ormai lontana dai toni apologetici di Ilarion, che segna la fine della predicazione e dell'eloquenza kieviana⁴⁸.

Accenniamo soltanto all'esistenza di una tradizione omiletica originale in area balcanica. Qui la predicazione si era sviluppata già a partire IX-X sec., trovando i suoi massimi rappresentanti in Clemente di Ocrida, Costantino di Pre-

⁴⁴ A Luka Židjata e al suo *Poučenie k bratii* è dedicato il terzo capitolo del presente lavoro (cf. *infra*, Capitolo 3).

⁴⁵ Su Ioann-Il'ja e il suo *poučenie* si vedano Tvorogov 1987b; Romoli 2003; Ščapov 2003b e la bibliografia ivi citata.

⁴⁶ All'igumeno Moisej e alle su prediche è dedicato il quarto capitolo del presente lavoro (cf. *infra*, Capitolo 4).

⁴⁷ A Serapion Vladimirskij e alle prime tre delle sue prediche è dedicato il secondo capitolo del presente lavoro (cf. *infra*, Capitolo 2).

⁴⁸ Sull'annosa e ormai lungamente dibattuta questione della contesa per il retaggio della Rus' di Kiev si veda il pregevole studio di Ja. Pelenski (1998). Da qualche tempo G. Brogi Bercoff sta lavorando all'ipotesi che l'eredità dell'omiletica e dell'eloquenza kieviana sia stata raccolta e messa a frutto nel XVII sec. in area rutena, per rivivere nello stile barocco fiorito di Lazar Baranovič, Stefan Javors'kyj, e anche nelle prediche di Dimitrij Tuptalo, metropolita di Rostov. L'eventuale "anello intermedio" fra queste tradizioni potrebbe forse scorgersi nell'opera di Grigorij Camblak, all'epoca della seconda influenza slavo-meridionale (XIV-XV sec.). A tale proposito si può consultare il saggio Brogi Bercoff 2003. Occorre qui precisare che questa ipotesi, per quanto affascinante, si regge su studi ancora insufficienti.

slav e Giovanni Esarca. Dopo il silenzio dell'XI-XIII sec., l'oratoria slavo-meridionale avrebbe conosciuto il periodo della sua massima fioritura nel XIV-XV sec., all'epoca del patriarca Eutimio e della "scuola di Tärnovò", con personalità come Kiprian e Grigorij Camblak, che avrebbero dato un impulso decisivo al rinnovamento della letteratura slavo-ecclesiastica.

Malgrado le difficoltà di cui si è riferito, dalla scarsa qualità di una parte delle edizioni dei testi alla carenza delle fonti e a una generalizzata mancanza di certezze assolute, si è comunque ritenuto necessario tentare una rilettura della tradizione omiletica della Rus' in una prospettiva che tenesse conto delle metodologie recentemente applicate allo studio della predicazione medievale latina, greca e in parte anche slavo-orientale, e degli ultimi importanti risultati che sono stati raggiunti in questi ambiti di ricerca, nella convinzione che un approccio dello stesso tipo potesse contribuire a chiarire alcune fondamentali questioni anche per la storia della cultura degli Slavi orientali. Data la vastità della materia, abbiamo ritenuto di operare una scelta che privilegiasse quei predicatori che finora sono stati poco o affatto indagati, preferendo testi tipologicamente omogenei (sermoni comuni di carattere didattico destinati a una festa) che potessero essere rappresentativi di diverse tradizioni regionali. Ci è parso opportuno escludere la figura del metropolita Ilarion e il suo *Slovo o zakone i blagodati*, sia per l'oscurità della vicenda personale di questo presule, che richiederebbe un'indagine ben più approfondita di quella necessaria alle finalità della nostra indagine, sia soprattutto per la non ordinarietà del suo talento di retore e del suo sermone, che rappresentò un esempio non-modellizzante per la tradizione omiletica della Rus'. Si sono poi esclusi i sermoni di Feodosij Pečerskij, che appartengono a un preciso contesto monastico e si rivolgono a un uditorio già culturalmente definito. Allo stesso modo si è ritenuto di non prendere in considerazione gli insegnamenti di Grigorij Filosofo, che hanno attinenza con il ciclo liturgico feriale (settimanale), e sono indipendenti sia dalle feste fisse, sia dalle feste mobili dell'anno liturgico⁴⁹. Si è tralasciato anche il *Poslanie presviteru Fome* di Kliment Smoljatič, sia perché già lungamente indagato, sia soprattutto perché è solo in virtù della sua destinazione di declamazione pubblica che può considerarsi un testo omiletico. Si è inoltre ommesso il *Poučenie k duchovnomu čadu* di Georgij Zarubskij, che invece, malgrado tradizionalmente sia annoverato fra i testi della tradizione omiletica slavo-orientale, a una più accurata indagine ha palesato le caratteristiche strutturali e la funzione non di una predica religiosa, ma di un'istruzione a indirizzo individuale, e più propriamente di un insegnamento spirituale⁵⁰. I sermoni di Kirill Turovskij sono stati tralasciati perché già da alcuni anni si trovano al centro di indagini improntate alle nuove metodologie sperimentate nell'ambito delle ricerche sul sermone medievale occidentale e bizantino, con risultati apprezzabili. Il trattato di Avraamij Smolenskij è stato ommesso perché a un'indagine preliminare si è rivelato strutturalmente incompatibile con la forma di una comune predica religiosa, e oltremodo prolis-

⁴⁹ Turilov 2003: 120.

⁵⁰ Romoli 2006.

so per adattarsi a un contesto in cui l'atto predicatorio doveva necessariamente conformarsi ai tempi della liturgia, senza protrarsi oltre un certo limite temporale. Sarà necessaria un'indagine approfondita per stabilire quali siano i fattori responsabili di questa irregolarità strutturale, che potrebbe forse imputarsi a un contesto particolare o a una diversa funzione del testo. Si è infine ritenuto di omettere anche il *Poučenie k soboru duchovenstva* dell'arcivescovo Ioann-II'ja, che sembra essere il frutto dell'ibridazione di un sermone con un testo di tipo giuridico-amministrativo.

Il lavoro che presentiamo è dedicato a quattro predicatori di epoca kieviana e alla loro produzione omiletica. Saranno presi in esame Luka Židjata e il suo *Poučenie k bratii*, Nikifor I e il suo *Poučenie v nedelju syropustnuju*, l'igumeno Moisej con il *Poučenie o bezvremennom p'janstve* e lo *Slovo o rotach i o kljativach*, e Serapion Vladimirskij con tre dei suoi sermoni, lo *Slovo prepodobnago otca našego Serapiona*, il *Poučenie prepodobnago Serapiona* e lo *Slovo svjatago prepodobnago Serapiona*. Come si è annunciato, il criterio che ci ha guidato in questa scelta è duplice. Da una parte si è mirato a isolare un campione di autori e di testi che provenissero da due diverse aree della Rus' e che fossero rappresentativi di due differenti tradizioni regionali, quella di Kiev e quella di Novgorod, nel tentativo di accertare se alle peculiarità stilistiche e formali delle singole prediche potesse sottendere anche una motivazione di natura geografico-areale. Si è cioè provato a capire se nella Rus' si sia prodotto un diverso sviluppo areale del genere dell'omiletica, la cui evoluzione era strettamente connessa con la ricezione più o meno completa e con la rielaborazione più o meno ri-creativa dei modelli patristici. Dall'altra parte, tuttavia, questo approccio avrebbe potuto produrre dei risultati attendibili solo se avessimo preso in esame dei testi tipologicamente affini, ed è per questo che sono stati selezionati solo sermoni comuni di carattere didattico destinati a una festa, secondo un ordinamento per tipi che tiene conto sia della funzione dei testi, sia del loro contenuto, e in base al quale i sermoni medievali di tradizione slavo-ortodossa si dividono in tre tipi: i sermoni comuni di carattere didattico per un tipo di festa o per una categoria di santi, i sermoni didattici o panegirici dedicati alla celebrazione di un evento biblico o "parabiblico", e i sermoni didattici o panegirici dedicati alla celebrazione di un santo, o di un personaggio biblico o "parabiblico"⁵¹.

Il materiale così selezionato è stato poi organizzato secondo un criterio areale, con la regione di Kiev rappresentata dal *Poučenie v nedelju syropustnuju* di Nikifor I e da tre dei sermoni di Serapion Vladimirskij, che per formazione era kieviano, e la regione di Novgorod dal *Poučenie k bratii* di Luka Židjata e dai sermoni dell'igumeno Moisej. Fra i sermoni scelti per ogni area ne abbiamo poi individuato uno che dal punto di vista strutturale e compositivo ci è sembrato potesse costituire un esempio di un testo-modello al quale poter ricondurre gli altri testi dello stesso tipo prodotti nella medesima area. Così per i sermoni

⁵¹ Si è qui adottata la classificazione dei sermoni di tradizione slavo-ortodossa elaborata da A. Naumow (2004: 141-162). Per una diversa ripartizione tipologica si vedano gli studi di Ju.K. Begunov (1970, 1973, 1975, 1983).

di area kieviana, che risentivano fortemente della tradizione retorica grecizzante di matrice bizantina, si è scelto come testo-modello il *Poučenie v nedelju syropustnuju* di Nikifor I, tanto più esemplare vista l'origine greca e la formazione bizantina del suo autore, mentre i sermoni di area novgorodiana, maggiormente influenzati dalla tradizione monastica, saranno presentati dopo il *Poučenie k bratii* di Luka Židjata, che costituisce il più antico esempio di letteratura omiletica nella regione di Novgorod, e probabilmente per l'intera Rus'.

Il *Poučenie v nedelju syropustnuju* può comunque considerarsi esemplificativo, in certo modo, di entrambe queste tradizioni e di tutta la letteratura omiletica di epoca kieviana, poiché le fortunate circostanze della sua trasmissione manoscritta testimoniano della prassi compositiva di questa categoria di testi. Il *Poučenie*, infatti, è attestato con un titolo che conserva la memoria della celebrazione liturgica per la quale fu redatto e presumibilmente pronunciato, e questa traccia trova conferma nella presenza al suo interno di alcune citazioni bibliche che sono riconducibili alla stessa occasione liturgica indicata dal titolo. Partendo da questa scoperta si è allora ipotizzato che anche per gli altri sermoni del periodo kieviano, laddove i titoli a essi preposti non recassero indicazioni sull'occasione liturgica della loro delibera, fosse possibile risalire a un preciso contesto liturgico percorrendo a ritroso il processo compositivo a partire dalle citazioni bibliche offerte al loro interno. D'altra parte, è fatto noto che redigendo una predica per una festa particolare, per un tipo di festa o per un intero ciclo liturgico, il predicatore tendeva a formalizzare il legame del testo che stava elaborando con il rituale liturgico del giorno in cui lo avrebbe declamato, citando almeno una parte di una delle pericopi di cui era prevista la lettura in quel giorno⁵². Questo non può che confermare la funzione modellizzante della liturgia nella cultura cristiana medievale, ribadendo l'impossibilità di ricostruire il funzionamento dei singoli testi a prescindere dal contesto liturgico nel quale inevitabilmente si collocavano⁵³. Ciò è ancor più vero per i sermoni, che di fatto erano parte integrante della liturgia.

Operata questa suddivisione preliminare, si è quindi proceduto a ordinare il lavoro in capitoli, riservando un capitolo a ogni predicatore. Per ognuno si presenta una sintesi della vita sulla base delle fonti annalistiche pertinenti, indicando i sermoni che gli sono attribuiti e le attribuzioni incerte. Di ogni sermone si indagano la tradizione testuale, il significato originario, la funzione performativa e le circostanze della declamazione.

Alla comprensione e all'interpretazione del significato di un sermone, come di qualsiasi altra opera della tradizione scrittoria slavo-ortodossa, ci orientano innanzitutto le citazioni bibliche presenti al suo interno, che permettono di recuperare la valenza spirituale dell'espressione verbale, e con essa il significato anagogico del testo. Sono ancora le citazioni bibliche a rivelare la struttura profonda del testo e a gettare luce sulla visione simbolica del mondo propria

⁵² Olivar 1991: 515-527; Mayer 1998: 114-122; Hanska 2002.

⁵³ Naumow 1995; Garzaniti 1998a; Idem 2007.

dell'uomo medievale⁵⁴. Citando le scritture, infatti, il predicatore si proponeva di rinnovarne il messaggio per adattarlo all'interpretazione del presente, e, attraverso l'attualizzazione del potenziale metamorfico della parola di Dio, di agire fattivamente sulla realtà⁵⁵. Era una citazione biblica in particolare, che di regola veniva inserita nella parte introduttiva del sermone e che è stata definita "chiave biblica tematica", ad avere la funzione di svelare il senso ascoso del testo, colmando il divario semantico esistente fra il significato letterale e quello spirituale attraverso la presentazione dell'informazione referenziale necessaria a cogliere la correlazione semantica dei due sensi⁵⁶.

Nella parte dedicata all'analisi dei testi, allora, lavorando di preferenza sulle edizioni critiche, o, laddove queste non siano state disponibili, su quelle che ci sono parse le edizioni diplomatiche più soddisfacenti, si è proceduto innanzitutto all'identificazione delle citazioni bibliche. Per limitare errori e imprecisioni, il lavoro di confronto e di verifica è stato condotto non sulla versione della bibbia in lingua moderna, ma sulla versione slava della Bibbia di Ostrog⁵⁷ per i passi veterotestamentari, sul Salterio Sinaitico per le citazioni dai salmi⁵⁸, sul Codice Mariano⁵⁹ per i passi evangelici, e sull'edizione dell'Apostolo di G.A. Voskresenskij⁶⁰ per le citazioni dalle epistole. Ultimato il lavoro di verifica, si è quindi proceduto all'analisi della modalità delle citazioni. A tal fine abbiamo tenuto conto della classificazione dei riferimenti scritturali prodotta da Garzaniti, che divide le citazioni bibliche (ma anche quelle apocriefe e innografiche) in tre categorie: i riferimenti a concetti e realtà, formalmente distinti in presentazioni prive di commenti, spiegazioni di concetti e descrizioni di realtà; le citazioni, distinte in allusioni, parafrasi, riassunti, e citazioni dirette; le drammatizzazioni, distinte in parafrasi, citazioni e composizioni di citazioni⁶¹. I testi da noi esaminati, tuttavia, sembrano permettere una più semplice classificazione dei riferimenti biblici in citazioni dirette e citazioni indirette, che a loro volta si possono distinguere in allusioni, parafrasi e riassunti. Avendo così classificato i riferimenti biblici presenti in ogni sermone si è passati all'individuazione della chiave biblica tematica, che, legandosi in modo più o meno diretto a tutte le altre citazioni bibliche attorno alle quali si struttura il discorso, ci guida all'interpretazione del suo significato più profondo. Si è poi tentato di ricollocare ogni singolo sermone nel suo contesto liturgico originario. Ciò è stato reso possibile dalla verifica della funzione liturgica dei passi biblici di volta in volta citati, che

⁵⁴ Picchio 1977; Garzaniti 1998a: 87-94; Idem 2007.

⁵⁵ Idem 2007: 37-39.

⁵⁶ Picchio 1977: 4-6.

⁵⁷ OB 1983.

⁵⁸ Sever'janov 1922.

⁵⁹ Jagič 1883.

⁶⁰ Voskresenskij 1892-1906.

⁶¹ Daniil egumeno 1991: 36; Garzaniti 2007: 30; Idem 2009.

abbiamo ricostruito esaminando per le citazioni tratte dai vangeli il lezionario vangelo⁶², e per quelle dagli altri libri biblici il *Typikon* studita⁶³.

Quindi, seguendo il percorso tracciato dai più recenti studi sulla predicazione nella Rus', e sull'esempio degli studi condotti sull'omiletica medievale dell'Occidente e dell'Oriente cristiano, si è cercato di fare luce sulla funzione performativa dell'evento omiletico indagando le strategie che, all'interno di ogni sermone, formalizzano l'attualizzazione in chiave esegetica e con finalità pragmatica di un particolare tema catechetico-liturgico. A questo proposito si è fatto riferimento alle recenti teorie di linguistica pragmatica e di pragmatica del discorso, in particolare agli studi di J.L. Austin e di T.A. van Dijk. Questi studi, partendo dalla filosofia del linguaggio e dalla teoria degli atti linguistici, e tenendo conto delle ricerche condotte nell'ambito delle scienze sociali sulla conversazione e sulle differenze culturali nell'interazione verbale, indagano le diverse funzioni del linguaggio in contesti sociali concreti. Fra i compiti della pragmatica basti qui ricordare l'indagine delle condizioni di riuscita o non-riuscita e di accettabilità o non-accettabilità di un atto linguistico, l'enunciazione delle regole che governano l'interazione comunicativa, e, infine, l'indagine del nesso esistente fra le condizioni di riuscita dell'atto linguistico e i principi dell'interazione comunicativa da un lato, e la struttura e l'interpretazione del discorso dall'altro.

L'aspetto della linguistica pragmatica che a noi interessa è la scoperta del carattere performativo del linguaggio, sulla cui base è stato stabilito che produrre un enunciato equivale a compiere un certo numero di azioni. Da qui nasce il concetto di "atto di linguaggio", che indica un'unità fondamentale del parlare inteso come attività convenzionale esercitata in contesti precisi, ovvero un dire qualcosa che è anche un fare qualcosa. Sulla base di questa scoperta è stata operata una classificazione generale degli atti di linguaggio, distinguendoli in atti locutori (locutivi), illocutori (illocutivi) e perlocutori (perlocutivi). L'atto locutorio è un atto complesso che comprende vari livelli (fonetico, fonologico, morfologico e sintattico), nel quale la presenza di un'azione è data da un'intenzione determinata, da un certo controllo e da uno scopo preciso. L'atto illocutorio è una locuzione che produce qualcosa nel dire, determinando, in accordo con le intenzioni del parlante, alcuni cambiamenti nel patrimonio conoscitivo del ricevente. Un atto di questo tipo può ritenersi riuscito solo se il ricevente riconosce il significato dell'enunciato, e se il parlante aveva lo scopo che il ricevente formulasse proprio quel riconoscimento. Pertanto l'atto illocutorio non si risolve nella formulazione di un enunciato, ma nel prodursi nel ricevente di un mutamento epistemico generato dalla corretta comprensione del riferimento implicato dal parlante. L'atto perlocutorio, infine, è una locuzione che produce qualcosa per il fatto di dire, ovvero un atto che provochiamo per il fatto di dire qualcosa, come convincere, persuadere, dissuadere, sorprendere o indurre in errore. Si tratta dell'attuazione di un effetto mediante la parola, ovvero di un atto

⁶² Idem 2001a: 481-508.

⁶³ Pentkovskij 2001.

le cui condizioni di riuscita sono date in termini di scopi del parlante rispetto a un determinato cambiamento che si verifica nel comportamento del ricevente come conseguenza dell'atto del dire. In questa prospettiva un consiglio deve considerarsi riuscito se il ricevente ne prende atto e lo segue; il fatto che il ricevente reagisca alle parole (avvisi, consigli, esortazioni, ammonimenti) del parlante in modo da soddisfarne le aspettative è però una circostanza che esula sia dal controllo del parlante, sia dalle norme convenzionali che regolano l'interazione comunicativa⁶⁴.

In questa prospettiva, malgrado la staticità delle attestazioni, il sermone deve intendersi come un processo comunicativo in corso di attuazione, ed essere iscritto e valutato nel contesto della sua delibera orale. Per sua stessa natura, infatti, il sermone è un atto di linguaggio la cui ricezione, nelle intenzioni del predicatore, aveva lo scopo particolare di trasformare la vita dell'uditorio al quale era rivolto, e in quanto tale rientra a pieno titolo nella categoria degli atti perlocutori. Come abbiamo visto, l'efficacia del discorso omiletico, pur essendo la sua ricezione condizionata anche dagli elementi acustici e visivi, dai gesti e dagli atti non-verbali che ne accompagnavano la declamazione, era innanzitutto garantita dalla fedeltà ai principi dell'arte retorica intesa come arte della persuasione attraverso la parola. Così, dopo aver accertato che i dotti della Rus', malgrado – a quanto pare – non facessero uso di manuali di retorica, avevano comunque una buona percezione di questa arte (e se ne servivano in maniera che a volte sembra cosciente), si è passati all'analisi retorica dei testi ricorrendo al tradizionale apparato descrittivo, ma preferendo al classico schema espositivo suddiviso in *inventio*, *dispositio*, *elocutio*, *memoria* e *pronuntiatio*, un'impostazione più flessibile. Per la scomposizione retorica dei singoli sermoni, per la descrizione delle *partes orationis* e della loro funzione, e per la descrizione dell'*ornatus* ci siamo orientati di preferenza sul manuale di H. Lausberg, *Handbook of Literary Rhetoric. A Foundation of Literary Study* (1998)⁶⁵.

Per prima cosa si è voluta verificare la rispondenza dei sermoni di tradizione slavo-orientale al modello strutturale delle prediche cristiane, e più in generale delle orazioni classiche di tipo epidittico⁶⁶, verificando se anche questi fossero formalmente tripartiti in una parte di introduzione, l'*exordium*, che accoglieva la *salutatio populi* e l'*introductio thematis* e aveva la funzione di *praeparare*, in una parte centrale, che racchiudeva l'*expositio*, la *tractatio thematis* e l'*admonitio* e assolveva la funzione di *docere*, e di una parte di conclusione, la *conclusio* appunto, con la funzione di *commovere*. Il grado di conformità dei sermoni slavo-orientali a questo modello ci ha permesso di stabilire se vi fossero dei tratti formali normativi che distinguevano il genere dell'omiletica dagli altri generi

⁶⁴ Austin 1974; Dijk, van 1980.

⁶⁵ Talvolta, per l'identificazione delle figure retoriche, ci siamo serviti anche di Lanham 1968 e Marchese 1984. Per un'introduzione alla retorica di carattere storico si può consultare Leeman 1974.

⁶⁶ Lausberg 1998: 112-208; Lanham 1968: 112-113; Leeman 1974: 24-26, 535; Poptodorov 1992, I: 153-179; Valente Bacci 1993: 326-327.

della letteratura kieviana. Abbiamo quindi tentato di capire quali fossero queste norme, se erano universalmente contemplate o se invece si applicavano solo settorialmente, se si registrano delle differenziazioni in sincronia o in diacronia, e quali possano essere stati i fattori responsabili di un'eventuale disomogeneità. In secondo luogo, si è cercato di ricomporre le strategie performative di cui si avvalevano i predicatori slavo-orientali attraverso l'identificazione delle figure retoriche che informano le loro opere, provando a capire se la distribuzione di tali figure nel tessuto verbale del sermone fosse casuale, rispondesse a esigenze di natura estetica, o se invece assolvesse funzioni di altro tipo. Il livello di retoricità dei testi ci ha così permesso di determinare l'incidenza dell'apparato retorico sulla strutturazione stilistica e semantica del messaggio che l'autore intendeva comunicare, e di stabilire se tale apparato variasse in base alla ricettività e allo stile individuale dei singoli predicatori, o se al contrario dipendesse da fattori esogeni. Infine, le conclusioni alle quali siamo giunti ci hanno consentito di indicare alcune delle direttrici lungo le quali si sviluppò il genere dell'omiletica slavo-orientale.

Pur parlando di "genere letterario", nelle nostre intenzioni questa "etichettatura" ha finalità pratiche e un valore meramente convenzionale, poiché nella tradizione slavo-orientale le categorie tematiche e formali che siamo soliti definire generi letterari equivalgono latamente a dei tipi, o categorie-modello, della pratica scrittoria⁶⁷. Lo spazio letterario della Rus', infatti, concentricamente strutturato attorno al modello scritturale, non è suscettibile di una classificazione per generi, ché se da un lato un testo poteva riferirsi a uno o più modelli particolari, dall'altro lato era tuttavia esposto a riletture e a successivi mutamenti di destinazione. Da qui l'impossibilità di fare del rapporto con i testi-modello un criterio di classificazione attendibile⁶⁸. Tuttavia, al di là di queste considerazioni, e senza volerci addentrare nell'intricata e ormai lungamente dibattuta questione dell'applicabilità del principio di genere letterario alla tradizione slavo-orientale⁶⁹, ci pare che pur non percependo i generi letterari come categorie sistematiche e normative, i dotti della Rus' avessero comunque una chiara percezione della funzione, e vorremmo dire della funzione liturgico-pragmatica⁷⁰, dei testi della loro tradizione scrittoria, che erano variamente strutturati perché rispondenti a scopi liturgici diversi e a diverse funzioni legate al culto pubblico. Così, dovendo redigere un testo appropriato a una circostanza particolare, e funzionale a un dato scopo, lo adattavano alla forma e ai contenuti che tradizionalmente sembravano più adeguati a quella circostanza e quel dato scopo, di cui

⁶⁷ Picchio 1990: 23.

⁶⁸ Naumow 1995: 49-50; Živov 1995: 22-36.

⁶⁹ A questo proposito, oltre ai già citati lavori di Ju.K. Begunov (1970, 1973, 1975, 1983), A. Naumow (1995, 2004), R. Picchio (1990) e V.M. Živov (1995), si vedano anche i seguenti studi: Brogi Bercoff 1986; Bulanin 1991; Čiževsky 1954; Ghini 1990; Guski, Kosny 1997; Ingham 1968; Idem 1973; Lenhoff 1989: 16-31 e la bibliografia ivi citata; Lichačev 1971; Idem 1972, 1973; Podskalsky 1996: 1-15, 146-432; Sazonova 2003; Seemann 1976; Idem 1992, 1997; Stantchev 1995: 54-116; Idem 1998.

⁷⁰ Garzaniti 1998a; Idem 2007.

avevano percezione grazie alla pratica imitativa che li aveva formati. E questo non vale unicamente per i sermoni, poiché in una cultura che era dominata dal didatticismo religioso fondato sull'esegesi simbolica, e nella quale ogni genere scrittoria doveva poggiare sulla verità referenzialmente additata dal livello spirituale dei testi, le forme che come il sermone erano più autorevoli per la connotazione del messaggio avevano spesso una funzione governante di sovrastruttura semantica⁷¹.

Con il presente lavoro si è voluto apportare un contributo allo studio della predicazione medievale della Rus', privilegiando un approccio che forse meglio di altri si presta all'interpretazione del significato e della funzione originaria di opere che forgiarono intere generazioni di uomini. La strada da percorrere e le questioni da indagare prima che questo settore della cultura medievale slavo-orientale possa ricomporsi in un sistema organico e completo sono ancora molte, e in tal senso siamo consapevoli di aver compiuto solo un piccolo passo. Per di più, qualsiasi tipo di indagine investa questo ambito di ricerca resta suo malgrado interlocutoria, giacché nel tentativo di trovare soluzione a vecchie questioni ne solleva di nuove, e nello sforzo di dare una risposta a un certo numero di domande ne lascia altre inevitabilmente prive di risposta, aprendo così prospettive di ricerca sempre nuove. Considerando i sermoni nel contesto di quella che si è creduto dovesse essere la loro destinazione liturgica originaria, per esempio, eravamo consci del fatto che la storia di un testo non cessava all'atto della sua delibera orale, ché anzi in un certo senso iniziava proprio allora, con la trascrizione nei manoscritti e l'inserimento nel circuito delle prediche che si adattavano alla lettura in diverse occasioni, nel caso un prelado non potesse redigerne una di proprio pugno. Ecco che allora si dovrebbe indagare anche il destino di un sermone, cercando di capire, per esempio, se la sua funzione rimase inalterata nel tempo o se al contrario il testo fu adattato anche a occasioni diverse dalla celebrazione liturgica per la quale inizialmente era stato compilato, e se un simile mutamento di destinazione implicasse degli interventi redazionali. Auspichiamo che in futuro gli studi sulla predicazione medievale slavo-orientale possano proseguire anche in questa direzione.

⁷¹ Picchio 1990: 27-28.

1. Nikifor I († 1121)

1.1. La vita e le opere

I dati biografici in nostro possesso non permettono una ricostruzione dettagliata della vita di questo gerarca greco della chiesa della Rus', originario della Licia in Asia Minore¹, ma soltanto di tracciare un quadro, sia pur approssimativo, della sua carriera di metropolita.

Le cronache di redazione slavo-orientale conservano sugli anni della permanenza di Nikifor I nella Rus' notizie precise, per quanto frammentarie e di carattere sostanzialmente episodico. L'attenzione dei cronisti, infatti, si concentra soprattutto sui fatti che lo coinvolsero come capo della chiesa, tralasciando le sue vicende personali. Così, nella *Povest' vremennyh let* e nella *Ipat'evskaja letopis'* si legge che Nikifor I, designato metropolita di Kiev dall'allora patriarca di Costantinopoli Nicola III il Grammatico², arrivò nella Rus' il 6 dicembre 1104, fu intronizzato il 18 dicembre dello stesso anno, e rimase in carica fino all'anno della sua morte (1121)³. Nella *Povest' vremennyh let* si legge anche che nel 1105 nominò i vescovi di Vladimir, Perejaslav e Polock, assegnando la cattedra di Vladimir ad Anfilofij (sic!), il 27 agosto, quella di Perejaslav a Lazar', il 12 novembre, e quella di Polock a Mina, il 13 dicembre⁴. La stessa fonte ricorda poi che nel 1108, su disposizioni del gran principe Svjatopolk Izjaslavič, che appoggiava la richiesta dell'allora igumeno della laura delle Grotte di Kiev, Feoktist, il metropolita inserì nel *Sinodik* il nome del beato Feodosij Pečerskij, fondatore di quella laura, per la celebrazione del-

¹ Makarij 1994-1999, II: 135; Filaret 1859: 28.

² La chiesa slavo-orientale era trattata alla stregua di una semplice provincia ecclesiastica, alla cui testa, con il tacito consenso dell'imperatore, il patriarca era solito nominare un metropolita, in palese violazione del ventottesimo canone di Calcedonia, in base al quale i metropoliti del Ponto, dell'Asia e della Tracia avrebbero dovuto essere consacrati dall'arcivescovo di Costantinopoli dopo elezioni unanimi notificate al seggio patriarcale. I principi della Rus', da parte loro, tentarono ripetutamente di esercitare un proprio diritto di elezione del metropolita, in particolare nel 1051, con la nomina di Ilarion, e nel 1147, con quella di Kliment Smoljatič. Nel XII sec., dopo la destituzione di Kliment Smoljatič (1155) e la designazione di Ioann IV (1164), sembra che le parti siano addivenute a un compromesso, e che da allora i principi di Kiev abbiano esercitato un loro diritto di scelta, proponendo uno o più candidati, che il patriarca si riservava di confermare (Vodoff 1974: 200-202, 209-210).

³ PVL 1950, I: 185 (a. 1104).

⁴ *Ibid.* 185 (a. 1105).

la sua memoria in tutte le chiese della Rus'⁵. Nel 1112, invece, è ricordato per aver conferito la dignità vescovile all'igumeno Feoktist, che ottenne la cattedra di Černigov, e i poteri di igumeno al monaco Prochor, che subentrò a Feoktist nella direzione della laura delle Grotte⁶. È inoltre noto che nel 1113 celebrò la cerimonia di insediamento del gran principe Vladimir Monomach alla presenza dei monaci, del clero, e di tutto il popolo di Kiev⁷. Dalla stessa *Povest' vremennych let* si apprende poi che il 2 maggio 1115, in veste di supremo capo della chiesa della Rus', Nikifor I celebrò con i vescovi (Feoktist di Černigov, Lazar' di Perejaslav, Nikita di Belgorod e David di Jur'ev) e con gli igumeni (Prochor della laura delle Grotte, Sil'vester del monastero di san Michele, Sava del monastero del Salvatore, Grigorij del monastero di sant'Andrea e altri ancora) la traslazione delle reliquie dei santi martiri Boris e Gleb nella cattedrale in pietra di Vyšgorod, che aveva consacrato il giorno precedente al cospetto del gran principe Vladimir Monomach, di Davyd Svjatoslavič e di suo fratello Oleg Svjatoslavič⁸. Il *Licevoj letopisnij svod* lo ricorda invece nel 1118, quando conferì la dignità vescovile all'igumeno Sil'vester, che subentrò a Lazar' sulla cattedra di Perejaslav⁹, mentre la *Ipat'evkaja letopis'* testimonia della sua morte, riferendo che si spense a Kiev nel 1121, nel mese di aprile, dopo diciassette anni di mandato¹⁰. Sembra che negli anni del suo mandato siano giunte a Kiev

⁵ *Ibid.* 186 (a. 1108). In questo caso, e fino alle canonizzazioni “ufficiali” approvate dal metropolita Makarij nel 1547 e nel 1549, il termine “canonizzazione” non può essere impiegato se non con valore convenzionale, intendendo diverse testimonianze dirette o indirette dell'esistenza presso gli Slavi orientali di un culto. Per tutto il periodo medievale, in mancanza di un *iter* che regolasse la consacrazione della memoria di un defunto alla venerazione dei fedeli – le fonti registrano l'iscrizione del nome di un santo nei *sinodiki* solo in casi eccezionali –, e restando il concetto di santità una nozione sostanzialmente approssimativa, gli Slavi orientali si attennero all'uso antico, secondo cui la venerazione della memoria di un defunto assumeva la forma di culto senza un'effettiva sanzione da parte della gerarchia ecclesiastica. Non desta quindi meraviglia che a fianco dei tre santi celebrati in tutta la Rus' – i martiri Boris e Gleb e il qui ricordato Feodosij Pečerskij – ne esistessero molti altri “canonizzati” localmente dai vescovi, o il cui culto esisteva senza la sanzione esplicita della suprema autorità ecclesiastica (Vodoff 1988-1989: 448; Idem 1999: 382-383).

⁶ PVL 1950, I: 195 (a. 1112).

⁷ *Ibid.* 196-197 (a. 1113).

⁸ *Ibid.* 199-200 (a. 1115).

⁹ Barankova 2005: 11-12.

¹⁰ *Ipat'.let.* 1998: 286 (a. 1121). Oltre alle notizie sopra riportate, alcuni corpus annalistici conservano anche delle miniature che illustrano gli eventi ufficiali ai quali Nikifor I presiedé. Così, in una miniatura della *Radzivilovskaja letopis'* il metropolita è ritratto all'atto della “canonizzazione” di Feodosij Pečerskij (1108 [1110], cf. *Radz.let.* 1994, I: f. 154^r; Barankova 2005: 190), mentre nel *Licevoj letopisnyj svod* sono raffigurate la traslazione delle reliquie dei santi martiri Boris e Gleb (1115), l'insediamento del vescovo di Perejaslav Sil'vester (1118), e la morte del metropolita Nikifor I (1121, cf. *Ibid.* 11-12, 95). Fra le fonti che testimoniano della vita di Nikifor I si devono infine ricordare due sigilli. Si tratta di due piccoli sigilli nominativi (di circa 20 mm. di diame-

le reliquie della santa martire Barbara di Costantinopoli, per la difesa e la protezione della terra russa¹¹.

Malgrado il silenzio delle fonti, le opere che la tradizione manoscritta ascrive alla penna del metropolita Nikifor I indicano che egli avrebbe adempiuto con dedizione al suo incarico pastorale di direzione spirituale delle anime. In tutto si sono conservate quattro opere: due scritti parenetici per la Quaresima – un sermone, il *Poučenie v nedelju syropustnuju* (*Insegnamento nella domenica di astensione dai latticini*), e un’epistola didattica, il *Poslanie Vladimiru Monomachu o poste* (*Epistola a Vladimir Monomach sul digiuno*) –, e due scritti che appartengono alla tradizione della polemica antilatina – il *Poslanie Vladimiru Monomachu o vere latinskoj* (*Epistola a Vladimir Monomach sulla fede latina*), e il *Poslanie knjazju Jaroslavu Svjatopolčiču* (*Epistola al principe Jaroslav Svjatopolkovič*)¹².

Il fatto che di queste opere, il *Poslanie Vladimiru Monomachu o poste* e il *Poslanie Vladimiru Monomachu o vere latinskoj* siano rivolti al gran principe Vladimir Monomach, ha fatto supporre che il metropolita Nikifor I lo istruisse in veste di padre spirituale, secondo un magistero che i religiosi esercitavano presso le famiglie dei ceti più elevati¹³. D’altra parte, l’assenza di epistole dirette al gran principe Svjatopolk Izjaslavič, e il fatto che gli annali non registrino la presenza di Nikifor I ai suoi funerali, hanno invece fatto ipotizzare che fra il

tro), analoghi a quelli dei metropoliti Nikolaj (1093-1104) e Michail I (1130-1145), che recano su un lato l’immagine a mezzo busto della Madre di Dio del Segno (*Znamenie*), e sull’altro l’iscrizione greca Ἀγνή, σκέποις (sic!) με ῥωσίας Νικηφόρον (“O Santissima, veglia su di me, Nikifor della Rus”). Entrambi questi reperti, che documentano le relazioni ufficiali fra la metropoli kieviana e il patriarcato costantinopolitano, sono stati rinvenuti oltre i confini del territorio dell’antica Rus’ (Janin 1966: 201; Idem 1970, I: 48-49, 56-59, 175, nn. 46, 47).

¹¹ Filaret 1859: 28.

¹² Fra le altre ipotesi di attribuzione, ormai screditate o comunque dubbie, ne ricordiamo solo alcune. Per prima l’ipotesi di K.F. Kalajdovič (1821: 156), che aveva attribuito alla penna di Nikifor I la traduzione slava delle opere di Metodio di Patara, e poi quella di M.A. Obolenskij (1875: 135-136), secondo cui la traduzione slava dell’*Apocalypsis* dello stesso autore sarebbe stata eseguita nella Rus’ sotto il mandato di Nikifor I. Entrambe queste ipotesi sono state screditate da più recenti studi comparativi, che hanno dimostrato l’appartenenza della traduzione slava delle opere di Metodio di Patara agli anni del primo impero bulgaro (Thomson 1999a: 38, n. 47). Ricordiamo infine l’ipotesi di Filaret (1859: 30), che attribuisce a Nikifor I l’inserimento nello *Skazanie o čudesach Borisa i Gleba* (*Racconto sui miracoli di Boris e Gleb*) del resoconto dei miracoli che si erano verificati fra il 1093 e il 1115.

¹³ Barankova 2005: 10. L’ipotesi dell’esistenza di una corrispondenza privata fra il metropolita Nikifor I e Vladimir Monomach (Poljanskij 2000: 273), che, per quanto verosimile, non è però documentata, dovrebbe forse essere ripensata considerando il più ampio e istituzionalizzato contesto della tutela spirituale che Nikifor I potrebbe aver esercitato nei confronti del gran principe. Sulla funzione, le modalità e le implicazioni politico-ecclesiastiche del magistero di padre spirituale si veda Vodoff 1988: 181-182.

metropolita e il predecessore di Vladimir Monomach non intercorressero buoni rapporti¹⁴.

Il *Poučenie v nedelju syropustnuju*, che sul piano tematico e stilistico, e dal punto di vista del funzionamento liturgico e performativo del discorso può ritenersi uno dei testi-modello dell'omiletica kieviana, sarà al centro della nostra indagine in questo capitolo. Della paternità dell'opera, che alcuni studiosi hanno ipotizzato doversi invece attribuire alla penna del metropolita Nikifor II (1183-1201)¹⁵, testimoniano la tradizione manoscritta del testo, le circostanze storiche della sua declamazione (cf. *infra*), e la sua vicinanza stilistica con il *Poslanie Vladimiru Monomachu o poste*¹⁶. L'orientamento pubblico e la destinazione collettiva del *Poučenie*, che vedremo emergere con forza dall'analisi del testo, e che rappresenta la condizione *sine qua non* della natura omiletica di un testo, esclude invece l'eventualità che Nikifor I possa averlo scritto per un destinatario nominalmente unico¹⁷. Per le loro caratteristiche tematico-formali, il *Poslanie Vladimiru Monomachu o poste*¹⁸, il *Poslanie Vladimiru Monomachu o vere latinskoj*¹⁹ e il *Poslanie knjazju Jaroslavu Svjatopolčiču*²⁰, che nell'ulti-

¹⁴ Priselkov 1913: 311.

¹⁵ Podskalsky 1996: 163; Poppe 1996: 453, 462.

¹⁶ L'attribuzione del testo a Nikifor I, già accolta in passato, è stata recentemente ribadita da G.S. Barankova (2005: 24-29) e S.M. Poljanskij (2006: 185, 194, nota 8).

¹⁷ Decadono così l'ipotesi di A.A. Zimin (1973: 158-159), che aveva identificato il destinatario del testo con il gran principe Svjatopolk Izjaslavič, e quella di M.N. Tichomirov (1975: 132), secondo cui Nikifor I si sarebbe rivolto a Vladimir Monomach.

¹⁸ Il titolo completo del *Poslanie Vladimiru Monomachu o poste* è *Poslanie Nikifora, mitropolita Kievskago, k velikomu knjazju Volodimiru, synu Vsevoložju, syna Jaroslavlja (Epistola di Nikifor, metropolita di Kiev, al gran principe Vladimir, figlio di Vsevolod, figlio di Jaroslav)*. Sulla storia della tradizione manoscritta e a stampa, e sulla storia della trasmissione testuale del *Poslanie* si veda Barankova 2005: 14-16, 57-63, 66-68. Barankova propone anche una nuova edizione del testo, con traduzione russa e riproduzione fototipica del codice GIM Sin. 496, ff. 346^r-360^r (*Ibid.* 97-155, 342-356).

¹⁹ Il titolo completo del *Poslanie Vladimiru Monomachu o vere latinskoj* è *Poslanie ot Nikifora, mitropolita Kievskago, k Volodimeru, knjazju vseja Rusi, synu Vsevoložju, syna Jaroslavlja (Epistola da Nikifor, metropolita di Kiev, a Vladimir, principe di tutta la Rus', figlio di Vsevolod, figlio di Jaroslav)*. Sulla storia della tradizione testuale del *Poslanie*, e sulla storia della sua trasmissione si veda *Ibid.* 14-16, 57-63, 66-68. Per l'edizione e la traduzione del *Poslanie* curate da Barankova, e per la riproduzione fototipica del codice GIM Sin. 496, ff. 339^v-369^r, si veda *Ibid.* 157-188, 336-342.

²⁰ Il *Poslanie knjazju Jaroslavu Svjatopolčiču* è attestato in tre diverse redazioni. Sulla storia della tradizione testuale e della trasmissione del *Poslanie* si veda *Ibid.* 14-16, 63-66, 68-74. Per l'edizione e la traduzione delle tre redazioni del testo a cura di Barankova, e per la riproduzione fototipica dei codici RNB Pog. 1560, ff. 37^r-39^r (prima redazione) e GIM Sin. 183, ff. 592^r-597^r (terza redazione), si veda *Ibid.* 223-315, 369-375, 377-389.

mo decennio hanno richiamato l'attenzione degli studiosi²¹, esulano invece dai limiti del presente lavoro.

Complessivamente prese, queste opere documentano la formazione bizantina del loro autore, dimostrando la sua preparazione filosofica, teologica e retorica. Il *Poslanie Vladimiru Monomachu o poste* rivela per esempio la familiarità del metropolita con i principi della filosofia neoplatonica²². I concetti esposti in questa epistola, infatti, provano come Nikifor I fosse a conoscenza delle idee del neoplatonismo, che, quali elementi fondanti dell'educazione bizantina, egli doveva aver appreso a Costantinopoli negli anni della sua formazione giovanile. E forse aveva tratto queste idee proprio dall'*Epistola canonica* di Gregorio di Nissa, dalla *Dioptra* di Filippo Monotropo, dalla *Teologia* di Giovanni Damasceno, dalle *Scholia in orationes Gregorii Nazianzeni* di Niceta di Eraclea, dagli scritti di Clemente di Alessandria, Michele Psello e Massimo il Confessore, o dall'*Esamerone* di Giovanni Esarca, tutte opere che gli studiosi hanno indicato come possibili fonti del *Poslanie*²³. Di fatto, nel panorama letterario della Rus', il *Poslanie Vladimiru Monomachu o poste*, che come si accennava fu rivolto al gran principe in occasione dell'inizio della Quaresima²⁴, è la prima opera originale al cui interno siano esposti il concetto della duplicità della natura umana, che è a un tempo razionale e irrazionale, spirituale e corporea, il concetto dei tre principi che la governano, che si identificano con la ragione, l'istinto e il desiderio, e il concetto dei cinque sensi che la servono, che sono la vista, l'udito, l'olfatto, il gusto e il tatto. Nel *Poslanie* si legge infatti:

²¹ Si vedano a questo proposito gli studi di Poljanskij (2000) e Barankova (2002-2003; 2005: 16-56, 80-89), e la bibliografia ivi citata.

²² Šachmatov 1930; Čiževskij 1930; Gromov 1975; Gromov, Mil'kov 2001: 224-259; Poljanskij 2001; Barankova 2005: 31-32; Tichon 2006. Sulla questione generale dell'esistenza della filosofia nella Rus' di Kiev si può consultare Franklin 1992b e la bibliografia ivi citata.

²³ Stroev 1834: 144; Porfir'ev 1891-1909, I: 395-396; Bezobrazova 1898: 1081-1082; Vladimirov 1900: 148-150; Golubinskij 1901-1917, I/1: 858; Orlov 1946: 50; Dölker 1985: 7-13; Ponyrko 1992: 80; Podskalsky 1996: 244-247; Thomson 1993a: 316; Poljanskij 2000: 276; Barankova 2005: 18-23, 31-32.

²⁴ Il *Poslanie* si apre infatti con queste parole (si fa qui riferimento all'edizione del testo curata da N.V. Ponyrko): *Благословень Богъ и благословено святое имя славы его, благословене и прославлене, мои княже, иже многыя ради своєю благиости и человеколюбия сподобивъ ны дойти въ прѣчестыя дни сиа святаго поста, ихже, яко строилтель нашего спасения, въ душевное очищение душъ нашихъ закониль есть* ("Benedetto è Dio, e benedetto è il santo nome della sua gloria! Benedetto e glorificato, o mio principe, è Colui che per la sua molta benevolenza e per amore dell'uomo, ci ha concesso di vivere fino ai purissimi giorni di questo santo digiuno, che Egli, come artefice della nostra salvezza, ha stabilito per la purificazione spirituale delle nostre anime", cf. Ponyrko 1992: 66). Più oltre si legge la precisazione: *И cero ради дръзнухом мы, яко уставъ есть церковный и правило – въ время се и къ княземъ глаголати что полезное* ("Si è avuto l'ardire [di scrivere] poiché lo statuto ecclesiastico e la regola dispongono che in questo periodo si dica qualcosa di utile anche ai principi", *Ibid.* 70).

Благодаримъ убо и поклонимся постившагося Владыку и пост намъ законившаго и былие душевнаго съдравиа даровавшаго, имже бо сугубо есть житие наше: словесно и бесловесно, и бесплотно и телесно, да словесное и бесплотно убо божественно нѣкое есть и чюдно и бесплотноаго естества касаеться, а бесловесное – страстнаго сего и сластолюбиваго. И того ради рать в нас есть многа, и противитья плоть духови, и духъ – плоти.

Потрѣбно есть убо, поистинѣ, былие постное, ть бо хрестить телесныя страсти, ть обуздывать противная стремления и духови дасть телесное покорение. Ти тако покаряеться вяшшему горьшее, рекше, души – тѣло, тако иже о пупѣ и о чреслѣхъ наших унасиля змии умертвится, и в тишинѣ прѣбываеть душа и в мирѣ глубоцѣ миръ поженеть, иже в насъ, иже повелѣваемъ, глаголюще: “Миръ всѣмъ” (cf. 1 Pt 5, 14). От перваго же сего благаго и прочая благая в нас зижются. (...).

Сия убо нѣкое наслаждение вложихомъ въ слово, съвршимъ же и обѣщаниа, да покажемъ откуда суть добрая и недобрая. Вѣдаа буди, благородный княже: божественнымъ вдохновениемъ сътворена бысть душа, иже и по образу божию созданъ быти глаголеться. Та душа от тринх частии есть, рекше, силы имать три – словесное, и яростное, и желанное.

Словесное убо старѣе есть и выше всѣхъ, посему бо кромѣ есмѣ всѣхъ животинныхъ. Тѣмъ бо небо и прочая вся створеная разумѣхомъ и к разуму божию взидохомъ, елико насъ добрѣ словесное съблюдохомъ. (...).

Второе же – яростное, иже имать еже къ Богу ревность и еже на божиа врагы мечь. Есть же и съ нимъ и злоба, зависть, якоже и въ словеснѣмъ благовѣрство и зловѣрство. (...).

Третье – еже желанное, иже добродѣтель убо имѣеть еже къ Богу въину имѣти желание и забывати инѣхъ и о ономъ промышляти просвѣщении, от негоже сияние бываеть божие и раздраеться вретиче, по пророку Давыдови, глаголющу: “Обратиль еси плачь мои на радость мнѣ, растерже врѣтище мое и прѣпояса мя въ веселие” (Sal 30 [29], 12). Вѣсилие же то ражеться от зластрадания Бога ради, от веселия же того ростеть сѣмя животное. От того – чюдотворения, от того – прорицаниа будущимъ, от того человекъ къ Богу по силѣ приближеться и по образу и по подобию бываеть и на земли сыи по образу создавшаго и Бога.

Увѣдалъ еси, княже челоуѣколюбивый и кроткый, сим словомъ тричастное душа, увѣжъ же слугы ея, и ея воеводы, и споминателя, имиже служима бываеть, бесплотноа души, и принимаеть воспоминания²⁵. Та убо душа сѣдитъ въ главѣ, умъ имущи, якоже свѣтлое око в собѣ, и исполняющи все тѣло силою своею. Якоже бо ты, княже, сѣдя зде, в сеи своей земли, воеводами и слугами своими дѣиствуещи по всей земли, и сам ты еси господинъ и князь, тако и душа по всему тѣлу дѣиствуеть пятью слугъ своихъ, рекше, пятью чювьствъ: очима, слухомъ, обоняниемъ, еже есть ноздрѣма, вкушениемъ и осасаниемъ, еже еста руцѣ²⁶.

²⁵ Il termine въспоминание traduce il greco ἀνάμνησις (reminiscenza), che nella filosofia platonica indica il ricordo velato che l'anima conserva del suo stato prenatale, quando fu in contatto con il mondo delle idee.

²⁶ (“Ringraziamo e inchiniamoci al Signore che osservò il digiuno e che volle che anche noi lo rispettavamo, e che ci donò il semplice della salute dell'anima, e da Lui la nostra natura è duplice: razionale e irrazionale, spirituale e corporea, la parte razionale

L'origine greca di Nikifor I pone la questione del ruolo dei prelati greci nella vita religiosa della Rus', in un contesto in cui l'assenza di una lingua comune poteva ostacolare, talvolta fino a impedirli, l'interazione verbale con la comunità slava, e compromettere l'efficacia della loro opera pastorale²⁷. I religiosi che il patriarcato di Costantinopoli destinava alla sede metropolitana di Kiev, che potevano essere uomini di alto livello intellettuale, come dimostra il caso di Nikifor I, dignitari dell'impero e talvolta anche senatori, non di rado prendevano l'abito appositamente per rivestire la carica ecclesiastica che era stata loro affidata, e al loro arrivo nella Rus' non conoscevano la lingua slava²⁸. D'altra

e quella spirituale hanno qualcosa di divino e di miracoloso, e riguardano l'essenza spirituale, la parte irrazionale, invece, le passioni e la lussuria. E per questo si combattono in noi molte battaglie, e si oppone la carne allo spirito e lo spirito alla carne. È necessario, in verità, il semplice del digiuno, esso infatti purifica le passioni del corpo, frena i desideri contrari e sottomette il corpo allo spirito. E così si sottomette al più alto il più basso, ovvero, all'anima il corpo, così si estirpa la serpe che vive nel nostro ventre e nelle nostre reni, e l'anima rimane nel silenzio, e nella pace più assoluta ritroviamo la pace che è in noi, che invociamo dicendo 'La pace sia con tutti voi'. E da questo primo bene nasceranno in noi anche altre buone cose. [...]. Così dunque abbiamo introdotto un certo diletto nel discorso, manteniamo ora anche la promessa, mostriamo da dove provengono il bene e il male. Sappi, o nobile principe: dall'ispirazione di Dio fu creata l'anima, che si dice anche essere stata fatta a immagine di Dio. Questa anima è composta da tre parti, ovvero possiede tre forze – quella della ragione, e quella dell'ira, e quella del desiderio. La parte razionale è la più antica e la più alta di tutte, e grazie a essa ci distinguiamo da tutti gli animali. E per mezzo di essa conosciamo il cielo e tutto il resto del creato, e quanto la coltiviamo in noi, tanto ci accostiamo alla conoscenza di Dio. [...]. La seconda è la forza dell'ira, e la possiedono quelli che manifestano zelo verso Dio e desiderio di vendetta verso i nemici di Dio. Con essa convivono anche la cattiveria e l'invidia, come nella forza razionale la fede giusta e quella errata. [...]. La terza è la forza del desiderio, la possiede chi manifesta la virtù di provare un incessante desiderio per Dio e di dimenticare tutto il resto, e di pensare a quella luce che è lo splendore di Dio e strappa la veste di sacco, secondo il profeta Davide, che dice: 'Hai cambiato il mio pianto in gioia, strappasti la mia veste i sacco e mi cingesti di gioia'. La gioia è dunque generata dalla sofferenza per amore di Dio, e da tale gioia germoglia il seme della vita. Da questo i miracoli, da questo le predizioni del futuro, da questo l'uomo si avvicina a Dio secondo le sue forze, e si fa a sua immagine e somiglianza, e stando su questa terra si fa a immagine del Dio che lo ha creato. Da queste parole, o principe generoso e buono, hai appreso delle tre parti dell'anima, apprendi ora anche dei suoi servitori, e condottieri, e consiglieri, attraverso i quali governa, essendo incorporea, e dai quali ottiene le reminiscenze. L'anima risiede nella testa, avendo la mente come suo occhio lucente, e colmando tutto il corpo con la sua forza. Nello stesso modo in cui tu, o principe, stando qui seduto, in questa tua terra, per mezzo dei tuoi condottieri e dei tuoi servitori governi tutto il territorio, ma solo tu [ne] sei il signore e il principe, così anche l'anima opera per tutto il corpo con l'aiuto dei suoi cinque servitori, ovvero i cinque sensi: con gli occhi, con l'udito, con l'olfatto, che sono le narici, con il gusto e con il tatto, che sono le mani", *Ibid.* 66-68).

²⁷ Vladimirov 1900: 148.

²⁸ Vodoff 1988: 108-128.

parte, come insegna la storia della chiesa latina e greca, nei decenni successivi al battesimo di un popolo, una conoscenza approfondita della lingua liturgica non era strettamente necessaria né per chi assisteva alle celebrazioni, né per chi le officiava. E di fatto sembra che anche nella Rus', la cui dipendenza giurisdizionale dal patriarcato costantinopolitano aveva provocato l'afflusso nel paese di prelati greci, possa essere esistita almeno fino all'inizio dell'XI sec. una prima fase greca, soprattutto a livello episcopale, quando il greco sarebbe stato la lingua liturgica dominante, essendo greci, insieme al metropolita e al suo seguito, anche i primi vescovi e la prima generazione di sacerdoti²⁹.

Se nei primi secoli dopo il battesimo il soglio metropolitano di Kiev fu assegnato, salvo rare eccezioni, a prelati greci, per alcuni decenni la chiesa della Rus' fu amministrata da prelati stranieri (di provenienza greca e poi slavo-meridionale) anche a livello locale. Con la graduale assegnazione delle sedi vescovili ai monaci della laura delle Grotte di Kiev, e la progressiva "indigenizzazione" della gerarchia ecclesiastica, la barriera linguistica che inizialmente pregiudicava l'interazione fra gerarchi greci e fedeli slavi compromise anche la comunicazione fra i metropoliti e i dignitari della chiesa locale³⁰. Da allora, per adempiere al loro incarico pastorale e amministrativo, i metropoliti della Rus' dovettero potersi valere della collaborazione di uomini con un'adeguata preparazione linguistica. E in effetti, tenuto conto della loro attività fra l'XI e il XII sec., e del fatto che alcuni dei loro scritti antilatini siano attestati sia in lingua greca sia in traduzione slava³¹, si deve ammettere che presso la sede metropolitana di Kiev si svolgesse opera di traduzione. Qui i dotti slavo-orientali lavoravano a fianco di quei religiosi di origine greca e slavo-meridionale che erano arrivati nella Rus' al seguito dei vari metropoliti, ed è alle loro forze congiunte che si deve attribuire la traduzione slava delle opere che i metropoliti redigevano in greco³².

Ciò premesso, resta ora da stabilire se le opere in lingua slava che la tradizione manoscritta attribuisce alla penna di Nikifor I siano state tradotte in slavo sulla base di originali greci che non si sarebbero conservati, o se invece siano state redatte direttamente in slavo dai suoi collaboratori, che potrebbero averne approntata la stesura definitiva sulla base di una traccia scritta. Per sua stessa ammissione, infatti, il metropolita Nikifor I conosceva appena la lingua slava, tanto da non riuscire a esprimersi liberamente. Così, nel suo *Poučenie v nedelju syropustnuju* esordisce affermando³³:

²⁹ Idem 1992. Sulla questione generale dello status e delle funzioni della lingua greca nella Rus' di Kiev si può consultare Franklin 1992a e Uspenskij 2002: 47-65.

³⁰ Vodoff 1992: 446-448; Idem 1991: 158-159.

³¹ Si pensi, per esempio, al *Poslanie mitropolita Ioanna II antipape Klimentu III (Epistola del metropolita Ioann II [1076/1077-1089] all'antipapa Clemente III)*, Podskalsky 1996: 285-290.

³² Barankova 2005: 74-78. A questo proposito si veda anche lo studio di S.A. Ivanov (2003).

³³ Si fa qui riferimento all'*editio princeps* del testo a cura di Makarij (1995a).

Велиих поучении, о любимицы и возлюбленные ми дети о Христе, языком своим беседовати к вам и водою его напоити благую вашу землю, и землю плодovitую, глаголю бо ваша душа, но не дан ми бысть дар язычный, по божественному Павлу, яко тем языком творити ми порученная, и того ради безгласен посреде вас стоя, и молчу много. Потребну же сущу поучению ныне приходящим (sic!) ради днєи святаго Великаго поста, того ради писанием поучению лето (sic!) быти размыслих³⁴.

Qualunque sia stata la prassi alla quale Nikifor I si attenne all'atto della stesura del *Poučenie v nedelju syropustnuju*, se lo scrisse in greco per poi incaricare i suoi assistenti della traduzione e della declamazione del testo in lingua slava³⁵, o se invece furono questi a comporlo direttamente in slavo, si deve supporre che egli abbia osservato la stessa prassi anche per la compilazione dei suoi *poslanija*³⁶. Una nuova datazione del *Poučenie*, che ne colloca la declamazione al 1113³⁷, sembra infatti escludere l'ipotesi secondo cui il testo, che a differenza dei *poslanija* si apre con una riflessione di carattere linguistico, risalirebbe ai primi anni del suo mandato, quando Nikifor I, che con il tempo avrebbe acquisito una certa padronanza della lingua, non riusciva ancora a esprimersi in slavo³⁸. Del resto, pur non potendo escludere che alcuni fra i metropoliti che amministrarono la chiesa della Rus' fossero meno scrupolosi di Nikifor I, o che altri conoscessero la lingua slava, si deve tuttavia supporre che generalmente i gerarchi greci espletassero le loro funzioni con l'aiuto di esperti collaboratori³⁹.

Alla luce di quanto si è detto, ci sembra che le opere che i religiosi greci composero negli anni della loro permanenza nella Rus', e che sono attestate

³⁴ ("Dinanzi a voi, o miei amati e prediletti figlioli, dovrei pronunciare con la mia voce molti insegnamenti su Cristo, e con la sua acqua irrigare la vostra terra fertile, terra che dà frutti, intendo dire la vostra anima, ma non mi fu dato il dono delle lingue, secondo il divino Paolo, per adempiere con quella lingua [ai compiti] che mi furono affidati, e per questo, stando muto in mezzo a voi, taccio parecchio. Ma essendo oggi necessario un insegnamento a motivo degli imminenti giorni del santo Grande digiuno, per questo ritenni fosse opportuno un insegnamento attraverso la scrittura", *Ibid.* 569; per l'identificazione dei riferimenti biblici presenti in questo passo si veda *infra*, pp. 44-45, v. 1).

³⁵ Makarij 1994-1999, II: 222; Porfir'ev 1891-1909, I: 393-394; Vladimirov 1900: 149; Golubinskij 1901-1917, I/1: 859; Orlov 1946: 48-49; Kolesov 1987b: 278; Vodoff 1988: 124-125; Poppe 1996: 453; Vodoff 1991: 150-151.

³⁶ Makarij 1994-1999, II: 222; Porfir'ev 1891-1909, I: 393-394; Vladimirov 1900: 149; Orlov 1946: 49. Sulla base di alcuni errori rilevati nel *Poslanie Vladimiru Monomachu o poste*, che rivelerebbero l'origine greca del suo traduttore, forse senza considerare che probabilmente le traduzioni dal greco venivano eseguite anche con la collaborazione di prelati greci (cf. *supra*, p. 40, nota 32), è stato invece ipotizzato che Nikifor I si occupasse personalmente di tradurre le sue opere in slavo (Ponyrko 1992: 64; cf. Ševyrev 1858-1860, II: 225).

³⁷ Poljanskij 2000: 273; Idem 2006: 194, nota 8. Sulle circostanze della declamazione del *Poučenie* ci soffermeremo alla fine dell'analisi del testo (cf. *infra*).

³⁸ Ponyrko 1992: 64.

³⁹ Vodoff 1988: 125.

in lingua slava, rientrano di diritto nel novero della produzione originale slavo-orientale⁴⁰. Queste opere, infatti, furono elaborate nel contesto della cultura kieviana, e, anche ammettendo che normalmente la loro fruizione fosse subordinata alla traduzione del testo in lingua slava, proprio come nel caso di Nikifor I, anche in questo caso la presenza di un apporto originale slavo ci sembra innegabile. Il processo di *translatio* delle opere della tradizione non-sacrale, al cui interno il traduttore poteva intervenire liberamente e in maniera creativa, non si esauriva infatti nella trasposizione dei concetti da una lingua all'altra, ma comportava un margine di interpretazione e ri-creazione dell'originale che ci pare determini l'appartenenza della letteratura di traduzione alla tradizione letteraria slava. Così, se da un lato l'esistenza di una barriera linguistica che ostacolava la comunicazione fra i gerarchi greci e i fedeli slavi, e la canonizzazione nel periodo premongolo di un unico metropolita sembrano suggerire che i prelati stranieri rimasero in larga misura estranei alla cristianità slavo-orientale⁴¹, dall'altro lato, la presenza di opere in lingua slava che la tradizione manoscritta ascrive alla loro penna dimostra al contrario che alcuni di loro parteciparono attivamente alla vita religiosa della Rus', contribuendo concretamente alla diffusione del cristianesimo.

1.2. Il *Poučenie v nedelju syropustnuju*

1.2.1. La tradizione testuale e le fonti

Il *Poučenie v nedelju syropustnuju* è trasmesso da due manoscritti del XVII sec. che tramandano lo Statuto della cattedrale di santa Sofia di Novgorod⁴². In questi testimoni, che presentano varianti trascurabili, il *Poučenie* è attestato in un'unica redazione. L'*editio princeps* del testo, eseguita sulla base del testimone RNB Sof. 1147, comparve nel 1858 nel secondo volume della *Istorija russoj cerkvi* di Makarij⁴³. Negli ultimi anni sono state approntate due nuove edizioni, la prima nel 2005 a cura di G.S. Barankova, e la seconda nel 2006 a cura S.M. Poljanskij. Come Makarij, Poljanskij edita il testo del *Poučenie* sulla base del codice RNB Sof. 1147⁴⁴. L'edizione di Barankova, invece, si basa sul testimone GIM Sin. 695, di cui la curatrice offre una riproduzione fototipica,

⁴⁰ Non è di questo avviso F.J. Thomson, che dalla sua disamina della letteratura originale kieviana esclude gli scritti che i prelati greci composero negli anni della loro permanenza nella Rus', e giustifica la sua scelta affermando: "The works of Greeks in Russia, such as Metropolitans George and Nicephorus or Theodosius the Greek, have been omitted as not being truly Russian" (Thomson 1983: 72-74, nota 4).

⁴¹ Vodoff 1988: 125-126, 206; Idem 1991: 151-153, 155.

⁴² RNB Sof. 1147, XVII sec.; GIM Sin. 695, XVII sec.

⁴³ Cf. *supra*, p. 40, nota 33.

⁴⁴ Poljanskij 2006.

riportando anche le varianti del manoscritto RNB Sof. 1147⁴⁵. In entrambi i casi all'edizione del *Poučenie* è acclusa la traduzione russa del testo⁴⁶.

A livello compositivo, il *Poučenie v nedelju syropustnuju*, come tutta la produzione letteraria slavo-ortodossa, si iscrive nel contesto generale della liturgia e dei libri liturgici⁴⁷. La funzione di mediazione delle scritture assolta dai libri liturgici, e soprattutto dalla liturgia, emerge nel testo con particolare evidenza, ed è testimoniata sia dalla presenza di alcuni riferimenti biblici (Mt 6, 14-15; Sal 76 [75], 2; Rm 13, 11-14) che, come spiegheremo, convergono nella liturgia della domenica di astensione dai latticini, sia da una citazione patristica che ricorda la seconda omelia (*Slovo vtoroe*) di Simeone il Nuovo Teologo⁴⁸. Allo stato attuale delle ricerche, e in considerazione della vicinanza testuale che si osserva fra l'omelia patristica e il *Poučenie* (cf. *infra*), ci sembra ammissibile l'ipotesi di una dipendenza diretta da questa fonte. Merita invece una più approfondita indagine la presenza nel testo di espressioni che potrebbero essere derivate da altre fonti patristiche, come gli scritti di Basilio Magno e Giovanni Crisostomo⁴⁹.

Alcuni passi biblici citati nel *Poučenie* sembrano inoltre suggerire la mediazione di altre fonti intermedie. In passato, per esempio, si era ritenuto che la presenza nel testo di due citazioni bibliche che compaiono anche nel *Poslanie Vladimiru Monomachu o poste* (Sal 30 [29], 12 e Mt 6, 14-15) potesse indicare la derivazione del *Poučenie* dal *Poslanie*, del quale il *Poučenie* sarebbe stato un parziale rifacimento⁵⁰. La datazione del *Poučenie* al 1113 contraddice però questa ipotesi (il *Poslanie*, che è stato datato al 1114⁵¹, sarebbe in questo caso successivo al *Poučenie*), e suggerisce piuttosto che alla coincidenza biblica di cui si è detto sottenda piuttosto una motivazione di carattere liturgico. Entrambi i testi, infatti, per quanto tipologicamente differenti, furono redatti in occasione dell'inizio del periodo quaresimale.

L'interpretazione dei passi 1 Cor 12, 28-30 e 1 Cor 14, 13 che Nikifor I offre nella parte introduttiva del *Poučenie* (cf. *infra*), ricorda invece la *Vita Constantini-Cyrilli*⁵². Sembrano potersi ricondurre alla stessa fonte anche le citazioni di Ez 18, 23 ed Ez 33, 11 (2 Pt 3, 9)⁵³, e la riflessione teologica sul concetto di Trinità⁵⁴ che l'autore presenta nella parte finale del sermone. Resta tuttavia da accertare se questi riferimenti biblico-teologici testimonino di un legame effettivo

⁴⁵ Barankova 2005: 189-221, 357-367 (GIM Sin. 695, ff. 378^r-387^r).

⁴⁶ Il testo in traduzione russa era già stato reso disponibile nel 2001, cf. Barankova, Poljanskij 2001.

⁴⁷ Garzaniti 1998a: 93.

⁴⁸ Cf. *infra*, p. 47, v. 18.

⁴⁹ Poljanskij 2006: 194-195, note 14, 22, 24; cf. *infra*, pp. 47, 49, vv. 20, 29, 31.

⁵⁰ Kolesov 1987b: 279.

⁵¹ Čičurov 1990: 141.

⁵² Cf. *infra*, pp. 44-45, v. 1. Sulle ragioni della presenza della citazione di 1 Cor 14, 5-33.37-40 nella *Vita Constantini-Cyrilli* si veda Garzaniti 2001b.

⁵³ Cf. *infra*, pp. 50-51, v. 39.

⁵⁴ Cf. *infra*, p. 52, v. 45.

del *Poučenie* con la *Vita Constantini-Cyrilli*, e non siano piuttosto attinti da quel patrimonio di citazioni bibliche che si andava formando nel tempo attraverso la liturgia, fissandosi nei libri liturgici e paraliturgici, e che è stato definito “memoria collettiva”⁵⁵. Non si deve infatti dimenticare che Nikifor I era un uomo di origine greca e di formazione bizantina, e che, come tale, vantava una cultura sicuramente più ampia di quella di un dotto slavo-orientale, ma nella quale non rientrava necessariamente anche la *Vita Constantini-Cyrilli*, che rappresentava uno dei capisaldi della cultura kieviana. Né si dimentichi che nella forma slava in cui è attestato, il *Poučenie v nedelju syropustnuju* è il risultato di un lavoro di traduzione e rielaborazione, forse di un originale greco andato perduto o forse soltanto di una traccia scritta, il cui svolgimento potrebbe essere stato curato proprio dal traduttore del testo. Per di più, la correttezza linguistica del *Poučenie* tradisce la mano di un traduttore esperto, che, intervenendo nel testo in maniera ri-creativa, potrebbe avervi inserito anche questi riferimenti biblico-teologici.

1.2.2. Il sermone (I)⁵⁶

ПОУЧЕНИЕ МИТРОПОЛИТА РУССКОГО НИКИФОРА В НЕДЕЛЮ СЫРОПУСТНУЮ В ЦЕРКВИ, КО ИГУМЕНОМ, И КО ВСЕМУ ИЕРЕЙСКОМУ И ДИАКОНСКОМУ ЧИНУ, И К МИРСКИМ ЛЮДЕМ⁵⁷

INSEGNAMENTO DEL METROPOLITA DELLA RUS' NIKIFOR NELLA DOMENICA DI ASTENSIONE DAI LATTICINI, IN CHIESA, AGLI IUGUMENI E A TUTTO L'ORDINE DEI SACERDOTI E DEI DIACONI, E AI LAICI

[1] Велиих поучении, о любимицы и возлюбленные ми дети о Христе, языком своим беседовати к вам и водою его напоити благую вашу землю, и землю плодovitую, глаголю бо ваша душа, но не дан ми бысть дар язычныи, по божествен-

[1] Dinanzi a voi, o miei amati e prediletti figlioli, dovrei pronunciare con la mia voce molti insegnamenti su Cristo, e con la sua acqua irrigare la vostra terra fertile, terra che dà frutti, intendo dire la vostra anima, ma non mi fu dato il dono delle lingue,

⁵⁵ Garzaniti 1998a: 90-91.

⁵⁶ In questo e nei prossimi capitoli i testi dei sermoni saranno offerti in cirillico tondo, con traduzione italiana a fronte. In corsivo si evidenziano i riferimenti e le espressioni bibliche presenti al loro interno, e in nota si indicano i luoghi biblici corrispondenti, omettendo “cf.” solo nel caso di citazioni dirette (che nel testo si fanno comparire fra virgolette). Per la classificazione delle citazioni indirette (che al contrario si fanno precedere da “cf.”) in allusioni, parafrasi e riassunti, si rimanda invece all'indice dei riferimenti biblici che riportiamo alla fine di ogni capitolo (per il *Poučenie v nedelju syropustnuju* si veda l'*Indice dei riferimenti biblici* a p. 93).

⁵⁷ Si fa riferimento all'*editio princeps* di Makarij (cf. *supra*, p. 40, nota 33), dividendo il *Poučenie* in versetti sulla base della partizione sintattica del testo.

ному Павлу⁵⁸, яко тем языком творити ми порученная, и того ради безгласен посреде вас стоя, и молчу много. ^[2]Потребну же сущу поучению ныне приходящим (sic!)⁵⁹ ради днєи святаго Великаго поста, того ради писаниєм поучению лето (sic!) быти размыслих.

^[3]Лето убо, возлюбленнии, текии выну и свои круг обходя, приведе нас в пречистые дни сия святаго поста и пред дверми я положи. ^[4]Сия дни в радости приимем и обще возопиєм с пророком: ^[5]“*Приидите возрадуемся Господеви, воскликнем Богу Спасу нашему, предварим лице его исповеданием, восплачемся пред Господем, сотворим нас, яко тои есть Бог наш, и мы людие паствы его, и овца року его*”⁶⁰.

^[6]Никто же да не лишен буди добраго пения, никто же да не буди дряхл, но вси тихи и светли, но токмо буди о гресех печален, аще зде постраждем, да благо мы приимем. ^[7]Никто же да не мнит без болезни очистити грехи и без поста омыти скверны. ^[8]Очистил тя есть Христос крещением и омы твоя скверны – паки

secondo il divino Paolo, per adempiere con quella lingua [ai compiti] che mi furono affidati, e per questo, stando muto in mezzo a voi, taccio parecchio.

^[2]Ma essendo oggi necessario un insegnamento a motivo degli imminenti giorni del santo Grande digiuno, per questo ritenni fosse opportuno un insegnamento attraverso la scrittura.

^[3]Poiché l'anno, o [miei] prediletti, avanzando inesorabilmente e compiendo il suo corso, ci portò nei purissimi giorni di questo santo digiuno e li mise alle porte. ^[4]Accogliamo questi giorni con gioia, e cantiamo insieme al profeta: ^[5]“Venite ralleghiamoci al Signore, acclamiamo al Dio Salvatore nostro, accostiamoci al suo volto con la confessione, piangiamo [di gioia] dinanzi al Signore che ci ha creati, poiché Egli è il nostro Dio e noi il popolo del suo pascolo, il gregge delle sue mani”.

^[6]Che nessuno dunque si astenga dal bel canto, che nessuno dunque sia mesto, ma tutti [siano] sereni e radiosi, ma [ognuno] sia solo afflitto per i peccati, se qui soffriremo, riceveremo del bene. ^[7]Che nessuno dunque pensi di espiare i peccati senza sofferenza e di tergere le lordure senza digiuno. ^[8]Cristo ti ha purifi-

⁵⁸ Cf. 1 Cor 12, 10.28-30; 14, 13; *Vita Constantini-Cyrilli XVI*, vv. 21-54 (Lavrov 1930: 31-33).

⁵⁹ In questa come in altre occasioni segnaliamo con “(sic!)” gli errori di trascrizione che abbiamo potuto rilevare nel testo edito da Makarij sulla base delle edizioni di Barankova (2005: 189-221) e Poljanskij (2006). Di questi errori teniamo conto nella traduzione del testo.

⁶⁰ Sal 95 (94), 1-2.6-7.

ли осквернился грехи? ^[9]Паки ли омазася? ^[10]Паки ли огниша ти струпы злобы? ^[11]Прослезися, горько восплачися, воздохни, всяку потерпи страду на земли – легание (sic!), бдение, неядение, крепки молитвы покажи, пение, милостыню к нищим, отдаждь должником долги. ^[12]Аще ли то немощно, поне да великии рез остави, еже, якоже змия, изъедают окаяннии убогия. ^[13]Аще ли постишиися, емлещи рез на брате, никоея же ти пользы бысть; постя бо ся мниши себе, а мясо ядыи – не мяса овчая, ни инех скот, ихже ти повелено, но плоть братию; режа бо жилы и закалая его злым ножем – лихоиманием (sic!) неправедныя мзды тяжкаго реза⁶¹. ^[14]Смирися смирившагося тебе ради Бога дажь и до рабяго образа⁶²; остави всем скорби оскорбившим тя; отдаждь, елика на них имаши, да ти отдадут греси, да чиста будет молитва и кроме поминания зла. ^[15]Аще и молится, всуе труждается, всуе алчет; из уст бо зло упоминающаго Бог милостыни не принимает, не мое слово сие, но слово Христа и Бога, иже дара не принимает принесенных к церкви от таковаго аще не первее со братом ся смирит⁶³, иже и днесь учит ны отдавати грехопадения. ^[16]“Аще бо”, рече, “оставите человеком прегрешения их, оставит и вам Отец ваш небесныи; аще ли не оставите человеком прегрешения их, ни Отец

cato con il battesimo e terse le tue lordure – ti sei forse lordato di peccati di nuovo? ^[9]Ti sporcasti forse di nuovo? ^[10]Ti bruciarono ancora le ferite della malvagità? ^[11]Versa lacrime, piangi amaramente, sospira, sopporta ogni sofferenza – il giacere a terra, la veglia, la fame, innalza incessanti preghiere, canti, ai poveri [fa] la carità, ai debitori rimetti i debiti. ^[12]Se questo non è possibile, almeno rinuncia agli interessi troppo alti, che come serpenti maledetti inghiottono gli indigenti. ^[13]Se digiuni, [ma] riscuoti l'usura dal fratello, allora non ne ricavasti alcun vantaggio; credi infatti di osservare il digiuno, ma invece ti nutri di carne – non di carne di pecora, né di altre bestie, come ti è concesso, ma della carne del fratello; recidendo[gli] le vene e sgozzandolo con l'affilato pugnale dello strozzo, del compenso ingiusto, dell'interesse opprimente. ^[14]Umiliati a Dio, che per amor tuo si umiliò alla condizione di servo; perdona l'offesa a quanti ti hanno offeso; rimetti quanto hai contro di loro, perché ti siano rimessi i peccati, e la preghiera sia pura e scevra dalla memoria del male. ^[15]Se anche prega, si affanna invano, digiuna invano; poiché Dio non accoglie suppliche dalla bocca di chi serba memoria del male, non è parola mia, ma parola di Cristo e di Dio, che non accetta i doni portati in chiesa da quello

⁶¹ Cf. Is 58, 3; 1 Gv 3, 15.

⁶² Cf. Fil 2, 7.

⁶³ Cf. Mt 5, 23-24; Mc 11, 25.

ваши небесный оставит вам прегрешении ваших”⁶⁴. [17]Аще ли тако в посте постражеша, яко слово тя учит, сподобишися пети с Давидом: “*Расстерзал еси вретнице мое и препоясал мя еси веселием, яко да поет тебе слава моя, и не умилиюся*”⁶⁵. [18]Вретнице знамение есть покаянию; пострадав ради и онаго озлобления Бог раздирает прогреховное отсечение и препоясает веселием радость же безстрастия, и тогда поем ему во славе, иже есть чистою совестию, – “*Во славе*”, рече, “*юже имя Адам прежде преступления*”⁶⁶. [19]Облекусь⁶⁷ в добраго вретница сего, да препояшемся в веселие; потрудимся, да прославимся, да венчаемся. [20]Трудове рожают славу, дела приносят венцы⁶⁸; тако бо и Господь рече: “*В терпении вашем стяжите души ваши*”⁶⁹. [21]Потерпим и сохраним даемья нам от отец епитимия; разумеем и мы, яко же певец рече: “*Знаем во Иудеи Бог*”⁷⁰. [22]Изтязуем, что рече, но и знаменует, иудеи бо исповедание наречется, и тем Бога знаем. [23]Тем повелевает входити во врата его, во дворы его с песньми⁷¹. [24]Не усраммимся явити грехи, да не пребудут неисцельни, да не в срама место временнаго, веч-

se prima non si sarà riconciliato con il fratello, [e] che anche oggi ci insegna a rimettere i peccati. [16]Disse: “Se infatti perdonerete agli uomini le loro colpe, il Padre vostro celeste [le] perdonerà anche a voi; ma se non perdonerete agli uomini le loro colpe, neppure il Padre vostro celeste perdonerà a voi le vostre colpe”. [17]Se nel digiuno supporterai così, come la parola ti insegna, allora sarai degno di cantare con Davide: “Hai strappato la mia veste di sacco e mi hai cinto di gioia, affinché canti a Te la mia gloria, e non mi acquieti”. [18]Il saio è simbolo di penitenza; in virtù della sofferenza e di quella privazione Dio [ci] libera dal fardello del peccato e [ci] cinge di gioia, la gioia dell’impassibilità, e allora cantiamo a Lui nella gloria, con la coscienza pura, – “Nella gloria”, disse, “che aveva Adamo prima del peccato originale”. [19]Rivestiamoci di questo buon saio, per cingerci di gioia; affatichiamoci per essere glorificati e incoronati. [20]Le fatiche generano la gloria, le opere portano le corone; poiché così disse il Signore: “Nella vostra perseveranza preserverete le vostre anime”. [21]Supportiamo e osserviamo le penitenze dateci dai padri; intendiamo anche noi

⁶⁴ Mt 6, 14-15.

⁶⁵ Sal 30 (29), 12-13.

⁶⁶ Cf. *Slovo vtoroe Simeona Novogo Bogoslova (Slov.Sim.Bog. 2001: 38)*.

⁶⁷ Si tratta di un’espressione paolina (cf. Rm 13, 14; 2 Cor 5, 2; Gal 3, 27; Ef 4, 24; 6, 11; Col 3, 10.12), di cui il predicatore si avvale a più riprese (cf. *infra*, p. 48, v. 25; p. 51, vv. 42-43).

⁶⁸ Potrebbe trattarsi di una citazione patristica (cf. *supra*, p. 43, nota 49).

⁶⁹ Lc 21, 19.

⁷⁰ Sal 76 (75), 2.

⁷¹ Cf. Sal 100 (99), 4.

наго обрящем осуждения, да не пред избранными (sic!) ангелы божиими и всех от века человек посрамимся, вси бо предстанем судищу христову и коегождо дело огнь искусит. ^[25]Умолим Судию прежде осуждения, убоимся претимыя муки; Бог не лжет – *не льстимся*⁷²; услышим Павла, великия христовы трубы, днесь нас учаща: “*Ныне близь нам спасение, нежели егда веровахом; нощь успе, а день приближися – отложим дела тьмы и облечемся во оружие света, яко во дни благообразне ходим, не объядением, и пиянством, ни блужением, ни прелюбодееянием, ни завистию, но облечитесь в Господа нашего Иисуса Христа и плотиугодия не творите в похотех*”⁷³. ^[26]Нощь есть се житие любящим е и не в день взирающим суднии, или света онаго века. ^[27]Возлюбим света онаго, яко сынове свету, походим благообразне, яко во дни ходяще. ^[28]Отложим дела темныя и облечемся во оружие света, всю злобу от душ наших отгоняюще, всяку добродетель всаждающе; не довлеет бо злаго отшествие, но сотворити доброе истязает; “*Уклонися*”, рече, “*от зла и сотвори благо*”⁷⁴ – не козлогласованием, ни блужением.

quello che disse il salmista: “Dio è conosciuto in Giuda”. ^[22]Domandiamo[ci] cosa disse, e cosa significa, ebraica è detta la confessione, ed è attraverso quella che conosciamo Dio. ^[23]Ed è per questo che [il salmista] ordina di varcare le sue porte, i suoi atrii, con canti. ^[24]Non vergogniamoci di confessare i peccati, perché non restino non assolti, affinché al posto della vergogna terrena non riceviamo l’eterna condanna, e dinanzi agli eletti e agli angeli di Dio e a tutti gli uomini di ogni tempo non siamo umiliati, tutti infatti compariremo dinanzi al tribunale di Cristo e il fuoco proverà le azioni di ognuno. ^[25]Preghiamo il Giudice prima del giudizio, temiamo le pene annunciate; Dio non mente – non facciamoci illusioni; ascoltiamo Paolo, la grande tromba di Cristo, che oggi ci insegna: “La salvezza è più vicina a noi ora di quando diventammo credenti; la notte è avanzata, e il giorno è vicino – gettiamo via le opere delle tenebre e indossiamo le armi della luce, comportiamoci rettamente come in pieno giorno, non in mezzo a gozzoviglie e ubriachezze, non fra fornicazioni né adulteri, né in gelosie, rivestitevi invece del Signore nostro Gesù Cristo e non seguite la carne nei suoi desideri”. ^[26]La notte è per gli amanti di questa vita, che non guardano al giorno del giudizio, né alla luce dell’altro secolo. ^[27]Amiamo quella luce, come figli della luce,

⁷² Cf. Gal 6, 7.

⁷³ Rm 13, 11-14.

⁷⁴ Sal 34 (33), 15.

procediamo rettamente, come camminando in pieno giorno. ^[28]Gettiamo via le opere delle tenebre e indossiamo le armi della luce, allontanando ogni malvagità dalle nostre anime, accogliendo ogni virtù; poiché non basta la rinuncia al male, ma occorre operare il bene; “rifuggi”, disse, “il male e opera il bene” – non in mezzo a bagordi, né fra fornicazioni.

^[29]Зде у слова сего пришед, зазираю некия, яко божественному учению христопроповедника апостола не внимающе; известуют изветы во гресех, дерзающе глаголати, яко “В пьянстве ничтоже зла творим”⁷⁵, сугубы себе приобретающе грехи, яко же пьянством побеждаемы и яко да его срамоты убежат. ^[30]*Слышите апостола глаголюща, пьянство нарицающе матеръ всякия злобы и всякия нечистоты и блуда*⁷⁶, а ты ничтоже согрешати глаголеши. ^[31]Пьянство – вольный бес⁷⁷, пьянство – дщи диавола, пьянство – уму смерть; погубивый бо ум скотины пуши есть. ^[32]Скоти бо разум токмо имуще не погубляют его; словесным (sic!) же, дан ему ум от Бога, любовию питая, продает, *якоже Исав, первенство малою ядию*⁷⁸. ^[33]И мертв таковыи быв, и безумен, и нечувствен, и смеху бысть достоин от всех, *якоже и Самсон от иноплеменных острижен златых оных влас от инопле-*

^[29]Qui, giunto a questo punto, biasimo alcuni che non prestano attenzione al divino insegnamento dell’apostolo profeta di Cristo; trovano scuse ai peccati, osando dire, “Nell’ubriachezza non facciamo niente di male”, tirandosi addosso il doppio dei peccati, poiché sono sopraffatti dall’ubriachezza e poiché ne rifuggono la vergogna. ^[30]Ascoltate cosa dice l’apostolo, che definisce l’ubriachezza madre di ogni vizio e di ogni impurità e fornicazione, e tu [che] dici di non commettere nessun peccato. ^[31]L’ubriachezza è un demone libero, l’ubriachezza è figlia del Diavolo, l’ubriachezza è la morte della ragione; e chi ha perso la ragione è peggiore delle bestie. ^[32]Le bestie, infatti, se solo avessero la ragione non la perderebbero; l’uomo invece, che è razionale, al quale la ragione fu data da Dio, educando[lo] con amore, vende, proprio come Esaù, la primogenitura in cambio di un po’ di cibo. ^[33]E questi,

⁷⁵ Potrebbe trattarsi di una reminiscenza patristica (cf. *supra*, p. 43, nota 49)

⁷⁶ Cf. Ef 5, 18.

⁷⁷ Potrebbe trattarsi di un’espressione patristica (cf. *supra*, p. 43, nota 49).

⁷⁸ Cf. Gen 25, 29-34.

менницы, наложницы своей⁷⁹. [34]Аще ли таковым и иных дея речено бысть слово пророческое Исаиино, глаголющее: “Мертвии живота не имут видети, ни врачеве могут воскресити”⁸⁰. [35]Мертвья убо тыя нарицает пьянством умерших; врачев же глаголет учителяи, иже не могут помощи им, аще не останутся от пьянства. [36]Сия апостол рече, и аз сказал есмь, да не своих посрамлю – да не буди то; како бо я от души люблю? [37]Но да таковое зло отжену от них в постное время – пьянство, помогает бо и Господь нам.

[38]“Се”, возлюбленнии, “*время приятно, се день спасению*”⁸¹, се весна душ наших прииде; ныне беси боются; ныне мирских князь⁸², видя нас, гневается, но зубы своими скрещет и растаетя, и желание его, иже на нашу пагубу, погибнет, аще тщимся и бдим⁸³. [39]Ныне божественныя силы ангельския радуются; ныне апостолы веселятся, праведных всех възиграются души; реку и больше: и сам Бог радуется о нашем покаянии, не хотя нашея

reso morto, e privo di senno, e insensibile, fu deriso da tutti, proprio come dagli stranieri Sansone, al quale furono tagliati i capelli dorati da una straniera, dalla sua concubina. [34]Proprio per questi [uomini] e per altri fu detta la parola profetica di Isaia, che dice: “I morti non vedranno la vita, né i medici possono risuscitarli”. [35]Poiché chiama morti quelli che morirono a causa dell’ubriachezza; chiama invece medici i maestri, che non possono soccorrerli, se [quelli] non si asterranno dall’ubriachezza. [36]Questo disse l’apostolo, e anch’io l’ho detto, non per offendere i miei – che così non sia; non li amo forse dal [profondo] dell’anima? [37]Ma per allontanare da loro un tale male nel periodo del digiuno – l’ubriachezza, e che Dio ci aiuti.

[38]“Ecco ora”, o [miei] prediletti, “il momento favorevole, ecco ora il giorno della salvezza”, ecco [che] la primavera delle nostre anime arrivò; oggi i demoni temono; oggi il principe di questo mondo, vedendo noi, si adira, ma stride con i suoi denti e perde le forze, e il suo desiderio, che è la nostra rovina, andrà in rovina se saremo zelanti e vigili. [39]Oggi le schiere degli angeli di Dio gioiscono; oggi gli apostoli si rallegrano, esultano le anime di

⁷⁹ Cf. Gdc 16, 4-21.

⁸⁰ Is 26, 14.

⁸¹ 2 Cor 6, 2.

⁸² Si tratta di un’espressione di chiara ascendenza biblica (cf. Gv 12, 31; 14, 30; 16, 11).

⁸³ Cf. Sal 112 (111), 10.

смерти, но обращения ожидаю⁸⁴.
^[40]Сего ради молюся, времени сего и преходящаго (sic!) ожидаем безвестно; аще и не дождемъ, смерть бо урока не имать, и лучше: (sic!) еже в руках благое, паче ожидаемаго. ^[41]Единодушно убо вси на вражию брань приступим силою Святаго Духа; *того бо нашего врага оружия оскудеши в конце, и тверди его разори Господь*⁸⁶, на кресте вознесыся. ^[42]Дерзайте вси; на подвиг сеи во Христа крещением облекостесь⁸⁷. ^[43]Тои сам божественный Павел возставляет нас и вооружает глаголя: “Облецытеся в оружия божия, да возможете стати на козни диавола.”^[44]Станите убо препоясани чресла ваша истиною и оболкшися во броня правды, и обувше ноги во уготовление евангелия мира, над всеми возьмите щит веры, о немже возможете вся стрелы лукаваго раздеженныя угасити, и шлем спасения примите и мечъ духовный, еже есть глагол божий⁸⁸. ^[45]Аще ли в та оружия облицемся и тако вооружени ополчимся к невидимому врагу и ратнику, то посечем и и, добре вем, мечем духовным, и, победу приимше на ньчистаго получим покоя и доидем в господский день истинныя Пасхи, неосужденно причастимся Святои господней Плоти, глаголю, и Честныя его Крови в

tutti i giusti; dirò anche di più: anche Dio stesso gioisce per il nostro pentimento, non desiderando la nostra morte, ma aspettando il [nostro] ritorno. ^[40]Per questo [vi] prego, aspettiamo in segreto questo tempo e quello che verrà; e se non vi giungeremo, poiché la morte non ha un tempo stabilito, [avremo] fra le mani un bene migliore di quello atteso⁸⁵. ^[41]Muoviamo dunque tutti insieme guerra al nemico con la forza dello Spirito Santo; poiché le armi di quel nostro nemico furono annientate per sempre, e le sue fortezze le demolì il Signore, salendo sulla croce. ^[42]Ardite tutti; per questa impresa vi rivestiste nel battesimo di Cristo. ^[43]Lo stesso divino Paolo ci incita e [ci] arma, dicendo: “Rivestitevi delle armi di Dio, e potrete resistere alle insidie del Diavolo.”^[44]State dunque [ben fermi], cinti i vostri fianchi con la verità e rivestiti con la corazza della giustizia, e calzato ai piedi lo zelo del vangelo della pace, levato su tutti lo scudo della fede, con il quale potrete spegnere tutti i dardi infuocati del Maligno, prendete anche l’elmo della salvezza e la spada dello Spirito, che è la parola di Dio”. ^[45]Se ci rivestiremo di quelle armi e così armati attaccheremo l’invisibile nemico e avversario, allora lo sconfiggeremo con la spada dello Spirito, e, vi assicuro, avendo ottenuto

⁸⁴ Cf. Ez 18, 23; 33, 11 (2 Pt 3, 9); *Vita Constantini-Cyrylli I*, v. 1 (Lavrov 1930: 1).

⁸⁵ Per questo versetto Poljanskij propone una diversa interpretazione, che però si discosta notevolmente dal testo slavo (cf. Poljanskij 2006: 193, 195-196, nota 32).

⁸⁶ Cf. Sal 9, 7.

⁸⁷ Cf. Gal 3, 27.

⁸⁸ Ef 6, 11.14-17.

сеи век, в будущи же вечных насладитесь благ и сладкаго света онаго насладимся, и Святеи и Богоначальнеи Троице, в трех Составех воспеваемеи и во едином Божестве покланяемеи, иже в разлучении неразлучне разлучаемои и в совокуплении не разливаемеи⁸⁹, еиже подобает всяка слава, честь и поклонение ныне и присно и во веки веком. ^[46]Аминь.

la vittoria sull'Impuro, riceveremo la pace e arriveremo al giorno della vera Pasqua del Signore, senza condanna ci comunicheremo al Santo Corpo del Signore, dico, e al suo Santo Sangue in questo secolo, in quello futuro godrete invece di eterni beni e di quella dolce luce godremo, e della Santa Trinità che ha origine in Dio, osannata in tre Sostanze e glorificata in un unico Dio, che nella divisione è indivisibilmente divisibile e nell'unione rimane distinta, a Essa ogni gloria, onore e lode oggi e sempre nei secoli dei secoli. ^[46]Amen.

1.2.3. La struttura⁹⁰

Nella forma in cui è attestato, il *Poučenie v nedelju syropustnuju* è un'opera altamente rappresentativa della tradizione retorica grecizzante di matrice bizantina, e può dunque essere considerato uno dei testi-modello a cui ricondurre i sermoni di tradizione slavo-orientale che furono composti nel periodo fra l'XI e il XIII sec. Il *Poučenie* palesa infatti una struttura retoricamente tripartita che, con varianti attribuibili a una ricezione più o meno completa e a un'applicazione più o meno scrupolosa dei modelli patristici, si trova alla base sia dei sermoni di area kieviana, sia, in misura variabile, di quelli provenienti dalla regione di Novgorod. Sul piano strutturale il testo si compone di una parte di carattere introduttivo, l'*exordium* (vv. 1-2), che include la *salutatio populi* (v. 1) e l'*introductio*

⁸⁹ Cf. *Vita Constantini-Cyrilli VI*, v. 30 (Lavrov 1930: 9).

⁹⁰ In questo capitolo e nei successivi, nei paragrafi di analisi, le parti di testo, le citazioni ricavate direttamente dalle scritture e le citazioni patristiche saranno sempre offerte in cirillico tondo. Le figure retoriche presenti in ogni versetto saranno indicate di norma fra parentesi, adottando la terminologia latina o greca corrispondente (per il loro significato si rimanda all'appendice finale, cf. *Glossario di retorica*, pp. 327-348). Nelle parti di testo di volta in volta esaminate, invece, la presenza di tali figure sarà evidenziata in cirillico grassetto. Nelle tavole sinottiche inserite alla fine di ogni capitolo si segnalano solo le figure inerenti a unità sintattiche non inferiori al periodo. Nelle medesime tavole si riassumono inoltre la struttura retorica e la strutturazione semantica dei singoli testi, evidenziando le citazioni bibliche e alcuni importanti indicatori perlocutori, come i verbi coniugati al modo imperativo, o comunque usati con valore ingiuntivo o esortativo, e l'alternanza delle persone.

thematis (v. 2), e assolve la funzione di *praeparare*, quindi di una parte centrale (vv. 3-37), che racchiude l'*expositio* (vv. 3-5), la *tractatio thematis* (vv. 6-28) e l'*admonitio* (vv. 29-37), e assolve la funzione di *docere*, e infine di una parte conclusiva, la *conclusio* (vv. 38-46), con la funzione di *commovere*⁹¹.

Il *Poučenie* può considerarsi un modello anche dal punto di vista della strutturazione interna e del funzionamento del testo, poiché, come vedremo, le strategie performative che sono alla sua base regolano anche la composizione dei sermoni di epoca kieviana di cui ci occuperemo nei prossimi capitoli. Il discorso si organizza infatti attorno a una trama di citazioni scritturali il cui potenziale metamorfico è attualizzato da una serie di figure retoriche che sono pragmaticamente orientate alla trasformazione morale dell'uditorio, e che, come tali, veicolano il significato profondo del testo. Sul piano formale, inoltre, la trama retorica che informa il sermone ha una funzione di demarcazione, scandendo il passaggio fra le successive parti del discorso con reiterazioni contigue o a distanza di una stessa figura retorica, di una coppia o di un gruppo di figure⁹².

L'esemplarità del *Poučenie* risiede infine nel fatto che le stesse citazioni bibliche che orientano l'uditorio alla comprensione e alla corretta interpretazione del messaggio predicato ci consentono in questo caso, anche in ragione delle fortunate circostanze della trasmissione manoscritta del testo, di reinserire il sermone nel suo contesto liturgico di origine, e in questo modo di fare luce su alcuni dei principi che presiedevano alla composizione di questa categoria di testi. Come vedremo, infatti, il legame che si osserva fra le citazioni bibliche presenti nel testo e la liturgia del giorno della sua recita, così come indicata nel titolo, è in certa misura rintracciabile anche negli altri sermoni che sono stati inclusi nella presente indagine, per i quali, partendo dall'"afferenza liturgica" dei passi biblici citati al loro interno, è talvolta possibile risalire alla destinazione liturgica di origine anche in assenza di indicazioni specifiche al riguardo.

1.2.3.1. L'*Exordium*

Il *Poučenie v nedelju syropustnuju* si apre con l'esternazione dell'afflizione del predicatore, che, parlando con tono dimesso, nel tentativo di suscitare la comprensione della comunità dei fedeli (*philophronesis*), si scusa (*dicaeologia*) per i prolungati silenzi ai quali è costretto dall'ignoranza della lingua slava, che lo trattiene dall'istruirli nel modo e con la frequenza richiesti dal suo incarico – ^[1]Велиих поучении, о любимицы и возлюбленные ми дети о Христе, языком своим беседовати к вам и водою его напоити благую вашу землю,

⁹¹ Per la definizione delle diverse *partes orationis* si veda *Introduzione*, p. 30 e nota 66.

⁹² L'organizzazione del *Poučenie v nedelju syropustnuj* si trova riassunta, secondo l'analisi che presentiamo, nella tavola finale (cf. *Tavola 1*, pp. 94-99).

и землю плодovитую, глаголю бо ваша душа, но не дан ми бысть дар языч-ных, по божественному Павлу, яко тем языком творити ми порученная, и того ради безгласен посреде вас стоя, и молчу много. Giustificando così la sua inoperosità, il predicatore allude a 1 Cor 12, 10.28-30 e 1 Cor 14, 13 (*apomnemonysis*)⁹³, intendendo il dono delle lingue dell'epistola paolina non in senso simbolico-metaforico, come dono della glossolalia, ma in senso letterale, come capacità di parlare in lingue diverse e di tradurre da una lingua all'altra, secondo la stessa interpretazione che è offerta nella *Vita Constantini-Cyrilli*⁹⁴. La ricercatezza stilistica del sermone tradisce la formazione bizantina dell'autore e la sua familiarità con i principi della retorica cristiana già dal primo versetto. Qui, infatti, la domanda di perdono è espressa in forma metaforica, attraverso l'assimilazione della dottrina cristiana, che i ministri del culto hanno il compito di infondere nelle anime dei fedeli, all'acqua che irriga una terra fertile.

Dopo aver così salutato i presenti (*salutatio populi*), nel secondo versetto dell'*exordium* il predicatore introduce la *quaestio* del sermone. Qui, per preparare il pubblico a udire ciò che dirà, egli anticipa alcuni elementi del suo discorso (*praeparatio*), facendo riferimento all'occasione liturgica che lo ha persuaso della necessità di rivolgersi direttamente alla comunità dei fedeli con un sermone correttivo (*introducio thematis*). In questa occasione il metropolita sembra aver potuto superare la barriera linguistica che in passato lo aveva più volte costretto al silenzio ricorrendo alla scrittura, forse, come si è accennato, grazie all'opera di alcuni collaboratori che potrebbero aver tradotto in slavo un discorso originariamente redatto in lingua greca – ^[2]Потребну же сущу поучению ныне приходящим (sic!) ради дней святаго Великаго поста, того ради писанием поучению лето (sic!) быти размыслих. La notizia dell'imminenza della Quaresima rappresenta un primo indice liturgico che, ribadendo la destinazione indicata dal titolo, e trovando conferma nelle citazioni bibliche presenti nella *tractatio thematis*, ci consente di ricollocare il *Poučenie v nedelju syropustnuju* nel suo contesto di origine.

Dal punto di vista performativo, in questa parte del sermone il predicatore si preoccupa anzitutto di conquistare la fiducia dell'uditorio al fine di creare le condizioni favorevoli al successo del discorso che si accinge a declamare. Serve questo scopo il tono accorato delle sue affermazioni, il cui potenziale performativo è accresciuto sia dall'alternanza della prima persona singolare con la seconda persona plurale, sia dal ricorso congiunto e reiterato a una serie di figure di ripetizione fonetica e morfologica⁹⁵, sintattica, semantica ed etimologica,

⁹³ Normalmente con le figure dell'*apomnemonysis* e dell'*oraculum* si indicano i riferimenti biblici.

⁹⁴ Cf. *supra*, p. 45, nota 58.

⁹⁵ In mancanza di una definizione univoca delle figure dell'*homoeoteleuton* e dell'*homoeoptoton* (cf. Lausberg 1998: 323-325), limitiamo la definizione di *homoeoptoton* alle forme che appartengono alla stessa declinazione nominale e allo stesso gruppo verbale. Questa scelta ci permette di distinguere in maniera più precisa fra i casi di generica equivalenza grammaticale e/o omofonia finale (che consideriamo rilevanti anche all'interno di una frase), e i casi in cui invece si osserva una stretta corrispondenza grammaticale.

che sono funzionali alla scansione ritmica del discorso a scopo mnemonico e di suggestione dell'uditorio. Richiamando l'attenzione del pubblico sullo sforzo del parlante, questi accorgimenti retorici inducono infatti gli uditori a un ascolto più attento e partecipe⁹⁶.

^[1]Велиих **поучении**,

о **люб**-имицы и воз-**люб**-ленные **ми** дети о Христе,

язык-ом своим беседовати к **вам**

и водою его напоити **благую вашу землю**,

и **землю** плодовиую,

глаголю бо **ваша** душа,

но не дан **ми** бысть дар **языч**-нии,

по божественному Павлу,

яко тем **язык**-ом творити **ми** порученная,

и того **ради** безгласен посреде **вас** стоя,

и молчу много.

^[2]Потребну же **сущу поучению** ныне

приходящим (sic!) **ради** днєи **святаго Великаго** поста,

того ради писанием **поучению** лето (sic!) **быти** размыслих.

1.2.3.2. L'Expositio

Nell'*expositio* il predicatore presenta i termini della *quaestio* che si accinge a trattare enunciando la chiave interpretativa del sermone. Si tratta, come vedremo, della citazione di Sal 95 (94), 1-2.6-7. Ora, nel rinnovato tentativo di ispirare la comprensione dell'uditorio (*philophronesis*), egli si attarda sulla descrizione del tempo liturgico, che si ripete in maniera ciclica e secondo uno schema fisso (*chronographia*), per ribadire l'idea dell'imminenza del tempo quaresimale annunciata nel versetto precedente – ^[3]Лето убо, возлюбленнии, текии выну и свои круг обходя, приведе нас в пречистые дни сия **святаго поста** и пред дверми я положи. La continuità semantica e formale con i versetti dell'*exordium* è marcata da un'intera serie di ripetizioni che sono funzionali alla

⁹⁶ Così il ricorso a termini con omofonia finale (*homoeoteleuton*) – **языком** своим; **землю**, глаголю; **тем языком**; **святаго Великаго**, **того** –, o con lo stesso morfema finale (*homoeoptoton*) – **напоити**, **творити**; **благую**, **плодовиую**; **потребну**, **сущу**; **святаго Великаго**. Così anche la reiterazione continuativa di una stessa forma nominale, pronominale o verbale, o di una stessa preposizione – **ми**, **ми**, **ми**; **языком**, **языком**; **землю**, **землю**; **ради**, **ради**, **ради** (*conduplicatio*); **поучении**, **поучению**, **поучению**; **вам**, **вас**; **вашу**, **ваша**; **сущу**, **быти** (*polyptoton*). Così, inoltre, la disposizione chiasmica della componente aggettivale e sostantivale nei sintagmi **благую вашу землю** : **землю плодовиую** –, e la linearità sintattica dell'intero enunciato. Così, infine, l'accostamento di forme nominali, pronominali e aggettivali etimologicamente affini (*adnominatio*) – **любимицы**, **возлюбленные**; **языком**, **язычными**; **вам**, **вашу**, **ваша**, **вас**.

scansione ritmica e sintattica del discorso, facilitandone la recita e la ricezione⁹⁷. In questo modo, insistendo sulla vicinanza della Quaresima e confermando la destinazione del testo, il predicatore ne anticipa la chiave biblica tematica, che poi enuncerà alla fine di questa parte. In questo versetto presenta infatti il primo termine dell'opposizione binaria attorno alla quale si struttura l'intero discorso. Si tratta del tema del digiuno, che è metonimicamente affine al tema della penitenza e a quello della sofferenza.

[¹] (...) о любимицы и **возлюбленные** ми дети о Христе (...).

[²] (...) приходящим (sic!) ради днѣи **святаго** Великаго поста (...).

↓

[³]Лето убо, **возлюбленни**,
текии выну и свои круг обходя,
приведе нас в пречистые дни сия **святаго поста**
и пред дверми я положи.

Quindi, nel versetto successivo (v. 4), invita gli uditori ad accogliere il tempo della penitenza con gioia, e, volendo renderli partecipi del gaudio del profeta, li esorta a unire la loro voce al suo canto (*exuscitatio*) – [⁴]Сия дни в радости прием и обще возопием с пророком. In questo modo, precludendo alla citazione biblica del versetto successivo, introduce il secondo termine dell'opposizione binaria che sottende all'intero discorso. Il riferimento è ora al tema della gioia, che è ossimoricamente opposto ai temi del digiuno, della penitenza e della sofferenza. Dal punto di vista performativo, questo invito a gioire della penitenza quaresimale, che nel versetto successivo si risolverà in un più articolato richiamo alla gioia, è marcato dalla corrispondenza metrica e sintattica delle proposizioni (*isocolon*). Tale corrispondenza è accentuata dalla presenza in ogni *colon* di forme verbali con omofonia delle sillabe finali (*homoeoteleuton*) – прием, возопием –, mentre la reiterazione (*conduplicatio*) in posizione di tema del sostantivo днь⁹⁸ assicura la continuità con il versetto precedente. Affrettando la dizione, l'isocolismo di questo costrutto genera attesa per il messaggio annunciato ma non ancora enunciato, richiamando l'attenzione degli uditori sul prossimo versetto.

[³] (...) в пречистые **дни** сия святаго поста (...).

↓

[⁴]Сия **дни** в радости прием
и обще возопием с пророком.

⁹⁷ Servono questo scopo la ripetizione (*conduplicatio*) della forma participiale *возлюбленни* e del sintagma nominale *святаго поста*, già presenti nell'*exordium* – [¹]возлюбленные, [³]возлюбленни; [²]святаго поста, [³]святаго поста –, e la reiterazione (*polyptoton*) del sostantivo днь, anch'esso già presente nell'*exordium* – [²]днѣи, [³]дни.

⁹⁸ Laddove non presenti nei testi ma necessarie all'analisi, le forme del nominativo e degli infiniti verbali sono state normalizzate sulla base di Sreznevskij 2003.

Nell'ultimo versetto dell'*expositio* (v. 5) il predicatore rinnova l'invito a gioire della penitenza quaresimale (*exuscitatio*) attraverso la citazione diretta di Sal 95 (94), 1-2.6-7 (*apomnemonysis*) – ^[5]^[4]Приидите возрадуемся Господеви, воскликнем Богу Спасу нашему, предварим лице его исповеданием, восплачемся пред Господем, сотворшем нас, яко тои есть Бог наш, и мы людие паствы его, и овца руку его⁹⁹. Il potenziale metamorfico di questo messaggio, che si attualizza all'atto stesso della sua declamazione, è amplificato dal ricorso congiunto a una serie di espedienti retorici. All'amplificazione concorre in primo luogo la giustapposizione asindetica delle proposizioni, che scandiscono i successivi gradi del gaudio pasquale, generando una progressione ascendente che culmina nell'immagine metaforica тои есть Бог наш, и мы людие паствы его, и овца руку его. Vi concorre poi la strutturazione isocolica del periodo, che qui, come già nel versetto precedente, è pragmaticamente orientata alla scansione ritmica del discorso a scopo mnemonico e di suggestione dell'uditorio. Anche in questo caso, inoltre, la corrispondenza metrica e sintattica delle proposizioni è rimarcata da figure di ripetizione fonetica, morfologica, semantica ed etimologica⁹⁹.

POUČENIE NIKIFORA

SALMI 95 (94), 1-2.6-7¹⁰⁰^[4]Сия дни в рад-ости приимем (...)

↓

^[5]Приидите воз-рад-уем-ся Господеви, воскликнем Богу Спасу нашему, предварим лице его исповеданием, восплачемся пред Господем, сотворшем нас, яко тои есть Бог наш, и мы людие паствы его, и овца руку его.

Придѣте възрадуимъ ся Господю. Въскликнѣмъ Богу Спасу нашему. Варимъ лице его исповѣданиимъ. И възплачимъ ся прѣдъ Господимъ, иже ны есть сътвориль. Ъко ть есть Богъ нашъ, и мы людие паствины его, и овця руку его¹⁰¹.

⁹⁹ Pensiamo al ricorso reiterato a forme verbali e nominali con omofonia delle sillabe finali (*homoeoteleuton*) – возрадуемся, восплачемся; воскликнем, исповеданием –, o grammaticalmente equivalenti (*homoeoptoton*) – Богу Спасу; Господем, сотворшем. Pensiamo anche alla reiterazione di una stessa forma nominale o pronominale – Господеви, Господем; Богу, Бог; нашему, наш; нас, мы (*polyptoton*); его, его, его (*conduplicatio*). Pensiamo infine alle ripetizioni etimologiche ^[4]радости, ^[5]возрадуемся e unserem, нас, наш, мы (*adnominatio*).

¹⁰⁰ Ricordiamo che in questo e nei successivi capitoli, per le citazioni dirette tratte dai salmi, riportiamo il testo slavo sulla base dell'edizione del Salterio Sinaitico curata da S. Sever'janov (1922). Delle citazioni bibliche di volta in volta considerate offriamo in nota la traduzione letterale, facendo riferimento alla traduzione corrente in lingua moderna secondo la versione della Bibbia di Gerusalemme solo nel caso in cui tale versione non si discosti dal testo slavo.

¹⁰¹ Per la traduzione di questo passo si confronti la traduzione del testo del *Poučenie* (*supra*, p. 45, v. 5).

Con la citazione diretta di Sal 95 (94), 1-2.6-7, che è qui attualizzata nel contesto particolare della penitenza e dell'astinenza quaresimali, si delinea il tema centrale del *Poučenie*. Sullo sfondo della dialettica cristiana fra la lotta contro il Maligno e la salvezza che si otterrà in ricompensa per l'impegno cosciente delle proprie forze nella diffusione del vangelo, tale tema può identificarsi con il paradosso cristiano dell'imprescindibilità della gioia dal dolore. La lotta contro le potenze del male, infatti, non si esaurisce nel fedele adempimento delle promesse battesimali, ma richiede, oltre al massimo sforzo, anche la massima rinuncia. È cioè una lotta nella sofferenza, un soffrire con Cristo ispirandosi a lui, ma nello stesso tempo è la gioia per la vittoria sul Maligno che il sacrificio di Cristo prefigura. Come emergerà con chiarezza dalla *tractatio thematis*, il paradosso della gioia cristiana è posto a fondamento dell'intero discorso, che di fatto, dall'*exordium* fino alla *conclusio*, si struttura attorno all'opposizione-cardine страдание : радость, e alle variazioni secondarie печаль, покаяние, търпѣние : веселие, пѣние, слава. L'esultanza e il giubilo che il predicatore tenta di infondere nell'animo dei fedeli, in vista e a motivo del periodo di penitenza che li preparerà ad accogliere la Pasqua del Signore, sono il riflesso dell'evento salvifico che si è oggettivamente compiuto nella resurrezione di Cristo, e rappresentano il segno della speranza nel compimento futuro dell'esperienza soggettiva della salvezza. La purificazione dell'anima attraverso l'osservanza del digiuno e della penitenza predispone infatti alla redenzione dai peccati e alla salvezza eterna. Ed è proprio questo proiettarsi verso la consumazione escatologica che genera il paradosso della gioia cristiana, facendo apparire la sofferenza terrena come cosa necessariamente trascurabile di fronte alla promessa di vita eterna, ma assolutamente necessaria nel cammino verso la gioia escatologica, che è imprescindibile dalla tristezza e dall'oppressione terrena. In questa prospettiva, allora, le pene sopportate in vita non solo vengono percepite come transitorie, e dunque inatte a offuscare la gioia del credente, che è gioia nella fede e si fonda nella speranza della fede, ma preannunciano anche l'imminente compimento delle sue speranze, e dunque accrescono l'atmosfera di giubilo anziché diminuirla.

Sal 95 (94), 1-2.6-7 può allora considerarsi la chiave biblica tematica del *Poučenie* sia per la sua forma e per la posizione strategica che occupa nell'economia del discorso, sia soprattutto per la sua funzione di guida alla comprensione del messaggio predicato. Legandosi in maniera più o meno diretta a tutti i riferimenti biblici presenti nel sermone, questa citazione prelude infatti al cammino di redenzione che tutti i cristiani sono chiamati a intraprendere nel tempo della Quaresima. Così l'esortazione alla gioia in essa racchiusa si lega direttamente all'invito alla lode di Dio (v. 23; Sal 100 [99], 4), che è motivato dalla fede nella sua esistenza (v. 21; Sal 76 [75], 2). Ma d'altra parte, la riconciliazione con Dio e l'ammissione alla sua mensa in occasione delle celebrazioni pasquali, e poi la redenzione nel giorno del giudizio finale (v. 45), non sono concesse senza condizioni. Esse devono essere conquistate con una vita sottomessa alla volontà di Dio (v. 14; Fil 2, 7), attraverso la confessione dei peccati e la perseveranza nel digiuno e nella penitenza (vv. 19-21.24; Lc 21, 19). La redenzione dal male pas-

sa anzitutto attraverso la riconciliazione con il prossimo, che deve manifestarsi nella rinuncia all'usura (v. 13; Is 58, 3, 1 Gv 3, 15), in una prospettiva di perdono reciproco e di reciproca remissione dei debiti (v. 16; Mt 6, 14-15), poiché Dio non accetta suppliche da chi serba memoria del male (v. 14; Mt 5, 23-24, Mc 11, 25). Alla rinuncia all'usura dovrà accompagnarsi la mortificazione del corpo con l'astensione dal bere (vv. 29-31; Ef 5, 18, Is 26, 14), che annichilendo la ragione spinge l'uomo a compiere azioni prive di senso, fino a esporlo a rischi mortali come accadde a Esaù (v. 32; Gen 25, 29-34), e poi a Sansone (v. 33; Gdc 16, 4-21). Più in generale, il godimento della gioia è subordinato alla rinuncia al male che i cristiani hanno operato rivestendosi del battesimo di Cristo (v. 42; Gal 3, 27). La necessità di rinnovare questa rinuncia, e di combattere le potenze del male in favore del bene (v. 28; Sal 34 [33], 15), è resa tanto più urgente dall'assoluta imprevedibilità della morte, che potrebbe sopraggiungere improvvisa, risparmiando ai giusti la sofferenza terrena, ma sottraendo ai peccatori il tempo necessario per redimersi (v. 40). Nell'imminenza del giorno della resurrezione di Cristo, ora che il giorno della salvezza è prossimo (v. 38; 2 Cor 6, 2), la potenza del Maligno si è indebolita (v. 38; Sal 112 [111], 10) e le sue forze sono state abbattute (v. 41; Sal 9, 7): è allora tempo di dichiarare guerra alle potenze del male per combatterle con le armi della fede (vv. 25, 43-44; Rm 13, 11-14, Ef 6, 11.14-17). Una volta ottenuta la vittoria sul nemico, alla sofferenza subentrerà la gioia, che è il giubilo dei pentiti redenti (v. 17; Sal 30 [29], 12-13) ed è insieme l'esultanza delle schiere degli angeli, degli apostoli, di tutti i giusti e di Dio stesso, che non vuole la morte dell'empio, ma che l'empio desista dalla sua condotta e viva (v. 39; Ez 18, 23; 33, 11; 2 Pt 3, 9). E la gioia di cui i fedeli godranno nel giorno della Pasqua del Signore è prefigurazione della gioia eterna, che li pagherà per tutte le sofferenze che avranno subito in questa vita. Per la sofferenza patita su questa terra, che è garanzia di gioia eterna, riceveranno infatti in ricompensa la vita eterna e il godimento di una condizione idilliaca paragonabile a quella che esisteva prima del peccato originale (v. 18).

Questa trama biblica complessa e unitaria, che costituisce la struttura portante del sermone, si ispira alla liturgia domenicale della settimana di astensione dai latticini, che è l'ultima settimana del secondo ciclo liturgico (da Pentecoste a Quaresima), e precede l'inizio della Quaresima (terzo ciclo liturgico). Alla liturgia domenicale di questa settimana afferiscono Mt 6, 14-15 (v. 16), Sal 76 (75), 2 (v. 21), e Rm 13, 11-14 (v. 25)¹⁰². La coincidenza di questi passi biblici, citati nel *Poučenie*, con le letture della domenica di astensione dai latticini, conferma che la destinazione liturgica del sermone indicata nel titolo e poi ribadita nei vv. 2-3, corrisponde alla sua destinazione originaria, ovvero all'occasione liturgica per la quale il metropolita Nikifor I compose il suo discorso e nel corso della quale, verosimilmente, lo pronunciò¹⁰³. In questa corrispondenza si rivela allora

¹⁰² Pentkovskij 2001: 238-239; Garzaniti 2001a: 487.

¹⁰³ È interessante osservare come ancora nel XVII sec. il *Poučenie* mantenesse inalterata la sua destinazione liturgica. Secondo la testimonianza dello Statuto della cattedrale di santa Sofia di Novgorod, infatti, che è offerta dagli stessi codici che tramandano

un dato prezioso per lo studio della predicazione slavo-orientale, e cioè la prova dell'esistenza di un nesso formale fra il sermone e l'occasione liturgica della sua declamazione. Partendo da questo dato di fatto, e ammettendo un funzionamento analogo per tutti i testi dello stesso tipo, è allora possibile ricollocare una predica nel suo contesto liturgico iniziale anche in assenza di un titolo esplicativo, e malgrado le lacune, le variazioni o le sostituzioni che si possono essere prodotte nel corso della trasmissione manoscritta del testo.

1.2.3.3. La *Tractatio thematis*

Nel primo versetto della *tractatio thematis* (v. 6), commentando la citazione di Sal 95 (94), 1-2.6-7 (*epicrisis*), il predicatore torna a riflettere sul paradosso della gioia cristiana che è stato presentato nell'*expositio*. Ora egli contrappone al secondo termine dell'opposizione страдание : радость, che è qui parafrasato dai sintagmi добраго пения, не дряхл, тихи и светли (*expositio*), l'idea della sofferenza terrena (*antithesis*), che è promessa di salvezza eterna (*protrope*) – ^[6]Никто же да не лишен буди добраго пения, никто же да не буди дряхл, но вси тихи и светли, но токмо буди о гресех печален, аще zde постраждем, да благо мы приимем. Ecco allora che in questo versetto si susseguono quattro diverse figure retoriche, che in un gioco di ripetizioni e di antitesi esplicitano la consequenzialità della gioia dal dolore. Nel versetto successivo (v. 7) il predicatore enuclea questo paradosso asserendo la necessità della sofferenza (*sententia*), di cui sono manifestazioni concrete il sacrificio e il digiuno, nel cammino verso la redenzione dal peccato e verso la salvezza eterna – ^[7]Никто же да не мнит без болезни очистити грехи и без поста омыти скверны. Avanzando sempre sulla stessa linea, nei tre versetti successivi (vv. 8-10), si rivolge quindi agli ascoltatori con domande di rimprovero (*percontatio*¹), che costituiscono la prova della loro colpa dinanzi a Dio e al prossimo, e ribadiscono l'urgenza di redimersi dal peccato attraverso la penitenza – ^[8]Очистил тя есть Христос крещением и омы твоя скверны – паки ли осквернился грехи? ^[9]Паки ли омазася? ^[10]Паки ли огниша ти струпы злобы?

Sul piano performativo, questo passo è marcato dal ricorso parallelo a una serie di espedienti retorici che servono a fissare nella mente degli uditori il concetto dell'inevitabilità della sofferenza, e a far loro percepire lo stato di colpa in cui versano. In questo modo il predicatore mira a creare nei presenti una predisposizione al cambiamento morale che accresca l'efficacia perlocutoria delle sue parole, al fine di indurli alla correzione. Fra le figure che concorrono a produrre questo effetto, si deve anzitutto annoverare la corrispondenza metrica e sintattica che si osserva fra le proposizioni dei periodi appena citati (*isocolon*).

dano il testo (cf. *supra*, p. 42, nota 42), nel XVII sec. il *Poučenie* si leggeva dopo il vespro della domenica di astensione dai latticini (o domenica del Perdono [*Proščenoje voskresen'e*]). Poljanskij 2006: 185.

Questa figura, già presente nell'*expositio* (vv. 4-5), è la marca stilistica che contraddistingue la *tractatio thematis*, reiterandosi in maniera continuativa fino alla fine di questa parte (v. 28).

In questi versetti (vv. 6-10), la strutturazione isocolica del discorso è il risultato di una sintassi generalmente paratattica, che compensa la complessità concettuale con la semplicità della forma. Così, il paradosso enunciato nel v. 6 si traduce sul piano sintattico nell'apposizione alle prime tre coordinate – никто же да не лишен буди добраго пения, никто же да не буди дряхл, но вси тихи и светли – di una proposizione introdotta dalla congiunzione avversativa но – но токмо буди о гресех печален –, seguita da un periodo ipotetico che condensa il paradosso della gioia cristiana – аще zde постраждем, да благо мы приимем. Similmente, la sentenza del v. 7 è espressa da un periodo composto da due proposizioni coordinate per polisindeto, ognuna delle quali ha un suo verbo e un suo complemento (*taxis*), ma il cui soggetto compare una sola volta (*diazeugma*) – никто же да не мнит без болезни очистити грехи и без поста омыти скверны. In maniera analoga, la serie interrogativa dei vv. 8-10, che è introdotta da un periodo sintatticamente assimilabile al precedente (*diazeugma, taxis*) – очистил тя есть Христос крещением и омы твоя скверны –, si articola in tre proposizioni interrogative formalmente equivalenti, il cui accostamento asindetico crea un'accumulazione che amplifica le colpe degli astanti a scopo perlocutorio – паки ли осквернился грехи? паки ли омазася? паки ли огниша ти струпы злобы? All'amplificazione concorre poi la reiterazione (*conduplicatio*) nel primo periodo del v. 8 e nella prima proposizione interrogativa dello stesso versetto dei sostantivi грѣхъ e сквърна, già presenti nel v. 7, che compaiono sempre in posizione di rema, ma in ordine inverso, generando un chiasmo – ^[7]грехи, скверны : ^[8]скверны, грехи.

La regolarità isocolica di questo passo, che emerge dalla linearità delle unità sintattiche che lo compongono, è accentuata anche dalla marcatura anaforica di ogni *colon*. Così, i primi due *cola* e il settimo sono marcati dalla ripetizione in posizione di tema del sintagma nominale никто же да, il terzo e il quarto *colon* dalla ripetizione della congiunzione avversativa но, l'ottavo e il nono *colon* dal reiterarsi della preposizione без, e gli ultimi tre *cola* dal reiterarsi del sintagma avverbiale паки ли. Tutte queste ripetizioni sono funzionali alla scansione ritmica del discorso a scopo mnemonico e di suggestione dell'uditorio.

Pragmaticamente significativo è poi il ricorso reiterato al modo dell'imperativo, con la forma copulativa negativa не буди e positiva буди (*conduplicatio*) che integrano la serie esortativo-ingiuntiva dell'ultimo versetto dell'*expositio* – ^[5]приидите, возрадуемся, воскликнем, предварим, восплачемся –, e la serie degli ordini e dei divieti dei versetti successivi, evidenziando la natura parenetica e correttiva del testo. Di rilievo pragmatico appare inoltre l'alternanza delle persone, con il passaggio dalla terza persona singolare (никто) e plurale (вси) dei vv. 6-7, alla seconda persona singolare dei versetti successivi (vv. 8-10), che individualizza il target dell'accusa lasciando intendere agli uditori che il peccato alberga in ognuno di loro. Gli stessi versetti (vv. 6-10) sono infine percorsi da figure di ripetizione fonetica, morfologica, semantica ed eti-

mologica, che sottolineano una volta ancora la regolarità isocolica del discorso, potenziandone l'efficacia mnemonica e perlocutoria¹⁰⁴.

^[6]Никто же да не лишен буди добраго пения,
никто же да не буди дряхл,
но вси тихи и светли,
но токмо буди о гресех печален,
аще зде постраждем,
да благо мы приимем.

^[7]Никто же да не мнит
без болезни очистити грехи
и без поста омыти скверн-ы.

^[8]Очистил тя есть Христос крещением
и омы твоя скверн-ы
паки ли о-скверн-ил-ся грехи?

^[9]Паки ли омазася?

^[10]Паки ли огниша ти струпы злобы?

Subito dopo aver rivolto ai presenti questo severo rimprovero, nel v. 11 il predicatore li esorta con veemenza al pentimento e alla riconciliazione con Dio (*proclees*), enunciando una serie di comandi che descrivono l'atteggiamento interiore ed esteriore della penitenza – ^[11]Прослезися, горько восплачися, воздохни, всяку потерпи страду на земли – легание (sic!), бдение, неядение, крепки молитвы покажи, пение, милостыню к нищим, отдаждь должником долги. Con il suo sacrificio, la cui azione redentrice si rinnova nel battesimo, Cristo sconfisse le potenze del male riscattando l'umanità dal peccato originale. Ecco che allora, preparandosi ad accogliere la Pasqua del Signore, i fedeli sono chiamati a rinnovare le rinunce battesimali, vincendo il male attraverso la penitenza. Il rigore del contegno penitenziale è qui efficacemente rappresentato dal susseguirsi degli imperativi прослезися, восплачися, воздохни, потерпи, покажи, отдаждь, ed enfaticizzato dal ricorso concomitante a una serie di espedienti retorici: la rapida enumerazione delle pene che gli uditori dovranno infliggersi – на земли легание, бдение, неядение, пение –, la giustapposizione asindetica di tutte le proposizioni del periodo, che genera un'accumulazione con effetto amplificatorio, e la strutturazione isocolica del discorso, che rimarca le privazioni penitenziali in funzione mnemonica e di persuasione all'azione.

¹⁰⁴ Pensiamo all'uso estensivo di termini con omofonia finale (*homoeoteleuton*, assonanza) – ^[6]добраго, благо; ^[7]очистити, омыти; ^[8]осквернился, ^[9]омазася; ^[10]струпы, злобы –, o grammaticalmente equivalenti (*homoeoptoton*) – ^[6]лишен, печален; тихи, светли; постраждем, приимем. Pensiamo anche alla ripetizione (*polyptoton*) di una stessa forma nominale, pronominale o verbale – ^[6]гресех, ^[7]грехи; ^[7]очистити, ^[8]очистил есть; ^[7]омыти, ^[8]омы; ^[8]тя, ^[10]ти –, e il ricorso a espressioni sinonimiche – ^[7]без болезни, без поста; очистити, омыти; ^[7-8]грехи, скверны; ^[8]осквернился, ^[9]омазася. Pensiamo infine all'uso di forme etimologicamente affini (*adnominatio*) – ^[8]скверны, осквернился; ^[8]тя, твоя, ^[10]ти.

Come nei versetti precedenti, anche in questo caso l'equivalenza metrica e sintattica che si osserva fra le proposizioni del periodo è scandita da figure di ripetizione fonetica, morfologica, semantica, sintattica ed etimologica¹⁰⁵.

^[11] **Прослезися, горько восплачися,**
 воздохни, всяку потерпи страду
 на земли – легание (sic!), бдение, неядение,
 крепки молитвы покажи, пение,
 милостыню к нищим,
 отдаждь **долж-ником долг-и.**

Avendo dichiarato l'urgenza per l'uditorio di piegarsi a un atteggiamento penitenziale secondo le scritture, ora il predicatore si sofferma sull'ultimo dei doveri che ha enunciato, per puntare il dito contro la piaga dell'usura. Raccomanda allora un precetto (*testamentum*) attraverso il quale tenta di dissuadere i presenti dal pretendere interessi esosi, che come serpi divorano i più poveri, sottraendo loro finanche i mezzi necessari alla più misera sopravvivenza (*similitudo*) – ^[12]Аще ли то немощно, поне да великии рез остави, еже, якоже змия, изьедают окаяннии убогия. Quindi, nel versetto successivo (v. 13), motiva questa richiesta parafrasando le parole di Is 58, 3 e 1 Gv 3, 15 (*apomnemonysis*), che rivelano l'ipocrisia di chi è avvezzo a esercitare l'usura (*inter se pugnancia*). Si chiarisce, infatti, con una metafora di grande efficacia, che la pratica dell'usura vanifica l'osservanza del digiuno, poiché, pur astenendosi dai cibi vietati, l'usuraio dimostra disprezzo per il fratello, agendo come un omicida – ^[13]Аще ли постишися, емлещи рез на брате, никою же ти пользы бысть; постя бо ся мниши себе, а мясо ядыи – не мяса овчая, ни инех скот, ихже ти повелено, но плоть братию; режа бо жилы и закалая его злым ножем – лихоиманием (sic!) неправедныя мзды тяжкаго реза.

Dal punto di vista dell'efficacia del discorso, questo passo è marcato dal ricorso simultaneo a diversi espedienti retorici. Il monito racchiuso nei vv. 12-13 acquisisce infatti validità perlocutoria sia in forza dell'aggiunta all'esortazione di un commento esplicativo che la giustifica, sia grazie alla figura della metafora, che, comparando già all'inizio dell'*exordium* (v. 1) e alla fine dell'*expositio* (v. 5), si impone ora come una delle figure-chiave del *Poučenie*, anche in virtù del talento oratorio del suo autore. Di rilevanza performativa è inoltre la strutturazione isocolica dell'enunciato, che, come nei versetti precedenti, è funzio-

¹⁰⁵ Si pensi all'uso di termini con omofonia finale (*homoeoteleuton*) – нищим, должником –, o con lo stesso morfema finale (*homoeoptoton*) – прослезися, восплачися; воздохни, потерпи, покажи; всяку, страду; легание, бдение, неядение, пение. Si pensi anche al ricorso a espressioni sinonimiche – прослезися, восплачися –, e a particolari finezze sintattiche quali l'*hyperbaton* – всяку потерпи страду –, il *mezoeugma* – милостыню к нищим, отдаждь должником долги –, e il chiasmo – милостыню к нищим : должником долги. Si pensi infine alla ripetizione pragmaticamente marcata di una stessa radice (*adnominatio*) – должником, долги.

nale alla recita e alla ricezione del testo, ed è rimarcata da una serie di figure di ripetizione¹⁰⁶.

^[12] **Аще ли** то немощно,
поне да великий **рез** остави,
еже, якоже змия,
изъедают окаянный **убогия**.

^[13] **Аще ли** постишися,
емлещи **рез** на **брате**,
никоя же **ти** пользы бысть;
постя бо ся мниши себе,
а **мясо** ядыи – не **мяса** овчая,
ни инех скот, ихже **ти** повелено,
но плоть **братию**;
режа **бо** жилы и закалая его
злым **ножем** – лихоиманием (sic!)
неправедныя мзды **тяжкаго реза**.

Nei due versetti successivi (vv. 14-15) il predicatore adotta la stessa strategia performativa che informa il monito precedente, presentando un'esortazione unita a una nota esplicativa che ne prova la fondatezza. Sul piano formale, il reiterarsi di questo schema logico determina la duplicazione sintattica della precedente struttura ipotetica, che è evidenziata dalla ripetizione anaforica nel v. 15 della congiunzione *аще*. Sul piano della referenzialità biblica, però, la rispondenza di questo passo con i vv. 12-13 non è completa, giacché in questo caso è marcato non solo il commento (v. 15; Mt 5, 23-24, Mc 11, 25), ma anche l'esortazione iniziale (v. 14; Fil 2, 7). Così nel v. 14, citando Fil 2, 7 (*apomnemonysis*), il predicatore invita gli uditori a rimettersi alla volontà di Dio, e, insistendo sul vizio dell'usura, li incita a liberare dall'oppressione i loro debitori (*testamentum*) – ^[14]Смирися смирившагося тебе ради Бога дажь и до рабьяго образа; остави всем скорби оскорбившим тя; отдаждь, елика на них имаши. Questo accorato appello, che prelude al messaggio di Mt 6, 14-15 (v. 16) e ne anticipa le implicazioni escatologiche, è pragmaticamente amplificato sia dalla promessa di redenzione che lo integra (*protrope*) – ^[14]да ти отдадут греси, да чиста будет молитва и кроме поминания зла –, sia dall'accumulazione che si crea nell'accostamento asindetico delle proposizioni della frase, secondo la stessa strategia adottata nei versetti precedenti.

Quindi, nel v. 15, il predicatore motiva la necessità di riconciliarsi con il prossimo per ottenere il perdono di Dio asserendo l'ostilità di Dio verso chiunque

¹⁰⁶ Si osservano la ripetizione anaforica del gruppo *аще ли*, la presenza di termini con omofonia finale (*homoeoteleuton*, assonanza) – ^[12]еже, якоже; змия, убогия; ^[13]емлещи, мниши; овчая, закалая; злым ножем, лихоиманием; повелено, но; его тяжкаго –, o grammaticalmente equivalenti (*homoeptoton*) – пользы, мзды –, e alcune ripetizioni semantiche – ^[12]рез, ^[13]рез; ^[13]ти, ти; бо, бо (*conduplicatio*); постишися, постя ся; рез, реза; брате, братию; ся, себе; мясо, мяса (*polyptoton*).

lo invochi ma serbi memoria del male. L'alto potenziale performativo di questa argomentazione, che è insito nell'autorevolezza della sua fonte, è accresciuto dall'esplicitazione della fonte stessa, con l'ammissione da parte del predicatore del suo ruolo di mero intermediario della parola di Dio (*asphalia*). È il Signore stesso, infatti, che parla così in Mt 5, 23-24 e in Mc 11, 25 (*apomnemonysis*) – ^[15]Аще и молится, всеу труждается, всеу алчет; из уст бо зло упоминающаго Бог милостыни не принимает, не мое слово сие, но слово Христа и Бога, иже дара не принимает принесенных к церкви от такового аще не первее со братом ся смирит, иже и днесь учит ны отдавати грехопадения. Ecco allora che questo appello poggia su due figure retoriche: il carattere di testimonianza e la citazione biblica. Ad accrescerne l'efficacia performativa interviene anche in questo caso la strutturazione isocolica degli enunciati, che, come nei versetti precedenti, è rafforzata da diverse figure di ripetizione¹⁰⁷.

(vv. 12-15)

PRECETTO	→	AGGIUNTA ESPLICATIVA
testamentum	→	apomnemonysis
^[12] Аще ли то немощно, поне да великий рез остави, еже, якоже змия, изъедают окаянии убогия.		^[13] Аще ли постишися, емлеши рез на брате, никоя же ти пользы бысть; постя бо ся мниши себе, а мясо ядыи – не мяса овчая, ни инех скот, ихже ти повелено, но плоть братию; режа бо жилы и закалая его злым ножем – лихоиманием (sic!) неправедныя мзды тяжкаго реза.
testamentum, apomnemonysis	→	apomnemonysis
^[14] Смирися смирившагося тебе ради Бога даждь и до рабьяго образа; остави всем скорб-и о-скорб-ившим тя; отдаждь, елика на них имаши, да ти отдадут грес-и,		^[15] Аще и молится, всеу труждается, всеу алчет; из уст бо зло у-помин-ающаго Бог милостыни не принимает,

¹⁰⁷ Si rilevano ripetizioni fonetiche (*homoeoteleuton*) – ^[14]смирися, смирившагося; ^[15]молится, труждается, ся –, e grammaticali (*homoeptoton*) – ^[14]чиста, молитва; ^[15]упоминающаго, такового; смирит, учит –, la ripetizione anaforica della congiunzione да e dell'avverbio всеу, alcune ripetizioni semantiche – ^[14]смирися, смирившагося; тебе, тя, ти; отдаждь, отдадут; ^[15]Бог, Бога (*polyptoton*); аще, аще; не принимает, не принимает; слово, слово; иже, иже (*conduplicatio*) –, e l'uso di forme nominali e verbali etimologicamente affini (*adnominatio*) – ^[14]скорби оскорбившим; ^[14-15]отдадут греси, отдавати грехопадения; поминания зла, зло упоминающаго.

да чиста будет молитва
и кроме помин-ания зла.

не мое слово сие,
но слово Христа и Бога

иже дара не принимает
принесенных к церкви от такового
аще не первее со братом **ся** смирит,
иже и днесь учит ны
отдавати грех-о-падения.

La condanna dell'usura, che rappresenta la prima colpa di cui il predicatore accusa i presenti, trova il suo naturale completamento nel versetto successivo (v. 16), nella citazione diretta di Mt 6, 14-15 (*apomnemonysis*). Questo passo biblico, che come abbiamo visto è uno degli indici liturgici che conferma il legame del *Poučenie* con la domenica di astensione dai latticini, si articola in una promessa di ricompensa per una virtù e in una minaccia di castigo per un vizio (*antisagoge*) – ^[16]“Аще бо”, рече, “оставите человеком прегрешения их, оставит и вам Отец ваш небесный; аще ли не оставите человеком прегрешения их, ни Отец ваш небесный оставит вам прегрешения ваших”. Con questa citazione, che pone il perdono reciproco come condizione indispensabile alla riconciliazione con Dio, il discorso si proietta in una dimensione escatologica che si annuncerà sempre più imminente, facendo del pentimento l'ultima via di salvezza realmente percorribile.

Sul piano formale, la complementarietà dei concetti enunciati in questo versetto genera una simmetria sintattica pressoché completa, nella forma di due periodi ipotetici paralleli, composti ognuno da una proposizione subordinata introdotta dalla congiunzione *аще* e da una proposizione principale (*isocolon*). A questo parallelismo sintattico corrisponde a livello lessicale l'equivalenza dei vocaboli, al punto che i due periodi si distinguono unicamente per la disposizione chiasmica degli elementi frastici delle principali – оставит и вам Отец ваш небесный : ни Отец ваш небесный оставит вам –, per la ripetizione nella principale del secondo periodo, in posizione di rema, del sintagma nominale прегрешения ваших, e per l'orientamento negativo dello stesso periodo, di cui è responsabile la negazione *не*.

La valenza performativa di questa struttura, insita nella linearità concettuale del ragionamento, è accresciuta dalle reiterazioni che la percorrono, che scandiscono il ritmo dell'enunciato generando insistenza sul concetto della reciprocità del perdono. Così, in primo luogo, la ripetizione anaforica della congiunzione *аще*, con cui si apre anche il versetto precedente, e la ripetizione di una stessa radice (*adnominatio*), che compare già nei vv. 14-15 – ^[14]греси, ^[15]грехопадения, ^[16]прегрешения. Così anche il reiterarsi nel secondo periodo di tutti gli elementi frastici presenti nel primo – оставите, оставит; прегрешения, прегрешении; ваш, ваших (*polyptoton*); оставите, оставите; человеком, человеком; прегрешения, прегрешения; их, их; оставит, оставит; вам, вам; Отец, Отец; ваш, ваш; небесный, небесный (*conduplicatio*). Così, infine, l'insistenza sulla seconda persona plurale (*adnominatio*) – вам, ваш, ваш, вам, ваших.

POUČENIE NIKIFORA

МАТТЕО 6, 14-15¹⁰⁸

antisagoge

+ ¹¹⁶«Аще бо», рече, «**оставите человеком пре-греш-ения их,**

↓
+ **оставит** и вам Отец ваш небесный;

≠

– **аще ли не оставите человеком пре-греш-ения их,**

↓
– **ни Отец ваш небесный оставит вам пре-греш-ения ваших**».

Аще убо отъпущаете человекомъ съгрѣшениѣ ихъ отъпуститъ и вамъ Отецъ вашъ небесскы. Аште ли не отъпущаете человекомъ съгрѣшени ихъ, ни Отецъ вашъ отъпуститъ съгрѣшении вашихъ¹⁰⁹.

Dopo aver così istruito gli ascoltatori, esortandoli a rifuggire la pratica dell'usura, il predicatore prospetta loro la ricompensa che ognuno riceverà in cambio per la propria correzione. Da qui e fino al v. 23 il discorso si fa più denso di riferimenti biblici, strutturandosi in una catena di citazioni e di commenti esegetici che a loro volta motivano l'introduzione di nuove citazioni. Così nel v. 17, tornando a riflettere sul paradosso della gioia cristiana, il predicatore rinnova l'invito alla penitenza e la promessa di ricompensa che aveva formulato alla fine dell'*expositio* (v. 5) e all'inizio della *tractatio thematis* (v. 6), attraverso la citazione diretta di Sal 30 (29), 12-13 (*apomnemonysis*) – ^[17]Аще ли тако в poste постражеши, яко слово тя учит, сподобишися пети с Давидом: “Растерзал еси вретиче мое и препоясал мя еси веселием, яко да поет тебе слава моя, и не умилуюся”. L'esortazione, la cui forza perlocutoria risiede nella promessa del godimento della gioia (*protrope*), è resa tanto più efficace dal passaggio dalla seconda persona plurale alla seconda persona singolare, che individualizza il target del messaggio coinvolgendo singolarmente ognuno dei presenti.

Nel v. 18 questo appello al digiuno penitenziale è integrato dalla spiegazione esegetica dei versetti biblici appena citati (*epexegesis, expositio*), con l'assimilazione del saio alla compunzione, e della gioia alla ricompensa che Dio concederà a ognuno – ^[18]Вретиче знамение есть покаянию; пострадания ради и онаго озлобления Бог раздирает прогrehовное отсечение и препоясает веселием радость же безстрастия. Nello stesso versetto, il commento esegetico di Sal 30 (29), 12-13 giustifica l'inserimento di un passo che riecheggia nell'incipit della seconda omelia di Simeone il Nuovo Teologo (*apomnemonysis*; cf. *infra*). Questo probabile riferimento patristico, che è pragmaticamente marcato dal passaggio alla prima persona plurale e dal ricorso alla forma esortativa

¹⁰⁸ Ricordiamo che in questo e nei successivi capitoli, per le citazioni dirette dai vangeli, riportiamo il testo slavo sulla base dell'edizione del Codice Mariano curata da I.V. Jagič (1883).

¹⁰⁹ (“Se infatti perdonerete agli uomini le loro colpe, il Padre vostro celeste [le] perdonerà anche a voi. Ma se non perdonerete agli uomini le loro colpe, neppure il Padre vostro perdonerà le vostre colpe”).

поем, equipara la condizione gioiosa di cui godranno i presenti alla gloria di cui godeva Adamo prima del peccato originale – ^[18]и тогда поем ему во славе, иже есть чистою совестию, – “Во славе”, рече, “юже имея Адам прежде преступления”.

Dopo aver così chiarito il simbolismo e la funzione redentrica del saio salmodiale, nel versetto successivo (v. 19) il predicatore richiama nuovamente gli ascoltatori alla penitenza, invitandoli a vestire quel saio, e insiste sulla promessa di gioia così come espressa e interpretata nei due versetti precedenti (*expolitio*) – ^[19]Облецемся в добраго вретница сего, да препояшемся в веселие; потрудимся, да прославимся, да венчаемся. L'efficacia di questo appello risiede nella duplicazione in strutture parallele e sintatticamente essenziali del modulo “esortazione all'azione” e “promessa di ricompensa” (*protrope*), ed è amplificata dalla marca della prima persona plurale e dal ricorso reiterato a forme verbali con valore esortativo-ingiuntivo.

Nel versetto successivo (v. 20), avanzando sulla stessa linea, il predicatore insiste sul rapporto che lega la sofferenza terrena alla gioia eterna (*expolitio*) attraverso l'enunciazione di una sentenza che consegue dal monito Никто же да не мнит без болезни очистити грехи и без поста омыти скверны del v. 7, e che contestualmente amplifica il messaggio di redenzione di Sal 30 (29), 12-13 (v. 17), e giustifica l'appello del v. 19 – ^[20]Трудове рожают славу, дела приносят венцы. Questa sentenza, la cui ineccepibilità è evidenziata dalla giustapposizione asindetica di due proposizioni sintatticamente parallele (*hypozeugis, taxis*), introduce la citazione diretta di Lc 21, 19 (*oraculum*), che rivela la valenza escatologica del discorso – ^[20]так о и Господь рече: “В терпении вашем стяжите души ваши”.

Il significato del passo evangelico appena citato si definisce nel versetto successivo (v. 21), quando il predicatore interpreta la perseveranza di Lc 21, 19 come paziente sopportazione della penitenza (*epexegetis, expolitio*), invitando i fedeli ad adempiere alle penitenze sacramentali che il sacerdote prescriverà loro dopo la confessione dei peccati (*testamentum*) – ^[21]Потерпим и сохраним даемыя нам от отец епитимия. Questa esortazione è pragmaticamente marcata dal passaggio dalla seconda persona plurale alla prima persona plurale, che consente al parlante di includersi nel novero dei peccatori, e trova giustificazione nella fede nell'esistenza di Dio, che è qui asserita attraverso la citazione diretta di un passo biblico di rilevanza anche liturgica, Sal 76 (75), 2 (*apomnemonysis*) – ^[21]разумеем и мы, яко же певец рече: “Знаем во Иудеи Бог”. L'interpretazione esegetica di questo passo (*epexegetis, expolitio*) occupa i due versetti successivi (vv. 22-23), e nel secondo di questi poggia su un ulteriore riferimento biblico, la parafrasi di Sal 100 (99), 4 (*apomnemonysis*) – ^[22]Изтязуем, что рече, но и знаменует, иудеи бо исповедание наречется, и тем Бога знаем. ^[23]Тем повелевает входить во врата его, во дворы его с песньми.

Il potenziale metamorfico della parola di Dio, alla quale il predicatore si richiama in maniera sistematica e secondo uno schema retorico fisso, si attualizza all'atto stesso della sua trasposizione nel tempo storico. Come si è cercato di dimostrare, il suo inserimento nel processo performativo concreto, organico e lo-

gicamente consequenziale del sermone si compie sia attraverso l'adeguamento di ogni citazione a una figura che è finalizzata alla metamorfosi dell'uditorio, come la *protrope* o il *testamentum*, sia attraverso la duplicazione del messaggio scritturale a scopo esegetico (*epexegetis*, *expolitio*). All'efficacia del discorso concorre poi l'alternanza delle persone, con il passaggio dalla seconda persona singolare del v. 17 alla prima plurale dei vv. 18-19, e dalla seconda persona plurale del v. 20 alla prima plurale dei vv. 21-22, che modula l'intensità delle esortazioni. Parallelamente, i passi di maggiore rilievo pragmatico sono rimarcati dal ricorso a forme verbali con valore esortativo-ingiuntivo – ^[18]поем, ^[19]облецемся, потрудимся, ^[20]стяжите, ^[21]потерпим, сохраним, разумеем, ^[22]изтязуем.

La forza persuasiva del messaggio è ulteriormente accresciuta dalla regolarità isocolica degli enunciati, con figure di ripetizione fonetica, morfologica, semantica, sintattica ed etimologica che ritmano il discorso a scopo mnemonico e di suggestione dell'uditorio. Così nel v. 17 si osservano la ripetizione anaforica del gruppo *аще ли*, già presente nei vv. 12-13, il ricorso reiterato a termini con omofonia delle sillabe iniziali (*alliteratio*) – *посте, постражеши* –, o con omofonia delle sillabe finali (*homoeoteleuton*) – *аще, вретище; тако, яко; сподобишися, умилюся* –, l'uso di forme verbali grammaticalmente equivalenti (*homoeoptoton*) – *растерзал еси, препоясал еси* –, la ripetizione di uno stesso termine – *яко, яко* (*conduplicatio*); *пети, поет; мое, моя* (*polyphton*) –, mentre sul piano della sintassi è evidente il ricorso alla figura dell'*hyperbaton* – *препоясал мя еси*. Similmente nel v. 18 si rilevano l'uso di termini con omofonia delle sillabe finali (*homoeoteleuton*) – *веселием, поем; же, иже, юже* –, o grammaticalmente equivalenti (*homoeoptoton*) – *знамение, отсечение; покаянию, совестию; пострадания, озлобления, безстрастия; раздирает, препоясает* –, e una significativa presenza di ripetizioni semantiche – ^[17]вретище, ^[18]вретище; ^[17]веселием, ^[18]веселием; ^[18]есть, *есть; во славе, во славе* (*conduplicatio*); ^[17]препоясал еси, ^[18]препоясает; ^[17]пети, поет, ^[18]поем; ^[17]слава, ^[18]славе; ^[18]иже, юже (*polyphton*); ^[18]веселием, *радость* (*synonymia*) –, ed etimologiche (*adnominatio*) – ^[17]постражеши, ^[18]пострадания –, che trovano giustificazione nella finalità esegetica della frase.

In maniera analoga, l'insistenza sullo stesso concetto biblico motiva la presenza nei vv. 19-20 di diverse figure di ripetizione semantica – ^[17-18]вретище, ^[19]вретища; ^[17]препоясал еси, ^[18]препоясает; ^[17-18]веселием, ^[19]веселие; ^[17]слава, ^[18]славе, ^[20]славу; ^[20]вашем, *ваши* (*polyphton*); ^[20]трудоу, *дела; рожают, приносят; славу, венцы* (*synonymia*) –, ed etimologica (*adnominatio*) –, ^[17]препоясал еси, ^[18]препоясает, ^[19]препояшемся; ^[17]слава, ^[18]славе, ^[19]прославимся; ^[19]потрудимся, ^[20]трудоу; ^[19]прославимся, ^[20]славу; ^[19]венчаемся, ^[20]венцы –, che legano questi versetti al passo precedente (vv. 18-19). Anche in questo caso, inoltre, l'uso reiterato di ripetizioni fonetiche (*homoeoteleuton*) – ^[19]облецемся, препояшемся, венчаемся; *добраго, сего*; ^[20]рожают, приносят; *души, ваши* –, e morfologiche (*homoeoptoton*) – ^[19]облецемся, препояшемся; *потрудимся, прославимся* –, insieme alla ripetizione anaforica della congiunzione *да*, concorre alla scansione ritmica del discorso a scopo mnemonico e di suggestione dell'uditorio.

A differenza dei vv. 19-20, che palesano una continuità anche lessicale con il passo che li precede, il v. 21 è legato al v. 20 da un'unica ripetizione etimologica (*adnominatio*) – ^[20]терпении, ^[21]потерпим. Non manca, tuttavia, la scansione ritmica del discorso, che anche in questo caso è il risultato del ricorso reiterato e congiunto a figure di ripetizione fonetica, morfologica e semantica. Si rilevano, infatti, la presenza di forme verbali con omofonia delle sillabe finali (*homoeoteleuton*) – разумеем, знаем –, o grammaticalmente equivalenti (*homoeoptoton*) – потерпим, сохраним –, e la reiterazione (*polyptoton*) del pronome di prima persona plurale. Il legame di questo versetto con il successivo (v. 22), che ne espande il messaggio, è invece marcato anche da figure di ripetizione semantica – ^[21]рече, ^[22]рече; ^[21]Иудеи, ^[22]иудеи; ^[21]знаем, ^[22]знаем (*conduplicatio*); ^[21]Бог, ^[22]Бора (*polyptoton*) –, mentre le ripetizioni fonetiche (*homoeoteleuton*) che lo percorrono – ^[21]разумеем, знаем, ^[22]изтязуем, знаем; ^[22]изтязуем, тем, знаем – conferiscono ritmicità al discorso. Il v. 23, infine, si lega logicamente al precedente attraverso la duplicazione del pronome dimostrativo то – ^[22]тем, ^[23]тем –, ed è ritmato dalle ripetizioni во, во e еро, еро (*conduplicatio*).

Il seguente diagramma mostra come nei vv. 17-23 ogni riferimento biblico (o patristico) giustifichi l'inserimento nel testo, in funzione esegetica e performativa, di un ulteriore riferimento, fino a creare una vera e propria catena di citazioni. Nella colonna di sinistra si riporta il testo del *Poučenie* segnalando le figure retoriche che informano ogni versetto ed evidenziando alcune delle ripetizioni che lo percorrono. Nella colonna di destra si indicano invece i luoghi biblici citati nel *Poučenie* e la fonte patristica a cui ci sembra l'autore faccia riferimento, riportando per quest'ultima e per le citazioni bibliche dirette il testo dei versetti corrispondenti.

POUČENIE NIKIFORA (VV. 17-23)

protrope

^[17]Аще ли тако в посте **постражеш**,
яко слово тя учит,
сподобишися **пети** с Давидом:

anonymonysis

SALMI 30 (29), 12-13

“Растерзал еси **вретище** мое
и **препоясал** мя еси **веселием**,
яко да **поет** тебе **слава** моя,
и не умилюся”.

Растръга врѣтище мое и
прѣпоѣсалъ мя еси весе-
лъемъ. Да въспоетъ тебѣ
слава моѣ и не умоли ся¹¹⁰.

exegesis, expositio

^[18]**Вретище** знамение есть покаянию;
пострадания ради и онаго озлобления
Бог раздирает прогrehовное отсечение
и **препоясает веселием**
радость же безстрастия,

¹¹⁰ Per la traduzione di questo passo si confronti la traduzione del testo del *Poučenie* (*supra*, p. 47, v. 17).

	apomnemonysis	SLOVO VTOROE SIMEONA NOVOGO BOGOSLOVA
и тогда поем ему во славе , иже есть чистою совестью, – “ Во славе ”, рече, “юже имеа Адам прежде преступления”.		(...) в благобытие, то есть в то доброе и божествен- ное состояние, в каком было оно [естество чело- веческое] до преступле- ния Адамова ¹¹¹ .
protrope, expolitio [19]Облецемся в добраго вретища сего, да препояшемся в веселие ; потрудимся , да прославимся , да венчаемся .		–
sententia, expolitio [20] Трудове рожают славу , дела приносят венцы ;		–
	oraculum	LUCA 21, 19
тако бо и Господь рече: “ В терпении вашем стяжите души ваши”.		Въ трѣпѣни вашемъ сътя- жите душа ваша ¹¹² .
testamentum exexegegesis, expolitio [21] Потерпим и сохраним даемья нам от отец епитимия;		–
	apomnemonysis	SALMI 76 (75), 2
разумеем и мы, яко же певец рече: “ Знаем во Иудеи Бог ”.		Знаемъ въ Июдѣи Богъ ¹¹³ .
exexegegesis, expolitio [22]Изтязуем, что рече, но и знаменует,		–

¹¹¹ (“[...] nella beatitudine, ovvero in quella condizione gloriosa e divina in cui egli [l’essere umano] si trovava prima della caduta di Adamo”, cf. *supra*, p. 47, nota 66).

¹¹² Per la traduzione di questo passo si confronti la traduzione del testo del *Poučenie* (*supra*, p. 47, v. 20).

¹¹³ Per la traduzione di questo passo si confronti la traduzione del testo del *Poučenie* (*supra*, pp. 47-48, v. 21).

иудеи бо исповедание наречется,
и **тем Бога знаем.**

epexegetis

apomnemonysis

SALMI 100 (99), 4

^[23]**Тем** повелевает входить
во врата его,
во двory его **с песньми.**

(parafrafi)

Come vedremo, questo concatenarsi di citazioni, spesso mediate da figure pragmaticamente marcate, e di commenti esegetici che le precedono o le seguono, è una delle strategie performative privilegiate da Nikifor I e una delle costanti del suo *modus componendi*, che si ripete già in questa parte del discorso, nei vv. 25-28. Il versetto della *tractatio thematis* che separa questi due gruppi biblico-esegetici (v. 24), invece, pur essendo unito al passo precedente da un nesso che va oltre la semplice contiguità logica, rappresenta tuttavia un'unità concettuale più autonoma rispetto a quello. Questo versetto può di fatto considerarsi uno stacco pragmaticamente strategico e concettualmente necessario, che discende dalla precedente serie parenetica (vv. 17-23) e introduce la successiva (vv. 25-28), fissandone il punto di partenza. In questo modo la semantica del discorso si definisce attraverso una progressiva stratificazione di riferimenti biblici e di passi esegetici che di volta in volta ne attualizzano il messaggio, generando una struttura complessa e altamente performativa.

Il richiamo alla confessione del v. 24 si riallaccia infatti all'esortazione alla sopportazione delle pene sacramentali del v. 21, che è a sua volta giustificato dalla citazione di Lc 21, 19 nel v. 20, per poi proiettarsi sul piano della consumazione escatologica. Discostandosi dalla strategia perlocutoria adottata nei versetti precedenti (vv. 6, 14, 17), qui il predicatore non insiste più sulla gioia che i fedeli riceveranno in ricompensa per la loro correzione, ma, al contrario, descrive, nella previsione di uno scenario apocalittico (*diabole*), i castighi dai quali la correzione potrebbe salvarli – ^[24]He усраммся явити грехи, да не пребудут неисцельни, да не в срама место временнаго, вечнаго обрящем осуждения, да не пред избранными (sic!) ангелы Божиими и всех от века человек посяммся, вси бо предстанем судищу христову и коегождо дело огнь искусит. E pur senza proferire minacce, ché qui l'esortazione è accompagnata non da una previsione di castigo, ma dalla promessa di sottrarsi al castigo eterno (*protrope*), li avverte del pericolo imminente insistendo sulle conseguenze ultime e irrevocabili di una mancata correzione (*paraenesis*), e amplificandone la portata in prospettiva escatologica. Ecco che allora il discorso si proietta manifestamente verso la consumazione finale, poiché se la gioia promessa poteva ancora essere intesa come gaudio pasquale e come ricompensa terrena per la penitenza quaresimale, ora è evidente che il predicatore guarda molto più lontano, spingendosi fino al giorno del giudizio finale.

Il messaggio così formulato, che deriva la sua efficacia dalla subordinazione della promessa di salvezza alla disponibilità di ognuno a redimersi dal peccato e dall'affermazione dell'ineluttabilità del giudizio, è amplificato, sempre in chiave performativa, dall'enunciazione cumulativa delle pene (*accumulatio*) attraverso l'apposizione polisindetica di tutte le subordinate del periodo. All'amplificazione così ottenuta concorrono anche le diverse figure di ripetizione che percorrono il versetto, rimarcandone la regolarità isocolica a scopo mnemonico e perlocutorio. Servono questo scopo il ricorso reiterato a termini con omofonia delle sillabe finali (*homoeoteleuton*) – избранными, божиими –, o con lo stesso morfema finale (*homoeoptoton*) – усрамимся, посрамимся; временного, вечного; обрящем, предстанем –, la ripetizione anaforica del gruppo да не, la duplicazione (*polyptoton*) dell'indefinito весь, usato prima in funzione aggettivale e poi pronominale – всех, вси –, e la presenza di espressioni etimologicamente affini (*adnominatio*) – усрамимся, срама, посрамимся; осуждения, судищу. Sono finalizzati al medesimo scopo anche alcuni accorgimenti sintattici come l'*hyperbaton* – срама место временного; вечного обрящем осуждения –, e la disposizione a chiasmo della componente nominale e aggettivale nei sintagmi dal significato antitetico срама временного : вечного осуждения.

[24] Не у-срам-им-ся явити грехи,
 да не пребудут неисцельни,
 да не в срам-а место временного,
 вечного обрящем о-сужд-ения,
 да не пред избранными (sic!) ангелы божиими
 и всех от века человек по-срам-им-ся,
 вси бо предстанем суд-ищу христову
 и коегождо дело огонь искусит.

Dopo aver così ammonito i fedeli sull'inevitabilità della loro comparsa dinanzi al tribunale di Dio, dove ognuno sarà chiamato a rendere conto delle proprie azioni, nel v. 25 il predicatore li incita a redimersi prima del sopraggiungere del giorno del giudizio (*testamentum, expolitio*). Quindi, asserendo con una sentenza breve (*apophthegma*) l'assoluta veridicità della parola di Dio, e richiamandosi a Gal 6, 7 (*apomnemonysis*), li esorta a non farsi illusioni, ché veramente ognuno riceverà per ciò che avrà dato. Dopo questa premessa rivolge loro il messaggio di Rm 13, 11-12 (*apomnemonysis*), per sollecitarli alla correzione in vista della Pasqua del Signore e in funzione della salvezza finale, di cui la Pasqua è prefigurazione. Se, da un lato, l'urgenza di volgersi al pentimento e di riconciliarsi con Dio trova giustificazione nell'imminenza delle celebrazioni pasquali, dall'altro, come si chiarirà nella *conclusio*, scaturisce dall'imprevedibilità della morte, che, sopraggiungendo improvvisa, potrebbe privare i peccatori del tempo necessario per riscattarsi dal male – [25] Умолим Судию прежде осуждения, убоимся претимья муки; Бог не лжет – не льстимся; услышим Павла, великия христовы трубы, днесь нас учаща: “Ныне близь нам спа-

сение, нежели егда веровахом; ночь успе, а день приближися – отложим дела тьмы и облечемся во оружие света, яко во дни благообразне ходим, не объядением, и пьянством, ни блужением, ни прелюбодеянием, ни завистию, но облечитесь в Господа нашего Иисуса Христа и плотиугодия не творите в похотех”.

Nel versetto successivo (v. 26), adottando la stessa strategia performativa che informa i vv. 17-23, il predicatore spiega in una nota esegetica il simbolismo paolino del giorno e della notte, identificando la notte con il tempo dei peccatori e il giorno con il tempo del giudizio finale, che per i giusti prelude alla salvezza e alla luce della vita eterna (*epexegetis, expolitio*) – ^[26]Ночь есть сечение любящим е и не в день взирающим судныи, или света онаго века. Quindi, nei vv. 27-28, che chiudono la *tractatio thematis*, parafrasa l’appello di Rm 13, 11-12 (*epexegetis*) e ne rinnova i moniti (*expolitio, testamentum*), attualizzandone il potenziale perlocutorio in forma ancora più compiuta – ^[27]Возлюбим света онаго, яко сынове свету, походим благообразне, яко во дни ходяще. ^[28]Отложим дела темныя и облечемся во оружие света, всю злобу от душ наших отгоняюще, всяку добродетель всаждающе.

Come già nel passo precedente, questo commento esegetico motiva l’inserimento nel testo di un nuovo riferimento biblico. Ora il predicatore si richiama con una citazione diretta a Sal 34 (33), 15 (*apomnemonysis*), che integra il simbolismo del giorno (luce) e della notte (tenebre) all’interno dell’opposizione assoluta fra bene e male. In questo modo i moniti precedenti quasi si condensano in un unico precetto generale e universalmente applicabile, allo scopo perlocutorio di fissare nella mente degli ascoltatori una traccia che possa preservarli dal male e guidarli al bene nel loro vivere quotidiano – ^[28]“Уклонися”, рече, “от зла и сотвори благо” – не козлогласованием, ни блужением.

Qui, come nei vv. 17-23, l’attualizzazione del potenziale correttivo del messaggio scritturale si realizza sia attraverso il suo adattamento all’atto performativo del sermone, mediante una figura che, come il *testamentum*, ha proprio la funzione di muovere all’azione, sia attraverso la reiterazione del suo contenuto in funzione esegetica (*epexegetis, expolitio*). Anche in questo caso, inoltre, l’efficacia perlocutoria del discorso è potenziata dall’alternanza delle persone, con una marcata predilezione per la prima persona plurale, e, contestualmente, dal ricorso a forme verbali con valore esortativo-ingiuntivo.

Pragmaticamente rilevanti sono poi tutte le figure di ripetizione che informano questi versetti, evidenziandone la regolarità isocolica a scopo mnemonico e di suggestione dell’uditorio. Nel v. 25 hanno questa funzione la ripetizione etimologica ^[24]судищу, ^[25]Судию (*adnominatio*), e la ripetizione semantica ^[24]осуждения, ^[25]осуждения (*conduplicatio*), che sottolineano la continuità esistente fra i vv. 24-25. Ma sono significativi anche l’enumerazione polisindetica dei vizi – не объядением, и пьянством, ни блужением, ни прелюбодеянием, ни завистию –, la presenza di termini antitetici – ночь : день; дела тьмы : оружие света –, e tutte le ripetizioni fonetiche, morfologiche, semantiche ed

etimologiche che scandiscono il ritmo del discorso generando insistenza sui concetti principali¹¹⁴.

Similmente, la continuità del v. 26 con il versetto precedente è evidenziata dalla presenza di figure di ripetizione semantica (*conduplicatio*) – ^[25]нощъ, ^[26]нощъ; ^[25]день, ^[26]день; ^[25]света, ^[26]света –, ed etimologica (*adnominatio*) – ^[25]Судию, ^[26]осуждения, судный –, che rimarkano la funzione esegetica di questa riflessione. Sono invece finalizzati alla scansione ritmica del discorso la presenza di forme participiali con omofonia delle sillabe finali (*homoeoteleuton*) – любящим, взирающим – e di forme nominali grammaticalmente equivalenti (*homoeoptoton*) – света, века –, e il ricorso a particolari accorgimenti sintattici come l'*hyperbaton* – в день взирающим судный. Anche i vv. 27-28 sono percorsi da ripetizioni semantiche (*conduplicatio*) – ^[25]яко во дни благообразне ходим, ^[27]походим благообразне, яко во дни ходяще; ^[25]отложим дела тьмы, ^[28]отложим дела темныя; ^[25]и облечемся во оружие света, ^[28]и облечемся во оружие света; ^[25]ни блужением, ^[28]ни блужением; ^[26]света онаго, ^[27]света онаго –, ed etimologiche (*adnominatio*) – ^[26]любящим, ^[27]возлюбим –, che ne palesano la finalità esegetica, mentre le antitesi дела темныя : оружие света; злобу : добродетель; злаго : доброе; зла : благо specificano gli attributi del bene e del male, e alcune figure di ripetizione fonetica, morfologica, semantica ed etimologica modulano il discorso a scopo mnemonico e perlocutorio¹¹⁵.

Il diagramma della pagina successiva esemplifica la struttura dei vv. 25-28, mostrando l'omogeneità stilistica di questo passo e il nesso esegetico che unisce la citazione di Rm 13, 11-14 nel v. 25 alla citazione di Sal 34 (33), 15 nel v. 28. Nella colonna di sinistra si riporta il testo del *Poučenie* segnalando le figure che informano i singoli versetti ed evidenziando alcune delle ripetizioni che li percorrono. Nella colonna di destra, invece, si indicano i luoghi biblici citati, riportando per le citazioni dirette il testo dei versetti biblici corrispondenti.

¹¹⁴ Così le ripetizioni fonetiche come l'assonanza e l'*homoeoteleuton* – Судию, завистию; великия, плотиугодия; веровахом, пьянством; приближися, облечемся, облещитесь –, le ripetizioni morfologiche come l'*homoeoptoton* – умолим, услышим, отложим, ходим; убоимся, льстимся; христовы трубы; спасение, оружие; объядением, блужением, прелюбодеянием; Господа, Иисуса Христа –, le ripetizioni semantiche come il *polyptoton* – нас, нам; день, дни; облечемся, облещитесь –, e la *conduplicatio* – ни, ни –, e le ripetizioni etimologiche come l'*adnominatio* – Судию, осуждения; днесь, день; нас, нам, нашего.

¹¹⁵ Si osservano figure di ripetizione fonetica come l'*homoeoteleuton* – ^[28]облечемся, уклонися; отгоняюще, всаждающе; довлеет, истязает; злаго, благо –, figure di ripetizione morfologica come l'*homoeoptoton* – ^[27]возлюбим, походим; ^[28]оружие, отшествие; козлогласованием, блужением –, figure di ripetizione semantica come il *polyptoton* – ^[27]света, свету; ^[28]сотворити, сотвори –, la *conduplicatio* – ^[27]яко, яко –, e la *synonymia* – ^[28]доброе, благо –, e figure di ripetizione etimologica come l'*adnominatio* – ^[27]походим, ходяще; ^[28]всю, всяку; добродетель, доброе; злаго, зла.

(vv. 25-28)

POUČENIE NIKIFORA

testamentum

apomnemonysis

GALATI 6, 7

[25] Умолим Судию прежде **осуждения**,
убоимся претимыя муки;
Бог не лжет – не льстимся;
услышим Павла, великия христовы трубы,
днесь нас учаща:

(parafrafi)

apomnemonysis

ROMANI 13, 11-14¹¹⁶

“Ныне близь нам спасение, нежели ег да веровахом;
нощь успе, а **день** приближися –
отложим дела тьмы и облечемся во оружие света,
яко во дни благообразне ходим,
не объядением, и пьянством,
ни блужением, ни прелюбодееянием, ни завистию,
но **облецытеся** в Господа нашего Иисуса Христа
и плотиугодия не творите в похотех”.

Нынѣ бо ближайшее намъ спасение, нежели егда въровахомъ. Нощь убо преиде, а день приближися: отложимъ убо дѣла темная, и облечемъ во оружие свѣта. Яко во дни благообразно да ходимъ, не козлогласовани и пьянствы, не любодѣянии и студодѣянии, не рвениемъ и завистию: но облецытеся Господемъ нашимъ Иисусъ Христомъ, и плоти угодия не творите въ похоти¹¹⁷.

epexegeſis, expolitio

[26] **Нощь** есть се житие любящим е
и не в **день** взирающим **судныи**,
или **света** онаго века.

–

testamentum

epexegeſis, expolitio

[27] Возлюбим **света** онаго,
яко сынове **свету**,

–

¹¹⁶ Ricordiamo che in questo e nei successivi capitoli, per le citazioni dirette dalle epistole, riportiamo il testo slavo sulla base dell'edizione dell'Apостола curata da Voskresenskij (1892-1906).

¹¹⁷ (“La salvezza è più vicina a noi ora di quando diventammo credenti. La notte infatti è avanzata, e il giorno è vicino: gettiamo via perciò le opere delle tenebre, e indossiamo l'arma della luce. Comportiamoci rettamente, come in pieno giorno, non in mezzo a gozzoviglie e ubriachezze, non fra impurità e licenze, non in contese e gelosie: rivestitevi invece del Signore Gesù Cristo, e non seguite la carne nei suoi desideri”).

**походим благообразне,
яко во дни ходяще.**

testamentum
exegesis, expolitio

^[28]**Отложим дела темныя
и облечемся во оружие света,**
всю злобу от душ наших отгоняюще,
всяку добродетель всаждающе;

apomnemonysis

SALMI 34 (33), 15

не довлеет бо **злаго** отшествие,
но сотвори **добро** истязает;
“Уклонися”, рече, “от **зла** и сотвори **благо**”
– не козлогласованием, **ни блужением.**

Уклони ся отъ злыа и
твори добро¹¹⁸.

1.2.3.4. L' *Admonitio*

Con la citazione di Sal 34 (33), 15 la *tractatio thematis* cede il passo all' *admonitio* (vv. 29-37), una parte di carattere marcatamente parenetico, che nei toni e nell'orientamento è anticipata dalla *tractatio thematis* stessa. Se, infatti, lì il predicatore si era scagliato contro la piaga dell'usura, servendosi come punto di partenza per una riflessione più ampia e generalizzata, qui egli punta il dito contro il vizio dell'ubriachezza, con moniti concreti e pertinenti. Anche la strategia performativa adottata è la stessa che informa i vv. 17-23 e 25-28 della *tractatio thematis*, con esortazioni ispirate alle scritture che giustificano l'inserimento nel testo di ulteriori riferimenti scritturali, la cui spiegazione esegetica, che in questa parte poggia su esempi tratti dalla storia biblica, motiva a sua volta l'introduzione di nuove citazioni.

Nel primo versetto di questa parte (v. 29), facendo riferimento ai vizi enumerati in Rm 13, 11-14 – ^[25]не объядением, и пьянством, ни блужением, ни прелюбодеянием, ни завистию –, e all'insegnamento ivi racchiuso, il predicatore esordisce preparando i presenti a udire cose spiacevoli (*diorthosis*). Li rimprovera, infatti, per non aver prestato l'orecchio all'insegnamento paolino (*categoria*), perseverando invece nel vizio dell'ubriachezza e ostinandosi a negare la nocività dei suoi effetti. Descrive poi la condotta di chi è avvezzo al bere (*ethopoeia*), e, a dimostrazione della fondatezza della sua accusa, e per rinnovare la percezione degli ascoltatori sull'erroneità del loro comportamento, rende manifesti i loro pensieri facendoli parlare in prima persona (*sermocinatio*). La forza perlocutoria dell'accusa così emessa è potenziata dall'aggiunta alla fine della frase di un'espansione parenetica (*paraenensis*), con l'asserzione della doppia colpevolezza di chi è avvezzo all'ubriachezza, che pecca eccedendo

¹¹⁸ (“Sta’ lontano dal male e fa’ il bene”).

nel bere e persino rifugge la vergogna del peccato negando la sconvenienza di tale vizio –^[29]Зде у слова сего пришед, зазираю некия, яко божественному учению хриstopроповедника апостола не внимающе; известуют изветы во гресех, дерзающе глаголати, яко “В пьянстве ничтоже зла творим”, сугубы себе приобретающе грехи, яко же пьянством побеждаемы и яко да его срамоты убежат.

Questa espansione di Rm 13, 11-14 determina la comparsa nel versetto successivo (v. 30) di un ulteriore riferimento scritturale, tratto anch'esso dalle epistole paoline. Ora il predicatore rinnova la sua accusa (*categoria*) presentando una definizione del vizio dell'ubriachezza (*horismus*) che parafrasa Ef 5, 18 (*apomnemonysis*). La sentenziosità di questa definizione è volta a persuadere gli ascoltatori dell'indecenza di un'abitudine a tal punto riprovevole, per indurli finalmente alla correzione –^[30]Слышите апостола глаголюща, пьянство нарицающе матеръ всякия злобы и всякия нечистоты и блуда, а ты ничтоже согрешати глаголеши. Avanzando sulla stessa linea e con lo stesso intento correttivo, nel versetto successivo (v. 31) insiste allora sulla condanna del vizio del bere. A tal fine integra la definizione precedente con alcune altre definizioni (*horismus*) che palesano una marcata equivalenza metrica e sintattica (*isocolon*), e la cui apposizione asindetica genera un'accumulazione che amplifica il messaggio in funzione perlocutoria. Nello stesso versetto anticipa poi i due termini del paragone che presenterà nel v. 32 –^[31]Пьянство – вольный бес, пьянство – дщи диавола, пьянство – уму смерть; погубивый бо ум скотины пуци есть.

Quindi, nel v. 32, espande la definizione пьянство – уму смерть in un enunciato composto da due periodi dal significato contrastante (*syncrisis*). Contrappone cioè il contegno delle bestie, che se possedessero la ragione non vi rinuncerebbero, al comportamento degli uomini, che al contrario, avendo ricevuto la ragione da Dio, la disprezzano. La bassezza di chi pecca nel bere è poi rimarcata dal riferimento alla fine dell'enunciato alla vicenda di Esaù (*apomnemonysis, exemplum*), che, avendo egli rinunciato alla primogenitura in cambio di un po' di cibo (Gen 25, 29-32), esemplifica le conseguenze nefaste del disprezzo della ragione avuta in dono da Dio –^[32]Скоти бо разум токмо имуще не погубляют его; словесным (sic!) же, дан ему ум от Бога, любовью питая, продает, якоже Исав, первенство малою ядию. Lo stesso concetto è ulteriormente ribadito nel versetto successivo (v. 33) dal riferimento all'episodio del taglio dei capelli di Sansone (Gdc 16, 4-21; *apomnemonysis, exemplum*), e la forza perlocutoria di questo *exemplum* è amplificata dall'essenzialità anche sintattica della narrazione, che accelera la dizione richiamando l'attenzione degli uditori sullo scioglimento finale –^[33]И мертвъ таковыи быв, и безумен, и нечувствен, и смеху бысть достоин от всех, якоже и Сампсон от иноплеменных острижен златых оных влас от иноплеменницы, наложницы своєї.

La definizione al v. 31 dell'ubriachezza come уму смерть, una morte che è esemplificata dalle vicende di Esaù e di Sansone, è integrata nel versetto successivo (v. 34) dalla citazione diretta di Is 26, 14 (*apomnemonysis*), che interrompe la serie descrittivo-parenetica dei versetti precedenti con una sentenza.

Con questa citazione il predicatore emette una condanna senza appello per tutti coloro che peccano nel bere, che sono ora definiti morti irredenti – ^[34]Аще ли таковым и иных дея речено бысть слово пророческое Исаиино, глаголющее: “Мертвии живота не имут видети, ни врачеве могут воскресити”. Proiettandosi sul piano della consumazione escatologica, il simbolismo di Is 26, 24 si congiunge direttamente a quello di Rm 13, 11-14, ed esplicita la metafora del giorno e della notte (luce e buio) attraverso l’opposizione più diretta ed efficace della morte alla resurrezione. Nel v. 35, infatti, il predicatore offre un’interpretazione allegorica di questa citazione (*epexegetis, expolitio*), identificando i morti con gli uomini che a causa dell’ubriachezza hanno perso la ragione, e i medici con i loro padri spirituali. I padri si adoperano per ricondurre i propri figli spirituali sulla retta via, ma non possono accompagnarli nel cammino verso la redenzione senza che quelli abbiano prima rinunciato al vizio del bere. Sul piano escatologico si delinea uno scenario ancora più nefasto, giacché i peccatori impenitenti non vedranno la luce della salvezza e della vita eterna – ^[35]Мертвья убо тья нарицает пьянством умерших; врачей же глаголет учителяи иже не могут помощи им, аще не останутся от пьянства.

L’*admonitio* si conclude con una parentesi apologetica (vv. 36-37) nella quale il predicatore, parlando ai fedeli con tono dimesso (*philophronesis*), si scusa per le accuse che ha mosso verso di loro (*dicaeologia*), e, formulando una domanda che implica in risposta un’affermazione categorica (*interrogatio*), dichiara di aver agito spinto unicamente dall’amore, nel tentativo di sradicare da loro, con l’aiuto di Dio, il vizio del bere – ^[36]Сия апостол рече, и аз сказал есмь, да не своих посрамлю – да не буди то; како бо я от души люблю? ^[37]Но да таковое зло отжену от них в постное время – пьянство, помогает бо и Господь нам.

L’*admonitio* è una delle parti del sermone pragmaticamente più marcate sia perché rappresenta l’ultima occasione per il predicatore di indurre l’uditorio alla correzione, sia perché è l’unica parte del discorso a essere interamente dedicata alla persuasione. È proprio qui, allora, che si concentrano le strategie performative di maggiore efficacia. *In primis* l’attualizzazione del potenziale correttivo dei moniti biblici attraverso la loro interpretazione esegetica e l’amplificazione del messaggio in essi racchiuso, quindi la scelta delle persone, con il tentativo di rinnovare la percezione degli uditori parlando in terza persona e narrando esempi che permettano a ognuno di vedere i propri errori, poi il ricorso al modo dell’imperativo e la scelta oculata delle figure retoriche, ma soprattutto il continuo protendere verso la consumazione escatologica, che pone i presenti di fronte alla scelta fra il bene e il male sullo sfondo di un destino ineluttabile.

All’efficacia della parentesi concorrono poi tutte le figure di ripetizione fonetica, morfologica, semantica, sintattica ed etimologica che informano questi versetti, generando insistenza sui concetti principali o ritmando il discorso in funzione mnemonica e perlocutoria. Così, nel v. 29 si osserva la ripetizione del sostantivo пьянство (*polyptoton*) – ^[25]пьянством, ^[29]пьянстве, пьянством –, che ricorrerà anche nei vv. 30-31, legando questa parte dell’*admonitio* con la citazione di Rm 13, 11-14 nella *tractatio thematis*, mentre la dizione è scandita da

figure di ripetizione fonetica, morfologica, semantica ed etimologica¹¹⁹. Similmente, nel v. 30, accanto alla ripetizione (*polyptoton*) del sostantivo пьянство – ^[29]пиянстве, пянством, ^[30]пиянство –, e alla parafrasi (*expolitio*) della proposizione ^[29]глаголати, “В пиянстве ничтоже зла творим” – ^[30]ты ничтоже согрешати глаголеши –, che ribadisce l’inconsistenza delle argomentazioni addotte a propria discolta da chi pecca nel bere, si osserva il ricorso a figure di ripetizione fonetica, morfologica e semantica¹²⁰.

Nel v. 31 la ripetizione (*conduplicatio*) del sostantivo пьянство marca invece l’incipit delle prime tre proposizioni del periodo (*anaphora*), che sono interamente costituite da sintagmi nominali (*scesis onomaton*), e corrispondono ognuna a un *colon*. Nello stesso versetto si osservano inoltre le stesse figure di ripetizione fonetica, morfologica e semantica già in uso nei versetti precedenti, che rimarcano l’isocolismo del periodo¹²¹. Il v. 32 si lega all’ultima proposizione del periodo precedente attraverso tre serie di ripetizioni etimologiche (*adnominatio*) – ^[31]скотины, ^[32]скоти; ^[31]ум, ^[32]разум; ^[31]погубивьи, ^[32]погубляют –, la prima delle quali compare in questo versetto come primo termine dell’antitesi скоти : словесным. La scansione ritmica del discorso è affidata anche in questo caso a diverse figure di ripetizione fonetica, morfologica e semantica¹²², ma, contestualmente, anche a un particolare espediente sintattico, con l’inserimento del predicato продает in posizione mediana (*mezozeugma*) – словесным же продает, якоже Исав, первенство малою ядию.

Come già il v. 32, anche i vv. 33-34 si legano al v. 31, e ognuno al versetto che lo precede, attraverso ripetizioni di tipo etimologico, che ne amplificano la portata a scopo perlocutorio. Così la continuità del v. 33 con i vv. 31-32 è evidenziata sia dal ricorso a forme nominali e aggettivali etimologicamente affini ai sostantivi ^[31]смерть e ^[32]ум (разум) (*adnominatio*) – ^[33]мертв, безумен –, sia dalla ripetizione anaforica della congiunzione и e della proposizione от, mentre la modulazione del discorso è affidata a figure di ripetizione morfologi-

¹¹⁹ Si osservano ripetizioni fonetiche come l’*homoeoteleuton* – сего, его; изветы, срамоты; ничтоже, же –, ripetizioni morfologiche come l’*homoeoptoton* – христопроповедника апостола; внимающе, дерзающе, приобретающе –, ripetizioni semantiche come la *conduplicatio* – яко, яко, яко –, e il *polyptoton* – гресех, грехи; пиянстве, пиянством –, e ripetizioni etimologiche come l’*adnominatio* – известуют, изветы.

¹²⁰ Si rilevano ripetizioni fonetiche come l’*homoeoteleuton* – нечистоты, ты –, ripetizioni morfologiche come l’*homoeoptoton* – злобы, нечистоты –, e ripetizioni semantiche come il *polyptoton* – глаголюща, глаголеши –, e la *conduplicatio* – всякия, всякия.

¹²¹ Si osservano ripetizioni fonetiche come l’*homoeoteleuton* – дщи, пущи –, morfologiche come l’*homoeoptoton* – вольнии, погубивьи –, e semantiche come il *polyptoton* – уму, ум.

¹²² Si rilevano ripetizioni fonetiche come l’*homoeoteleuton* – же, якоже –, morfologiche come l’*homoeoptoton* – любовию, ядию –, e semantiche come il *polyptoton* – его, ему.

ca e semantica¹²³. Analogamente, il v. 34 si riallaccia ai vv. 31 e 33 attraverso la ripetizione etimologica ^[34]мертвии (*adnominatio*), mentre la concisione della sentenza finale è evidenziata sia dall'equivalenza metrica e sintattica delle proposizioni (*hypozeuxis, isocolon*), che sono percorse anche da ripetizioni morfologiche¹²⁴, sia dalle antitesi мертвии : живота e мертвии : врачеве.

Per la sua finalità esegetica, il v. 35 si lega sia all'ultima proposizione del v. 34 – ^[34]мертвии, ^[35]мертвья; ^[34]врачеве, ^[35]врачев –, sia al primo versetto dell'*admonitio* – ^[29]пиянстве, пянством, ^[35]пианства –, sempre attraverso la figura di ripetizione semantica del *polyptoton*. La stessa figura si reitera poi all'interno del versetto, integrandosi in una trama complessa di ripetizioni semantiche, ma anche fonetiche, morfologiche ed etimologiche, che sono finalizzate alla scansione ritmica del discorso a scopo mnemonico e perlocutorio¹²⁵.

Il tono più distaccato e riflessivo degli ultimi versetti dell'*admonitio* (vv. 36-37) determina sul piano formale la presenza di reiterazioni che evidenziano l'attinenza della parinesi con il resto del discorso, e ribadiscono la destinazione liturgica del testo, che, come si è visto, si colloca nella domenica della settimana di astensione dai latticini. Pensiamo in primo luogo all'insistenza sul concetto di digiuno, che si ottiene attraverso la ripetizione di una stessa radice (*adnominatio*) – ^[2]поста, ^[37]постное –, e poi alla duplicazione (*polyptoton*) del sostantivo пьянство – ^[25]пиянством, ^[37]пианство. Quest'ultima figura, in particolare, rimarca la consequenzialità logica esistente fra l'*admonitio* e la citazione nel v. 25 di Rm 13, 11-14, che afferisce proprio alla liturgia domenicale della settimana che precede l'inizio della Quaresima. Contestualmente si osservano figure di ripetizione fonetica, morfologica, semantica e sintattica, che rallentano la dizione preparando l'uditorio alla ricezione della riflessione conclusiva¹²⁶.

Il diagramma della pagina successiva mostra la funzione governante che le citazioni bibliche assolvono in questa parte del sermone (vv. 29-37). Nella co-

¹²³ Si susseguono ripetizioni morfologiche come l'*homoeoptoton* – безумен, нечувствен, острижен; златых, оных; иноплеменницы, наложницы –, ripetizioni semantiche come il *polyptoton* – быв, бысть –, e ripetizioni etimologiche come l'*adnominatio* – иноплеменных, иноплеменницы.

¹²⁴ L'isocolismo del periodo è scandito dall'*homoeoptoton* – речено, слово, Исаиино; имут, могут –, e dall'*homoeoteleuton* – видети, воскресити.

¹²⁵ Contestualmente alla reiterazione della figura del *polyptoton* – пиянством, пианства –, si osserva il ricorso ad altre figure di ripetizione semantica, come la *synonymia* – нарицает, глаголет –, e la *conduplicatio* – не, не. Si rileva inoltre la presenza di figure di ripetizione fonetica (*homoeoteleuton*) – нарицает, глаголет; же, иже –, morfologica (*homoeoptoton*) – мертвья, тья –, ed etimologica (*adnominatio*) – мертвья, умерших.

¹²⁶ Si rilevano figure di ripetizione fonetica (assonanza) – сия, я, время –, e morfologica (*homoeoptoton*) – своих, них; посрамлю, люблю; таковое, постное –, figure semantiche come la *synonymia* – рече, сказал –, e il *polyptoton* – есмь, есмь, буди; я, них –, figure sintattiche come l'*hypozeuxis* – сия апостол рече, и аз сказал есмь –, e la ripetizione anaforica della congiunzione да – да (не), да (не), (но) да.

lonna di sinistra si riporta il testo del *Poučenie* evidenziando le ripetizioni che rivelano la consequenzialità esistente fra i singoli versetti e il loro concatenarsi in una trama biblica complessa e gerarchicamente strutturata. Nella colonna di destra si segnalano invece i luoghi biblici di volta in volta citati, riportando per le citazioni dirette il testo biblico corrispondente.

POUČENIE NIKIFORA

EXORDIUM

[2]Потребну же сущу поучению ныне приходящим (sic!) ради **дней святаго Великаго поста**, того ради писанием поучению лето (sic!) быти размыслих.

—

TRACTATIO THEMATIS

apomnemonysis

ROMANI 13, 11-14

(cf. *supra*)

[25]“Ныне близь нам спасение, нежели егда веровахом; ночь успе, а день приближися – отложим дела тьмы и облечемся во оружие света, яко во дни благообразне ходим, не объядением, и **пиянством**, ни блужением, ни прелюбодеением, ни завистию, но облецетеся в Господа нашего Иисуса Христа и плотиугодия не творите в похотех”.

ADMONTIO (vv. 29-37)

[29]Зде у слова сего пришед, зазираю некия, яко божественному учению хриstopроповедника апостола не внимающе; известуют изветы во гресех, дерзающе глаголати, яко “**В пиянстве** ничтоже зла творим”, сугубы себе приобретающе грехи, яко же **пиянством** побеждаеми и яко да его срамоты убежат.

—

apomnemonysis

EFESINI 5, 18

(parafraasi)

[30]Слышите апостола глаголюща, **пиянство** нарицающе мать всякия злобы и всякия нечистоты и блуда, а ты ничтоже согрешати глаголеши.

[31]**Пиянство** – вольный бес,
пиянство – дщи диавола,
пиянство – **уму смерть**;
погубивши бо **ум скотины** пуши есть.

—

exemplum, apomnemonysis

GENESI 25, 29-34

(allusione)

[32]**Скоти** бо **разум** токмо имуще не погубляют его; словесным (sic!) же, дан ему **ум** от Бога, любовию питая,

продает, якоже Исав,
первенство малою ядию.

exemplum, apomnemonysis

GIUDICI 16, 4-21

[33]И **мертв** таковыи быв, и **безумен**, и нечувствен,
и смеху бысть достоин от всех,
якоже и Сампсон от иноплеменных
острижен златых оных влас от иноплеменницы,
наложницы своеи.

(allusione)

apomnemonysis

ISAIA 26, 14¹²⁷

[34]Аще ли таковым и иных дея речено бысть
слово пророческое Исаиино, глаголющее:
“**Мертвии** живота не имут видети,
ни **врачеве** могут воскресити.

Мертвии бо живота не
имуть видѣти. И **врачеве**
же не имуть вѣстати¹²⁸.

epexegegesis, expolitio

[35]**Мертвыя** убо тыя нарицает **пиянством умерших**;
врачев же глаголет учителя
иже не могут помощи им,
аще не останутся от **пианства**.

—

[36]Сия апостол рече, и аз сказал есмь,
да не своих посрамлю
— да не буди то;
како бо я от души люблю?

—

[37]Но да таковое зло отжену от них **в постное время**
— **пиянство**, помогает бо и Господь нам.

—

1.2.3.5. La *Conclusio*

Dopo aver ammonito gli ascoltatori contro il vizio dell'ubriachezza, ed essersi quindi scusato per la durezza dei suoi moniti, il predicatore si avvia alla conclusione del sermone. Anche la *conclusio*, come l'*admonitio*, consegue da Rm 13, 11-14, che, vista la sua funzione fondante nella costruzione del discorso, può di fatto considerarsi il tema liturgico del sermone. Se nella *tractatio thematicis*, riferendosi a Rm 13, 11-14, il predicatore aveva annunciato l'imminenza del giorno della salvezza, esortando l'uditorio alla correzione e alla rinuncia al male

¹²⁷ Ricordiamo che in questo e nei successivi capitoli, per le citazioni dirette dall'Antico Testamento, riportiamo il testo slavo sulla base dell'edizione della Bibbia di Ostrog (1983).

¹²⁸ (“I morti infatti non vedranno la vita. E neanche i medici li faranno tornare in vita”).

in tutte le sue forme, ora, attualizzando quel messaggio attraverso la citazione diretta di 2 Cor 6, 2 (*apomnemonysis*), anticipa il giorno della salvezza al tempo presente. Si rivolge allora ai fedeli con tono affabile (*philophronesis*), e con aria di trionfo assicura loro che quel giorno è già arrivato (*asphalia*), che è arrivata la primavera delle anime – ^[38]“Се”, возлюбленнии, “время приятно, се день спасению”, се весна душ наших прииде. Poi, sicuro della salvezza di tutti i presenti, volge lo sguardo alle forze del male, e, parafrasando Sal 112 (111), 10 (*apomnemonysis*), descrive la loro indignazione per la sconfitta subita – ^[38]ныне беси боятся; ныне мирский князь, видя нас, гневается, но зубы своими скретчет и растается, и желание его, иже на нашу пагубу, погибнет. Tuttavia, sebbene questo stato di cose sia presentato come reale, esso, in forza della condizione enunciata alla fine della frase – ^[38]аще тщимся и бдим –, che ha il valore di un'esortazione all'azione (*protrope*), conserva il sapore della previsione e della promessa futura (*diabole*).

Del resto, la forza perlocutoria della frase risiede proprio in questa strategia di anticipazione, che, proiettando gli ascoltatori nel momento tipico del giudizio finale, li persuade dell'urgenza di una conversione prima dello scadere del tempo che hanno a disposizione. L'efficacia dell'esortazione è poi amplificata dal ricorso congiunto a una serie di espedienti retorici che sono volti alla scansione ritmica del discorso a scopo mnemonico e perlocutorio. Così la strutturazione isocolica del periodo, che si fonda sull'equivalenza metrico-sintattica delle proposizioni che lo compongono. La prima parte del periodo consta infatti di tre proposizioni sintatticamente parallele giustapposte per asindeto (*accumulatio*), con il differimento in posizione di rema del verbo nella seconda e nella terza proposizione (*hypozeugma*) – се, возлюбленнии, время приятно, се день спасению, се весна душ наших прииде. Le proposizioni successive, ognuna delle quali ha un soggetto e un verbo (*hypozeugxis*), si susseguono invece in una progressione ascendente che amplifica il messaggio predicato – ныне беси боятся; ныне мирский князь, видя нас, гневается, но зубы своими скретчет и растается, и желание его, иже на нашу пагубу, погибнет.

La regolarità isocolica del periodo è ulteriormente rimarcata dal ricorso reiterato a figure di ripetizione fonetica, morfologica, semantica ed etimologica, che scandiscono il passaggio fra i *cola* dando risalto ai concetti principali¹²⁹. Di rilievo pragmatico appare infine la definizione indiretta del Diavolo attraverso la perifrasi, di chiara ascendenza biblica (cf. Gv 12, 31; 14, 30; 16, 11), мирский князь, quasi il predicatore non voglia nominarlo per esorcizzarne la presenza e vanificarne il potere distruttivo.

¹²⁹ Così la duplicazione anaforica della particella *се* e dell'avverbio temporale *ныне*, e l'uso di forme verbali con omofonia delle sillabe finali (*homoeoteleuton*) – боятся, тщимся –, o grammaticalmente equivalenti (*homoeoptoton*) – гневается, растается; скретчет, погибнет. Così anche la reiterazione (*polypoton*, *adnominatio*) pragmaticamente marcata dell'aggettivo possessivo e del pronome di prima persona plurale – наших, нашу, нас –, e la ripetizione contigua di una stessa radice (*adnominatio*) – пагубу, погибнет.

^[38]“Се”, возлюбленнии, “время приятно,
се день спасению”,
се весна душ наших прииде;
ныне беси боятся;
ныне мирский князь, видя нас, гневается,
но зубы своими скретчет и растается,
и желание его, иже на нашу пагубу,
погибнет, аще тщимся и бдим.

Dopo aver descritto la reazione collerica delle forze del male alla notizia della salvezza degli uomini, ora il predicatore completa il quadro descrivendo la reazione gioiosa delle forze del bene. Così, in una proiezione futura (*diabole*) che, come la precedente, viene quasi a coincidere con il tempo presente, egli si profonde nell'assicurare agli uditori che l'intima conversione di ognuno non resterà senza effetto (*asphalia*). L'annuncio dell'esultanza delle potenze celesti si struttura in una progressione ascendente che, passando per la gioia degli angeli, degli apostoli e dei santi, culmina nell'asserzione della gioia di Dio, che parafrasa Ez 18, 23 ed Ez 33, 11¹³⁰ (*oraculum*) e amplifica l'atmosfera di giubilo – ^[39]Ныне божественныя силы ангельския радуются; ныне апостолы веселятся, праведных всех възграются души; реку и больше: и сам Бог радуется о нашем покаянии, не хотя нашей смерти, но обращения ожидая. Così, alla mestizia degli inferi il predicatore oppone l'esultanza dei cieli, secondo un'antinomia che discende direttamente dal paradosso della gioia cristiana (v. 6) e dalle precedenti opposizioni fra giorno e notte, luce e tenebre (v. 25), bene e male (v. 28), morte e resurrezione (v. 34). Se infatti la sofferenza terrena è preludio di salvezza e prefigurazione di vita eterna, e sarà salutata con gioia dalle potenze dei cieli, al contrario la gioia terrena è preludio di condanna e prefigurazione di sofferenza eterna, e di essa gioiranno le potenze del male.

La forza perlocutoria di questo enunciato si manifesta, proprio come nel versetto precedente, attraverso una serie di accorgimenti retorici che sono volti alla scansione ritmica del flusso verbale a scopo mnemonico e di persuasione dell'uditorio. Così la strutturazione isocolica della frase, che poggia sull'equivalenza metrica e sintattica delle proposizioni e dei costrutti partecipiali che la compongono. La frase si compone infatti di tre proposizioni sintatticamente parallele, ognuna delle quali ha un soggetto e un verbo (*hypozeuxis*), poi di un inciso, e infine di un periodo che comprende a sua volta una proposizione principale, anch'essa con un soggetto e un verbo (*hypozeuxis*), e due costrutti partecipiali. La regolarità sintattica che ne emerge è accentuata dal ricorso reiterato a figure di ripetizione fonetica, morfologica e semantica¹³¹, dalla disposizione

¹³⁰ Questi passi biblici, duplicati in 2 Pt 3, 9, si trovano citati anche nella *Vita Constantini-Cyrilli* (cf. *supra*, p. 51, nota 84).

¹³¹ Si osservano così la reiterazione anaforica dell'avverbio *ныне*, che integra la serie isocolica del versetto precedente, il ricorso a forme nominali, aggettivali e verbali con omofonia finale (assonanza, *homoeoteleuton*) – ангельския, обращения; радуются, веселятся, възграются, радуется; хотя, ожидая –, o grammaticalmente

chiasmica degli elementi frastici nei costrutti participiali – не хотя нашае смерти : но обращения ожидая, e dalla figura dell'*hyperbaton* – праведных всех възиграются души –, tutti accorgimenti che concorrono a rappresentare il progressivo manifestarsi del gaudio divino. La complementarità di questo versetto e del precedente è invece evidenziata dalla serie delle antitesi ^[38]беси боятся : ^[39]силы ангельския радуются, апостолы веселятся, праведных възиграются души; ^[38]мирский князь гневается : ^[39]Бог радуется.

^[39]**Ныне** божественныя силы ангельския радуются;
ныне апостолы веселятся,
 праведных всех възиграются души;
 реку и больше:
 и сам Бог радуется о нашем покаянии,
 не хотя нашае смерти,
 но обращения ожидая.

Ecco che allora, dopo questa proiezione di salvezza e redenzione, il predicatore si rivolge agli uditori con remissività (*philophronesis*), e, in un appello accorato, li supplica di pazientare nel tempo incerto dell'attesa della gioia (*deesis*), assicurando loro che, qualora la morte dovesse rapirli prima del giorno del giubilo, non ne riceverebbero nessun danno, ma soltanto vantaggi (*asphalia*), ché in questo modo prima potrebbero ricongiungersi con il Padre e prima goderebbero della gioia eterna (*diabole*) – ^[40]Сего ради молюся, времени сего и преходящаго (sic!) ожидаем безвестно; аще и не дождемь, смерть бо урока не имать, и лучше: (sic!) еже в руках благое, паче ожидаемаго. Questo appello si costruisce dunque sulla base di quattro diverse figure: il carattere di benevolenza e quello di testimonianza, la supplica e la previsione futura. Malgrado il predicatore vi accenni soltanto, l'ascesa al cielo è di fatto il parametro che sottende all'intero sermone, implicando la transitorietà della vita sulla terra, che è solo preludio della vita eterna, ma che tuttavia è anche il tempo per la costruzione del paradiso di cui poi si andrà a godere. Proprio per questa ragione il tempo terreno è un tempo che non ha ora per il peccato, ma che al contrario deve essere coscientemente finalizzato all'espiazione del peccato in vista del ricongiungimento finale con il Padre.

Sul piano performativo, questa preghiera è marcata dal ricorso reiterato a figure di ripetizione fonetica, morfologica e semantica che, come già nei versetti precedenti, sono finalizzate a modulare il discorso e ne accrescono la forza perlocutoria¹³².

equivalenti (*homoeoptoton*) – силы, апостолы –, e la ripetizione di uno stesso termine (*polyptoton*) – радуются, радуется; нашем, нашае –, o di termini semanticamente equivalenti (*synonymia*) – радуются, веселятся.

¹³² Si rilevano l'uso reiterato di forme pronominali, aggettivali e verbali con omofonia delle sillabe finali (*homoeoteleuton*) – сего, преходящаго, ожидаемаго;

^[40]**Сего** ради молюся,
 времени **сего** и преходящаго (sic!) **ожидаем** безвестно;
 аще и **не** дождемь, смерть бо урока **не** имать,
 и лучше: (sic!) еже в руках благое, паче **ожидаемаго**.

Dopo aver così rassicurato gli ascoltatori, il predicatore rivolge loro una veemente esortazione all'azione (*proclees*): li incita a impugnare le armi della fede e a muovere guerra contro il nemico, partecipando all'esperienza salvifica di Cristo, che con la crocifissione liberò gli uomini dai poteri che governavano le loro vite precedenti e li rese degni di nuove vite di grazia. Così, parafrasando prima Sal 9, 7 e poi Gal 3, 27 (*apomnemonysis*), ricorda ai fedeli che in virtù della rinuncia al male operata all'atto del battesimo, che rinnovava la forza redentrice del sacrificio di Cristo (cf. v. 8), la lotta contro le potenze del male è il fine unico verso cui deve tendere la vita di ogni cristiano – ^[41]Единодушно убо вси на вражю брань приступим силою Святаго Духа; того бо нашего врага оружия оскудеша в конец, и тверди его разори Господь, на кресте вознесыся. ^[42]Дерзайте вси; на подвиг сеи во Христа крещением облекостесь.

Il potenziale metamorfico di questa esortazione, che prelude alla pernesi finale, si manifesta nel ricorso congiunto a una serie di espedienti retorici, tutti finalizzati alla presa di coscienza da parte degli uditori della loro missione storica. Si rilevano in particolare la presenza di figure di ripetizione fonetica (*homoeoteleuton*) – Святаго, того, нашего, его; вознесыся, облекостесь –, e morfologica (*homoeoptoton*) – Духа, врага, Христа –, che scandiscono il ritmo della frase a scopo mnemonico e perlocutorio, e la ripetizione di uno stesso sostantivo (*polyptoton*) – вражю, врага –, e di una medesima radice (*adnominatio*) – кресте, крещением –, che rafforza l'idea della lotta e della sconfitta delle potenze del male.

^[41]Единодушно убо вси на **враж**-ию
 брань приступим силою Святаго Духа;
 того бо нашего **враг**-а оружия оскудеша в конец,
 и тверди **его** разори Господь,
 на **крест**-е вознесыся.
^[42]Дерзайте вси;
 на подвиг сеи во Христа **крещ**-ением облекостесь.

Prima di prendere congedo dall'assemblea, il predicatore ripropone con rinnovato impeto l'esortazione a combattere le potenze del male (*proclees*) attraverso la citazione diretta di Ef 6, 11.14-17 (*apomnemonysis*). Con questo appello, che espande il monito di Rm 13, 12 – ^[25]отложим дела тьмы и облечемся во оружие света –, incita i fedeli a combattere il nemico rivestendosi di Dio (*protrope*). Si attarda poi sulle armi della fede e riduce a *species* il *genus* оружия

ожидаем, дождемь –, e la presenza di due diverse figure di ripetizione semantica – сего, сего; не, не (*conduplicatio*); ожидаем, ожидаемаго (*polyptoton*).

божия (*diaeresis*) – истина, правда, уготование евангелия мира, вера –, in una progressione ascendente che culmina nell’*esaltazione* finale della potenza salvifica della parola del Signore (*amplificatio*) – [43]Тои сам божественный Павел возставляет нас и вооружает глаголя: “Облецытесе в оружия божия, да возможете стати на козни диавола. [44]Станите убо препоясани чресла ваша истиною и оболкшесе во броня правды, и обувше ноги во уготование евангелия мира, над всеми вземше щит веры, о немже возможете вся стрелы лукаваго раздеженныя угасити, и шлем спасения примите и мечъ духовный, еже есть глаголъ божи”.

L’attualizzazione del potenziale metamorfico del messaggio di Ef 6, 11.14-17, che si compie all’atto stesso della sua recita, è amplificata dall’equivalenza metrico-sintattica delle proposizioni che lo racchiudono (*isocolon*), e da un uso estensivo della coordinazione asindetica, che accelera la dizione quasi a voler percorrere la vittoria sul Maligno. La scansione ritmica che ne deriva è resa tanto più efficace sia dal ricorso congiunto e reiterato a figure di ripetizione fonetica, morfologica, semantica ed etimologica, che rimarcano il passaggio fra i *cola*¹³³, sia dalla figura sintattica dell’*hyperbaton* – возможете вся стрелы лукаваго раздеженныя угасити –, sia, infine, dall’antitesi оружия божия : козни диавола.

POUČENIE NIKIFORA

EFESINI 6, 11.14-17

[43] Тои сам **бож**-ественный Павел возставляет нас и во-**оруж**-ает глаголя: “Облецытесе в **оруж**-ия **бож**-ия, да **возможете** стати на козни диавола.

Облецытесе во вся оружия божия, яко возможи вамъ стати противу кознемъ диавольскимъ.

[44] Станите убо препоясани чресла ваша истиною и оболкшесе во броня правды, и обувше ноги во уготование евангелия мира, над **всеми** вземше щит веры, о **немже** **возможете** **вся** стрелы лукаваго раздеженныя угасити, и шлем спасения примите и мечъ духовный, **еже** есть глаголъ божи”.

Станите убо препоясани чресла ваша истиною, и оболкшесе въ броня правды, и обувше нозѣ во уготование благовѣствованія мира: над всѣми же восприимше щитъ вѣры, въ немже возможете вся стрѣлы лукаваго разжѣженныя угасити. И шлемъ спасения воспри-

¹³³ Servono questo scopo il ricorso a termini con omofonia delle sillabe finali (*homoeoteleuton*) – возставляет, вооружает; возможете, станите, примите; обувше, вземше –, o grammaticalmente equivalenti (*homoeoptoton*) – оружия, божия; станите, примите; чресла, ваша; правды, веры; евангелия, спасения –, e la duplicazione di uno stesso termine – возможете, возможете (*conduplicatio*); всеми, вся; немже, еже (*polyptoton*) –, o di una stessa radice (*adnominatio*) – божественный, божия; вооружает, оружия.

имите, и мечь духовный,
иже есть глаголь бо-
жии¹³⁴.

L'appello paolino si ripete a conclusione del sermone (*expolitio*), in un personale commento del predicatore al passo sopra citato (*epicrisis*). Anelando alla vittoria finale sulle potenze maligne, ora il predicatore rinnova ai presenti l'invito a rivestirsi di Dio e a impugnare le armi della fede, e in veste di testimone (*asphalia*) assicura loro che, una volta sconfitto il nemico, potranno godere della gioia (*protrope*). La promessa di gioia è promessa di condivisione della mensa del Signore nel giorno delle celebrazioni pasquali, ma è soprattutto promessa di salvezza e preludio di vita eterna (*diabole*). Ecco allora susseguirsi tre diverse figure retoriche, con il carattere di testimonianza che motiva e rafforza l'esortazione all'azione attraverso la promessa di ricompensa e la proiezione della vittoria finale. Così il discorso si chiude tornando al punto di partenza, alla gioia promessa in ricompensa per la penitenza quaresimale, che nel corso del sermone acquista valenza redentrice nel senso più ampio e completo, e che dopo aver condotto i fedeli sul cammino della redenzione dal peccato li introdurrà al godimento della beatitudine. Questa progressione conclusiva culmina nella contemplazione della Trinità, la cui esaltazione (*horismus*) riecheggia la disputa di Costantino-Cirillo con gli Arabi nella *Vita Constantini-Cyrilli*¹³⁵ – [45]Аще ли в та оружия облицемся и тако вооружени ополчимся к невидимому врагу и ратнику, то посечем и и, добре вем, мечем духовным, и, победу приемше на ньчистаго получим покоя и доидем в господский день истинный Пасхи, неосужденно причастимся Святои господней Плоти, глаголю, и Честный его Крови в сеи век, в будущий же вечных насладитесь благ и сладкаго света онаго насладимся, и Святей и Богоначальней Троице, в трех Составех воспеваеми и во едином Божестве поклоняеми, иже в разлучении неразлучне разлучаеми и в совокуплении не разливаеми, еиже подобает всяка слава, честь и поклонение ныне и присно и во веки веком.

Il potenziale metamorfico della paresi finale si fonda sull'interpretazione del messaggio di Ef 6, 11.14-17, come dimostrano i raddoppiamenti semantici che legano questo versetto ai vv. 43-44, sottolineandone la finalità esegetica¹³⁶. Il messaggio è poi amplificato dall'apposizione polisindetica delle proposizioni della frase e dalla loro regolarità isocolica. La scansione ritmica che ne deriva è

¹³⁴ (“Rivestitevi di tutte le armi di Dio, e così potrete resistere alle insidie del Diavolo. State dunque [ben fermi], cinti i vostri fianchi con la verità, e rivestiti con la corazza della giustizia, e calzato ai piedi lo zelo per [propagare] il vangelo della pace: levate su tutti lo scudo della fede, con il quale potrete spegnere tutti i dardi infuocati del Maligno. E prendete anche l'elmo della salvezza, e la spada dello Spirito, che è la parola di Dio”).

¹³⁵ Cf. *supra*, p. 52, nota 89.

¹³⁶ Pensiamo in particolare al reiterarsi delle seguenti espressioni: [43]оружия, [45]оружия (*conduplicatio*); [43]облечытеса, [45]облицемся, [43]вооружает, [45]вооружени; [41]вражию, врага, [45]врагу; [44]мечь духовный, [45]мечем духовным (*polyptoton*).

a sua volta marcata da figure di ripetizione fonetica, morfologica, semantica ed etimologica e dalla figura sintattica dell'*hyperbaton* – то посечем и и, добре вем, мечем духовным –, che segnano il passaggio fra i *cola* facilitando la recita e la ricezione del testo¹³⁷. Appare inoltre significativa la serie delle antitesi в сеи век : в будующи; разлучении : совокуплении; неразлучне : разлучаемои, con la prima che discende direttamente dall'opposizione-principe страдание : радость. Così, con questo richiamo finale al motivo fondante del paradosso della gioia cristiana, il sermone si conclude chiudendosi come in un cerchio.

[45]Аще ли в та **оруж-ия** облице**мся**
 и тако во-**оруж-ени** ополчи**мся** к невидимому врагу и ратнику,
 то посечем и и, добре вем, мечем духовным,
 и, победу приимше на ньчистаго
 получим покоя
 и доидем в господ-ский день истинныя Пасхи,
 неосужденно причастимся Святой господ-ней Плоти, глаголю,
 и Чест-ныя его Крови в сеи век,
 в будующи же веч-ных насладитесь благ
 и сладкаго света онаго насладимся,
 и Святеи и Богоначальней Троице,
 в трех Составех воспеваетеи
 и во едином Божестве покланяетеи,
 иже в разлуч-ении не-разлуч-не разлуч-аемои
 и в совокуплении не разливаеи,
 еиже подобает всяка слава, чест-ь и поклонение
 ныне и присно и во век-и век-ом.

1.2.4. Le circostanze della declamazione e il pubblico

L'indicazione nel titolo del *Poučenie v nedelju syropustnuju* della destinazione liturgica del testo e la presenza al suo interno delle citazioni biblico-liturgiche Mt 6, 14-15, Sal 76 (75), 2, e Rm 13, 11-14, che confermano tale indicazione, ci hanno permesso di risalire al contesto originario della declamazione del testo, che, come si è cercato di mostrare, dovette coincidere con la domenica della settimana di astensione dai latticini. Restano ora da stabilire le circostanze

¹³⁷ Si osservano ripetizioni fonetiche (*homoeoteleuton*) – облице**мся**, наслади**теся**; вем, доидем; мечем, посечем; ньчистаго, его, сладкаго, онаго; же, иже, еиже –, e morfologiche (*homoeoptoton*) – ополчи**мся**, причастимся, насладимся; врагу, ратнику; посечем, доидем; ньчистаго, сладкаго, онаго; истинныя, Честныя; Господней, Святеи, Богоначальней, воспеваетеи, (покланяетеи), разливаеи; Плоти, Крови; трех, Составех; разлучении, совокуплении; всяка, слава –, ripetizioni semantiche (*polyptoton*) – Святой, Святеи; век, веки, веком; насладитесь, насладимся; иже, еиже –, ed etimologiche (*adnominatio*) – оружия, вооружени; господский, господней; Честныя, честь; век, веки, веком, вечных; разлучении, неразлучне, разлучаемои.

storiche della sua recita, alle quali sembra possibile risalire sulla base delle accuse che il predicatore rivolge all'uditorio.

La condanna della pratica dell'usura, sulla quale il predicatore si sofferma lungamente nella *tractatio thematis* (vv. 12-16), ha infatti permesso di mettere in relazione il *Poučenie* con i tumulti che scossero Kiev nel 1113, quando la popolazione si sollevò in massa contro gli usurai. La sommossa, che gli annali registrano nel mese di aprile, dopo la morte del gran principe Svjatopolk Izjaslavič e prima dell'arrivo a Kiev di Vladimir Monomach¹³⁸, probabilmente si preannunciava già da mesi. Da qui l'ipotesi che il *Poučenie* sia stato pronunciato proprio in quell'anno, nel corso della liturgia della domenica di astensione dai latticini, che nel 1113 occorre il 16 febbraio¹³⁹. Decadono dunque le ipotesi di datazione alle quali si accennava all'inizio, ovvero la derivazione del *Poučenie* dal *Poslanie Vladimiru Monomachu o poste*¹⁴⁰, e la sua appartenenza ai primissimi anni del mandato di Nikifor I, quando ancora il metropolita non sarebbe stato capace di esprimersi in slavo¹⁴¹. Del resto, l'ammissione da parte di Nikifor I della sua ignoranza della lingua slava non sembra pertinente ai fini della datazione del testo. Come si accennava, infatti, questa ammissione deve intendersi come la constatazione di una difficoltà a esprimersi in lingua slava piuttosto che come una dichiarazione della completa ignoranza di quella lingua, poiché dopo nove anni di mandato, tenendo conto della continua pratica della lingua nel corso della celebrazione degli uffici liturgici, il metropolita doveva necessariamente avere acquisito una qualche competenza linguistica.

Partendo dal *Poučenie* si può inoltre tentare di definire la composizione sociale del pubblico al quale il testo era diretto. I codici del XVII sec. che lo tramandano, infatti, offrono alcune notizie sui destinatari dell'opera, ed essendo probabilmente tali codici il frutto di quell'accurato lavoro di revisione dei libri che era all'epoca in atto, quelle notizie possono considerarsi fededegne. Nel titolo preposto al *Poučenie*, dopo l'indicazione della sua destinazione liturgica, si legge: в церкви, ко игуменом, и ко всему иереискому и диаконскому чину, и к мирским людям. Così, secondo le disposizioni contenute nel titolo, il *Poučenie* sarebbe stato rivolto ai monaci, ai sacerdoti e ai laici. Considerando la carica che Nikifor I rivestiva e l'occasione liturgica della declamazione del sermone, è verosimile che il metropolita abbia parlato proprio dinanzi a un uditorio così composto. È infatti probabile che in una circostanza tanto importante come la domenica che precede l'inizio del Grande digiuno, in vista della quale lo stesso metropolita aveva ritenuto di dover offrire un insegnamento, si fosse riunita al suo cospetto l'intera città di Kiev: i religiosi, rappresentati dai monaci e dal clero, e il popolo dei laici. Tenendo a mente il fatto che il processo di cristianiz-

¹³⁸ PVL 1950, I: 196-197 (a. 1113).

¹³⁹ Cf. *supra*, p. 41, nota 37; cf. Barankova 2005: 10, 13, 23, 25, 75; Tichon 2006: 122.

¹⁴⁰ Cf. *supra*, p. 43, nota 50.

¹⁴¹ Cf. *supra*, p. 41, nota 38.

zazione della Rus' fu graduale e inizialmente elitario¹⁴², si può allora ipotizzare che Nikifor I avesse coscienza di come, fra i laici che presenziavano alle celebrazioni, solo i rappresentanti dei ceti più alti, *in primis* i membri della famiglia del gran principe e i dignitari di corte, fossero capaci di penetrare a fondo le sue riflessioni. È allora verosimile che, insieme ai monaci e al clero, fosse anzitutto a loro che Nikifor I intendesse rivolgere le sue parole. I ceti inferiori, invece, avrebbero potuto afferrare solo il senso letterale del discorso, senza coglierne il significato profondo, né apprezzarlo nella sua completezza.

Concludendo si deve allora affermare che il *Poučenie v nedelju syropustnuju* fu pronunciato nella domenica della settimana di astensione dei latticini del 1113 (16 febbraio), forse nella cattedrale di santa Sofia di Kiev, dinanzi a un pubblico socialmente eterogeneo, che come tale era diversamente partecipe al processo comunicativo allora in corso.

¹⁴² Vodoff 1988: *passim*.

Indice dei riferimenti biblici

Citazioni bibliche dirette	Citazioni bibliche indirette		
	allusioni	parafrasi	riassunti
Sal 30 (29), 12-13 Sal 34 (33), 15 Sal 76 (75), 2 Sal 95 (94), 1-2.6-7 Is 26, 14 Mt 6, 14-15 Lc 21, 19 Rm 13, 11-14 2 Cor 6, 2 Ef 6, 11. 14-17	Gen 25, 29-34 Gdc 16, 4-21 1 Cor 12, 10.28-30 1 Cor 14, 13	Sal 9, 7 Sal 100 (99), 4 Sal 112 (111), 10 Is 58, 3 Ez 18, 23 Ez 33, 11 Mt 5, 23-24 Mc 11, 25 Gal 3, 27 Gal 6, 7 Ef 5, 18 2 Pt 3, 9 1 Gv 3, 15	Fil 2, 7

Tavola 1*

POUČENIE V NEDELJU SYROPUSŤNUJU

Partes orationis	Citazioni	Antithesis	Indici pragmatici
EXORDIUM (vv. 1-2)			
Salutatio populi (v. 1)			
^[1] philophronesis, dicaeologia metaphora, apomnemynysis	1 Cor 12, 10.28-30 1 Cor. 14, 13		азь вы
Introductio thematis (v. 2)			
^[2] praeparatio			азь
PARTE CENTRALE (vv. 3-37)			
Expositio (vv. 3-5)			
^[3] philophronesis, chronographia		страдание	мы мы
^[4] exuscitatio		радость	принимем возопием

* In questo e nei prossimi capitoli, a conclusione dell'analisi di ogni sermone, offriamo una tavola che ne riassume la struttura retorica e l'organizzazione interna. Si evidenziano in particolare le *partes orationis*, segnalando al loro interno le figure retoriche inerenti a segmenti non inferiori al periodo, i luoghi biblici, la strutturazione semantica del discorso e gli indici pragmatici (i verbi coniugati al modo imperativo o usati con valore ingiuntivo o esortativo, e l'alternanza delle persone).

Partes orationis	Citazioni	Antithesis		Indici pragmatici
[5] apomnemynesis, exuscitatio, metaphora	Sal 95 (94), 1-2.6-7			вы мы приидите возрадуемся воскликнем предварим восплачемся
Tractatio thematis (vv. 6-28)				
[6] epicrisis, expolitio, antithesis, protrope		печаль	пение	онъ они онъ мы онъ ты ты
[7] sententia				буди
[8-10] percentatio ¹				прослезися восплачися воздохни потерпи покажи отдаждь остави
[11] proclees				ты
[12] testamentum, similitudo				ты
[13] apomnemynesis, inter se pugnancia, metaphora	Is 58, 3 I Gv 3, 15			ты

Partes orationis	Citazioni	Antithesis		Indici pragmatici
^[14] apornemonymis, testamentum, protrope	Fil 2, 7			ты смирися остаи отдаждь
^[15] apornemonymis, asphalia	Mt 5, 23-24 Mc 11, 25			онъ
^[16] apornemonymis, antisagoge	Mt 6, 14-15			Азь вы ты
^[17] protrope, apornemonymis	Sal 30 (29), 12-13	веселие слава		ты мы
^[18] epexegesis, expolitio apornemonymis	Simeone il Nuovo Teologo	покаяние		поем
^[19] protrope, expolitio	Lc 21, 19	терпение		мы
^[20] sententia, expolitio, oraculum	Lc 21, 19	терпение		вы
^[21] testamentum, epexegesis, expolitio apornemonymis	Sal 76 (75), 2			мы потерпим сохраним разумеем
^[22] epexegesis, expolitio	Lc 21, 19	терпение		вы
^[23] epexegesis, apornemonymis	Sal 100 (99), 4			мы изтъзуем
^[24] protrope, diabole, paraenesis	Sal 100 (99), 4	срамъ временныи		мы не усраимся
		вечное осуждение		мы

Partes orationis	Citazioni	Antithesis		Indici pragmatici
<p>[25] testamentum, expolitio, aporphthegma apornnemonysis</p>	<p>Gal 6, 7 Rm 13, 11-14</p>	<p>ночь дела тьмы</p>	<p>день оружие света</p>	<p>УМОЛИМ УБОИМСЯ НЕ ЛЬСТИМСЯ УСЛЫШИМ ОТЛОЖИМ ОБЛЕЧЕМСЯ ХОДИМ ОБЛЕЦИТЕСЯ НЕ ТВОТИТЕ</p> <p>МЫ</p>
<p>[26] epexegesis, expolitio</p>				<p>ВЫ</p>
<p>[27] testamentum, epexegesis, expolitio</p>				<p>МЫ</p>
<p>[28] testamentum, epexegesis, expolitio apornnemonysis</p>	<p>Sal 34 (33), 15</p>	<p>злость злое зльль</p>	<p>добродетель доброе благо</p>	<p>МЫ МЫ ТЫ</p>
<p>Admonitio (vv. 29-37)</p>				
<p>[29] diorthosis, categoria ethopoeia, sermocinatio, paraenesis</p>				<p>азь они</p>
<p>[30] apornnemonysis, horismus, categoria</p>	<p>Ef 5, 18</p>			<p>СЛЫШИТЕ</p> <p>ВЫ ТЫ</p>
<p>[31] horismus</p>		<p>смерть</p>		
<p>[32] syncrasis, exemplum, apornnemonysis</p>	<p>Gn 25, 29-34</p>			

Partes orationis	Citazioni	Antithesis		Indici pragmatici
[33] exemplum, aponemonymis	Gdc 16, 4-21			
[34] aponemonymis, sententia	Is 26, 14		живота (воскресение)	азь они мы
[35] epexegetis, expolitio, allegoria				
[36-37] philophronesis, dicaeologia, interrogatio				
CONCLUSIO (vv. 38-46)				
[38] aponemonymis, philophronesis asphalia, protrope, diabole	2 Cor 6, 2 Sal 112 (111), 10	беси бояться мирский князь гневаётся		вы мы
[39] asphalia, diabole, oraculum	Ez 18, 23; 33, 11 (2 Pt 3, 9)		силы ангель- ския радуются, апостолы весе- лятся, правед- ных выграют- ся души, Бог радуется	азь мы
[40] philophronesis, deesis, asphalia, diabole				азь мы мы
[41] aponemonymis, proclees	Sal 9, 7		ожидаем приступим	азь мы мы

Partes orationis	Citazioni	Antithesis		Indici pragmatici
<p>[42] аромнемонисис, proclees [43-44] аромнемонисис, proclees protrope, diaeresis</p>	<p>Gal 3, 27 Ef 6, 11.14-17</p>	<p>козни дявола</p>	<p>оружия божия в будущи век</p>	<p>вы мы вы мы</p>
<p>[45] еписисис, expolitio asphalia, protrope, diabole [46]</p>		<p>в сей век</p>	<p>держайте облецытеся станите приимите</p>	<p>мы</p>

2. Serapion Vladimirskij († 12.VI.1275)

2.1. La vita e le opere

La biografia di Serapion Vladimirskij può essere ricostruita solo sulla base delle scarse notizie che ne offrono le cronache, prima fra tutte la *Voskresenskaja letopis*¹. Gli altri corpus annalistici, infatti, o non parlano affatto di questo prelado della chiesa della Rus', o presentano notizie più generiche, oppure ripetono con varianti minime le informazioni trasmesse dalla *Voskresenskaja letopis*².

Da questo corpus e dal *Moskovskij letopisnyj svod* si apprende che Serapion arrivò a Vladimir nel 1274 insieme al metropolita Kirill III (1242/1249-1281), e che in quell'anno fu eletto vescovo di Vladimir, Suzdal' e Nižnij Novgorod¹. Secondo la *Troickaja letopis*², invece, i due prelati sarebbero giunti in città già nel 1273, e Serapion avrebbe ottenuto l'incarico di vescovo di Rostov, Vladimir e Novgorod². Stando poi ad altri corpus, a Serapion sarebbe stato conferito un titolo ancora diverso. Così, per il *Letopisnyj svod 1497 goda* egli fu nominato vescovo di Vladimir e Suzdal', mentre secondo il *Vladimirskij letopisec* vescovo di Vladimir e Rostov³. La presenza nelle fonti di queste varianti non sembra però costituire un dato significativo, dovendosi ricondurre unicamente ai mutamenti giurisdizionali che la diocesi di Vladimir subì a partire dall'anno della sua istituzione, il 1215. Il vescovo di Vladimir, che dal 1215 era "vescovo di Suzdal', Vladimir e Jur'ev", dal 1226 divenne "vescovo di Suzdal', Vladimir e Perejaslav-Zalesk", e dal 1274 "vescovo di Vladimir, Suzdal' e Nižnij Novgorod", proprio come testimonia la lezione trasmessa dalla *Voskresenskaja letopis*⁴.

Dalle cronache si apprende anche che fino all'anno della sua nomina alla cattedra vescovile di Vladimir, Serapion era stato archimandrita, o forse solo igumeno, della laura delle Grotte di Kiev. Non è chiaro, però, né da quale anno, né da quanti anni rivestisse quella carica. È probabile che fosse stato scelto dopo il 1231⁵, visto che in corrispondenza di quell'anno la *Lavrentevskaja letopis*⁶ ricorda l'archimandrita Akindin⁶, ma non si deve escludere che avesse ottenuto l'incarico nel 1249⁷. Né si può escludere che prima di entrare nella laura delle

¹ *Let.Voskr.* 1856: 172 (a. 1274); *Mosk.let.* 1949: 151 (a. 1274).

² *Troick.let.* 1913: 74 (a. 1273).

³ *Let.1497g.* 1963: 61 (a. 1274); *Vlad.let.* 1965: 95 (a. 1274).

⁴ Petuchov 1888b: 2.

⁵ Kučkin 2003: 151.

⁶ *Lavr.let.* 1927: 456 (a. 1231).

⁷ Bolchovitinov 1831: 138.

Grotte Serapion avesse vissuto e operato a Peremyšl', una diocesi della regione galiziano-voliniana dove anche il metropolita Kirill III avrebbe trascorso alcuni anni del suo mandato⁸. Il metropolita, che sembra fosse originario proprio di quella regione, potrebbe allora avere trasferito Serapion da Peremyšl' a Kiev, e da Kiev, alcuni anni più tardi, a Vladimir. Appare inoltre verosimile⁹ che l'insediamento di Serapion sulla cattedra vescovile di Vladimir sia stato celebrato durante il sinodo che si riunì nel 1274¹⁰, quando fu sancita l'adozione da parte della chiesa della Rus' della versione slava del Nomocanone (*Kormčaja kniga*)¹¹.

Serapion si spense a Vladimir il 12 giugno 1275, ad appena un anno dal suo insediamento. Tutte le fonti finora citate riferiscono della sua morte descrivendolo come un uomo dotto e versato nelle scritture¹². Nella *Voskresenskaja letopis'*, per esempio, in corrispondenza del 1275 si legge: Въ то же лѣто (6783) преставися епископъ Володимирскій Серапионъ, бѣ же учителень зѣло

⁸ Kučkin 2003: 151. Gli studiosi concordano nel riconoscere che il metropolita Kirill III trascorse a Kiev solo alcuni anni del suo mandato, ma discutono sul luogo dove avrebbe vissuto più stabilmente. Secondo un'altra ipotesi, Kirill III avrebbe operato per molti anni nella Rus' settentrionale, proprio nella regione di Vladimir, Rostov e Suzdal' (Vodoff 1988: 122), e prima del sinodo di Vladimir sarebbe tornato a Kiev, ripartendo alla volta di Vladimir insieme a Serapion (Istrin 1922: 246).

⁹ Makarij 1994-1999, III: 17; Golubinskij 1901-1917, II/1: 65; Sokolov 1913: 176; Gudzij 1952: 454.

¹⁰ Sul sinodo di Vladimir si veda Ščapov 1978: 181-184.

¹¹ Offriamo di seguito la definizione di *Kormčaja kniga* (*Libro pilota*) elaborata da Ja.N. Ščapov: "Nella Rus', la raccolta-tipo dei documenti del diritto ecclesiastico cristiano e bizantino era, da tempi abbastanza remoti, dall'XI sec., quella raccolta che successivamente, nel XIII sec., ricevette il nome di *Kormčaja kniga*. Conteneva i testi fondamentali per i membri della chiesa, come le *Regole apostoliche* apocriefe, i decreti dei concili ecumenici e di alcuni concili locali, gli scritti degli autori ecclesiastici del IV-VII sec., normativi in materia di amministrazione, diritto e liturgia cristiani, e inoltre quelle parti delle compilazioni legislative degli imperatori bizantini che avevano attinenza con gli affari della chiesa. Le redazioni e le traduzioni di queste raccolte, a prescindere dal loro contenuto di base, fisso e obbligatorio, furono molteplici. [Il loro nucleo contenutistico] veniva integrato con delle note interpretative, e, nella Rus', anche con i codici e le norme giuridiche locali, sia ecclesiastici che secolari. Le *Kormčie knigi*, trasmesse da un gran numero di testimoni (fino a centottanta), in una notevole quantità di traduzioni e rifacimenti, appartengono a vari periodi della storia del paese. La maggior parte dei testimoni è relativa al XV e XVI sec., ma ne esistono anche del XII sec. e del XVIII-XIX sec. Provengono dal vasto territorio della Rus' e dagli stati feudali che ne emersero, sia dalla Rus' nord-orientale (Vladimir, Mosca, Suzdal', Rjazan' e altri), sia dalla Rus' nord-occidentale (Novgorod, Pskov), occidentale (Polock), sud-occidentale e meridionale (Vladimir-Volynskij, L'vov, Kiev e altri). (...). Già nel XII e XIII sec. era in corso nella Rus' quel lungo processo di adattamento e rielaborazione delle raccolte del diritto ecclesiastico che testimonia la tendenza ad avvalersi del retaggio giuridico bizantino in maniera non sistematica, ovvero solo nella misura e nelle forme che rispondevano alle necessità evolutive interne della società e dello stato antico-russi" (*Ibid.* 10-11).

¹² *Let. Voskr.* 1856: 172 (a. 1275); *Mosk.let.* 1949: 151 (a. 1275); *Let. 1497g.* 1963: 61 (a. 1275); *Vlad.let.* 1965: 95 (a. 1275); *Troick.let.* 1913: 74 (a. 1275).

въ божественомъ писании; положень бысть въ церкви святыа Богородица въ Володимери¹³. In passato si era creduto che egli fosse divenuto oggetto di venerazione locale, ma l'assenza del suo nome dal calendario e dai libri liturgici dell'epoca sembra confutare questa ipotesi¹⁴. Oggi la sua memoria di beato si celebra il 12 giugno, nel giorno della sua morte¹⁵.

La tradizione manoscritta ascrive alla penna di Serapion Vladimirskij cinque sermoni comuni di tipo didattico destinati a una festa. Si tratta nell'ordine dei testi che nei manoscritti compaiono sotto i seguenti titoli: *Slovo prepodobnago otca našego Serapiona* (Sermone del beato padre nostro Serapion), *Poučenie prepodobnago Serapiona* (Insegnamento del beato Serapion), *Slovo svjatago prepodobnago Serapiona* (Sermone del santo beato Serapion), *Poučenie prepodobnago Serapiona* (Insegnamento del beato Serapion), e *Slovo blaženago Serapiona o maloverii* (Sermone del benedetto Serapion sulla poca fede). In questa sede ci occuperemo delle prime tre di queste opere, tralasciando le ultime due, che trattano di alcune abitudini cosiddette "pagane"¹⁶. Per quanto il nome di Serapion sia tradizionalmente legato alla regione di Vladimir, le sue opere non possono in alcun modo considerarsi rappresentative di quella tradizione regionale, poiché, come vedremo, palesano delle caratteristiche tematico-strutturali che sono chiaramente riconducibili alla tradizione omiletica dell'area di Kiev, tradendo con ciò la formazione kieviana del loro autore. Malgrado la parentesi di Vladimir, Serapion rimase dunque fedele alla tradizione entro la quale si era formato¹⁷.

Sono molti gli scritti anonimi o di attribuzione incerta che gli studiosi hanno creduto di poter ascrivere a Serapion Vladimirskij. Nessuna delle ipotesi finora formulate è però documentata, né sembra poggiare su argomenti risolutivi. Ricordiamo fra queste la presunta collaborazione di Serapion alla redazione dei *Pravila* (Regole) del metropolita Kirill III, che furono compilati a conclusione del sinodo del 1274¹⁸, la sua presunta paternità del *Poučenie k popom* (Insegna-

¹³ ("In quello stesso anno [6783] trapassò il vescovo di Vladimir Serapion, era [un uomo] assai versato nelle scritture divine; fu sepolto nella chiesa della santa Madre di Dio a Vladimir", *Let. Voskr.* 1856: 172 [a. 1275]).

¹⁴ Petuchov 1888b: 4-5.

¹⁵ *Ibid.* 5.

¹⁶ Sull'altro sermone di Serapion che nei manoscritti compare sotto lo stesso titolo del secondo (*Poučenie prepodobnago Serapiona*) e sullo *Slovo blaženago Serapiona o maloverii* si vedano Bachturina, Mil'kov 2001: 514-515; Kučkin 2003: 149-150 e la bibliografia ivi citata. Per l'edizione di questi sermoni si veda Petuchov 1888a: 11-15, o, in alternativa, la recente ristampa di tale edizione in Bachturina, Mil'kov 2001: 543-560. Per un'approfondita analisi retorica del secondo *Poučenie prepodobnago Serapiona* (e per la traduzione inglese del testo) si veda Bogert 1984.

¹⁷ Lebedev-Poljanskij 1941-1954, I: 45; Gorlin 1948: 22.

¹⁸ Petuchov 1888b: 27-29; Makarij 1994-1999, III: 477-478; Istrin 1922: 246; Lebedev-Poljanskij 1941-1954, I: 49; Gorlin 1948: 27-28; Gudzij 1952: 455; Kolobanov 1960.

mento ai sacerdoti), che con i *Pravila* entrò a far parte della *Kormčaja kniga*¹⁹, e la presunta attribuzione alla sua penna di una parte della *Pochvala Feodosiju Pečerskomu* (*Encomio di Feodosij Pečerskij*)²⁰, dello *Slovo o končine mira* (*Sermone sulla fine del mondo*) e dello *Slovo o mjateži žitija sego* (*Sermone sul disordine di questa vita*)²¹.

2.2. Lo *Slovo prepodobnago otca našego Serapiona*, il *Poučenie prepodobnago Serapiona*, lo *Slovo svjatago prepodobnago Serapiona*

2.2.1. La tradizione testuale e le fonti

Lo *Slovo prepodobnago otca našego Serapiona*, il *Poučenie prepodobnago Serapiona* e lo *Slovo svjatago prepodobnago Serapiona* si sono conservati tutti in un'unica redazione e sono trasmessi ognuno da un ragguardevole numero di codici databili fra il XIV e il XVII sec. Il testimone più antico, una *Zlataja cep'* del XIV sec.²², è l'unico che li tramandi in modo congiunto, e l'unico in cui compaia il nome di Serapion. Nella tradizione manoscritta dei secoli successivi, invece, ogni sermone è attestato singolarmente, anche all'interno di copie dell'*Izmaragd* e dello *Zlatoust*. In queste raccolte le opere di Serapion sono attribuite alla penna di Giovanni Crisostomo o di Efrem il Siro.

Lo *Slovo prepodobnago otca našego Serapiona* è trasmesso sia dalla *Zlataja cep'* del XIV sec. di cui si è detto, sia da altri quindici codici del XIV-XVI sec. Di questi, solo alcuni presentano varianti significative rispetto al testimone più antico²³, mentre tutti gli altri sono *codices descripti*²⁴. Negli *Izmaragdy* il testo è attribuito a Giovanni Crisostomo e compare generalmente sotto il titolo

¹⁹ Ševyrev 1858-1860, III: 33; Makarij 1994-1999, III: 466-470; Filaret 1859: 58-59; Petuchov 1887: 6; Nikol'skij 1914: 124-125; Kolobanov 1958b.

²⁰ Gudzij 1964; Podskalsky 1996: 93, 180.

²¹ Makarij 1994-1999, III: 263; Barsukov 1882b: col. 498; Podskalsky 1996: 180.

²² RGB Troick. Serg. 11, XIV sec. In questo codice è attestato anche il secondo *Poučenie prepodobnago Serapiona*, anch'esso con l'indicazione nel titolo del nome di Serapion. L'unico testimone dello *Slovo blaženago Serapiona o maloverii* è invece il codice RNB Kir. Bel. 4/1081 (*Pais'evskij sbornik*), XV sec. Anche in questo caso il titolo preposto al testo reca l'indicazione del nome di Serapion.

²³ RGB Rum. 186 (*Izmaragd*), XIV sec.; RNB Q.I.312, XV sec.; RGB Troick. Serg. 768, XV-XVI sec.; RNB Kir. Bel. 40/1117 (*Izmaragd*), XVI sec.

²⁴ RGB Troick. Serg. 794 (*Izmaragd*), XVI sec.; RGB Troick. Serg. 204 (*Izmaragd*), XVI sec.; RGB MDA 229, XVI sec.; Vladimiro-Suzdal'skij muz. 5636/18 (*Izmaragd*), XVI sec.; Novgorodskij muz.-zap. 10960; RNB F.I.233; RNB F.I.915; GIM Uvar. 77/307; GIM Uvar. 740/309.

*Slovo svjatago Ioanna Zlatoustago o kaznech božiich i o ratech (Sermone del santo Giovanni Crisostomo sui castighi di Dio e sulle guerre)*²⁵.

Il *Poučenie prepodobnago Serapiona* è attestato dalla *Zlataja cep'* del XIV sec. e da oltre quindici testimoni del XV-XVII sec.²⁶. Negli esemplari degli *Zlatousty*, che ne fissano la lettura al martedì della prima settimana di Quaresima²⁷, il testo è attribuito a Giovanni Crisostomo e compare sempre sotto il titolo *Poučenie Ioanna Zlatoustago, da prestanem ot grech našich (Insegnamento di Giovanni Crisostomo, affinché rinunciamo ai nostri peccati)*²⁸.

Lo *Slovo svjatago prepodobnago Serapiona* è testimoniato dalla stessa *Zlataja cep'* di cui si è detto e da oltre diciassette esemplari dell'*Izmaragd* del XV-XVII sec.²⁹. A differenza dello *Slovo prepodobnago otca našego Serapiona*, negli *Izmaragdy* questo sermone è attribuito a Efrem il Siro, e compare sotto il titolo *Slovo svjatago Efrema o kaznjach božiich i o ratech (Sermone del santo Efrem sui castighi di Dio e sulle guerre)*³⁰.

Come è stato rilevato da E.V. Petuchov, lo *Slovo prepodobnago otca našego Serapiona* e lo *Slovo svjatago prepodobnago Serapiona* furono inclusi nell'*Izmaragd*, ma non compaiono mai all'interno di uno stesso esemplare, salvo un'unica eccezione³¹. Questo lascerebbe supporre che nel XIV sec. i due testi fossero ormai percepiti come funzionalmente intercambiabili, e che per questo lo *Slovo prepodobnago otca našego Serapiona* escludesse nell'*Izmaragd* lo *Slovo svjatago prepodobnago Serapiona*, e viceversa³².

L'*editio princeps* di questi sermoni si deve a Filaret (Černigovskij), che li pubblicò nel 1843 sulla base della *Zlataja cep'* del XIV³³. I testi furono poi parzialmente riediti, sulla base dello stesso codice, nel 1861 da F.I. Buslaev³⁴, nel

²⁵ Petuchov 1888a: VI; Granstrem 1980: 367.

²⁶ Fra questi ricordiamo i seguenti codici: RNB Q.I.312, XV sec.; RGB Vol. 113, XVI sec.; RGB Troick. Serg. 142 (*Zlatoust*), XVI sec.; RNB Sof. 1265 (*Zlatoust*), XV sec.; RGB Muz. 182 (*Zlatoust*), a. 1555; RGB Troick. Serg. 144 (*Zlatoust*), XVI sec.; RGB Und. 533 (*Zlatoust*), XVI sec.; RGB Und. 534 (*Zlatoust*), XVI sec.; RGB Und. 536 (*Zlatoust*), XVI sec.; RNB Mak. 72, XVI sec.; RGB Und. 541 (*Zlatoust*), a. 1679; RNB Sol. 362 (*Zlatoust*), XVII sc.; RNB Sol. 363 (*Zlatoust*), XVII sec.; GIM Sin. 231 (*Zlatoust*), XVII sec.

²⁷ Tvorogov 1985: 280.

²⁸ Petuchov 1888a: VII.

²⁹ Fra questi ricordiamo i seguenti *Izmaragdy*: RGB Troick. Serg. 91, XV sec.; RNB F.I.225, a. 1509; RNB Sol. 359, XV sec.; GIM Sin. 230, a. 1518; RGB Troick. Serg. 203, XVI sec.; RGB Troick. Serg. 794, XVI sec.; RGB Und. 142, XV sec.; RGB MDA 46, XVI sec.; RNB Kir. Bel. 39/1116, XVI sec.; RNB Q.I.213, XVI sec.; RNB Q.I.216, XVI sec.; RGB Troick. Serg. 202, XVII sec.; RNB Kir. Bel. 38/1115, XVII sec.; RNB Q.I.308, XVII sec.; RNB Q.I.224.

³⁰ Petuchov 1888a: VIII.

³¹ Si tratta del codice RGB Troick. Serg. 794, XVI sec. (Petuchov 1888a: VIII-IX).

³² Bachturina, Mil'kov 2001: 514.

³³ Filaret 1843: 77-111, 193-198.

³⁴ Buslaev 1861a: coll. 493-496.

1879 da M.A. Potoržinskij³⁵ e nel 1882 da N.P. Barsukov³⁶. Qualche anno più tardi comparve un'edizione con apparato critico curata da Petuchov, che pubblicò il testo di ogni sermone in forma integrale sulla base dello stesso testimone su cui erano state preparate le precedenti edizioni, offrendo per ognuno le varianti di alcuni codici più tardi³⁷. Successivamente i sermoni di Serapion furono riediti svariate volte, sempre sulla base dell'edizione di Petuchov. Così nel 1981 vennero pubblicati a cura di V.V. Kolesov³⁸, nel 1987 a cura di T.V. Čertorickaja³⁹, nel 1997 comparvero nella *Biblioteka literatury drevnej Rusi*⁴⁰ e nel 2001 nel volume *Idejnye tečenija drevnerusskoj mysli* curato da M.N. Gromov e V.V. Mil'kov⁴¹. In molte di queste riedizioni, i testi sono offerti anche in traduzione russa. Del primo e del terzo sermone esiste inoltre una traduzione in lingua inglese, eseguita da S.A. Zenkovsky⁴².

Gli studiosi sono tornati più volte sulla questione delle possibili fonti delle opere di Serapion, privilegiando però il secondo *Poučenie prepodobnago Serapiona* e lo *Slovo blaženago Serapiona o maloverii*, di cui in questa sede non ci occuperemo. Per questi sermoni, che dal punto di vista delle fonti sono assai più eloquenti degli altri, è stata evidenziata in generale una mediazione extra-liturgica del testo biblico⁴³.

I sermoni che saranno oggetto di indagine in questo capitolo non presentano invece dati che consentano di risalire a ritroso alle loro fonti. In passato si era creduto che anche per questi testi si dovesse ammettere una mediazione extra-liturgica delle scritture. Con riferimento al dettaglio extra-biblico del digiuno dei lattanti nei giorni della penitenza della città di Ninive, di cui riferisce il *Poučenie prepodobnago Serapiona*⁴⁴, per esempio, era stato ipotizzato che l'autore avesse attinto a fonti apocriefe⁴⁵. Tuttavia, vista l'ampissima diffusione di questo *topos* nella letteratura agiografica, allo stato attuale delle ricerche sembra piuttosto doversi ammettere la mediazione dei libri liturgici e paraliturgici. Il riferimento ai Padri della chiesa che compare nello *Slovo prepodobnago otca našego Serapiona slovo*⁴⁶ sembra invece suggerire che Serapion possa aver tratto ispirazione anche dagli scritti dei Padri, che dovettero indubbiamente servirgli da modello.

³⁵ Potoržinskij 1879: 71-80.

³⁶ Barsukov 1882b: coll. 498-501.

³⁷ Petuchov 1888a: 1-10.

³⁸ Kolesov 1981: 440-449, 606-607.

³⁹ Čertorickaja 1987b: 108-115, 402-403.

⁴⁰ Kolesov 1997: 370-379, 518-520.

⁴¹ Bachturina, Mil'kov 2001: 518-542.

⁴² Zenkovsky 1963.

⁴³ Petuchov 1888b: 178-185; Thomson 1983: 68-69, 81-82.

⁴⁴ Cf. *infra*, p. 141, v. 30.

⁴⁵ Petuchov 1888b: 179.

⁴⁶ Cf. *infra*, p. 108, v. 5.

Fra le fonti più probabili dei sermoni di Serapion si annoverano infatti il *Poučenie Ioanna Zlatoustago o kaznjach božiich na ny* (*Insegnamento di Giovanni Crisostomo sui castighi divini su di noi*), gli scritti dello pseudo-Atanasio, di Anastasio Sinaita e di Nikon del Monte Nero⁴⁷. Nell'ambito della letteratura originale slavo-orientale, invece, sono state evidenziate alcune analogie con i *Pravila* del metropolita Kirill III e con lo *Slovo o pogibeli russkoj zemli* (*Canto sulla rovina della terra russa*)⁴⁸. È stato inoltre ipotizzato che i sermoni di Serapion possano a loro volta essere serviti da modello per lo *Slovo o žitii i o prestavlennii Dmitrija Ivanoviča, carja russkogo* (*Sermone sulla vita e sulla morte di Dmitrij Ivanovič, signore russo*), per la *Povest' o Pskovskom vzjatii* (*Narrazione sulla presa di Pskov*) e per il *Poslanie* (*Epistola*) scritto nel 1636 dal patriarca Ioasaf⁴⁹.

2.2.2. Il sermone (II)

СЛОВО ПРЕПОДОБНАГО
ОТЦА НАШЕГО СЕРАПИОНА⁵⁰

SERMONE DEL NOSTRO
BEATO PADRE SERAPION

Господи, благослови Отче.

Signore, Padre benedici.

^[1]Слышасте, братье, самого Господа, глаголяща въ евангелии: “И въ послѣдняя лѣта будет знаменья въ солници, и в лунѣ, и въ звѣздахъ, и труси по мѣстомъ, и глади”⁵¹. ^[2]Тогда реченое Господомъ нашимъ

^[1]Sentiste, o fratelli, il Signore stesso che dice nel vangelo: “E nei prossimi anni vi saranno segni nel sole, e nella luna, e nelle stelle, e terremoti in vari luoghi, e carestie”. ^[2]Quello che allora fu detto dal Signore no-

⁴⁷ Petuchov 1888b: 214-224; Podskalsky 1996: 180. La questione dell'incidenza dell'eredità patristica sulla produzione omiletica di Serapion attende ancora un'indagine seria e approfondita. Finora, infatti, raramente si è andati oltre l'individuazione dei motivi che nei singoli sermoni sembrano evocare gli scritti dei Padri, e l'indicazione della fonte patristica corrispondente. Restano invece ancora da accertare la presenza effettiva di tali presunti punti di convergenza, e soprattutto da indagare le ragioni che vi sottendono, con particolare riferimento alla mediazione dei libri liturgici e paraliturgici, e al contesto più generale della liturgia.

⁴⁸ *Ibid.* e *supra*, p. 103, nota 18.

⁴⁹ Tvorogov 1987f: 389.

⁵⁰ Si fa qui riferimento all'edizione curata da Petuchov (1888a: 1-4), dividendo lo *Slovo* in versetti sulla base della partizione sintattica del testo.

⁵¹ Lc 21, 25; Mt 24, 7. Per la classificazione delle citazioni bibliche indirette presenti in questo sermone si veda l'*Indice dei riferimenti biblici* a p. 214.

нынѣ збысться при послѣднихъ людехъ⁵².

[3]Колко видѣхомъ солнца погибша и луну померькъшю, и звѣздное премѣнение! [4a]Нынѣ же земли трясенье *своима очима*⁵³ видѣхомъ; [4b]земля, от зачала утвержена и неподвижима, повелѣнъемъ божиимъ нынѣ движеться, грѣхы нашими колѣблеться, безаконья нашего носити не можеть.

[5]Не послушахомъ еуагеля, не послушахомъ апостола, не послушахомъ пророкъ, не послушахомъ свѣтили великихъ, рку: Василья и Григорья Богословца, Иоана Златоуста, инѣхъ святитель святыхъ, имиже вѣра утвержена бысть, еретици отгнани быша, и Богъ всѣми языки познанъ бысть, и тѣ учаше ны беспрестани; а мы едина безаконья держимся. [6]Се уже наказаетъ ны Богъ знаменъи, земли трясенъемъ его повелѣнъемъ; не глаголетъ усты, но дѣлы наказаетъ; всѣмъ казнивъ ны Богъ не отведеть злаго обычая. [7]Нынѣ землею трясетъ и колѣблеть; безаконья грѣхи многия от земля отрясти хочеть, яко лѣствие от древа. [8]Аще ли кто речеть: “Преже сего потрясения бѣша же; аще бѣша потрясения!”, рку: “Тако есть; но что потомъ бысть намъ?” [9]Не глад ли, не морови ли, не рати ли многы? [10a]Мы же единако не покаяхомъся, [10b] *дондеже приде на ны*

stro, oggi si avverò al tempo dell’ultimo popolo.

[3]Quante volte vedemmo il sole eclisarsi e la luna oscurarsi, e il mutamento delle stelle! [4a]Oggi vedemmo anche tremare la terra con i nostri occhi; [4b]la terra, in principio salda e immobile, per ordine divino oggi si muove, vacilla a causa dei nostri peccati, non può sopportare le nostre iniquità.

[5]Non ascoltammo il vangelo, non ascoltammo l’apostolo, non ascoltammo i profeti, non ascoltammo i grandi luminari, dico: Basilio e Gregorio il Teologo, Giovanni Crisostomo, [e] gli altri santi vescovi, dai quali fu confermata la fede, gli eretici furono cacciati via, e Dio fu conosciuto da tutte le genti, e che ci istruiscono senza sosta; ma noi continuiamo a perseverare nell’iniquità. [6]Ed ecco che Dio già ci castiga con i segni, con il terremoto per suo ordine; non parla con la bocca, ma insegna con i fatti; avendoci castigati in ogni possibile modo, Dio non ci distoglie dalla cattiva abitudine. [7]Oggi fa tremare e vacillare la terra; le iniquità e i numerosi peccati vuole scuotere dalla terra, come foglie da un albero. [8]E se qualcuno dirà: “Ma di terremoti ce n’erano anche prima di questo; se ce n’erano di terremoti!”, [io] dirò: “È così; ma dopo cosa [non] ci colpì?” [9]Non forse la carestia, non

⁵² Sull’escatologia di Serapion Vladimirskij si può consultare Mazurkiewicz 1988.

⁵³ Si tratta di un’espressione biblica (cf. Is 6, 9-10; At 28, 26-27).

*языкъ немилостивъ, попустившию Богу, и землю нашу пусту створиша, и грады наши плѣниша, и церкви святыя расориша, отца и братью нашу избиша, матери наши и сестры в поруганье быша*⁵⁴”.

^[11]Ныне же, братье, се въдуше, убоимъся прещенья сего страшнаго и припадемъ Господеву своему исповѣдающесь, да не внидем в болши гнѣвъ господень, не наведемъ на ся казни болша первое. ^[12a]Еще мало ждеть нашего покаянья, ждеть нашего обращенья; ^[12b]аще отступимъ скверныхъ и немилостивыхъ судовъ, аще премѣнимся кровавого рѣзоимства и всякого грабленья, татбы, разбоя и нечистаго прелюбодѣиства, отлучающа от Бога, сквернословья, лжѣ, клеветы, клятвы и поклепа, иныхъ дѣлъ сотонинныхъ; аще сихъ премѣнимся, добрѣ вѣдѣ, яко благая примутъ ны не токмо в сии вѣкъ, в будущи, ^[12c]самъ бо рече: “*Обратитесь ко мнѣ, обращаюся к вамъ*⁵⁵; отступите от всѣхъ, аз отступлю казня вы”. ^[13]Доколѣ не отступимъ от грѣхъ нашихъ? ^[14]Пошадим себе и чад своих. ^[15]В кое время такы смерти напрасны видѣхомъ? ^[16]Инии не могоша о дому своемъ ряду створити, въсхыщени быша; инии с вечера здрави легыше,

forse le epidemie, non parecchie guerre? ^[10a]Ma noi tuttavia non ci pentimmo, ^[10b]fino a quando non sopraggiunse su di noi una gente impietosa, con il permesso di Dio, e devastarono la nostra terra, e asservirono le nostre città, e distrussero le sante chiese, e uccisero i nostri padri e i nostri fratelli, e disonorarono le nostre madri e le nostre sorelle”.

^[11]Oggi dunque, o fratelli, sapendo questo, temiamo questo terribile castigo e pieghiamoci al Signore nostro con la confessione, per non accendere ancora di più la collera del Signore, per non tirarci addosso una pena più grande della precedente. ^[12a]Ancora per poco aspetta la nostra conversione, aspetta il nostro ritorno; ^[12b]se ci asterremo dal [pronunciare] condanne inique e impietose, se rinunceremo allo strozzo sanguinoso e a ogni estorsione, furto, omicidio e impuro adulterio che ci allontana da Dio, turpiloquio, menzogna, calunnia, spergiuo, falsa accusa e altre azioni sataniche; se rinunceremo a queste [cose], so bene che riceveremo del bene non solo in questo secolo, [ma anche] in quello futuro, ^[12c]Egli stesso infatti disse: “Convertitevi a me e io mi convertirò a voi; rinunciate a tutte queste [opere] e io rinuncerò a castigarvi”. ^[13]Fino a quando non rinunceremo ai nostri peccati? ^[14]Salvaremo noi e i nostri figli. ^[15]In che tempo vedemmo morti così im-

⁵⁴ Cf. Dt 28, 50.52.

⁵⁵ Mt 3, 7; Zc 1, 3.

на утрия не всташа. ^[17]Убоитеся, молю вы, сего напраснаго разлученья. ^[18]Аще бо поидемъ в воли господни, всѣмъ утѣшеньемъ утѣшити ны Богъ небесный, акы сыны помирует ны, печаль земную отиметь от нас, исходъ миренъ подасть намъ на ону жизнь, идеже радости и веселья бесконечнаго насладимся з добръ угожьшими Богу.

^[19a]Многа же глаголах вы, братье и чада, но вижую, мало приемлють, премѣняются наказаньемъ нашимъ; мнози же невнимають себѣ, акы бесмертны дрѣмлють; ^[19b]боюся, дабы не збылося о нихъ слово, реченое Господомъ: “*Аще не быхъ глаголахъ имъ, грѣха не быша имѣли; нынѣ же извѣта не имуть о грѣсѣ своемъ*”⁵⁶. ^[20a]Много бо глаголю вамъ: аще бо не премѣнимся, извѣта не имамъ пред Богомъ; ^[20b]аз бо, грѣшныи вашъ пастухъ, повелѣное Господомъ створихъ, слово его предаю; *вы же вѣсте, како куплю владычню умножити*⁵⁷; ^[20c]*егда бо придетъ судить вселенѣи и въздати комуждо по дѣломъ его*⁵⁸, тогда истяжеть от васъ: *аще будете умножили талантъ*⁵⁹, и прославит вы в

provvisi? ^[16]Alcuni non poterono dare disposizioni sulla loro casa, [perché] furono rapiti; altri, che di sera si erano coricati in salute, al mattino non si alzarono. ^[17]Temete, vi prego, questo trapasso improvviso. ^[18]Se infatti cammineremo nella volontà del Signore, il Dio del cielo ci consolerà con ogni consolazione, avrà misericordia [di noi] come figli, ci sollevierà dalla sofferenza terrena, ci concederà un esodo sereno all'altra vita, dove godremo di felicità e gioia infinita, insieme a quelli che avranno compiuto a Dio come si conviene.

^[19a]Vi parlai molte volte, o fratelli e figlioli, ma vedo che ascoltano poco, che si correggono [poco] per mezzo del nostro insegnamento; molti infatti non si curano di sé, restano nell'ozio come se fossero immortali; ^[19b]temo che si avveri per loro la parola detta dal Signore: “Se non avessi parlato loro, non avrebbero [alcun] peccato; ma ora non hanno scusa per il loro peccato”. ^[20a]Poiché vi parlo molto: se dunque non ci correggeremo, non avremo scusa dinanzi a Dio; ^[20b]io infatti, peccatore [e] pastore vostro, feci quanto ordinato dal Signore, tramando la sua parola; e voi sapete come moltiplicare il dono del padrone; ^[20c]quando dunque verrà a giudicare il mondo e a dare a ognuno

⁵⁶ Gv 15, 22.

⁵⁷ Cf. Mt 25, 14-30.

⁵⁸ Cf. Mt 16, 27.

⁵⁹ Cf. *supra*, nota 57.

славѢ Отца своего, с Пресвятымъ
Духомъ и нынѢ присно вѣкы.

secondo le sue azioni, allora vorrà sapere da voi: se avrete moltiplicato il talento, allora vi glorificherà nella gloria di suo Padre, con il Santissimo Spirito, oggi e per sempre nei secoli.

2.2.3. La struttura

Lo *Slovo prepodobnago otca našego Serapiona* palesa una completa coincidenza strutturale con il *Poučenie v nedelju syropustnuju* del metropolita Nikifor I, in virtù della quale può considerarsi strutturalmente regolare. Ricordiamo, infatti, che il *Poučenie* del metropolita Nikifor I esemplifica la struttura-tipo che normalmente si trova alla base dei sermoni di epoca kieviana, e sembra pertanto rappresentare uno dei testi-modello della tradizione omiletica della Rus'. Al pari di quello, anche lo *Slovo prepodobnago otca našego Serapiona* manifesta una struttura regolarmente tripartita che si compone di una parte di carattere introduttivo, l'*exordium* (vv. 1-2), nella quale il predicatore si rivolge all'uditorio (*salutatio populi*) e introduce la *quaestio* del discorso (*introductio thematis*), quindi di una parte centrale (vv. 3-18) che è a sua volta strutturalmente tripartita in una sezione dedicata all'esposizione dei termini della *quaestio*, l'*expositio* (vv. 3-4), in una sezione destinata alla trattazione della *quaestio*, la *tractatio thematis* (vv. 5-10), e in una sezione parenetica, l'*admonitio* (vv. 11-18), e infine di una parte conclusiva, la *conclusio* (vv. 19-20), dove il predicatore riassume la *quaestio* del discorso e trae le conclusioni⁶⁰.

Come nel *Poučenie v nedelju syropustnuju*, inoltre, anche in questo caso alla comprensione e alla corretta interpretazione del messaggio predicato ci orientano le citazioni bibliche sulle quali poggia la trama semantica del discorso, e con esse le figure retoriche che, attualizzando il potenziale performativo della parola di Dio, informano la struttura più profonda del testo⁶¹.

2.2.3.1. L'*Exordium*

Nel primo versetto dell'*exordium* (v.1) il predicatore si rivolge direttamente agli uditori avvalendosi dell'appellativo братъе, e con fare benevolo richiama la loro attenzione sul tema che si accinge a trattare (*philophronesis*). La *quaestio*

⁶⁰ Per la definizione delle diverse *partes orationis* si veda *Introduzione*, p. 30 e nota 66.

⁶¹ L'organizzazione dello *Slovo prepodobnago otca našego Serapiona* si trova riassunta, secondo l'analisi che presentiamo, nella tavola finale (cf. *Tavola 2*, pp. 216-219).

del discorso è presentata attraverso un richiamo alle scritture, con una citazione diretta delle parole di Dio (*oraculum*) nella quale, come dimostra il confronto fra i testi, confluiscono due diversi passi evangelici (Lc 21, 25; Mt 24, 7).

SLOVO SERAPIONA

LUCA 21, 25

МАТТЕО 24, 7

^[1]Слышасте, братье, самого Господа, глаголяща въ евангелии: “И въ послѣдняя лѣта будет знаменья въ солнци, и в лунѣ, и въ звѣздахъ, и труси по мѣстомъ, и глади”.

Lc 21, 25: И будутъ знамениѣ въ слънъци и лунѣ, и звѣздахъ⁶².

Mt 24, 7: И будутъ глади и пагубы⁶³.

Questo riferimento biblico riveste grande importanza nell'economia del discorso. In primo luogo, infatti, ci consente di risalire al contesto liturgico originario in cui fu pronunciato il sermone, poiché, come rivela la proposizione introduttiva слышасте, братье, самого Господа, глаголяща въ евангелии, formalizza il legame del testo con la liturgia del giorno della sua declamazione. Ed è in particolare il predicato слышасте, che introduce la citazione di Lc 21, 25 e Mt 24, 7 e apre l'intero discorso, a marcare questi passi evangelici come liturgicamente rilevanti, poiché istituisce un nesso fra ciò che il pubblico dei fedeli ha già udito e appreso, chiaramente nel corso della liturgia, e ciò che invece sta per udire, ovvero il sermone. In questa citazione biblica si deve allora riconoscere il tema liturgico del sermone, che è indice sia del suo contesto liturgico di origine, sia della volontà del predicatore di approfondire questo particolare aspetto del tema evangelico al quale era dedicata la liturgia del giorno.

Dal lezionario vangelo si apprende che Lc 21, 25, che nel sermone è offerto insieme a Mt 24, 7, veniva letto il sabato della *nedelja mjasopustnaja* (settimana di astensione dalle carni)⁶⁴, la penultima settimana del periodo pre-quaresimale o secondo ciclo liturgico, che va dalla domenica dopo Pentecoste fino all'inizio del Grande digiuno pasquale. Fra le letture evangeliche previste per quel giorno il lezionario vangelo indica, accanto a Lc 21, 25, anche alcuni versetti che precedono e seguono questo passo, e precisamente Lc 21, 8-9.26-27.33-36, che non compaiono nel sermone, ma che i fedeli, avendoli uditi pochi istanti prima, dovevano avere chiari in mente. Fra questi meritano particolare attenzione Lc 21, 26-27, perché esplicitano il tema della seconda venuta del Signore (al quale è dedicata la settimana di astensione dalle carni). Sul secondo avvento sono incentrati anche Mt 24, 4-30.37-44, è cioè i versetti contestuali a Mt 24, 7, che è citato in apertura del sermone.

⁶² (“Vi saranno segni nel sole e nella luna, e nelle stelle”).

⁶³ (“Vi saranno carestie e distruzioni”).

⁶⁴ Garzaniti 2001a: 487.

Così, in virtù del loro contesto scritturale e liturgico, i due passi evangelici che il predicatore offre nell'*exordium* preludono alla *conclusio* del discorso – ^[20b]вы же вѣсте, како куплю владычню умножити; ^[20c]егда бо придетъ судить вселенѣи и въздати комуждо по дѣломъ его, тогда истяжетъ от васъ: аще будете умножили талантъ, и прославитъ вы в славѣ Отца своего, с Пресвятымъ Духомъ и нынѣ присно вѣкы –, dove la parafrasi di Mt 16, 27 e l'allusione alla Parabola dei talenti (Mt 25, 14-30) si legano a Mt 25, 31-46, che coincide con la lettura prevista per la liturgia del giorno successivo a quello della recita di questo sermone, la domenica di astensione dalle carni⁶⁵. Ai passi evangelici appena ricordati deve infine considerarsi coreferenziale Gv 19, 22, che è citato nella *conclusio*: ^[19b]боюся, дабы не збылося о нихъ слово, реченое Господомъ: “Аще не быхъ глаголалъ имъ, грѣха не быша имѣли; нынѣ же извѣта не имуть о грѣсѣ своемъ”.

Emerge allora con chiarezza che, oltre a costituire il tema liturgico del sermone, la citazione di Lc 21, 25 e Mt 24, 7 rappresenta anche la chiave biblica tematica del discorso, poiché, collocandosi nell'*exordium*, e dunque preludendo all'*expositio*, alla *tractatio thematis* e all'*admonitio*, anticipa le deduzioni estreme della *conclusio*, gettando luce sul percorso che il predicatore intende seguire, e guidando l'uditorio alla corretta comprensione del messaggio predicato. Secondo le scritture, infatti, i fenomeni celesti, i terremoti e le carestie sono il segno inequivocabile della seconda venuta del Signore, che discenderà sulla terra per giudicare l'umanità. È questo il contesto biblico entro cui il predicatore svilupperà il suo discorso, incorniciando il sermone fra una citazione biblico-liturgica iniziale, che racchiude l'enunciazione dei segni premonitori del secondo avvento, e una composizione di citazioni finale, che, passando per le letture liturgiche del sabato e della domenica di astensione dalle carni, si lega alla prima citazione completandola con l'enunciazione dell'evento-chiave, il secondo avvento appunto.

La forza perlocutoria del discorso, che si dispiega in tutte le *partes orationis* per raggiungere il suo climax nell'*admonitio*, si manifesta nel primo versetto dell'*exordium* attraverso l'amplificazione della previsione biblica che annuncia l'imminenza di future catastrofi (*diabole*). Questo messaggio scritturale è amplificato dall'enumerazione polisidentica degli sconvolgimenti che prefigurano il secondo avvento, con il predicato *будет* che compare soltanto nella prima proposizione del periodo (*prozeugma*), e con l'omissione dai sintagmi *и в лунѣ, и въ звѣздахъ* del sostantivo *знамение*.

И въ послѣдняя лѣта **будет**

знаменья въ солнци,
и в лунѣ,
и въ звѣздахъ,
и труси по мѣстомъ,
и глади.

⁶⁵ *Ibid.*

Nello stesso versetto la valenza performativa del discorso emerge anche dalla scelta della seconda persona plurale – слышасте, братье –, che nel versetto successivo (v. 2) cede il passo alla terza persona plurale – при послѣднихъ людех –, sebbene resti fermo, come vedremo più oltre, che i pronomi вы, они e мы, pur esprimendo punti di vista diversi, si equivalgono tutti, poiché sono tutti coreferenziali all'assemblea degli uditori.

Nel v. 2, però, non è tanto la forma personale con cui il predicatore si rivolge agli ascoltatori a essere pragmaticamente rilevante, quanto piuttosto l'attualizzazione del messaggio biblico presentato in apertura del discorso. L'attualizzazione del potenziale metamorfico della parola di Dio si compie attraverso l'identificazione del tempo dell'escatologia biblica – въ послѣдняя лѣта – con la realtà del presente – ныня –, ed è marcata in primo luogo dall'apposizione antitetica degli avverbi temporali тогда e ныня, e in secondo luogo dal reiterarsi del concetto di attualità sia in posizione di tema, con l'avverbio ныня, sia in posizione di rema, con il sintagma proposizionale при послѣднихъ людех. Così, in un personale commento ai passi evangelici appena citati (*epicrisis*), il predicatore sentenzia che il momento annunciato nei vangeli è ormai prossimo: i segni premonitori descritti nelle scritture si stanno infatti progressivamente manifestando, facendo di lui e dei suoi contemporanei i testimoni dell'evento ultimo.

^[2]Тогда реченое Господомъ нашимъ
ныня збытсья при послѣднихъ людех.

2.2.3.2. L'*Expositio*

Conclusa la parte introduttiva del discorso, nell'*expositio* il predicatore torna a riflettere sul concetto enunciato nell'*exordium* (*expolitio*), con lo scopo perlocutorio di perfezionare l'attualizzazione del messaggio racchiuso in Lc 21, 25 e Mt 24, 7. Se nel v. 2 il tempo dell'escatologia – въ послѣдняя лѣта – era stato trasposto nel presente – тогда : ныня –, con la conseguente anticipazione al momento attuale – ныня, при послѣднихъ людех – dei segni forieri del secondo avvento così come descritti nei vangeli, nel v. 3 i segni di cui narrano i vangeli vengono identificati con i fenomeni celesti di cui i presenti sono stati testimoni nel passato più recente – ^[3]Колко видѣхомъ солнца погнбша и луну померькъшу, и звѣздное премѣнение! –, con l'assimilazione, ancora implicita ma già annunciata, dei послѣднии людие dell'*exordium* all'uditorio e al predicatore, come mostra la prima persona plurale del verbo видѣхомъ. Il processo di attualizzazione si compie quindi attraverso un'enumerazione, che nella prima parte del quarto versetto (v. 4a) culmina nell'assimilazione del terremoto di cui narrano i vangeli al terremoto che si è appena abbattuto sugli ascoltatori e sulla loro terra – ^[4a]Нынѣ же земли трясенье своима очима видѣхомъ.

L'attualizzazione del messaggio evangelico si attua dunque in due tempi, attraverso due successive trasposizioni temporali che occupano rispettivamente l'*exordium* e l'*expositio*. Al passaggio nell'*exordium* dal futuro anche grammaticale del tempo dell'escatologia – *будет* – al presente storico espresso dalla forma dell'aoristo *збысться*, cede il passo nell'*expositio* il passaggio, entro i limiti del tempo storico, dal passato recente al presente in corso di svolgimento. Così, al passato recente del v. 3, che è espresso dalla forma dell'aoristo *видѣхомъ*, subentra nel v. 4a il presente attuale, anch'esso espresso dall'aoristo *видѣхомъ*, cui però è anteposto l'avverbio *нынѣ*. Parallelamente, l'equiparazione dei *послѣднии людие* con il predicatore e con i fedeli, che nel v. 3 è sottintesa nell'utilizzo del predicato verbale *видѣхомъ*, è esplicitata nel v. 4a dalla reiterazione della stessa forma verbale, cui è preposta l'espressione biblica *своима очима*, a sottolineare il ruolo di testimoni oculari degli uditori. Da un punto di vista strettamente formale, nell'*expositio* il processo di attualizzazione si compie cioè attraverso la reiterazione di uno stesso predicato verbale, che marca sia il passaggio dal passato recente al presente attuale, con l'aggiunta in posizione di tema dell'avverbio temporale *нынѣ*, sia il passaggio da una testimonianza generica a una testimonianza diretta, con l'aggiunta in posizione di rema del sintagma nominale *своима очима*. Non solo i fenomeni descritti nei vangeli si stanno avverando, ma si stanno avverando proprio sotto gli occhi degli ascoltatori, che ne sono testimoni.

[1] Слышасте, братье, самого Господа, глаголяща въ евангелии: “И въ послѣдняя лѣта будет знаменья въ солнци, и в лунѣ, и въ звѣздахъ, и труси по мѣстомъ, и глади”.

[2] Тогда реченое Господомъ нашимъ **нынѣ збысться при послѣднихъ людех.**

↓

[3] Колко **видѣхомъ** солнца погибша и луну померькъшю, и звѣздное премѣнение!

[4a] **Нынѣ** же земли трясенье **своима очима видѣхомъ.**

въ послѣдняя лѣта, тогда → нынѣ, при послѣднихъ людех
будет → збысться

↓

видѣхомъ → нынѣ своима очима видѣхомъ

Sul piano stilistico, il potenziale metamorfico della parola di Dio è reso attuale dall'espansione nei vv. 3-4a dell'idea enunciata nell'*exordium* (*expolitio*). Il v. 3 riecheggia infatti il primo dei passi evangelici che confluiscono nella citazione di apertura (Lc 21, 25), richiamandone l'idea in maniera enfatica (*exclamatio*). Come già nel v. 1, anche in questo caso i segni celesti sono enumerati

in una sequenza polisindetica che amplifica il concetto dell'imminenza della seconda venuta di Cristo, mentre la continuità logica esistente fra *exordium* ed *expositio*, e l'analogia fra i vv. 1 e 3, si manifestano sia nella ripetizione (*polyp-tonon*) dei sostantivi *сьлънце* e *луна* – ^[1]въ солнци, ^[3]солнца; ^[1]в лунѣ, ^[3]луну –, sia nelle ripetizioni etimologiche *въ звѣздахъ* e *звѣздное* (*adnominatio*).

^[1]Слышасте, братъе, самого Господа, глаголяща въ евангелии:

“И въ послѣдняя лѣта будет знаменья **въ солнци,**
и в лунѣ,
и въ звѣзд-ахъ (...)”.

^[3]Колко видѣхомъ **солнца** погибша
и луну померькъшю,
и звѣзд-ное премѣнение!

Parallelamente, il v. 4a si lega al secondo dei passi evangelici che compongono la citazione di apertura (Mt 24, 7). Qui la continuità esistente fra *exordium* ed *expositio* e l'analogia fra i vv. 1 e 4a si manifestano nel ricorso a espressioni sinonimiche – ^[1]труси, ^[4a]земли трясенъе, mentre, come si è visto, il progressivo attualizzarsi del messaggio scritturale nei vv. 3-4a è scandito dalla reiterazione (*conduplicatio*) del predicato verbale *видѣхомъ*, e dall'accostamento sintattico di forme nominali e pronominali grammaticalmente equivalenti (*homoeoptoton*) – *своима очима*. Così, il discorso avanza per progressivi gradi di ripetizione, fino al raggiungimento della completa attualizzazione della parola di Dio.

^[1]Слышасте, братъе, самого Господа, глаголяща въ евангелии:

“И въ послѣдняя лѣта будет (...) **труси** по мѣстомъ, и глади”.

^[3]Колко **видѣхомъ** (...).

^[4a]Нынѣ же **земли трясенъе** *своима очима* **видѣхомъ**.

Compiutasi questa attualizzazione, nella seconda parte del quarto versetto (v. 4b) all'idea dell'imminenza del secondo avvento, di cui sono forieri i segni celesti e i cataclismi terreni descritti nei vangeli e ormai inesorabilmente in corso di attuazione, se ne sovrappone una seconda. Indugiando con dovizia di particolari (*hypotyposis*) e con tono di accusa (*categoria*) sul terremoto al quale accennava nel versetto precedente (*expositio*), ora il predicatore applica alla realtà del suo tempo il concetto della dipendenza delle catastrofi che si abbattano sulla terra dalla condotta morale degli uomini, ravvisando così un rapporto assiomatico di causa-effetto fra i peccati dell'uditorio e il terremoto che li ha colpiti. Allora i fenomeni celesti, i terremoti e le carestie non sono più, o almeno non più soltanto, l'indice dell'imminenza del giudizio finale, ma sono anche e soprattutto il segno del giusto castigo di Dio per le colpe degli uomini.

Sarà proprio sulla base di questa seconda direttrice tematica che si svilupperà il discorso nella *tractatio thematis* e poi nell'*admonitio*.

[4b] **земля**, от зачала утвержена и неподвижима,
повелѣньемъ божиимъ **нынѣ** движеться,
грѣхы нашими колѣблется,
безаконья нашего носити не можетъ.

Per quanto attiene all'elaborazione stilistica del discorso, la duplicazione in questo versetto di termini che compaiono già nel versetto precedente (v. 4a), come il sostantivo земля (*polyptoton*) e l'avverbio temporale нынѣ (*conduplicatio*), non è più finalizzata all'attualizzazione della parola di Dio, ma serve piuttosto a introdurre la descrizione del terremoto che si è abbattuto sugli ascoltatori e sulla loro terra. Nella descrizione, il soggetto земля compare soltanto nella prima proposizione del periodo, mentre resta sottinteso in tutte le successive (*diazeugma*). Questa ellissi nominale è il primo di una serie di accorgimenti che sono finalizzati ad accrescere l'efficacia del messaggio predicato. Vi concorrono in particolare l'accostamento asindetico delle proposizioni, il ricorso a espressioni sinonimiche come gli aggettivi утвержена e неподвижима, i predicati движеться e колѣблется e i sostantivi грѣхы e безаконья, l'apposizione di espressioni antitetiche come gli aggettivi утвержена e неподвижима da un lato e dall'altro i predicati grammaticalmente equivalenti движеться e колѣблется (*homoeoptoton*), e infine il reiterarsi dell'aggettivo possessivo нашъ (*polyptoton*). La concomitanza di questi espedienti, infatti, genera un'accumulazione che amplifica la descrizione del terremoto, evocando lo stesso sconvolgimento provocato da quell'evento.

[4a] **Нынѣ** же земли трясенье своима очима видѣхомъ;

[4b] **земля**, от зачала утвержена и неподвижима,
повелѣньемъ божиимъ **нынѣ** движеться,
грѣхы нашими колѣблется,
безаконья нашего носити не можетъ.

(утвержена ≈ неподвижима) ≠ (движеться ≈ колѣблется)

2.2.3.3. La *Tractatio thematis*

Dopo aver stabilito che il terremoto di cui i presenti sono caduti vittime è il segno dell'ira di Dio e il suo giusto castigo per i loro peccati, nel primo versetto della *tractatio thematis* (v. 5) il predicatore si sofferma sui fattori scatenanti di quel castigo, chiarendo in che modo i fedeli hanno mancato così gravemente da suscitare una reazione tanto severa. Li accusa allora di essere rimasti sordi ai moniti del Signore, che parla nei vangeli e attraverso gli apostoli, i profeti e i Padri della chiesa, primi fra tutti Basilio Magno, Gregorio il Teologo e Giovanni

Crisostomo, che confermarono e rafforzarono la fede contro le eresie portando a compimento l'evangelizzazione dei popoli. La prima colpa che il predicatore contesta all'uditorio è quella di continuare caparbiamente a perseverare nel peccato (*categoria*).

^[5] Не послушахомъ еуаггеля,
не послушахомъ апостола,
не послушахомъ пророкъ,
не послушахомъ свѣтилъ великихъ,
рку: Василья и Григорья Богословца,
Иоана Златоуста, инѣхъ святительъ святыхъ,
имиже вѣра утвержена бысть,
еретици отгнани быша,
и Богъ всѣми языки познанъ бысть,
и тѣ учаще ны беспрестани;
а мы едина безаконья держимся.

Sul piano stilistico questo periodo è retoricamente quadripartito. La prima parte si compone di quattro proposizioni coordinate per asindeto che mostrano una corrispondenza metrica e sintattica pressoché completa (*isocolon*). Il loro accostamento, con la ripetizione continuativa in posizione di tema del sintagma verbale *не послушахомъ* (*hyperzeugma, anaphora*), si rivela un espediente performativamente marcato perché volto a produrre un'accumulazione con funzione amplificatoria.

Не послушахомъ еуаггеля,
не послушахомъ апостола,
не послушахомъ пророкъ,
не послушахомъ свѣтилъ великихъ

La seconda parte del periodo consta invece di un inciso che è introdotto dal predicato verbale *рку* ed è costituito esclusivamente da sintagmi nominali (*scesis onomaton*). Qui, attraverso l'enumerazione dei tre maggiori Padri della chiesa orientale, il predicatore opera la partizione in *species* del *genus* *светила великая* (*diaeresis*). La concomitanza di questi espedienti stilistici, insieme alla presenza di termini grammaticalmente equivalenti (*homoeoptoton*) – *Василья, Григорья* –, e alla duplicazione di una stessa radice (*adnominatio*) – *святитель, святыхъ* –, concorre all'amplificazione dell'intero periodo.

свѣтилъ великихъ, рку: → Василья и Григорья Богословца,
Иоана Златоуста,
инѣхъ **свят**-итель **свят**-ыхъ

Come la prima parte del periodo, anche la terza parte consta di unità sintatticamente e metricamente equivalenti (*isocolon*). Ora, in una progressione ascendente che culmina nel costrutto participiale *и тѣ учаще ны беспрестани*, il predicatore elenca i meriti dei Padri della chiesa che ha appena ricordato. Le

proposizioni di questa parte, ognuna delle quali compone un *colon*, hanno tutte un soggetto e un verbo alla forma passiva (*hypozeugis*), mentre il soggetto logico, espresso dal complemento *имиже*, compare una sola volta, nella proposizione iniziale (*diazeugma*) – *имиже вѣра утвержена бысть*. In ogni *colon* il verbo *быти*, coniugato all'aoristo, è presente in funzione di ausiliare e occorre in posizione finale: alla fine del primo e alla fine del terzo *colon* nella forma della terza persona singolare *бысть* (*epiphora*), e alla fine del secondo *colon* nella forma della terza persona plurale *быша* (*polyptoton*). Il costrutto participiale *и тѣ учаще ны беспрестани* rompe questo equilibrio sintattico, precludendo allo scioglimento finale. Come vedremo, anche la strutturazione di questa parte concorre all'amplificazione a scopo performativo del messaggio predicato.

**имиже вѣра утвержена бысть,
еретици отгнани быша,
и Богъ всѣми языки познанъ бысть**

	вѣра	утвержена бысть
имиже	→ еретици	отгнани быша
	Богъ	познанъ бысть
сoggetto logico	сoggetto grammaticale	verbo

Il periodo si chiude con la proposizione avversativa *а мы едина безаконья держимся*, che contrasta nettamente con il costrutto precedente, e rappresenta il segno formale della contraddizione esistente fra la condotta morale degli uditori e il loro essere cristiani (*antithesis*). Tale contraddizione è resa tanto più esplicita dalla ripetizione simmetrica del pronome di prima persona plurale (*polyptoton*).

и тѣ учаще ны беспрестани : а мы едина безаконья держимся

Come si è anticipato, l'accumulazione nella prima parte del v. 5, l'enumerazione nella seconda parte, la progressione nella terza e l'antitesi finale, sono tutti espedienti finalizzati all'amplificazione del messaggio con cui si apre la *tractatio thematis*, che accentuano a scopo perlocutorio l'indifferenza degli ascoltatori agli insegnamenti del Signore e la loro ostinata perseveranza nel peccato. Il predicatore insiste con particolare enfasi sulla loro caparbia, sul loro rifiuto costante e ripetuto della parola di Dio, dando risalto alla durezza di cuore e alla mancanza di volontà che vi sottendono, affinché ognuno possa recepire la gravità della propria colpa. La valenza performativa del discorso è ulteriormente accresciuta nel primo versetto della *tractatio thematis* e in tutta questa parte, come già nell'*expositio* e come poi nell'*admonitio*, dalla scelta del predicatore di avvalersi della prima persona plurale, che in questo contesto è indice del sostegno che egli offre ai fedeli, e della sua totale condivisione del loro destino.

Se, come si è cercato di mostrare, l'*expositio* attualizza il messaggio di Lc 21, 25 e Mt 24, 7 con cui si apre l'*exordium* insistendo sui segni che nei vangeli precorrono la seconda venuta di Cristo, in maniera analoga il secondo e il terzo versetto della *tractatio thematis* (vv. 6-7) insistono sull'idea espressa nell'*expositio*, ravvisando in quei segni il giusto castigo di Dio per le colpe degli uomini. In questo modo il ragionamento avanza per successivi gradi di ripetizione, che generano insistenza sui concetti focali del discorso a scopo mnemonico e perlocutorio.

EXORDIUM



EXPOSITIO

[1]Слышасте, братье, самого Господа, глаголяща въ евангелии: “И въ послѣдняя лѣта будет знаменья въ солнци, и въ лунѣ, и въ звѣздахъ, и труси по мѣс- томъ, и глади”.

[3]Колко видѣхомъ солнца погибша и луну померькъшу, и звѣздное премѣ- нение! [4a]Нынѣ же земли трясенье сво- има очима видѣхомъ.

EXPOSITIO



TRACTATIO THEMATIS

[3]Колко видѣхомъ солнца погибша и луну померькъшу, и звѣздное премѣ- нение! [4a]Нынѣ же земли трясенье сво- има очима видѣхомъ;

[6]Се уже наказаетъ ны Богъ знаме- ныи, земли трясеньемъ его повелѣ- ньемъ; не глаголетъ усты, но дѣлы наказаетъ; всѣмъ казнивъ ны Богъ не отведеть злаго обычая.

[4b]земля, от зачала утвержена и непод- вижима, повелѣнемъ божиимъ нынѣ движеться, грѣхы нашими колѣблется, безаконья нашего носити не можетъ.

[7]Нынѣ землю трясеть и колѣблетъ; безаконья грѣхи многия от земля от- рости хочеть, яко лѣствие от древа.

Così il v. 6 rafforza l'idea presentata alla fine dell'*expositio* (vv. 3-4a) dei fenomeni celesti e del terremoto come segni dell'ira di Dio che si è scatenata a causa dei peccati degli uomini. Avendo ripetutamente parlato agli uomini per bocca dei profeti, degli apostoli, degli evangelisti e poi dei Padri della chiesa, senza tuttavia sortire l'effetto sperato – [5]Не послушахомъ еуаггеля, не послушахомъ апостола, не послушахомъ пророкъ, не послушахомъ свѣтилъ великихъ (...) имиже вѣра утвержена бысть, еретици отгнани быша, и Богъ всѣми языки познанъ бысть, и тѣ учаще ны беспрестани; а мы едина безаконья держимся –, ora il Signore non parla più con la bocca ma insegna con i fatti – [6]не глаголетъ усты, но дѣлы наказаетъ –, e tuttavia, malgrado i suoi insegnamenti, non riesce a sradicare dagli uomini il vizio del peccato – [6]всѣмъ казнивъ ны Богъ не отведеть злаго обычая –, se, come è stato affermato alla fine del versetto precedente, [5]мы едина безаконья держимся.

In questo versetto il concetto della consequenzialità dei disastri naturali dalla condotta morale degli uomini è esplicitato mediante l'anteposizione agli eventi descritti nei vv. 3-4a, che sono qui riproposti in un'enumerazione

asindetica (*expolitio*) – ^[3]солнца погибша и луну померькъшю, и звѣздное премѣнение, ^[6]знаменьи (*synonymia*); ^[4a]земли трясенье, ^[6]земли трясеньемъ (*polyptoton*) –, della forma verbale наказаеть, del pronome ны e del sostantivo Богъ, sui quali il predicatore insiste con particolare veemenza.

^[6]Се уже наказаеть ны Богъ знаменьи,
земли трясеньемъ его повелѣньемъ;
не глаголеть усты,
но дѣлы наказаеть;
всѣмъ казнивъ ны Богъ
не отъведеть злаго обычая.

È qui che per la prima volta il predicatore si riferisce al castigo divino in maniera esplicita, con ciò stesso rafforzando l'accusa formulata nell'*expositio* (*categoria*). Qui egli precisa l'allusivo ^[4b]земля (...) повелѣньемъ божиимъ нынѣ движеться, грѣхы нашими колѣблеться, безаконья нашего носити не можетъ, in cui i sostantivi грѣхъ e безаконие hanno comunque attinenza con la semantica del castigo, attraverso le ripetizioni наказаеть, наказаеть (*conduplicatio*), e казнивъ (*adnominatio*), che marcano tutti i periodi della frase. Nel primo periodo e nel costruito participiale dell'ultimo periodo le forme verbali наказаеть e казнивъ occorrono in posizione di tema e precedono il pronome мы e il sostantivo Богъ (*paromoeosis*) – наказаеть ны Богъ, казнивъ ны Богъ –, entrambi pragmaticamente posposti al verbo per sottolineare che il castigo scaturisce da Dio e che per volontà di Dio si abbatte proprio sul pubblico al quale è rivolto il sermone.

Se il primo periodo e il costruito participiale del terzo sono sintatticamente omogenei, le coordinate del secondo periodo manifestano una vera e propria corrispondenza metrica e sintattica (*isocolon*), che è rimarcata dalla disposizione a chiasmo degli elementi frastici di ognuna, e dal rapporto di antitesi che le lega – не глаголеть усты : но дѣлы наказаеть. La strutturazione isocolica della parte centrale della frase ha chiaramente funzione di modulazione del discorso a scopo mnemonico e perlocutorio, poiché facilita la ricezione del messaggio. Nei periodi che incorniciano questa sequenza lo stesso effetto si ottiene invece attraverso il ricorso congiunto a figure di ripetizione fonetica e morfologica, che rafforzano anche l'isocolismo della parte centrale del versetto⁶⁶.

Се уже **наказаеть ны Богъ** знаменьи,
земли трясеньемъ его повелѣньемъ;

не глаголеть усты,
но дѣлы **наказаеть**;

⁶⁶ Servono questo scopo il ricorso a forme verbali con omofonia delle sillabe finali (*homoeoteleuton*) – глаголеть, наказаеть, отъведеть –, e il ricorso a forme nominali e verbali grammaticalmente equivalenti (*homoeoptoton*) – трясеньемъ, повелѣньемъ; усты, дѣлы; глаголеть, отъведеть.

всѣмъ казнивъ ны Богъ
не отведесть злаго обычая.

не глаголетъ	усты	≠	но дѣлы	наказаетъ
verbo	complemento	:	complemento	verbo

Come si è appena visto, il v. 6, pur essendo logicamente consequenziale al versetto iniziale della *tractatio thematis* (v. 5), e riallacciandosi all'intera *expositio* (vv. 3-4), di fatto ripete i primi versetti di quella parte (vv. 3-4a). In maniera analoga, il v. 7 ripete quasi alla lettera il versetto finale della stessa parte (v. 4b; *expolitio*). Il legame fra questi passi è sottolineato da una serie di ripetizioni: in primo luogo dalla ripetizione (*conduplicatio*) dell'avverbio нынѣ e dei sostantivi грѣхъ e безаконие – ^[4b]нынѣ, ^[7]нынѣ; ^[4b]грѣхы, безаконья, ^[7]безаконья грѣхи –, quindi dalla ripetizione (*polyptoton*) del sostantivo земля – ^[4b]земля, ^[7]землею –, e infine dal reiterarsi del verbo колѣблется, che nel v. 7 compare in forma non riflessiva (*adnominatio*) – ^[4b]колѣблется, ^[7]колѣблеть. Queste figure di ripetizione, insieme a tutte le precedenti, servono lo scopo perlocutorio di fissare nella mente degli uditori il concetto della consequenzialità esistente fra le catastrofi che colpiscono la loro terra e la loro mancata correzione, inducendoli, mediante ripetute accuse, a pentirsi ed emendarsi. In questo modo la *tractatio thematis* prelude all'*admonitio*, quando il predicatore li inciterà a cambiare vita.

La forza persuasiva di questo passo è ulteriormente accresciuta dal ricorso a una similitudine che esemplifica lo scuotimento causato dal terremoto, dando sentore dell'infinita potenza di Dio – ^[7]Нынѣ землею трясетъ и колѣблеть; безаконья грѣхи многия от земля отрясти хоцетъ, яко лѣствие от древа. Di fronte alla grandezza di Dio, infatti, l'imponenza della terra, che appare salda e immobile, è paragonabile alla gracilità di un alberello, dal quale con facilità si possono far cadere le foglie. In questo periodo il soggetto Богъ, che compare più volte nel v. 6, è omissa (*ellipsis*), mentre si ripete il termine земля (*polyptoton*). Come nel v. 6, inoltre, si osserva il ricorso a figure di ripetizione fonetica e morfologica che sono funzionali alla scansione ritmica del discorso⁶⁷.

^[7]Нынѣ землею трясетъ и колѣблеть;
безаконья грѣхи многия
от земля отрясти хоцетъ,
яко лѣствие от древа.

Nei due versetti successivi (vv. 8-9) il predicatore simula, in una progressione ascendente, un'interazione dialogica con un presunto interlocutore (*percontatio*²), al fine di prevenire possibili obiezioni (*anthypophora*) – ^[8]Аще ли

⁶⁷ Serve questo scopo il ricorso a forme nominali, aggettivali e verbali con omofonia finale (assonanza) – безаконья, многия –, o con lo stesso morfema finale (*homoeoptoton*) – трясетъ, колѣблеть, хоцетъ.

кто речеть: “Преже сего потрясения бѣша же; аще бѣша потрясения!”, рку: “Тако есть; но что потом бысть намъ?”^[9] Не глад ли, не морови ли, не рати ли многыя? Si chiarisce allora che i segni nel cielo e il terremoto sulla terra rappresentano soltanto alcune manifestazioni della collera di Dio, alle quali se ne aggiungono di nuove: la carestia, la moria e molte guerre, che sono tutte dirette conseguenze della perseveranza degli uomini nel peccato – ^[5]а мы едина безаконья держимся, ^[6]всѣмъ казнивъ ны Богъ не отведеть злаго обычая –, con il terremoto che qui è percepito alla stregua di un primo avvertimento.

I castighi divini enumerati nel v. 9 compongono una sequenza asindetica di domande poste per rimproverare (*percontatio*¹), che in risposta implicano un’affermazione categorica (*interrogatio*). Queste domande constano tutte di soli sintagmi nominali (*scesis onomaton*), e si succedono in strutture sintattiche parallele anche metricamente corrispondenti (*isocolon*). La regolarità di questa serie interrogativa è rimarcata dalla ripetizione all’inizio di ogni *colon* della particella negativa не, e alla fine di ognuno della particella interrogativa ли (*sym-ploce*), che scandisce il ritmo del discorso amplificando l’accusa. Il v. 8 è invece percorso dalla ripetizione (*polyptoton*) del verbo речи, coniugato a uno stesso tempo ma a persone differenti – речеть, рку –, o a una stessa persona ma a tempi differenti – есть, бысть –, e dal reiterarsi (*conduplicatio*) in distribuzione chiasmica del soggetto потрясения e dell’imperfetto бѣша – потрясения бѣша : бѣша потрясения. Questi espedienti sono tutti pragmaticamente orientati a modulare il flusso verbale simulando il tempo del dialogo, e in tal senso sono finalizzati a condizionare il comportamento degli uditori, coinvolgendo ognuno di loro in prima persona.

^[8]Аще ли кто **речеть**:

“Преже сего **потрясения бѣша** же;

аще **бѣша потрясения!**”,

рку: “Тако **есть**;

но что потом **бысть** намъ?”

^[9]**Не** глад **ли**,

не морови **ли**,

не рати **ли** многыя?

потрясения	бѣша	:	бѣша	потрясения
soggetto	verbo	:	verbo	soggetto

La *tractatio thematis* termina con un’accusa che il predicatore rivolge direttamente al pubblico (*categoria*) – ^[10a]Мы же единако не покаяхомъся. Questa accusa, che in apparenza ripropone la denuncia dei vv. 5-6, di fatto è logicamente conseguente da quella, ed è qui giustificata dalla cronaca di una delle guerre cui rimanda il v. 9, in un resoconto che allude a Dt 28, 50.52 (*apomnemynysis*) – ^[10b]дондеже приде на ны языкъ немилостивъ, попустившию Богу, и землю нашу пусту створиша, и грады наши плѣниша, и церкви святыя расориша, отца и братью нашу избйша, матери наши и сестры в поруганье быша.

2.2.3.4. L'Admonitio

Con la descrizione dell'occupazione della Rus' la *tractatio thematis* cede il passo all'*admonitio*. Come si è accennato, è proprio in questa *pars orationis* che si concentra la forza perlocutoria del discorso, manifestandosi in ripetute esortazioni all'azione, espresse di preferenza dal modo imperativo. Ora i moniti e i richiami al pentimento che, seppur in forma implicita e con alterna frequenza, compaiono già nell'*expositio* e nella *tractatio thematis*, erompono in tutta la loro forza performativa.

Nel primo versetto di questa parte (v. 11) il predicatore esorta il pubblico a pentirsi e a riconciliarsi con Dio attraverso la confessione, subordinando a questo richiamo, che malgrado il valore ingiuntivo delle espressioni *убоимъся* e *припадемъ* è espresso con cortesia e con tono di sottomissione (*philophrone-sis*), la minaccia di castighi futuri che si annunciano più terribili di quelli passati (*protrope*) – ^[11]Ныне же, братъе, се вѣдуще, убоимъся прещенья сего страшнаго и припадемъ Господеви своему исповѣдающесь, да не внидем в болши гнѣвъ господень, не наведемъ на ся казни болша первое. Se infatti gli ascoltatori non si pentiranno neanche dopo l'ultimo flagello che li ha colpiti, devastando la loro terra e strappando alla vita i loro congiunti più prossimi, allora la collera di Dio si accenderà ulteriormente e, in un'escalation inesorabile, ai segni nel cielo, al terremoto, alla carestia, alla moria, alle guerre e all'invasione straniera, seguirà un nuovo e più tremendo castigo. Tale castigo sarà commisurato alla gravità della loro colpa attuale, e dunque più severo di tutti precedenti, perché diretto a punire una perseveranza nel vizio e nel peccato più prolungata delle precedenti. Questa allarmante minaccia è espressa da due proposizioni finali subordinate alla principale, che sono introdotte rispettivamente dalla congiunzione *да* con la negazione *не* e dalla negazione *не*, e legate da un rapporto di corrispondenza metrica e sintattica (*isocolon*).

^[11] Ныне же, братъе, се вѣдуще, убоимъся прещенья сего страшнаго и припадемъ Господеви своему исповѣдающесь,	principale
да не внидем в болши гнѣвъ господень,	subordinata 1
не наведемъ на ся казни болша первое.	subordinata 2

L'aggiunta alla proposizione principale di due subordinate finali coordinate per asindeto rimarca la repentinità del castigo in caso di mancata soddisfazione delle condizioni enunciate nella principale stessa. Concorrono a produrre lo

stesso effetto anche le diverse figure di ripetizione che percorrono questo periodo, modulando il ritmo del discorso⁶⁹.

Ныне же, братье, се вѣдуше,
убоимъся прещенья сего страшнаго
и припадемъ Господ-еви своему исповѣдающеся,
да не внидем в болши
гнѣвъ господ-ень,
не наведемъ на ся
казни болша первое.

La forza perlocutoria di questa esortazione, che scandisce il passaggio dalla *tractatio thematis* all'*admonitio*, è intensificata dall'annuncio nel versetto successivo (v. 12a) del termine temporale entro il quale gli ascoltatori dovranno immancabilmente pentirsi per scongiurare il sopraggiungere di un nuovo e più tremendo castigo – ^[12a]Еще мало ждеть нашего покаянья, ждеть нашего обращенья. Attraverso la figura della *paraenesis*, questo annuncio si carica del valore di un avvertimento: dopo aver tanto indugiato, ignorando i ripetuti richiami del Signore e i segni della sua collera, ora i fedeli dispongono di poco tempo per far tesoro dei suoi insegnamenti e iniziare a vivere scevri dal vizio e dal peccato. Questo avvertimento è espresso nella forma di due proposizioni coordinate per asindeto che palesano una corrispondenza metrica e sintattica pressoché completa (*isocolon*). In entrambe le proposizioni, infatti, ognuna delle quali compone un *colon*, è omesso il soggetto Господь (*ellipsis*), che compare nel v. 11, e in entrambe si reiterano, con finalità mnemonica e perlocutoria, il predicato verbale ждеть in posizione iniziale (*hyperzeugma*) e in seconda posizione l'aggettivo possessivo di prima persona plurale (*conduplicatio*), mentre la posizione del rema è occupata da due sostantivi grammaticalmente equivalenti (*homoeoptoton*) – покаянья, обращенья.

(Господь)	^[12a] Еще мало	ждеть	нашего покаянья,
		ждеть	нашего обращенья.
soggetto		verbo	oggetto

Nel versetto successivo (v. 12b), servendosi ancora della prima persona plurale, il predicatore rivolge all'assemblea un'ulteriore esortazione che, a differenza della precedente (v. 11), è supportata non da una minaccia di castigo ma dalla promessa della vita eterna (*protrope*) – ^[12b]аще отступимъ скверныхъ и немилостивыхъ судовъ, аще премѣнимъся кровавого рѣзоимства и всякого грабленья, татбы, разбоя и нечистаго прелюбодѣства, отлучающа от Бога,

⁶⁹ Pensiamo al ricorso a forme verbali grammaticalmente equivalenti (*homoeoptoton*) – припадем, внидем, наведемъ –, e alla ripetizione di una stessa radice (*adnominatio*) – Господеви, господень –, e dell'aggettivo больши (*polyptoton*) – в болши, болша.

сквернословья, лжѣ, клеветы, клятвы и поклепа, иныхъ дѣлъ сотониныхъ; аще сихъ премѣнимся, добръ вѣдѣ, яко благая примуть ны не токмо в сии вѣкъ, в будущи. La promessa così formulata si richiama sia ai riferimenti biblici che aprono il sermone (Lc 21, 25; Mt 24, 7) sia a quelli che lo chiudono (Mt 25, 14-30; Mt 16, 27), che, come abbiamo visto, afferiscono tutti alla liturgia della settimana di astensione dalle carni. Questa promessa, allora, ribadisce la congruenza del sermone con la liturgia del giorno della sua declamazione, e formalizza altresì il legame dell'*admonitio* con entrambi l'*exordium* e la *conclusio*, a dimostrazione della simmetricità e della coerenza dell'intero discorso.

L'esortazione racchiusa in questo versetto è legata all'esortazione con cui si apre l'*admonitio* (v. 11) da un rapporto di corrispondenza inversa. Nel v. 11, infatti, la condizione da soddisfare per ottenere il risultato auspicato è enunciata nella principale ed è espressa in forma positiva, mentre il risultato occupa le subordinate ed è espresso in forma di minaccia, con la negazione del contrario di ciò che si otterrà adempiendo alla condizione illustrata nella principale. Nell'esortazione del v. 12b, invece, le condizioni da soddisfare sono presentate nelle subordinate e sono espresse in forma privativa dai predicati *отступимъ* e *премѣнимся*, mentre il risultato è enunciato nella principale ed è espresso nella forma di una promessa.

principale	+ condizione –	subordinate
<p>[11]Ныне же, братъе, се вѣдуше, убоимся прещенья сего страшнаго и припадемъ Господеви своему исповѣдающесь,</p>		<p>[12b]аще отступимъ скверныхъ и немилостивыхъ судовъ, аще премѣнимся кровавого рѣзоимства и всякого грабленья, татбы, разбоя и нечистаго прелюбодѣиства, отлучающа от Бога, сквернословья, лжѣ, клеветы, клятвы и поклепа, иныхъ дѣлъ сотониныхъ; аще сихъ премѣнимся,</p>
↓		↓
subordinate	– risultato +	principale
<p>да не внидем в болши гнѣвъ господень, не наведемъ на ся казни болша первое.</p>		<p>добръ вѣдѣ, яко благая примуть ны не токмо в сии вѣкъ, в будущи</p>

Il discorso verte sempre sulla medesima *quaestio*. Se gli ascoltatori non rinunceranno al vizio e al peccato volgendosi al pentimento, allora saranno castigati nuovamente, se invece vi rinunceranno e si riconcilieranno con Dio attraverso la confessione, allora riceveranno in ricompensa la vita eterna. Ciò che questo versetto aggiunge di nuovo è l'elenco dei vizi dai quali i presenti devono astenersi, vizi che fino a questo momento sono stati sottintesi dai generici *грѣхы* e *безаконья* dei vv. 4b, 5 e 7, e dallo *злыи обычаи* del v. 6. Ma ecco cosa aborrire per assicurarsi un'esistenza tranquilla su questa terra e la vita eter-

na nei cieli: le condanne inique e impietose, lo strozzo e ogni estorsione, il furto, l'omicidio, l'adulterio, il turpiloquio, la menzogna, la calunnia, lo spergiuro, la falsa accusa e altre azioni diaboliche simili a queste.

Il periodo del v. 12b è composto da tre subordinate condizionali introdotte dalla congiunzione *аще* (*anaphora*) e coordinate per polisindeto, e da una proposizione principale che per ragioni di natura pragmatica è posposta in posizione di rema. L'anteposizione alla proposizione principale di tre subordinate crea un'accumulazione che rallenta l'avanzamento del discorso, dando idea della fatica, del sacrificio e della forte motivazione che sono necessari per intraprendere e portare a compimento il cammino di correzione che conduce alla salvezza. Concorrono a produrre questo effetto, scandendo l'ascesa alla correzione e amplificando l'intero messaggio, l'enumerazione asindetica dei vizi nella seconda subordinata – (*аще премѣнимся*) кровавогo рѣзоимства и всякого грабленья, татбы, разбоя и нечистаго прелюбодѣиства, отлучающа от Бога, сквернословья, лжѣ, клеветы, клятвы и поклепа, иныхъ дѣлъ сотониныхъ –, la ripetizione alla fine della terza subordinata del predicato *премѣнимся*, che compare nella stessa forma già all'inizio della seconda (*conduplicatio*), e l'accostamento nella prima, nella seconda e nella terza subordinata di forme nominali e aggettivali grammaticalmente equivalenti (*homoeoptoton*) – скверныхъ, немилостивыхъ; кровавогo, всякого; рѣзоимства, прелюбодѣиства; грабленья, сквернословья; клеветы, клятвы; иныхъ, сотониныхъ –, o con omofonia finale (*homoeoteleuton*) – иныхъ, сотониныхъ, сихъ.

^[12b] аще отступимъ скверныхъ и немилостивыхъ судовъ,	subordinata 1
аще премѣнимся кровавогo рѣзоимства и всякого грабленья, татбы, разбоя и нечистаго прелюбодѣиства, отлучающа от Бога, сквернословья, лжѣ, клеветы, клятвы и поклепа, иныхъ дѣлъ сотониныхъ;	subordinata 2
аще сихъ премѣнимся,	subordinata 3
добрѣ вѣдѣ, яко благая примуть ны не токмо в сии вѣкъ, в будущи.	principale

La promessa appena enunciata trova conferma nelle scritture, come dimostra la citazione biblica del v. 12c (*oraculum*). Come nell'*exordium*, ci troviamo nuovamente in presenza di una citazione di tipo diretto, sebbene non letterale. Il confronto fra il v. 12c e il testo biblico mostra che questo riferimento di matrice veterotestamentaria può ugualmente ricondursi sia al libro del profeta Malachia, sia, in parte, al libro del profeta Zaccaria (cf. Ml 3, 7; Zc 1, 3). Insieme a Gv 15, 22, che troveremo citato all'inizio della *conclusio*, la citazione di Ml 3, 7 e Zc 1, 3 rappresenta l'unico riferimento biblico del sermone che apparentemente non trova giustificazione nella liturgia della settimana di astensione

dalle carni, seppure dal punto di vista tematico sia inerente alle letture liturgiche previste per quella settimana.

SLOVO SERAPIONA

MALACHIA 3, 7

ZACCARIA 1, 3

^[12c]самъ бо рече: “Обратитесь ко мнѣ, обращающа к вамъ (...)”.

Ml 3, 7: Обратитесь къ мнѣ и обращающа къ вамъ, глаголетъ Господь вседръжителъ⁷⁰.

Zc 1, 3: Обратитесь къ мнѣ, глаголетъ Господь силъ, и обращающа к вамъ, глаголетъ Господь силъ⁷¹.

Nel complesso, il v. 12c racchiude un'esortazione che, come la precedente, è supportata dalla promessa di una ricompensa futura (*protrope*). Qui il predicatore espande il concetto che ha enunciato nel v. 12b, facendo luce sul rapporto di assiomatica reciprocità che lega la misericordia di Dio alla rettitudine di vita degli uomini: se i peccatori torneranno a Dio pentendosi e osservando penitenza, allora anche Dio tornerà a dimorare nei loro cuori; se essi rinunceranno al peccato, allora anche Dio rinuncerà a castigarli. L'assiomaticità dell'esortazione, che è pragmaticamente orientata alla metamorfosi dell'uditorio, si riflette nell'organizzazione sintattica della frase (*antimetabole*). La frase, introdotta dalla proposizione *самъ бо рече*, si articola infatti in due periodi ipotetici che palesano una regolarità metrica e sintattica pressoché completa (*isocolon*). Ogni periodo si compone di una proposizione secondaria, dove il predicato è coniugato alla seconda persona plurale del modo imperativo – *обратитесь, отступите* –, e di una proposizione principale, dove lo stesso verbo della secondaria compare nella forma della prima persona singolare del presente indicativo con valore di futuro certo – *обращающа, отступлю* – (*polyptoton*). La reciprocità dell'azione è ulteriormente rimarcata dalla ripetizione (*polyptoton*) dei pronomi personali di prima persona singolare e di seconda persona plurale, con il primo (*азъ*) che compare nella proposizione secondaria del primo periodo e nella principale del secondo periodo – *ко мнѣ, азъ* –, e il secondo (*вы*) che compare in entrambe le proposizioni principali del primo e del secondo periodo – *к вамъ, вы*. La ripetizione alternata di uno stesso verbo – *обратитесь, отступите* – e di uno stesso pronome – *азъ, вы* – crea inoltre un parallelismo fonico fra le parti iniziale, centrale e finale di ogni *colon* (*paromoeosis*), con funzione mnemonica e perlocutoria.

^[12c]самъ бо рече:

“Обратитесь ко мнѣ,
subordinata

обращающа к вамъ;
principale

отступите от всѣхъ,
subordinata

аз отступлю казня вы”.
principale

⁷⁰ (“Tornate a me e tornerò a voi, dice il Signore onnipotente”).

⁷¹ (“Tornate a me, dice il Signore potente, e tornerò a voi, dice il Signore potente”).

**Обратитесь ко мнѣ,
обращюся к вамъ;
отступите от всѣхъ,
аз отступлю казня вы.**

Dopo aver ripetutamente esortato gli uditori al pentimento e alla penitenza, memore della loro folle insensibilità ai moniti del passato (vv. 5-6, 10a), ora il predicatore, includendosi ancora una volta nel novero dei peccatori, rivolge loro una domanda che è volta a rimproverare piuttosto che a ottenere informazioni (*percentatio*¹), chiedendo fino a che punto continueranno a perseverare nel peccato – ^[13]Доколѣ не отступимъ от грѣхъ нашихъ? Quindi, in una proiezione futura (*diabole*) che serve quasi da risposta alla domanda appena posta, rivela che con la sola rinuncia al peccato potrebbero preservare dalla sofferenza eterna non soltanto se stessi, ma anche i loro discendenti – ^[14]Пощадим себе и чад своих. Poi, sempre con tono di rimprovero, si richiama al castigo descritto nell'ultimo versetto della *tractatio thematis* (v. 10b), e, facendo riferimento alle atroci uccisioni ivi narrate – ^[10b]отца и братью нашу избиша, матери наши и сестры в поруганье быша –, formula la domanda ^[15]В кое время такы смерти напрасны видѣхомъ?, che implica in risposta la negazione categorica в никое, никъгда (*interrogatio*). Questa domanda prelude, anticipandolo, al racconto del versetto successivo (v. 16), che costituisce la continuazione del quadro tracciato nella *tractatio thematis*.

In risposta a questa domanda, infatti, il predicatore prosegue il racconto iniziato nella *tractatio thematis*, specificando il *genus* съмъртъ (*diaresis*), e descrivendo con dovizia di particolari gli orrori dell'invasione straniera (*hypotyposis*) – ^[16]Инии не могоша о дому своемъ ряду створити, вѣсхыщени быша; инии с вечера здрави легъше, на утрия не всташа. Questo racconto, al pari del precedente, è pragmaticamente orientato a evocare negli uditori le stesse emozioni suscitate dagli eventi descritti, e, attraverso tali emozioni, a mediare una percezione obiettiva delle colpe di cui si sono macchiati. Il fine che il predicatore persegue è ancora quello di persuaderli alla correzione, in modo che non debbano più sopportare un simile castigo e una sofferenza tanto atroce. L'organizzazione sintattica della frase concorre a creare questo effetto, quasi simulando la repentinità delle morti narrate. La frase si compone infatti di due periodi coordinati per asindeto, ognuno dei quali racchiude una proposizione principale e un costrutto secondario coordinati anch'essi per asindeto. Nella sequenza dei periodi si osserva la disposizione a chiasmo delle unità sintattiche, mentre il secondo periodo si regge su un rapporto di antitesi fra il costrutto participiale (subordinazione implicita) e la proposizione principale – с вечера здрави легъше : на утрия не всташа. Accelerando il ritmo della frase, amplificano l'effetto di repentinità sopra descritto anche la ripetizione anaforica della forma pronominale инии, e la presenza nella principale e nella subordinata del primo periodo, e nella principale del secondo periodo, di predicati verbali con omofonia delle sillabe finali (*homoeoteleuton*) – могоша, быша, всташа.

					periodo 1
[16]Инии не могоша о дому своемъ ряду створити,			въсхыщени быша;		
	principale		subordinata		
		(≠)			periodo 2
инии с вечера здрави легъше,			на утрия не всташа.		
	subordinata		principale		
		↓			
periodo 1					periodo 2
	principale	subordinata	:	subordinata	principale

Ultimata la descrizione, il predicatore si avvia a concludere l'*admonitio*. Ora (v. 17), parlando con tono cortese e sottomesso, come già in apertura di questa parte (v. 11), si adopera per suscitare negli ascoltatori un sentimento di benevola comprensione (*philophronesis*). In questo modo tenta di predisporli ad accogliere un avvertimento che integra il monito del v. 12a. Li mette in guardia, cioè, sul pericolo imminente del rinnovarsi del castigo (*paraenesis*), stavolta nella forma di un trapasso improvviso – [17]Убоитесь, молю вы, сего напраснаго разлученья. Quindi, nel versetto finale di questa parte (v. 18) rivolge ai presenti un'esortazione strutturalmente analoga a quella del v. 12b, che, al pari delle precedenti (vv. 12b-12c), è supportata da una promessa di ricompensa (*protrope*) – [18]Аще бо поидемъ в воли господни, всѣмъ утѣшеньемъ утѣшитъ ны Богъ небесный, акы сыны помилует ны, печаль земную отиметь от нас, исходъ миренъ подасть намъ на ону жизнь, идеже радости и веселья бесконечнаго насладимся з добръ угрожьшими Богу.

Come già nel v. 12b, anche in questo caso l'esortazione è espressa nella forma di un periodo ipotetico composto da una proposizione subordinata introdotta dalla congiunzione *аще*, che enuncia le condizioni da soddisfare per ottenere il risultato auspicato, e da quattro proposizioni coordinate per asindeto con funzione di principale, al cui interno è presentato il risultato che si otterrà adempiendo alle condizioni indicate. Ma mentre in precedenza le condizioni erano state enfatizzate a scapito del risultato, ora, al contrario, è il risultato a essere enfatizzato a scapito delle condizioni. Come emerge dal diagramma della pagina successiva, infatti, qui la subordinata introdotta da *аще* riassume le condizioni del v. 12b, mentre le coordinate ne amplificano il risultato in funzione perlocutoria. Tuttavia, come già nell'esortazione del v. 12b, dove l'amplificazione conseguiva dall'accostamento asindetico delle proposizioni (secondarie), anche in questo versetto l'effetto amplificatorio risulta dall'accumulazione che si genera nella giustapposizione asindetica delle proposizioni (coordinate con funzione di principale). La differenza sostanziale fra questi due procedimenti paralleli risiede nel fatto che nel primo caso l'accumulazione è diretta all'amplificazione delle condizioni, mentre nel secondo caso lo stesso espediente è finalizzato all'amplificazione del risultato.

condizione	→	risultato
[12b] аще отступимъ скверныхъ и немилостивыхъ судовъ, аще премѣнимся кровавого рѣзоимства и всякого грабленья, татбы, разбоя и нечистаго прелюбодѣства, отлучающа от Бога, сквернословья, лжѣ, клеветы, клятвы и поклепа, иныхъ дѣлъ сотинныхъ аще сихъ премѣнимся,		добрѣ вѣдѣ, яко благая примуть ны не токмо в сии вѣкъ, в будущи.

(↓)		(↓)
condizione	→	risultato
[18] Аще бо поидемъ в воли господни,		всѣмъ утѣшеньемъ утѣшить ны Богъ небесныи, акы сыны помилуе ны, печаль земную отиметь от нас, исходъ миренъ подасть намъ на ону жизнь (...).

A rafforzare l'accumulazione amplificatoria così ottenuta concorrono anche altri espedienti retorici. Pensiamo in primo luogo alla presenza del soggetto Богъ nella prima coordinata della proposizione principale e alla sua ellissi nelle coordinate successive (*diazeugma*) – всѣмъ утѣшеньемъ утѣшить ны Богъ небесныи, акы сыны помилуе ны, печаль земную отиметь от нас, исходъ миренъ подасть намъ на ону жизнь, идеже радости и веселья бесконечнаго насладимся з добрѣ угожьшими Богу. Pensiamo poi all'uso contiguo di espressioni etimologicamente affini, come la forma nominale утѣшеньемъ e il predicato verbale утѣшить (*adnominatio*), alla ripetizione (*conduplicatio*, *polyptoton*) pragmaticamente marcata del pronome di prima persona plurale, e alla ripetizione (*polyptoton*) in posizione di rema del sostantivo Богъ. Pensiamo infine alla presenza di espressioni sinonimiche – радости и веселья –, e all'accostamento di concetti antitetici – печаль земную : радости и веселья бесконечнаго.

[18] Аще бо поидемъ в воли господни,	subordinata	
	principale	=
всѣмъ утѣш-еньемъ утѣш-ить ны Богъ небесныи,	coordinata 1	+
акы сыны помилуе ны,	coordinata 2	+
печаль земную отиметь от нас,	coordinata 3	+
исходъ миренъ подасть намъ на ону жизнь,	coordinata 4	+
идеже радости и веселья бесконечнаго насладимся з добрѣ угожьшими Богу.	subordinata alla coordinata 4	

2.2.3.5. La Conclusio

L'ultima parte del sermone è introdotta da un'accusa (*categoria*) che il predicatore, in un rinnovato tentativo di persuadere l'uditorio alla correzione, enuncia con tono benevolo (*philophronesis*), come dimostrano gli appellativi братье и чада con cui apostrofa i fedeli – ^[19a]Многа же глаголах вы, братье и чада, но вижду, мало приемлють, премѣняются наказаньемъ нашимъ; мнози же невнимають себѣ, акы бесмертны дрѣмлють. Come l'*admonitio*, anche questa parte è palesemente orientata alla trasformazione degli ascoltatori. Il carattere performativo del discorso, la cui forza perlocutoria è ben distribuita in tutte le *partes orationis*, emerge ora con particolare evidenza nell'alternanza delle persone, manifestandosi prima nel passaggio dalla prima persona singolare alla seconda persona plurale, e poi nel passaggio dalla seconda alla terza persona plurale. In questo particolare contesto, la sostituzione della seconda persona plurale con la terza ha una duplice funzione. In primo luogo serve a rinnovare la percezione dei presenti, che in questo modo possono guardare alla loro colpa con occhi obiettivi, essendo tale colpa presentata come se fosse stata commessa da terzi; in secondo luogo serve invece a smorzare il tono dell'accusa, che se formulata in modo diretto potrebbe urtare la loro sensibilità. Ed è proprio questo tono di riguardo che rende di fatto possibile l'accostamento di figure apparentemente contrastanti come la *categoria* e la *philophronesis*.

Di notevole rilevanza pragmatica è inoltre l'individualizzarsi a questo punto del discorso della persona del predicatore, che solo adesso, dopo aver lungamente tentato di indurre gli ascoltatori alla correzione, si esclude dal novero dei peccatori quasi a suggerire il suo doveroso ruolo di pastore. L'accusa mossa all'assemblea, che riecheggia e riassume tutte le precedenti, è amplificata dall'antitesi che si genera nel contrapporre le affermazioni многа глаголах е мало приемлють. Le figure di ripetizione che percorrono questo passo sono invece orientate alla modulazione del discorso a scopo mnemonico e di suggestione dell'uditorio. Assolvono questa funzione la reiterazione dell'aggettivo indefinito многыи, usato sempre in funzione pronominale (*polyptoton*), che sottolinea la profusione dei richiami del predicatore e l'incurante perseveranza nel peccato degli ascoltatori, quindi il ricorso a predicati verbali grammaticalmente equivalenti (*homoeoptoton*) – приемлють, дрѣмлють –, e infine la presenza di forme verbali, nominali e aggettivali con omofonia finale (*homoeoteleuton*) – приемлють, невнимають, дрѣмлють; наказаньемъ, нашимъ.

^[19a]Многа же глаголах вы, братье и чада,
но вижду, мало приемлють,
премѣняются наказаньемъ нашимъ;
мнози же невнимають себѣ,
акы бесмертны дрѣмлють.

азъ, вы
они

Dopo aver così rimproverato gli uditori per la loro insensibilità ai suoi richiami, nel versetto successivo (v. 19b) il predicatore li mette in guardia sulle

conseguenze ultime di questa loro colpa, citando le parole del Signore (*oraculum*) a scopo di avvertimento (*paraenesis*) – ^[19b]боюся, дабы не збылося о нихъ слово, реченое Господомъ: “Аще не быхъ глаголалъ имъ, грѣха не быша имѣли; нынѣ же извѣта не имуть о грѣсѣ своемъ”. Come mostra il confronto fra i testi, questo passo racchiude la citazione diretta di un versetto giovanneo (Gv 15, 22), che offre una sentenza espressa in forma di antitesi (*apophonema*).

SLOVO SERAPIONA

GIOVANNI 15, 22

^[19b]боюся, дабы не збылося о нихъ слово, реченое Господомъ: “Аще не быхъ глаголалъ имъ, грѣха не быша имѣли; нынѣ же извѣта не имуть о грѣсѣ своемъ”.

Аще не бимъ пришесть и глаголалъ имъ, грѣха не бу имѣли. Нынѣ же и вины не имуть о грѣсѣ своемъ⁷².

Con questo riferimento biblico il discorso si riallaccia al tema della seconda venuta di Cristo cui preludevano le citazioni iniziali (Lc 21, 25; Mt 24, 7), e prepara gli ascoltatori ad accogliere il messaggio conclusivo del sermone, quando, come vedremo, il riferimento all'evento ultimo si farà ancora più esplicito. Se i presenti non fossero stati ammoniti contro il vizio e avessero dunque peccato senza avere coscienza dell'immoralità della loro condotta, allora non sarebbero responsabili per le loro colpe, né Dio li giudicherebbe colpevoli. Ma poiché hanno contravvenuto ai precetti divini in maniera deliberata e ripetutamente, perseverando nel peccato malgrado i profusi richiami alla correzione e i ripetuti castighi, per questo motivo non avranno scusa dinanzi a Dio quando questi verrà a giudicare l'umanità. Così, malgrado questa citazione non sembri trovare giustificazione nella liturgia della settimana di astensione dalle carni, tuttavia, al pari di Mt 3, 7 e Zc 1, 3, appare ben integrata nel discorso e necessaria alla sua economia, perché funzionale alla strutturazione e al dispiegarsi del messaggio predicato.

In questo versetto, come nel precedente, la valenza perlocutoria del discorso si manifesta con forza nell'alternanza delle persone. Il predicatore continua a parlare in prima persona e a rivolgersi all'uditorio avvalendosi della terza persona plurale, secondo la stessa strategia performativa adottata nel v. 19a. Di rilievo pragmatico appare poi la strutturazione del passo giovanneo, con la reiterazione (*polyptoton*) del pronome di terza persona plurale, del verbo имѣти e del sostantivo грѣхъ, che riflette l'assiomaticità della sentenza. La progressione logica della riflessione è invece scandita dalla ripetizione (*polyptoton*), nel passaggio dal v. 19a al v. 19b, del verbo глаголати, che pone in risalto la costanza dell'opera di persuasione intrapresa dal predicatore, e dall'accostamento nel v. 19b di due forme verbali con omofonia delle sillabe finali (*homoeoteleuton*) – боюся, збылося.

⁷² (“Se non fossi venuto e non avessi parlato loro, non avrebbero peccato. Ma ora non hanno scusa per il loro peccato”).

^[19b]боюся, дабы не збылося о нихъ слово, реченое Господомъ: **азъ, они**
 “Аще не **быхъ глаголахъ имъ, грѣха не быша имѣли**;
 нынѣ же извѣта не **имуть о грѣсѣхъ** своемъ”.

L'ultimo versetto della *conclusio* è uno dei passi performativamente più densi del discorso, poiché, nel contesto particolare della recita del sermone, costituisce di fatto l'ultima possibilità per il predicatore di persuadere l'assemblea della necessità urgente di cambiare vita, e dunque per indurre ognuno dei presenti al pentimento e alla correzione. È allora naturale la presenza in questo versetto di un'altissima concentrazione di riferimenti biblici e di espedienti retorici, che è uguagliata soltanto nell'*exordium*. Sul piano logico-stilistico, il versetto è retoricamente tripartito (vv. 20a-c), e costituisce una riflessione sul monito giovanneo del v. 19b che ne chiarisce il messaggio (*epexegetis*), per poi attualizzarne la portata anche attraverso altre citazioni dai vangeli – ^[20a]Много бо глаголю вамъ: аще бо не премѣнимся, извѣта не имамъ пред Богомъ; ^[20b]аз бо, грѣшныи вашъ пастухъ, повелѣное Господомъ створихъ, слово его предаю; вы же вѣсте, како куплю владычню умножити; ^[20c]егда бо придетъ судить вселенѣи и въздати комуждо по дѣломъ его, тогда истяжеть от васъ: аще будете умножили талантъ, и прославит вы в славѣ Отца своего, с Пресвятымъ Духомъ и нынѣ присно вѣкы. In questo sermone l'attualizzazione del potenziale altamente correttivo della parola di Dio si impone allora come una delle strategie performative privilegiate, che accomuna l'*exordium* e la *conclusio*, dove diversi passi biblici sono sottoposti a uno scrupoloso processo di attualizzazione.

Nella prima parte del versetto (v. 20a) il predicatore parafrasa il passo giovanneo che ha appena citato, duplicandone il messaggio (*expolitio*) con lo scopo perlocutorio di rinnovare l'avvertimento in esso racchiuso (*paraenesis*). Qui la parafrasi è al servizio dell'attualizzazione, che si realizza per gradi: prima nel passaggio dalla terza alla seconda persona plurale, che compie l'identificazione degli uomini dei vv. 19a-19b con gli ascoltatori – ^[19a]мнози, ^[19b]о нихъ, имъ, ^[20a]глаголю вамъ –, e poi nel passaggio dalla terza alla prima persona plurale – ^[19b]извѣта не имуть, ^[20a]извѣта не имамъ (*conduplicatio, polyptoton*). L'adozione in questo contesto della prima persona plurale ha un notevole rilievo pragmatico: dopo il distacco dei primi versetti della *conclusio*, quando il predicatore si era avvalso della prima persona singolare separandosi di fatto dal gruppo dei peccatori, ora segna la sua rinnovata condivisione del loro destino. Sono parimenti funzionali all'attualizzazione del messaggio biblico la sostituzione del sintagma о грѣсѣхъ своемъ del v. 19b con il sintagma пред Богомъ, che, evocando il cospetto di Dio, anticipa la tematica del secondo avvento – che è latente in tutto il sermone e sarà finalmente esplicitata alla fine di questo versetto –, e ancora, nel passaggio fra il v. 19a e il v. 20a, la sostituzione dell'aoristo глаголах con il presente глаголю. Anche qui, come nei versetti precedenti, l'attenzione degli ascoltatori è richiamata sui ripetuti insegnamenti che sono stati rivolti loro, con la ripetizione non soltanto del verbo глаголати, ma dell'intera proposizione

con cui si apre la *conclusio* – ^[19a]многа же глаголах вы, ^[20a]много бо глаголю вамъ (*adnominatio, polyptoton*).

^[20a]Много бо глаголю вамъ:
аще бо не премѣнимся,
извѣта не имамъ пред Богомъ.

азъ, вы
мы

^[19a]мног-а же глаголах вы

→

^[20a]мног-о бо глаголю вамъ

^[19b]извѣта не имуть о грѣсѣ своемъ

→

^[20a]извѣта не имамъ пред Богомъ

Dopo aver così rinnovato il monito di Gv 15, 22, il predicatore si avvale nuovamente della prima persona singolare. Ora, con tono cortese e sottomesso, nel tentativo estremo di suscitare nel pubblico un sentimento di comprensione (*philophronesis*), esorta per l'ultima volta gli ascoltatori al pentimento e alla riconciliazione con Dio, e, accennando alla parabola dei talenti (Mt 25, 14-30, *apomnemynosis*), li invita a mettere a frutto i suoi insegnamenti sull'esempio dei due servi operosi di quella parabola – ^[20b]аз бо, грѣшныи вашъ пастухъ, повелѣное Господомъ створихъ, слово его предаю; вы же вѣсте, како куплю владычню умножити. Contrapponendo in una progressione ascendente il suo compito al dovere dei fedeli, il predicatore lascia intendere loro che, malgrado il suo affetto e la sincera devozione alla missione pastorale, egli non può che diffondere la parola di Dio, aiutandoli con quella a individuare il cammino della salvezza e con quella sostenendoli nel percorso, mentre la decisione fondamentale, la spinta propulsiva verso il rinnovamento, non può che scaturire dai loro cuori. Questa opposizione, pragmaticamente marcata dal contrasto fra la prima persona singolare della prima parte del periodo e la seconda persona plurale della seconda parte, è performativamente orientata alla presa di coscienza degli uditori, per far sì che ognuno di loro si assuma la piena responsabilità per il destino che lo attende. Il riferimento alla parabola dei talenti è invece posto in risalto dalla presenza in posizione di rema del sintagma nominale куплю владычню (*homoeoptoton*).

^[20b]аз бо, грѣшныи вашъ пастухъ,
повелѣное Господомъ створихъ,
слово его предаю;
вы же вѣсте,
како куплю владычню умножити.

азъ

вы

Come preannunciato dalla citazione di apertura (Lc 21, 25) e dai passi biblici a essa correlati, nell'ultima parte del versetto (v. 20c) il discorso si proietta in una prospettiva escatologica che getta nuova luce sulle parole del predicatore, conferendo a tutto il sermone un significato nuovo e più profondo. Abbandonando la prospettiva terrena dell'*hic et nunc*, ora il predicatore guarda più lontano. Il vizio e il peccato devono essere rinnegati in favore di una vita condotta nel timore di Dio non soltanto per allontanare il dolore terreno causato dai castighi divini, ma soprattutto per scongiurare un destino di sofferenza eterna. Quando

infatti il Signore verrà a giudicare l'umanità e chiederà conto a ognuno delle proprie azioni, allora i giusti riceveranno in ricompensa la vita eterna, mentre i peccatori saranno condannati a soffrire per l'eternità (*diabole*) – ^[20c]егда бо придетъ судить вселенѣи и въздати комуждо по дѣломъ его, тогда истяжеть от васъ: аще будете умножили талантъ, и прославит вы в славѣ Отца своего, с Пресвятымъ Духомъ и нынѣ присно вѣкы. Ecco allora svelata la tematica del secondo avvento, che sottende a tutti i sofferti moniti del sermone. Questa tematica, che come abbiamo detto coincide con il tema liturgico della settimana di astensione dalle carni, è qui esplicitata attraverso un ulteriore riferimento alla parabola dei talenti, e attraverso la parafrasi di Mt 16, 27 (*apomnemonysis*). Sembra importante ribadire, a questo punto, che entrambe queste citazioni si legano direttamente a Mt 25, 31-46, che coincide con la lettura liturgica del giorno successivo a quello della recita del sermone.

SLOVO SERAPIONA

^[20c]егда бо придетъ судить вселенѣи и въздати комуждо по дѣломъ его (...).

МАТТЕО 16, 27

Прити бо иматъ Сынъ чловѣчскы. Въ славѣ Отца своего. Съ ангѣлы святыми. И тогда въздасть комуждо по дѣломъ своимъ⁷³.

Di notevolissima rilevanza pragmatica è il fatto che, a conclusione del suo discorso, denso di accuse e rimproveri, il predicatore si attardi sul destino dei giusti e lo espliciti, limitandosi invece ad alludere soltanto alla sorte dei peccatori. Questa forma di reticenza è indice della sua ottimistica fiducia nell'efficacia correttiva del sermone, che potrebbe rivelarsi davvero risolutivo per il destino dei presenti, operandone finalmente la correzione. Le figure di ripetizione che percorrono questo passo sono invece pragmaticamente orientate alla modulazione del discorso, in un crescendo che culmina nell'auspicio di una salvezza definitiva. Assolvono il suddetto scopo il ricorso a forme verbali con omofonia finale (*homoeoteleuton*) – придетъ, судить, истяжеть –, o grammaticalmente equivalenti (*homoeoptoton*) – придетъ, истяжеть –, e la duplicazione (*polyphton*) del pronome di seconda persona plurale – васъ, вы –, e del verbo умножити, che compare già nel v. 20b – ^[20b]умножити, ^[20c]будете умножили.

^[20c]егда бо придетъ судить вселенѣи
и въздати комуждо по дѣломъ его,
тогда истяжеть от васъ:
аще будете умножили талантъ,
и прославит вы в славѣ Отца своего,
с Пресвятымъ Духомъ и нынѣ присно вѣкы.

⁷³ (“Poiché verrà il Figlio dell'uomo. Nella gloria del Padre suo. Con gli angeli santi. E allora renderà a ognuno secondo le sue azioni”).

2.2.4. Il sermone (III)

ПОУЧЕНИЕ
ПРЕПОДОБНАГО СЕРАПИОНА⁷⁴

[1]Многу печаль в сердци своемъ ви-
жю вас ради, чада, понеже никако
же вижю вы премѣнишася от дѣлъ
неподобныхъ. [2]Не тако скорбитъ
мати, видящи чада своя боляща⁷⁵,
якоже аз, грѣшныи отецъ вашъ, ви-
дя вы боляща безаконными дѣлы.

[3]Многажды глаголахъ вы, хотя от-
ставити от васъ злыи обычаи; ника-
коже премѣнившася вижю вы: аще
кто васъ разбоиникъ, разбоя не оста-
неть; аще кто крадетъ, татбы не ли-
шиться; аще кто ненависть на друга
имать, враждуя не почиваетъ; аще
кто обидитъ и въсхватаетъ, грабя не
насытитесь; аще кто рѣзоимецъ,
рѣзь емля не престанеть, – “Обаче”,
по пророку, “всуе мятется; збира-
еть, не вѣсть кому збираетъ”⁷⁶;
окаанныи и помыслить, яко нагъ
родися, тако отходит ничтоже имьи,
но токмо клятву вѣчну – аще ли кто
любодеи, любодѣства не отлу-
читься; сквернословецъ и пьяница
своего обычая не останеть.

[4]Како утѣшюся, видя вы от Бога
отлучишася? [5]Како ли обрадуясь?

INSEGNAMENTO
DEL BEATO SERAPION

[1]Grande tristezza vedo in cuor mio
per causa vostra, o figlioli, perché
vedo che in nessun modo vi correg-
geste dalle azioni sregolate. [2]Non co-
sì si cruccia una madre, vedendo i suoi
figli cadere ammalati, come me, pec-
catore [e] padre vostro, vedendo voi
cadere ammalati per le azioni inique.

[3]Molte volte vi parlai, volendo sradi-
care da voi la cattiva abitudine; ma
vedo che voi non vi siete corretti in
nessun modo: se uno di voi è malfat-
tore, dal suo malvagio comportamen-
to non desiste; se uno ruba, al furto
non rinuncia; se uno prova odio per
un altro, di nutrire odio non si stan-
ca; se uno danneggia e saccheggia, di
derubare non è pago; se uno è usu-
raio, di riscuotere l'usura non smette –
“Ma”, come dice il profeta, “invano
si affanna; accumula, [e] non sa per
chi accumula”; il maledetto [non]
pensa che come nacque nudo, così
morirà senza possedere nulla, ma so-
lo eterna maledizione – se uno com-
mette adulterio, dall'adulterio non de-
siste; il bestemmiatore e l'ubriaco
non perdono la loro abitudine.

[4]Come potrò darmi pace vedendo che
voi vi allontanate da Dio? [5]Come

⁷⁴ Si fa ancora riferimento all'edizione curata da Petuchov (1888a: 4-7), dividendo il *Poučenie* in versetti sulla base della partizione sintattica del testo.

⁷⁵ Si tratta di un'immagine evangelica (cf. Mt 23, 37; Lc 13, 34).

⁷⁶ Sal 39 (38), 7. Per la classificazione delle citazioni bibliche indirette presenti in questo sermone si veda l'*Indice dei riferimenti biblici* a p. 214.

[6]Всегда сѣю в ниву сердце ваших сѣмя божественое⁷⁷; николиже вижду прозябша и плод породивша. [7]Молю вы, братье и сынове, премѣнитесь на лучшее, обновитесь⁷⁸ добрым обновлениемъ, престаните злая творяще, убоитесь створшаго ны Бога, вѣстрепешете суда его страшнаго. [8]Кому грядемъ? [9]Кому приближаемся, отходяще свѣта сего? [10]Что речемъ, что отвѣщаемъ? [11]Страшно есть, чада, впасти въ гнѣвъ божи⁷⁹. [12]Чему не видѣмъ, что приди на ны, в семь житии еще сущимъ? [13]Чего не приведохомъ на ся? [14]Какия казни от Бога не въсприяхомъ? [15]Не плѣнена ли бысть земля наша? [16]Не взяти ли быша гради наши? [17]Не вскорѣ ли падоша отци и братья наша трупиемъ на земли? [18]Не ведены ли быша жены и чада наша въ плѣнь⁸⁰? [19]Не поработени быхомъ оставше горкою си работою от иноплеменик? [20]Се уже къ м. лѣт приближаеть томление и мука, и дане тяжьскыя на ны не престануть, глади, морове животь нашихъ; и в власть хлѣба своего изъѣсти не можемъ; и въздыхание наше и печаль сушать кости наша⁸¹. [21]Кто же ны сего доведет? [22]Наше безаконье и наши грѣси, наше неслушанье, наше непокаянье.

[potrò] gioire? [6]Spargo sempre nel campo dei vostri cuori il seme divino; ma non vedo mai che sia germogliato e abbia dato frutti. [7]Vi prego, o fratelli e figlioli, correggetevi in meglio, rinnovatevi con un buon rinnovamento, cessate di operare il male, abbiate timore del Dio che ci ha creati, tremate [al pensiero] del suo terribile giudizio. [8]Da chi andiamo? [9]A chi ci avviciniamo lasciando questo mondo? [10]Cosa diremo, cosa risponderemo? [11]È terribile, o figlioli, cadere nella collera di Dio. [12]Perché non pensiamo a cosa si abbatté su di noi già in questa vita? [13]Cosa non ci tirammo addosso? [14]Quali castighi non ricevemmo da Dio? [15]Non fu forse asservita la nostra terra? [16]Non furono forse prese le nostre città? [17]È forse trascorso molto tempo da quando i nostri padri e i nostri fratelli caddero a terra morti? [18]Non furono forse fatte prigioniere le nostre mogli e i nostri figli? [19]Non fummo forse soggiogati a questa amara schiavitù dagli stranieri noi che restammo? [20]Ecco che la sofferenza e il tormento sono ormai prossimi ai quarant'anni, e gli onerosi tributi su di noi non hanno fine, la carestia, la moria del nostro bestiame; e del nostro pane non possiamo mangiarne a sazietà; e i nostri sospiri e la tristezza ci consumano le ossa. [21]E chi ci porta a tanto? [22]La nostra iniquità e i

⁷⁷ Si tratta di un'immagine evangelica (cf. Mt 13, 3-9.18-23).

⁷⁸ Si tratta di un'espressione paolina (cf. Rm 12, 2; 2 Cor 4, 16; Ef 4, 23; Col 3, 10).

⁷⁹ Cf. Eb 10, 31.

⁸⁰ Cf. 2 Cr 29, 9.

⁸¹ Cf. Dt 28, 51.53.

[23]Молю вы, братье, кождо васъ, внидите в помыслы ваша, узрите сердечныма очима дѣла ваша, възненавидѣте их и отверзете я, к покаянью притецѣте. [24]Гнѣвъ божи престанеть, и милость господня излѣется на ны; мы же в радости поживемъ в земли нашеи; по ошествии же свѣта сего придем радующеся, акы чада къ отцю, къ Богу своему и наслѣдим царство небесное, егоже ради от Господа создани быхом; великии бо ны Господь створи, мы же ослушаниемъ малы створихомся. [25a]Не погубимъ, братье, величая нашего; [25b]“*Не послушници дѣломъ и закону спасаются, но творци*”⁸². [26]Аще ли чимъ пополземся, паки к покаянью притецѣмъ, любовь къ Богу принесѣмъ; прослезим, милостыню к нищимъ по силѣ створим, бѣднымъ помощи могуще от бѣды избавляите. [27]Аще не будем тащи, гнѣвъ божи будетъ на нас; всегда в любви божи пребывающе мирно поживемъ. [28]Слышимъ бо Ниневгью град бывше великии множеством людии, полнъ же безаконья. [29]Богу хотящу потребити, аки Содома и Гомора⁸³, Иону пророка посла, да проповѣдаетъ погыбель града их. [30]Они же, слышавше, не пождаша, но скоро премѣнишася о грѣхъ своихъ, и кождо от пути своего злаго, и по-

nostri peccati, la nostra disubbidienza, il nostro mancato pentimento.

[23]Vi prego, o fratelli, [prego] ognuno di voi, penetrate i vostri pensieri, guardate alle vostre azioni con gli occhi del cuore, deprecatele e rinnegatele, affrettatevi al pentimento. [24]La collera di Dio si placherà, e la misericordia del Signore scenderà su di noi; e noi vivremo nella gioia nella nostra terra; saluteremo con gioia la dipartita da questo mondo, come figli [che stiano per ricongiungersi] con il padre, con il nostro Dio, e riceveremo in eredità il regno dei cieli, per il quale fummo creati dal Signore; il Signore infatti ci creò grandi, ma noi con la nostra disubbidienza ci facemmo miseri. [25a]Non roviniamo, o fratelli, la nostra grandezza; [25b]“*Poiché non coloro che ascoltano la legge si salvano, ma coloro che la mettono in opera*”⁸². [26]Se ci lasceremo sedurre da qualcosa, affrettiamoci di nuovo al pentimento, portiamo amore per Dio; versiamo lacrime, facciamo la carità ai poveri [ognuno] secondo la [sua] possibilità, potendo aiutare i miseri vi libererete dalle disgrazie. [27]Se non ci comporteremo così, la collera di Dio si accenderà contro di noi; se resteremo sempre nell’amore di Dio vivremo in pace. [28]Sappiamo infatti della città di Ninive, che era grande per numero di abitanti ma colma di iniquità. [29]Volendo Dio distruggerla, come Sodoma e Gomor-

⁸² Rm 2, 13.

⁸³ Cf. Gen 19, 24-25 (Mt 10, 15; 2 Pt 2, 6; Gd 7).

требиша безаконья своя покаянием, постом, молитвою и плачем, от старецъ и до унотъ, и до сущихъ младенецъ, и тѣхъ бо млека отлучиша на 2. дни, но и до скоту, и конемъ, и всеи животинѣ постъ створиша, и умолиша Господа и томленья от него свободишася; ярость Божию премѣниша на милосердые и погибель избыша. ^[31]Ионино пророчество вотще бысть, дондеже и потужи къ Богу, яко в бещестье створиша пророчество его; градъ бо не погиге, Иона же, акы челоуѣкъ, погигели и градъскыя ождаше. ^[32]Богъ, видѣвъ ихъ сердца яко воистину покаяшеся, обратишася кождо от своего зла дѣломъ и мыслью, милость к ницимъ пусти⁸⁴.

ra, inviò il profeta Giona affinché profetizzasse la distruzione della loro città. ^[30]Ma essi, avendo[lo] udito, non indugiarono, ma subito si corressero dai loro peccati, e ognuno [deviò] dalla cattiva strada, e si mondarono dalle loro iniquità con la penitenza, con il digiuno, con la preghiera e con il pianto, dai vecchi e fino ai fanciulli, e fino agli infanti, e quelli li tennero lontani dal latte per tre giorni, e perfino il bestiame, e i cavalli, e tutti gli animali fecero digiunare, e supplicarono il Signore, e [così] si liberarono dal suo castigo; l'ira di Dio mutarono [così] in misericordia, e si salvarono dalla distruzione. ^[31]La profezia di Giona si rivelò falsa, e per questo [egli] si pentì a Dio, poiché la sua profezia si tramutò in disonore; la città, infatti, non fu distrutta, anche se Giona, come uomo, aspettava la distruzione della città. ^[32]Dio, avendo visto nei loro cuori che si erano pentiti sinceramente, che ognuno si era convertito dal proprio male con l'azione e con il pensiero, concesse la grazia a [quei] poveri.

^[33]Мы же что о сихъ речемъ? ^[34]Чего не видѣхомъ? ^[35]Чего ли ся над нами не створи? ^[36]Чим же ли не кажетъ нас Господь Богъ нашъ, хотя ны премѣнити от безаконии нашихъ? ^[37]Ни единого лѣта или зимы прииде, коли быхомъ не казни ми от Бога, и никакo лишимся злаго нашего обычая; но в нем же кто грѣсѣ възить, в томъ пребываетъ, на

^[33]E noi cosa diciamo a questo proposito? ^[34]Cosa non vedemmo? ^[35]Cosa non si scatenò sopra di noi? ^[36]E come non ci castiga il Signore Dio nostro volendoci correggere dalle nostre iniquità? ^[37]Non passò una sola estate o un solo inverno senza che fossimo castigati a Dio, e in nessun modo perdiamo la nostra cattiva abitudine; ma chi si macchia di un pec-

⁸⁴ Cf. Gn 3-4 (Mt 12, 41; Lc 11, 30.32).

покаяние никто не подвигнется, никто обѣщается къ Богу истинною зла не створити. ^[38]Какыя казни не подымеѣмъ в сии вѣкъ и в будущий огнь неугасимы? ^[39a]Отселѣ престаните Бога прогнѣвающе, молю вы; ^[39b]мнози бо межѣ вами Богу истинно работаютъ, но на сем свѣте равно со грѣшныи от Бога казними суть, да свѣтлѣших от Господа вѣнецъ сподобятся; грѣшником же большее мучение, яко праведници казними быша за их безаконье. ^[40a]Се слышаше, убоитеся, въстрепещите, *престаните от зла, створите добро*⁸⁵; ^[40b]сам бо Господь рече: “*Обратитесь ко мнѣ, аз обращаюся к вамъ*”⁸⁶. ^[41]*Ждетъ нашего покаянья, миловати ны хоцетъ, бѣды избавити хоцетъ, зла хоцетъ спастися*⁸⁷. ^[42]Мы же с Давидомъ речемъ: “*Господи, вижь смѣрение наше, отпусти вся грѣхы наша*⁸⁸, *обрати ны, Боже, Спасителю нашъ, възврати ярость свою от насъ, да не вѣкъ прогнѣваешия на ны, ни да прострещи гнѣвъ свои от рода в родъ*”⁸⁹. ^[43]Ты бо еси Богъ небесныи и тебе прославляемъ, з безначальнымъ Отцемъ и с Пречистымъ Духомъ и нынѣ и присно вѣкы.

cato, in quello persevera, nessuno si volgerà al pentimento, nessuno prometterà sinceramente a Dio di non operare [più] il male. ^[38]Quali castighi non sopportiamo in questo secolo, e nel [secolo] futuro un fuoco inestinguibile? ^[39a]Da adesso cessate di mandare in collera Dio, vi prego; ^[39b]molti fra di voi servono Dio devotamente, ma su questa terra sono castigati da Dio al pari dei peccatori, affinché [poi] ricevano dal Signore corone ancor più lucenti; ai peccatori, invece, [toccherà] una sofferenza ancor più grande, poiché dei giusti furono castigati a causa della loro iniquità. ^[40a]Udendo questo, abbiate timore, tremate, rinunciate al male e operate il bene; ^[40b]il Signore stesso infatti disse: “Ritornate a me e io tornerò a voi”. ^[41]Aspetta il nostro pentimento, vuole concederci la [sua] misericordia, vuole liberar[ci] dalla sofferenza, vuole salvar[ci] dal male. ^[42]Diciamo allora con Davide: “Signore, vedi la nostra umiliazione, rimetti tutti i nostri peccati, rialzaci o Dio, Salvatore nostro, allontana la tua ira da noi, affinché [Tu] non sia adirato con noi per sempre, affinché [Tu] non estenda la tua ira di generazione in generazione”. ^[43]Poiché Tu sei il Dio del cielo, e [noi] ti glorifichiamo, con il Padre che non ha principio e con il Purissimo Spirito, oggi e per sempre nei secoli.

⁸⁵ Rm 12, 9.

⁸⁶ Mt 3, 7; Zc 1, 3.

⁸⁷ Cf. Ez 18, 23; 33, 11 (2 Pt 3, 9).

⁸⁸ Sal 25 (24), 18.

⁸⁹ Sal 85 (84), 5-6.

2.2.5. La Struttura

Come lo *Slovo prepodobnago otca našego Serapiona*, il *Poučenie prepodobnago Serapiona* palesa una struttura che possiamo definire regolare, perché chiaramente riconducibile al modello strutturale che si trova alla base del *Poučenie v nedelju syropustnuju* del metropolita Nikifor I. Il discorso appare infatti regolarmente suddiviso in tre parti, che sono formalmente e logicamente consecutive. Si articola in una parte introduttiva, l'*exordium* (vv.1-2), che racchiude la *salutatio populi* e l'*introductio thematis*, in una parte centrale (vv. 3-32), che è a sua volta tripartita in una sezione dedicata all'esposizione dei termini della *quaestio*, l'*expositio* (v. 3), in una sezione dedicata alla trattazione della *quaestio*, la *tractatio thematis* (vv. 4-22), e in una sezione parenetica, l'*admonitio* (vv. 23-32), e comprende poi una parte finale, la *conclusio* (vv. 33-43), che riassume la *quaestio* trattata e presenta le conclusioni⁹⁰.

Come nei sermoni finora analizzati, anche in questo caso la trama stilistica che informa il discorso non soddisfa esigenze di natura estetica, ma è innanzitutto pragmaticamente orientata alla trasformazione morale dell'uditorio. In tal senso, alla luce delle citazioni bibliche che rivelano il significato profondo del testo, la *forma orationis* ci guida alla comprensione e all'interpretazione del messaggio predicato. In aggiunta a questa funzione interpretativa, sul piano più strettamente formale, l'*ornatus* del testo assolve una funzione di strutturazione, scandendo il passaggio fra le parti e presiedendo alla loro strutturazione interna⁹¹.

2.2.5.1. L'Exordium

Il predicatore esordisce esternando il profondo stato di afflizione in cui versa, in una riflessione introspettiva che, malgrado il tono dimesso delle sue parole (*philophronesis*), si risolve in un'accusa agli ascoltatori (*categoria*). È infatti nella loro tenace renitenza ai suoi costanti e ripetuti richiami al pentimento e alla correzione che egli ravvisa la causa del suo stato d'animo – ^[1]Многу печаль в сердци своемъ вижю вас ради, чада, понеже никако же вижю вы премѣнишася от дѣлъ неподобныхъ. Nel tentativo di suscitare la comprensione del pubblico (*philophronesis*), enfatizza poi la penosità del suo stato istituendo un confronto indiretto (*comparatio*) fra la sofferenza di una madre che veda i suoi figli cadere ammalati, secondo un'immagine mutuata dai vangeli (cf. Mt 23, 37; Lc 13, 34), e il suo rammarico nel dover constatare che la comunità dei

⁹⁰ Per la definizione delle diverse *partes orationis* si veda *Introduzione*, p. 30 e nota 66.

⁹¹ L'organizzazione del *Poučenie prepodobnago otca našego Serapiona* si trova riassunta, secondo l'analisi che presentiamo, nella tavola finale (cf. *Tavola 3*, pp. 220-225).

fedeli continua a perseverare nel peccato incurante dei suoi ammonimenti – [2] Не тако скорбить мати, видящи чада своя боляща, якоже аз, грѣшныи отецъ вашъ, видя вы боляща безаконными дѣлы. La sofferenza del predicatore non è nemmeno paragonabile al dolore di quella madre, ma assai più grande di quello, poiché egli si è più volte prodigato per soccorrere i suoi figli e prevenirne la ricaduta. La loro malattia, infatti, non è un' infermità di natura fisica, ma una compromissione dello spirito, che, come sarà chiarito nella *tractatio thematis*, nell'*admonitio* e poi nella *conclusio*, avrà conseguenze gravi e assai durevoli.

Qui il predicatore adotta una strategia performativa ben ponderata. Come si è visto, egli antepone all'incipit accusatorio la constatazione del suo stato di prostrazione, istituendo un rapporto di causa-effetto fra le colpe dell'uditorio e il dolore che lo affligge. Questo espediente è volto innanzitutto a rendere consapevoli gli ascoltatori delle conseguenze del loro contegno: perseverando nel peccato essi non soltanto si condannano a un futuro di castighi, e dunque a un destino di sofferenza, ma si macchiano anche di un colpa ben più grave, poiché con la loro condotta irriverente cagionano dolore ai loro fratelli, ora al predicatore, ora invece, come si dirà nella *conclusio*, a tutti i giusti. E proprio di questa colpa dovranno rispondere dinanzi a Dio e pagare per l'eternità.

Con lo stesso espediente il predicatore vuole far cogliere agli uditori la sua apprensione per il funesto destino che li attende, un destino di cui egli si sente in parte responsabile, sia a causa della carica che riveste, sia soprattutto in virtù dell'affetto che lo lega alla comunità. Il suo affetto, infatti, è a tal punto profondo da esulare dal coinvolgimento personale che è imprescindibile dalla missione pastorale, per essere anzi equiparabile a un legame di filiazione paterna. È proprio il confronto di questo vincolo con l'amore che una madre nutre per i suoi figli che nel v. 2 rafforza il potenziale performativo della frase iniziale, rassicurando i presenti sull'appoggio e sul sostegno incondizionato che riceveranno dal loro pastore. Le loro rispettive posizioni restano però ben distinte. Da un lato si erge il predicatore, padre e pastore, che per quanto sia lui stesso un peccatore – аз, грѣшныи отецъ вашъ –, ha la facoltà di discernere fra il bene e il male ed è in posizione di richiamare all'ordine. Dall'altro lato, invece, porgono l'orecchio i fedeli, che pur essendo peccatori al pari del predicatore, non hanno coscienza della loro colpevolezza, né vogliono averne, né sanno immaginare le conseguenze estreme e incontrovertibili cui li condurrà un atteggiamento di ostinata indifferenza. Questa distanza è marcata dalla regolare alternanza del pronome di prima persona singolare con quello di seconda persona plurale, anche se già nella *tractatio thematis*, e poi nell'*admonitio* e nella *conclusio*, il predicatore opererà per la prima persona plurale, spogliandosi della veste di spettatore inerme della disfatta dei suoi figli, e rendendosi pienamente partecipe del loro destino.

La forza perlocutoria del discorso si manifesta nell'*exordium* anche attraverso alcune figure di ripetizione semantica. Si osserva in particolare la ripetizione (*polyptoton*) del verbo видѣти, che formalizza la continuità esistente fra i vv. 1-2 e sottolinea l'imparzialità del punto di vista del parlante, che accusando i presenti si limita a riferire una verità oggettiva. Lo stesso scopo è perseguito attraverso la ripetizione (*polyptoton*) nel v.1 del pronome di seconda persona

plurale, e attraverso il ricorso nel v. 2 all'aggettivo possessivo corrispondente (*adnominatio*). Nel v. 2 si rilevano inoltre la ripetizione (*conduplicatio*) del participio боляща nel costrutto participiale della proposizione principale e in quello della secondaria comparativa, e l'ellissi del predicato скорблю nella secondaria comparativa, che insieme alla disposizione parallela degli altri elementi frastici evidenziano la simmetria del confronto e concorrono alla scansione ritmica della frase a scopo mnemonico e di condizionamento mentale dell'uditorio. Si osserva infine l'aggiunta nella secondaria comparativa dell'inciso грѣшныи отецъ вашъ e dell'espansione незаконными дѣлы, che, come mostra il diagramma sottostante, occupano la posizione del rema, in funzione chiaramente perlocutoria.

[¹]Многу печаль в сердци своемъ **вижю вас** ради, чада,
понеже никако же **вижю вы** премѣнишася от дѣлъ неподобныхъ.

[²]Не тако скорбить мати, **видящи чада своя боляща,**
якоже аз, грѣшныи отецъ **вашъ, видя вы боляща** незаконными дѣлы.

principale	Не тако	скорбить	мати	–
comparativa	якоже	(скорблю)	аз	грѣшныи отецъ вашъ
costrutto participiale 1	видящи	чада своя	боляща	–
costrutto participiale 2	видя	вы	боляща	незаконными дѣлы

2.2.5.2. L'Expositio

Dopo aver così sommariamente introdotto la *quaestio* del discorso, il predicatore ne espone i termini specificando il *genus* незаконная дѣла del versetto precedente (*diaeresis*). Così, additando vizi che si può supporre avesse denunciato già parecchie volte – [³]Многажды глаголахъ вы, хотя отставити от васъ злыи обычаи; никакоже премѣнившася вижю вы –, egli elenca le colpe degli ascoltatori puntando il dito contro il loro cinismo, la loro malignità e il disprezzo dei comandamenti di Dio che caratterizzano la loro condotta. L'accusa lanciata nell'*exordium* (*categoria*) assume allora contorni più definiti: аще кто васъ разбоиникъ, разбоя не останеть; аще кто крадетъ, татбы не лишиться; аще кто ненависть на друга имать, враждя не почиваетъ; аще кто обидить и въсхватаеть, грабя не насытиться; аще кто рѣзоимецъ, рѣзь емля не престанеть, – “Обаче”, по пророку, “всеу мятется; збираеть, не вѣсть кому збираеть”; окаанныи и помыслить, яко нагъ родися, тако отходит ничтоже имыи, но токмо клятву вѣчну – аще ли кто любодей, любодѣства не отлучиться; сквернословецъ и пьяница своего обычая не останеть. L'assemblea dinanzi alla quale il predicatore recita il sermone è senza dubbio frequentata da peccatori impenitenti che necessitano di essere richia-

mati al pentimento e alla correzione: rubano e praticano l'usura perché avidi di possesso, sono avvezzi all'odio e al disprezzo di Dio, che insultano con le parole e le azioni, sono facili al disprezzo del prossimo, che non disdegnano di uccidere, ma soprattutto disprezzano se stessi, poiché in questo modo si condannano a un futuro di castighi e a un destino di sofferenza.

La valenza performativa del discorso, già evidente nell'*exordium*, si manifesta qui con forza ancora maggiore. Emerge innanzitutto dalla scelta delle persone, con l'alternanza nei primi due periodi di questo versetto della prima persona singolare con la seconda persona plurale, che dal terzo periodo cedono il passo alla terza persona singolare (кто васъ, кто). Se l'alternanza della prima persona singolare con la seconda plurale è finalizzata, come già nell'*exordium*, a rimarcare la distanza delle rispettive posizioni del predicatore e degli ascoltatori, il passaggio in questo contesto alla terza persona singolare, neutra e indefinita, serve invece lo scopo perlocutorio di rinnovare la percezione dei presenti, per permettere loro di guardare alle colpe di cui si sono macchiati in maniera obiettiva, e solo dopo aver preso atto della gravità dei peccati che qui sono imputati a terzi, solo allora riconoscersi in quegli indegni peccatori. Pragmaticamente significativa appare anche la ripetizione (*conduplicatio*, *polyptoton*) del verbo видѣти, già presente nell'*exordium* – ^[2]видя, ^[3]вижду –, che proprio come nell'*exordium* ribadisce l'imparzialità del punto di vista del parlante, evidenziando nel contempo la continuità esistente fra *exordium* ed *expositio*.

La forza perlocutoria del discorso emerge poi dalla giustapposizione asindetica di periodi sintatticamente e metricamente equivalenti (*isocolon*), che crea un'accumulazione con lo scopo di amplificare il messaggio predicato. È il caso dei sette periodi ipotetici che racchiudono la descrizione delle colpe imputate all'uditorio. Ogni periodo ha infatti un soggetto, un predicato e un oggetto (*hypozeugis*, *taxis*), e si compone di una proposizione secondaria introdotta dalla congiunzione *аще* e di una proposizione principale. All'interno dei singoli periodi si osserva la disposizione chiasmica delle forme (nominali o verbali) che veicolano l'informazione rilevante, che possono essere etimologicamente affini (*adnominatio*), come nel caso di *разбоиникъ* e *разбоя*, *рѣзоимецъ* e *рѣзь*, *любодей* e *любодѣиства*, ovvero appartenere a uno stesso ambito semantico, come *крадеть* e *татбы*, *ненависть* e *враждуя*, *обидить*, *въсхватаеть* e *грабя*. Il primo elemento di ogni chiasmo occupa la posizione del rema nella proposizione subordinata, mentre il secondo elemento occupa la posizione del tema nella proposizione principale (di uno stesso periodo). Sul piano perlocutorio, la reiterazione continuativa di uno stesso nucleo semantico evidenzia la gravità dei peccati di cui sono accusati i presenti.

A differenza di queste coppie di termini, che all'interno dei singoli periodi svolgono il ruolo di predicato nominale o verbale nelle proposizioni subordinate, e il ruolo di oggetto nelle principali, i predicati verbali delle proposizioni principali, per quanto occorran tutti in posizione di rema, non veicolano sempre un'informazione nuova. Trattandosi infatti di lemmi semanticamente equi-

valenti (*synonymia*), come не останеть, не лишиться, не почиваеть, не насытиться, не престанеть e не отлучиться, di termini anche etimologicamente affini (*adnominatio*), come не останеть e не престанеть, o di una stessa locuzione che si ripete inalterata (*conduplicatio*), come nel caso di не останеть, questi predicati servono piuttosto lo scopo perlocutorio di generare insistenza sul concetto di perseveranza.

I periodi si articolano ognuno in due *cola* distinti, che corrispondono alle loro rispettive proposizioni subordinate e principali. La regolarità isocolica della frase è scandita, oltre che dalle ripetizioni sopra elencate, da una serie di altre ripetizioni che modulano il discorso a scopo mnemonico e di suggestione dell'uditorio. Così la ripetizione all'inizio di ogni periodo della congiunzione аще e del pronome indefinito кто (*anaphora*), e il ricorso congiunto e reiterato a figure di ripetizione fonetica e morfologica⁹².

[3]Многажды глаголахъ **вы**, хотя отставити от **васъ** злыи обычаи;
никакоже премѣнившася **вижю вы**:

аще кто васъ разбоиникъ,
разбоя не останеть;
аще кто крадетъ,
татбы не лишиться;
аще кто ненависть на друга имать,
враждуя не почиваетъ;
аще кто обидить и въсхватаеть,
грабя не насытиться;
аще кто рѣзоимецъ,
рѣзь емля не престанеть,

(– “Обаче”, по пророку,
“всуе мятется;
збираеть,
не вѣсть кому збираеть”;
окаанныи и помыслить,
яко нагъ родися,
такo отходит ничтоже имьи,
но токмо клятву вѣчну –)

аще ли кто любодееи,
любодѣиства не отлучиться;
сквернословецъ и пьяница
своего обычаа не останеть.

⁹² Pensiamo al ricorso a forme nominali e verbali con omofonia finale (assonanza, *homoeoteleuton*) – разбоя, лишиться, враждуя, грабя, насытиться, емля, отлучиться, обычаа –, o grammaticalmente equivalenti (*homoeoptoton*) – останеть, крадетъ, престанеть; лишиться, насытиться, отлучиться; почиваетъ, въсхватаеть; грабя, емля.

	subordinate		→		principali
	↓				↓
r. 1	еще кто васъ	разбоиникъ		разбоя	не останеть
r. 2	еще кто	крадеть		татбы	не лишиться
r. 3	еще кто	ненависть на друга имать		враждуя	не почиваетъ
r. 4	еще кто	обидить и въсхватаеть		грабя	не насытиться
r. 5	еще кто	рѣзоимецъ		рѣзь емля	не престанеть
r. 6	еще ли кто	любодии		любодѣства	не отлучиться
r. 7	сквернословецъ и пьяница	–		своего обычая	не останеть
	↑	↑		↑	↑
	tema	tema	:	tema	tema
	soggetto	predicato nominale		oggetto	predicato verbale

Fin qui si è tralasciato di esaminare l'inciso che intervalla la sequenza isocolica sopra descritta, interponendosi fra il decimo e l'undicesimo *colon* (*parenthesis*). Tale inciso racchiude una citazione biblica (*apomnemonysis*) di matrice veterotestamentaria che, come spiegheremo, può considerarsi la chiave biblica tematica dell'intero sermone. Come mostra il confronto fra i testi, siamo in presenza di una citazione diretta tratta dai salmi (Sal 39 [38], 7).

POUČENIE SERAPIONA

SALMI 39 (38), 7

[3]“Обаче”, по пророку, “всѹе мятется; збираеть, не вѣсть кому збираеть”; окаяннии и помыслить, яко нагъ родися, тако отходит ничтоже имьи, но токмо клятву вѣчну.

Обаче вѣсѹе мятить ся. Съкрываеть и не вѣсть кому събираеть⁹³.

Questo passo palesa i tratti di una sentenza, che il predicatore integra con un suo personale commento alle parole del profeta (*epicrisis*). Il commento, che si presenta nella forma di una comparazione, è volto a mettere in guardia gli uditori dinanzi al pericolo al quale si espongono con la loro condotta immorale, e si carica dunque del valore di un avvertimento (*paraenesis*). Le parole del predicatore sono rivolte innanzitutto ai peccatori di cui riferiscono i *cola* precedenti – *еще кто васъ разбоиникъ*, *разбоя не останеть*; *еще кто крадеть*, *татбы не лишиться*; *еще кто ненависть на друга имать*, *враждуя не почиваетъ*; *еще кто обидить и въсхватаеть*, *грабя не насытиться*; *еще кто рѣзоимецъ*, *рѣзь емля не престанеть* –, ovvero a tutti coloro che peccano di cupidigia, che sono avidi di possesso. Questi, infatti, ignorano che malgrado la loro brama di possesso e per quante ricchezze possano accumulare in vita, da questa terra se ne andranno nudi proprio come vi sono arrivati, portandosi dietro solo eterno biasimo.

Le diverse figure di ripetizione che percorrono questo passo legano bene l'inciso ai *cola* precedenti e ai successivi, concorrendo alla scansione ritmica del flusso verbale. Così il ricorso ai predicati verbali *мятеться* e *родися*, che

⁹³ (“Ma invano si affanna. Mette da parte e non sa per chi accumula”).

mostrano una somiglianza fonetica con i predicati *лишиться*, *насытиться* e *отлучиться* del quarto, dell'ottavo e del dodicesimo *colon* (*homoeoteleuton*); così anche la ripetizione a parentesi (*epanadiplosis*) del predicato *збираеть*, che è grammaticalmente equivalente alle forme *почиваеть* e *въсхватаеть* del sesto e del settimo *colon*, e il ricorso ai predicati *помыслить* e *отходит*, che rimano con la forma *обидить* del settimo *colon* (*homoeoptoton*); così, infine, il ricorso nella comparazione ai predicati antitetici *родися* e *отходит*, che rafforza il concetto dell'analogia dei risultati malgrado la divergenza delle condizioni, e l'accostamento in posizione di rema delle forme grammaticalmente equivalenti *клятву въчну* (*homoeoptoton*).

– обаче, по пророку,
 “Все мятеться;
збираеть,
 не въсть кому **збираеть**”;
 окаанныи и **помыслить**,
 яко нагъ **родися**,
 тако **отходит** ничтоже имьи,
 но токмо клятву въчну –

Si devono infine rilevare le ripetizioni che legano i primi due periodi del versetto al resto della frase. Ci riferiamo in modo particolare alla ripetizione (*polyphton*) pragmaticamente rilevante del pronome di seconda persona plurale, che ricorre nei primi due periodi della frase per poi ripetersi anche nel primo *colon*; alla ripetizione (*polyphton*) del sostantivo *обычайи*, che compare nel primo periodo e nell'ultimo *colon*; all'impiego nel primo periodo del participio *хотя*, che è grammaticalmente equivalente alle forme participiali *грабя* ed *емля* dell'ottavo e del decimo *colon* (*homoeoptoton*), e foneticamente affine a tutte le forme verbali e nominali che terminano in -я (assonanza); e ancora al reiterarsi di una stessa radice, sia nella forma dell'infinito *отставити* del primo periodo, sia nei predicati *останеть* e *престанеть* del secondo, del decimo e dell'ultimo *colon* (*adnominatio*).

[3] Многажды глаголахъ **вы**, **хотя** от-став-ити от **васъ** злыи **обычайи**;
 никакоже премънвшася вию **вы**:
 (...) **разбоя** не о-стан-еть;
 (...) **грабя** не насытиться;
 (...) рѣзь **емля** не пре-стан-еть
 (...) своего **обычая** не о-стан-еть.

Come si è accennato, nella citazione di Sal 39 (38), 7, che compare al centro dell'*expositio*, si deve riconoscere la chiave biblica tematica di questo sermone.

A motivo di tale valutazione possono addursi una serie di argomenti. In primo luogo, la forma di questa citazione, ovvero il fatto che si tratti di una citazione di tipo diretto. In secondo luogo, la sua posizione all'interno della struttura del discorso, poiché, collocandosi sul limitare della parte introduttiva del testo, fra l'*exordium* e la *tractatio thematis*, occupa proprio la posizione tipica della chiave tematica, che di regola precede e prelude al nucleo concettuale del discorso. In terzo luogo, infine, ed è questo l'argomento davvero decisivo, la sua funzione nella strutturazione del discorso, poiché tale citazione si lega a tutti i riferimenti biblici attorno ai quali si sviluppa il sermone, prima nell'*admonitio* e poi nella *conclusio*, anticipandone in maniera più o meno diretta il messaggio.

Il rapporto più immediato è con la citazione di Sal 25 (24), 18, che rappresenta uno degli ultimi riferimenti biblici del sermone. La brama di possesso deprecata in Sal 39 (38), 7 – ^[3]“збираеть, не вѣсть кому збираеть” – si lega infatti in maniera antitetica alla miseria denunciata in Sal 25 (24), 18 – ^[42]“вижь смѣрение наше” –, rafforzando il messaggio dell'*expositio*. Si conferma cioè che la ricchezza su questa terra non prelude alla salvezza eterna – fra queste due condizioni vige anzi un rapporto di proporzione inversa –, e che, a prescindere dall'esito finale del giudizio e a dispetto della condizione terrena dei singoli, ognuno comparirà dinanzi a Dio in completa nudità.

La chiave biblica tematica, con il suo severo monito, si lega anche alla seconda citazione biblica della *conclusio*, Sal 85 (84), 5-6. Il comportamento denunciato in Sal 39 (38), 7 trova infatti l'enunciazione della sua conseguenza più immediata e tangibile – l'accendersi dell'ira di Dio – proprio in Sal 85 (84), 5-6 – ^[42]“възврати ярость свою от насъ, да не вѣкъ прогнѣваешиися на ны, ни да простреши гнѣвъ свои от рода в родъ” –, anticipando così buona parte della *tractatio thematis*. Questo rimando alla collera divina trova a sua volta la sua più naturale esemplificazione nell'allusione alle vicende della distruzione di Sodoma e Gomorra (Gen 19, 24-25; riassunto in Mt 10, 15; 2 Pt 2, 6; Gd 7) che è offerta nell'*admonitio*, all'interno del racconto sulla conversione della città di Ninive e sul perdono divino (Gn 3-4; riassunto in Mt 12, 41; Lc 11, 30.32). È proprio la conversione degli abitanti di quella città che gli ascoltatori devono prendere a modello, correggendosi non a parole ma con le azioni, poiché, come dichiarato in Rm 2, 13, la cui citazione nell'*admonitio* precede quelle di Gen 19, 24-25 e Gn 3-4, si salverà non chi ascolta la legge ma chi la mette in opera – ^[25b]“Не послушници дѣломъ и закону спасаются, но творци”.

Ecco che finalmente il cerchio si chiude con l'appello alla correzione di Ml 3, 7 e Zc 1, 3, che è enunciato alla fine del discorso, prima dei due salmi – ^[40b]“Обратитесь ко мнѣ, аз обращаюся к вамъ”. È l'invito a riconciliarsi con Dio attraverso il pentimento e una correzione fattiva (Rm 2, 13), affinché la sua collera si plachi e cessino i castighi terreni (Gen 19, 24-25; Sal 85 [84], 5-6; Gn, 3-4), ma più di tutto affinché Egli, che non vuole la morte del peccatore, ma che il peccatore si converta e viva (Ez 18, 23; 33, 11; 2 Pt 3, 9), accolga i suoi figli con misericordia (Sal 25 [24], 18) quando in attesa di giudizio si presenteranno nudi al suo cospetto per rendere conto ognuno delle proprie azioni (Sal 25 [24], 18; Sal 39 [38], 7).

Così la citazione di Sal 39 (38), 7 anticipa già nell'*expositio* il messaggio centrale del sermone, i cui punti nodali coincidono proprio con i riferimenti biblici attorno ai quali si struttura il discorso. Legandosi in maniera più o meno diretta, ma sempre con logicità impeccabile, a tutti i passi biblici che percorrono il sermone, e a ogni sua parte, prima fra tutte la *conclusio*, Sal 39 (38), 7 Sal 39 (38), 7 può dunque a ragione definirsi la chiave biblica tematica del *Poučenie prepodobnago Serapiona*. La questione della contestualizzazione liturgica del sermone, alla quale ci orientano, com'è noto, le stesse citazioni bibliche dietro cui si cela la chiave interpretativa del discorso, presenta in questo caso non poche difficoltà. Per questa ragione ne rimandiamo la trattazione alla fine dell'analisi del testo (cf. *infra*).

2.2.5.3. La *Tractatio thematis*

La *tractatio thematis* si apre con due domande consecutive che sono volte a rimproverare (*percontatio*¹) – ^[4]Како утѣшюся, видя вы от Бога отлучишася? ^[5]Како ли обрадуюсь? –, per poi cedere il passo a una metafora dietro cui si cela una nuova accusa all'uditorio (*categoria*) – ^[6]Всегда съю в ниву сердцець ваших съмя божественное; николиже вижю прозябша и плод породивша.

La forza perlocutoria del discorso si manifesta anche all'inizio di questa parte nell'alternanza della prima persona singolare con la seconda persona plurale, che continua a tenere separate la posizione di chi parla da quella di chi ascolta, e nella ripetizione (*conduplicatio*, *polyptoton*) del verbo видѣти, che genera una rigorosa insistenza sull'oggettività del punto di vista del predicatore – ^[1]вижю, ^[2]видя, ^[3]вижю, ^[4]видя. Pragmaticamente significativo appare anche l'appello agli ascoltatori, che nelle domande dei vv. 4-5 sono apostrofati direttamente. L'accostamento asindetico di queste domande crea un'accumulazione che è finalizzata a enfatizzare lo stato di afflizione in cui versa il predicatore, amplificando il lamento racchiuso nella prima parte del v. 1 – Многу печаль в сердце своемъ вижю вас ради, чада. In maniera analoga, l'accusa metaforicamente espressa del v. 6 riecheggia la seconda parte del v. 1 – понеже никако же вижю вы премѣнишася от дѣлъ неподобныхъ –, generando insistenza sulla mancata correzione dei presenti. In questo modo, i primi tre versetti della *tractatio thematis* ripetono, amplificandolo, il messaggio del primo versetto del sermone.

Sul piano della strutturazione logico-stilistica del discorso, fra i vv. 1-2 dell'*exordium* e i vv. 4-6 della *tractatio thematis* si instaura un parallelismo analogo. Se, infatti, l'affermazione del v.1 è integrata dall'immagine della madre sofferente (cf. Mt 23, 37; Lc 13, 34; *comparatio*), le domande dei vv. 4-5 sono affiancate da un'immagine evangelica: l'immagine del seme, metafora della parola di Dio, che non attecchisce nei campi aridi, metafora dei cuori dei peccatori impenitenti (cf. Mt 13, 3-9.18-23). Questo parallelismo è pragmaticamente

rilevante perché finalizzato a rimarcare da una parte il dolore del predicatore, e dall'altra la mancata correzione dell'uditorio.

EXORDIUM	→	TRACTATIO THEMATIS
[1]Многу печаль в сердци своемъ вижю вас ради, чада,		[4]Како утѣшюся, видя вы от Бога отлучишася? [5]Како ли обрадуюсь?
↓		↓
понеже никако же вижю вы премѣнишася от дѣлъ неподобныхъ.		[6]Всегда сѣю в ниву сердце вашихъ сѣмя божественное; николиже вижю прозябша и плод породивша.

EXORDIUM	→	TRACTATIO THEMATIS
philophronesis, categoria		percontatio ¹
[1]Многу печаль в сердци своемъ вижю вас ради, чада, понеже никако же вижю вы премѣнишася от дѣлъ неподобныхъ.		[4]Како утѣшюся, видя вы от Бога отлучишася? [5]Како ли обрадуюсь?
↓		↓
philophronesis, comparazione		metafora , categoria
[2]Не тако скорбеть мати, видящи чада своя боляща, якоже аз, грѣшныи отецъ вашъ, видя вы боляща безаконными дѣлы.		[6]Всегда сѣю в ниву сердце вашихъ сѣмя божественное; николиже вижю прозябша и плод породивша.

In aggiunta a queste corrispondenze, nei vv. 4-6 si rileva anche il ricorso a figure di ripetizione fonetica, morfologica, semantica ed etimologica, che modulano il discorso a scopo mnemonico e di suggestione dell'uditorio⁹⁴. La presenza nel v. 6, all'inizio della prima e della seconda proposizione, degli avverbi antitetici *всегда* e *николиже*, invece, è pragmaticamente orientata a enfatizzare il contrasto fra le attenzioni che il predicatore dedica ai suoi figli e la totale incuranza che gli dimostrano quest'ultimi.

[4] **Како** утѣшюся, видя вы от Бога отлучишася?

[5] **Како** ли обрадуюсь?

⁹⁴ Così nei vv. 4 e 6 la presenza di forme verbali con omofonia finale (*homoeoteleuton*, assonanza) – [4]утѣшюся, отлучишася; [6]сѣю, вижю; прозябша, породивша –, e nel v. 5 la ripetizione anaforica dell'avverbio interrogativo *како*.

^[6]**Всегда съ-ю** в ниву сердцець ваших **съ-мя** божественое;
николиже вижю прозябша и плод породивша.

Da questo rimprovero, che, come abbiamo visto, amplifica l'accusa dell'*exordium* e integra le denunce dell'*expositio*, scaturisce un primo tentativo di dissuasione dell'uditorio dal perseverare nel peccato (*dehortatio*) – ^[7]Молю вы, братье и сынове, премѣнитесь на лучьшее, обновитесь добрым обновлениемъ, престаните злая творяще, убоитесь створшаго ны Бога, въстрепещете суда его страшнаго. Questo appello troverà il suo naturale completamento nei moniti dell'*admonitio* e della *conclusio*, che sono qui anticipati dalla pacatezza dei toni (*philophronesis*). È qui, inoltre, che il predicatore si riferisce esplicitamente al giudizio universale – въстрепещете суда его страшнаго. Per quanto non venga più menzionato in tutto il sermone, l'evento ultimo resta comunque la prospettiva escatologica sul cui sfondo si proietta l'intero discorso, e alla cui luce devono essere lette tutte le considerazioni, i giudizi e i moniti che lo percorrono.

L'efficacia performativa che quest'unico riferimento esplicito al giudizio universale conferisce all'esortazione, è accresciuta dalla strutturazione sintattica del versetto che la racchiude. Il periodo del v. 7 si articola infatti in una proposizione che contiene l'implorazione del predicatore e l'appello all'uditorio – молю вы, братье и сынове –, e in cinque proposizioni metricamente e sintatticamente equivalenti (*isocolon*), ognuna delle quali compone un *colon*. La forza persuasiva dell'invocazione emerge in primo luogo dagli imperativi che marciano l'inizio di ogni *colon* – премѣнитесь, обновитесь, убоитесь (*homoeoptoton*); престаните, въстрепещете (*homoeoteleuton*) –, ed è ulteriormente accresciuta dall'accumulazione che si crea nell'apposizione asindetica delle proposizioni, che enfatizza l'invito alla correzione a scopo amplificatorio. Performativamente marcata appare anche la duplicazione di una stessa radice (*adnominatio*) – обновитесь, обновлениемъ –, che richiama l'attenzione degli ascoltatori sul cammino di rinnovamento che sono chiamati a intraprendere. L'uso di cinque imperativi coniugati alla stessa persona è altresì funzionale alla modulazione del discorso, cui concorre anche il ricorso a forme aggettivali grammaticalmente equivalenti (*homoeoptoton*) – створшаго, страшнаго. Come nei versetti precedenti, anche in questo caso la scansione ritmica del discorso è pragmaticamente orientata a facilitare la recita del sermone, innescando un meccanismo di condizionamento mentale dell'uditorio.

^[7]Молю вы, братье и сынове,
премѣнитесь на лучьшее,
об-нов-ите-сь добрым об-нов-лениемъ,
престаните злая творяще,
убоитесь створшаго ны Бога,
въстрепещете суда его страшнаго.

Dopo questo primo tentativo di persuasione, che prelude all'*admonitio*, la *tractatio thematis* si sviluppa in una forma che potremmo definire “fittiziamente dialogica”, attraverso una serie di domande (vv. 8-10, 12-14) alle quali, senza abbandonare la forma interrogativa, il predicatore dà egli stesso delle risposte (vv. 15-22) – ^[8]Кому грядем? ^[9]Кому приближаемся, отходяще свѣта сего? ^[10]Что речемъ, что отвѣщаемъ? ^[11]Страшно есть, чада, впасти въ гнѣвъ божию. ^[12]Чему не видѣмъ, что приди на ны, в семь житии еще сущимъ? ^[13]Чего не приведохомъ на ся? ^[14]Какия казни от Бога не въсприяхомъ? ^[15]Не плѣнена ли бысть земля наша? ^[16]Не взяти ли быша гради наши? ^[17]Не вскорѣ ли падоша отци и братья наша трупиемъ на земли? ^[18]Не ведены ли быша жены и чада наша въ плѣнъ? ^[19]Не порабощени быхомъ оставше горкою си работою от иноплеменик? ^[20]Се уже къ м. лѣтъ приближаетъ томление и мука, и дане тяжкыя на ны не престануть, глади, морове животь нашихъ; и в сласть хлѣба своего изъѣсти не можемъ; и въздыхание наше и печаль сушать кости наша. ^[21]Кто же ны сего доведет? ^[22]Наше безаконье и наши грѣси, наше неслушанье, наше непокаянье.

È proprio in questo gioco di domande e risposte che nei vv. 14, 21 e 22 si svela il concetto-chiave del sermone: l'idea della dipendenza delle catastrofi che si abbattono sulla terra dai peccati degli uomini, che in tal modo sono richiamati al pentimento e alla correzione morale. La proiezione *post mortem* dei vv. 8-11, che si lega al monito *въстрепещете суда его страшнаго* del v. 7, insieme alla descrizione del giogo tataro nei vv. 15-19, sembra trovare il suo fondamento, in modo non dissimile da quanto accade nello *Slovo prepodobnago otca našego Serapiona*, nel discorso escatologico dell'evangelista Matteo (Mt 24). Secondo la *parennesi* matteiana, infatti, i castighi divini e l'inimicizia fra i popoli (Mt 24, 7) rappresentano la giusta punizione di Dio per le colpe degli uomini, e sono il segno inequivocabile dell'imminenza del secondo avvento e del giudizio universale.

Le domande dei vv. 8-14, che sono tutte orientate a rimproverare più che a ottenere informazioni (*percontatio*¹), si dividono in due serie che sono intervallate dal monito del v. 11. Nella prima serie (vv. 8-10), che racchiude la proiezione escatologica, la forza perlocutoria del discorso si manifesta nella giustapposizione asindetica delle proposizioni, che genera un'accumulazione amplificatoria del messaggio predicato. Pragmaticamente significativa è anche la strutturazione sintattica dei vv. 8-10, che si compongono di quattro proposizioni sintatticamente e metricamente equivalenti (*isocolon*). La ripetizione anaforica all'inizio dei primi due *cola* del pronome interrogativo *кто* e all'inizio degli ultimi due *cola* del pronome interrogativo *что*, la sinonimia dei predicati verbali – *грядем, приближаемся; речемъ, отвѣщаемъ* –, la loro omofonia finale (*homoeoteleuton*) – *грядем, речемъ, отвѣщаемъ* –, e la loro equivalenza grammaticale (*homoeoptoton*) – *грядем, речемъ* –, sono tutti accorgimenti stilistici che concorrono alla scansione ritmica del discorso, a scopo mnemonico e di suggestione dell'uditorio.

[8] Кому грядем?	proposizione 1
[9] Кому приближаемся, отходяще свѣта сего?	proposizione 2 costrutto participiale
[10] Что речемь, что отвѣщаемь?	proposizione 4 proposizione 5

Il v. 11 interrompe le domande dei vv. 8-14 presentando il monito biblico страшно естъ, чада, впасти въ гнѣвъ божи, che parafrasa Eb 10, 31 (*apomnemonysis*). Questo richiamo, che è enunciato con tono benevolo, come mostra l'appellativo чада (*philophronesis*), scaturisce dalla volontà del predicatore di far riflettere gli ascoltatori sulle conseguenze ultime della loro caparbia ostinazione a vivere nel peccato, e assume in tal senso il valore di un avvertimento (*paraenesis*). La seconda serie interrogativa (vv. 12-14), che allude invece ai disastrosi effetti di una condotta peccaminosa secondo il principio della consequenzialità dei castighi divini dalle colpe degli uomini, dà enfasi a questo nuovo tentativo di ricondurre i presenti alla ragione. Come già nei vv. 8-10, anche in questi versetti la giustapposizione asindetica delle proposizioni genera un'accumulazione che amplifica il concetto della personale responsabilità dei presenti per il loro destino, mentre le figure di ripetizione modulano il discorso a scopo perlocutorio⁹⁵.

[12] **Чему** не видѣмь,

что приди на ны, в семь житии еще сущимь?

[13] **Чего** не приведохомь на ся?

[14] **Какия** казни от Бога **не** въсприяхомь?

Le domande successive (vv. 15-19) presentano la replica del predicatore ai quesiti appena posti (vv. 12-14; *hypophora*). Anche le risposte sono offerte in forma interrogativa, attraverso una serie di domande che, al pari delle precedenti (vv. 8-10, 12-14), sono volte a rimproverare (*percontatio*¹), e che in risposta implicano un'affermazione categorica (*interrogatio*). In ognuna di queste domande, che a tratti riecheggiano 2 Cr 29, 9 (vv. 17-18; *apomnemonysis*), è descritto un castigo che specifica il *genus* казни от Бога del v. 14 (*diaeresis*). La giustapposizione asindetica delle *species* compone quindi la descrizione dell'invasione tatarica (*hypotyposis*), delineando uno scenario a tal punto suggestivo da evocare la stessa sensazione di terrore suscitata da quell'evento (*donyisis*). Il quadro si definisce in una progressione ascendente che culmina nel v. 20, nella nitida descrizione della situazione presente, e nei vv. 21-22, nell'esplicita enunciazione delle cause che vi sottendono.

L'inesorabilità dell'attuarsi del castigo divino è rimarcata anche dalla strutturazione sintattica dei vv. 15-19, che si articolano in cinque proposizioni inter-

⁹⁵ Servono questo scopo la reiterazione del pronome interrogativo что (*polyptoton*) – чему, что, чего – e della particella negativa не (*conduplicatio*), e la presenza di forme verbali con omofonia finale (*homoeoteleuton*) – видѣмь, сущимь; приведохомь, въсприяхомь.

rogative, quattro delle quali palesano una marcata equivalenza metrica e sintattica (*isocolon*). Nelle prime due proposizioni, che compongono ognuna un *colon*, si rileva la presenza di un soggetto e di un verbo (*hypozeuxis*), con il differimento del soggetto in posizione finale (catafora), mentre in ognuna delle due proposizioni successive, che formano ognuna due *cola*, sono presenti un soggetto e un oggetto (*taxis*). La regolarità di questo costrutto è ulteriormente evidenziata dalla ripetizione (*symploce*) all'inizio del primo, del secondo, del terzo e del quinto *colon* delle particelle *не* e *ли*, e alla fine degli stessi *cola* dell'aggettivo possessivo di prima persona plurale (*polyptoton, conduplicatio*). Nei primi due *cola* si osserva inoltre la presenza in seconda e in ultima posizione dei termini assonanti *плѣнена, наша* e *взяти, гради наши*, mentre nei *cola* successivi intercorre un rapporto analogo fra le forme *отци* e *земли, быша* e *чада наша*.

Nel complesso, poi, la simmetria strutturale dei vv. 15-19 è posta in risalto dalla concomitanza di figure di ripetizione semantica ed etimologica, grammaticale e fonetica. Pensiamo alla ripetizione (*polyptoton, conduplicatio*) nel primo, nel secondo e nel quinto *colon* e nell'ultimo periodo dell'ausiliare *быти*, e all'avvicinarsi nel primo, nel quinto e sesto *colon* e nell'ultimo periodo dei sintagmi verbali e preposizionali *плѣнена бысть, ведены быша въ плѣнъ, порабощени быхомъ горкою си работою*, la cui sinonimia poggia sulla figura dell'*adnominatio* – *плѣнена, плѣнъ; порабощени, работою*. Ma pensiamo anche alla presenza di forme nominali, aggettivali e verbali con omofonia delle sillabe finali (*homoeoteleuton*) – *падоша, наша; ведены, жены; быша, наша* –, o grammaticalmente equivalenti (*homoeoptoton*) – *горкою, работою*. Questi espedienti sono tutti pragmaticamente diretti a generare insistenza sulla severità del castigo, amplificando la portata del messaggio predicato.

[15] Не плѣн-ена ли бысть земля наша?	proposizione 1
[16] Не взяти ли быша гради наши?	proposizione 2
[17] Не вскорѣ ли падоша отци и братья наша трупиемъ на земли?	proposizione 3
[18] Не ведены ли быша жены и чада наша въ плѣн-ъ?	proposizione 4
[19] Не по-раб-ощени быхомъ оставше горкою си раб-отою от иноплеменик?	proposizione 5

La descrizione degli effetti devastanti dell'invasione straniera prosegue nel v. 20, sempre in risposta ai quesiti dei vv. 12-14 (*hypophora*), attraverso la constatazione, espressa stavolta in forma positiva, dello stato di annichilimento in cui versano i sopravvissuti. La rappresentazione della loro condizione di indigenza è a tal punto intensa (*hypotyposis*) da evocare il tormentato stato di bisogno e di sofferenza che li logora ormai da parecchi anni (*donysis*). Come già

nello *Slovo prepodobnago otca našego Serapiona*⁹⁶, anche in questo sermone il racconto delle devastazioni perpetrate per mano tatarea sembra riecheggiare un passo di Dt 28 (Dt 28, 51.53; *apomnemonysis*). Se prescindiamo però dalla forma dell'enunciazione, la strategia performativa è analoga a quella adottata nei vv. 8-10, 12-14 e 15-19. Anche qui, infatti, la giustapposizione delle proposizioni crea un'accumulazione che è finalizzata all'amplificazione, in questo caso dello stato di miseria dei superstiti, che sono bersaglio di continue umiliazioni e soprusi. Di particolare efficacia appaiono le immagini con cui si chiude il versetto – и в сласть хлѣба своего изъѣсти не можемъ; и въздыхание наше и печаль сушать кости наша –, che danno vivido sentore del senso di impotenza dei conquistati di fronte all'invasore.

Anche la strutturazione sintattica del periodo e le figure di ripetizione che lo percorrono conferiscono efficacia perlocutoria al discorso, facilitando la recita e la ricezione del messaggio. Il periodo si articola in quattro proposizioni coordinate per polisindeto che sono introdotte dalla congiunzione и (*anaphora*). Nella prima e nell'ultima proposizione, che accoglie una metafora, si osserva la disposizione a chiasmo di tutti gli elementi frastici – се уже къ м. лѣт приближаеть томление и мука : и въздыхание наше и печаль сушать кости наша –, che dà risalto perlocutorio alle posizioni del tema e del rema. Le stesse proposizioni si distinguono inoltre per la presenza di un doppio soggetto, che compare nella forma di un sintagma nominale composto da due termini sinonimici – томление и мука; въздыхание и печаль –, con il primo elemento del primo e del secondo sintagma che palesano un'equivalenza anche grammaticale (*homoeoptoton*) – томление, въздыхание.

Parimenti rilevante dal punto di vista performativo è la ripetizione (*polyp-ton*) dell'aggettivo possessivo di prima persona plurale, che ricorre sia nella quarta proposizione del periodo – наше, наша –, sia nella seconda – нашихъ –, dove compare insieme al pronome di prima persona plurale (*adnominatio*). Nella seconda proposizione è inoltre significativa la presenza di tre diversi soggetti (*enumeratio*) – дане тяжькыя, глади, морове – con l'inserimento del predicato не престануть in posizione mediana, fra il sintagma nominale дане тяжькыя e il sostantivo глади (*mezozeugma*). Anche questa enumerazione concorre a creare l'effetto di accumulazione sopra descritto. L'accostamento nella seconda e nella terza proposizione delle espressioni antitetiche глади : в сласть evidenzia invece il paradosso di una miseria provocata dall'eccesso nel vizio, mentre il ricorso a forme verbali e nominali con omofonia finale (*homoeoteleuton*) – приближаеть, престануть, сушать; изъѣсти, кости – è funzionale alla scansione ritmica del discorso.

^[20] Се уже къ м. лѣт приближаеть томление и мука,
и дане тяжькыя на ны не престануть, глади, морове
животь нашихъ
и в сласть хлѣба своего изъѣсти не можемъ;
и въздыхание наше и печаль сушать кости наша.

proposizione 1
proposizione 2
proposizione 3
proposizione 4

⁹⁶ Cf. *supra*, pp. 108-109, v. 10b.

proposizione 1

се уже къ м. лѣтъ
complementoприближаеть
verboтомление и мука
soggetto

proposizione 4

и въздыхание наше и печаль
soggettoсушать
verboкости наша
complemento

proposizione 2

и дане тяжкыя на ны,
soggetto 1не престануть
verboглади,
soggetto 2морове животь нашихъ
soggetto 3

Ultimata la descrizione del flagello che ormai da anni si abbatte sulla popolazione della Rus', negli ultimi versetti della *tractatio thematis* (vv. 21-22) il predicatore enuncia, per la prima volta in forma esplicita, il principio della dipendenza dei castighi divini dalle colpe degli uomini. Questo concetto-chiave, cui alludevano già i vv. 13-14 – Чего не приведохомъ на ся? Какія казни от Бога не възпряхомъ? –, sottende all'intera *tractatio thematis* e a tutto il discorso. Nell'enunciazione il predicatore si attiene alla stessa strategia performativa che informa i vv. 8-10, 12-14 e 15-19, presentando il messaggio in forma dialogica, in un gioco di domande e risposte nel quale si deve riconoscere la marca stilistica della *tractatio thematis* (e, come vedremo, anche di parte della *conclusio*). L'efficacia di questa tecnica risiede nella costante interazione con gli ascoltatori, che, essendo chiamati a rispondere in prima persona, sono indotti a una personale e cosciente elaborazione della *quaestio* trattata. In virtù del suo ruolo di precettore, però, è il parlante stesso che alla domanda di rimprovero (*percontatio*¹) ^[21]Кто же ны сего доведет?, replica (*hypophora*) ^[22]Наше безаконье и наши грѣси, наше неслушанье, наше непокаянье.

La valenza performativa di questa serie interrogativa risiede in primo luogo nell'enumerazione dei fattori responsabili del castigo, che si realizza attraverso l'apposizione asindetica di quattro sintagmi nominali (*scesis onomaton*). L'accumulazione che ne deriva crea un effetto di amplificazione delle cause scatenanti la collera di Dio, dando particolare risalto alle ultime due – наше неслушанье, наше непокаянье –, che occupano la posizione del rema. Pragmaticamente significativa appare anche la ripetizione anaforica, all'inizio di ogni sintagma, dell'aggettivo possessivo di prima persona plurale (*polyptoton*), che genera insistenza sulla pertinenza della colpa al fine di persuadere gli uditori della loro personale responsabilità per i castighi che li hanno colpiti. La gravità della colpa è invece rimarcata dalla presenza nei due sintagmi iniziali delle espressioni sinonimiche безаконье e грѣси, mentre la ripetizione negli ultimi due sintagmi del prefisso не- – неслушанье, непокаянье – enfatizza la caparbia riluttanza dei presenti alla riconciliazione con Dio. La modulazione del discorso, infine, è assicurata dalla presenza dei sostantivi grammaticalmente equiva-

lenti безаконье, неслушанье е непокаянье (*homoeoptoton*), e dall'isocolismo del terzo e del quarto sintagma.

	[21]Кто же ны сего доведет?	
[22]Наше безаконье		sintagma 1
и наши грѣси,		sintagma 2
наше неслушанье,		sintagma 3
наше непокаянье.		sintagma 4

Il messaggio della *tractatio thematis* si cela dunque dietro la tecnica altamente performativa del dialogo simulato, che in questa parte del sermone è applicata in maniera sistematica e pressoché esclusiva. Tale messaggio, che poggia sull'assimilazione di ogni catastrofe che si abbatte sulla terra a un flagello di Dio, si fonda sull'interpretazione del presente secondo il principio della dipendenza dei castighi divini dai peccati degli uomini (vv. 13-14 e 21-22), e si risolve ora nell'identificazione delle cause del giogo tataro (vv. 15-20) con la perseveranza degli uditori nel peccato (v. 3), ora in una proiezione escatologica che, in considerazione delle disgrazie che li hanno colpiti in questa vita, lascia presagire il peggio (vv. 8-11), prelundendo a un'*admonitio* particolarmente lunga e intensa.

È in questa parte del discorso, inoltre, che si assiste al passaggio pragmaticamente rivelatore dalla prima persona singolare e dalla seconda persona plurale dell'*exordium*, dell'*expositio* e dei vv. 4-7 della *tractatio thematis*, alla prima persona plurale. Preludendo all'*admonitio*, la scelta della prima persona plurale prefigura l'intenzione del predicatore di rassicurare i presenti sull'appoggio incondizionato che riceveranno, qualsiasi potrà essere l'esito del verdetto finale. In questo modo, il predicatore si rende pienamente partecipe del loro destino, nel rinnovato tentativo di indurli al pentimento e alla riconciliazione con Dio. È proprio su questa linea che si svilupperà il discorso nell'*admonitio*.

2.2.5.4. L'*Admonitio*

L'*admonitio* è formalmente divisa in due parti che sono tematicamente consecutive. La prima parte, che si riallaccia a uno dei primi versetti della *tractatio thematis* (v. 7), racchiude l'*admonitio* vera e propria, ovvero il tentativo – in virtù del quale sussiste l'intero sermone – di distogliere gli ascoltatori dal perseverare nel peccato per persuaderli alla correzione (vv. 23-27). Nella seconda parte, invece, sono narrate le vicende della conversione della città di Ninive e del perdono divino (Gn 3-4), che offrono la prova certa della misericordia di Dio e rafforzano la speranza nella salvezza. Per quanti peccati abbiano commesso, infatti, gli ascoltatori possono ancora redimersi e riconciliarsi con Dio sull'esempio degli abitanti di quella città, scongiurando così un futuro di nuovi e più atroci castighi ma soprattutto un destino di sofferenza eterna (vv. 28-31).

Nella prima parte dell'*admonitio*, l'esortazione al pentimento e alla correzione è espressa nella forma di una promessa di ricompensa per una virtù – l'avvenuta correzione –, e di una minaccia di castigo per un vizio – il mancato pentimento – (*antisagoge*). L'enunciazione è assiomatica, ma palesa un'evidente asimmetria strutturale – ^[23]Молю вы, братье, кождо васъ, внидите в помыслы ваша, узрите сердечныма очима дѣла ваша, възненавидѣте их и отверзете я, к покаянью притецѣте. ^[24]Гнѣвъ божи прѣстанеть, и милость господня излѣтѣся на ны; мы же в радости поживемъ в земли нашеи; по ошествии же свѣта сего придем радующеся, аky чада къ отцю, къ Богу своему и наслѣдим царство небесное, егоже ради от Господа создани быхом; великии бо ны Господь створи, мы же ослушаниемъ малы створихомся. ^[25a]Не погубимъ, братье, величая нашего; ^[25b]“Не послушници дѣломъ и закону спасаються, но творци”. ^[26]Аще ли чимъ пополземъся, паky к покаянью притецѣмъ, любовь къ Богу принесѣмъ; прослезим, милостыню к нишимъ по силѣ створим, бѣднымъ помощи могуще от бѣдъ избавляите. ^[27]Аще не будем тацы, гнѣвъ божи будетъ на нас; всегда в любви божи пребывающи мирно поживемъ.

La sproporzione strutturale di questa parte (che evidenziamo nel diagramma sottostante) scaturisce da una precisa strategia performativa. Il predicatore, infatti, privilegia intenzionalmente l'ipotesi dell'avvenuta correzione degli ascoltatori, tentando di persuaderli attraverso un'attenta disamina dei vantaggi che ne ricaverebbero (vv. 23-26), mentre accenna soltanto al destino di dannazione cui altrimenti andrebbero incontro. Sceglie cioè di investire sull'attrattiva di una promessa di salvezza piuttosto che sul potenziale perlocutorio di una minaccia di dannazione, quasi a voler propiziare l'efficacia di questa perorazione e scongiurare l'eventualità che le sue parole restino prive di effetto (v. 27).

ANTISAGOGHE

protrope: proclees + diable

^[23]Молю вы, братье, кождо васъ, внидите в помыслы ваша, узрите сердечныма очима дѣла ваша, възненавидѣте их и отверзете я, к покаянью притецѣте. → —

^[24]Гнѣвъ божи прѣстанеть, и милость господня излѣтѣся на ны; мы же в радости поживемъ в земли нашеи; по ошествии же свѣта сего придем радующеся, аky чада къ отцю, къ Богу своему и наслѣдим царство небесное, егоже ради от Господа создани быхом; великии бо ны Господь створи, мы же ослушаниемъ малы створихомся. → —

dehortatio + apomnemonysis

↓

[25a] Не погубимъ, братье, величая нашего; [25b] «Не послушници дѣломъ и закону спасаются, но творци».

→

–

testamentum

↓

[26] Аще ли чимъ пополземъся, паки к покаянью притецѣмъ, любовь къ Богу принесѣмъ; прослезим, милостыню к нищимъ по силѣ створим, бѣднымъ помощи могуше от бѣды избавляете.

→

–

↓

antisagoge

[27] Аще не будем тащи, гнѣвъ божии будетъ на всегда в любви божии пребывающи мирно проживемъ. ← нас;

La metà positiva dell'*antisagoge* – la promessa di ricompensa per una virtù – si sviluppa sulla base di una fitta trama di figure di pensiero logicamente interrelate. La prima di queste (vv. 23-24) è un'esortazione all'azione supportata da una promessa di ricompensa (*protrope*), che è espressa in due tempi, prima nel v. 23, e poi nel v. 24. Il v. 23 racchiude un'esortazione alla correzione che, pur veemente (*proclees*), è enunciata con tono di benevolenza, al fine di suscitare la comprensione degli ascoltatori e raccogliere il consenso (*philophronesis*). Qui il predicatore, richiamandosi al concetto di penitenza secondo la tradizione monastica orientale, invita ognuno a considerare le proprie azioni con occhi obiettivi e, dopo averle rinnegate, a volgersi al pentimento.

In questo versetto, il ritorno alla seconda persona plurale, che si reitera in posizione di rema (*epiphora*) – вы, васъ (*polyptoton*); вы, ваша (*adnominatio*) –, e il ricorso reiterato al modo imperativo – внидите, узрите, възненавидѣте, отверзете, притецѣте –, conferiscono all'esortazione un'evidente carica perlocutoria. Al suo dispiegarsi concorre la strutturazione sintattica del periodo, che si compone di sei proposizioni coordinate per asindeto. La loro giustapposizione, secondo la stessa strategia già in uso nella *tractatio thematis*, genera infatti una progressione che definisce e amplifica i successivi gradi della presa di coscienza del peccato, dall'introspezione al giudizio e alla deplorazione, fino al pentimento.

Le figure di ripetizione che percorrono il periodo, insieme alla disposizione chiasmica delle proposizioni che lo compongono, sono invece orientate alla scansione ritmica del discorso. Servono questo scopo la ripetizione di uno stesso fonema vocalico alla fine di parole sintatticamente consecutive (assonanza) – сердечныма очима дѣла ваша –, l'accostamento di termini con omofonia delle sillabe finali (*homoeoteleuton*) – сердечныма очима; възненавидѣте, отверзете, притецѣте –, o grammaticalmente equivalenti (*homoeoptoton*) – внидите, узрите; възненавидѣте, притецѣте –, il ricorso reiterato al pronome di terza persona plurale (*polyptoton*) – их, я –, e infine la disposizione a chiasmo

degli elementi frastici nella seconda, nella terza, nella quarta e nella quinta proposizione da un lato, e nella sesta proposizione dall'altro – *внидите в помыслы ваша, узрите сердечныма очима дѣла ваша, възненавидѣте их и отверзете я* : к покаянью притецѣте.

^[23] Молю вы , братье, кождо васъ ,	→	proposizione 1	→	–
внидите в помыслы ваша ,	→	proposizione 2	→	grado 1 introspezione
↓				
узрите сердечныма очима дѣла ваша ,	→	proposizione 3	→	grado 2 giudizio
↓				
възненавидѣте их и отверзете я ,	→	proposizione 4	→	grado 3 deplorazione
↓				
к покаянью притецѣте.	→	proposizione 6	→	grado 4 pentimento

Nel v. 24 questa esortazione all'azione è integrata, a completamento della *protrope*, da una promessa di ricompensa espressa nella forma di una predizione di eventi futuri (*diabole*). La strategia performativa adottata è la stessa che informa il v. 23. Anche in questo caso, infatti, la giustapposizione delle proposizioni genera una progressione che amplifica gli innumerevoli benefici di cui i fedeli potranno godere se si riconcilieranno con Dio. I successivi gradi della ricompensa, che sono scanditi dalle antitesi *гнѣвъ* : *милость*; *свѣта сего* : *царство небесное*; *великии* : *малы*, sono nell'ordine: il placarsi dell'ira di Dio, il manifestarsi della sua misericordia, la fine dei castighi sulla terra, un commiato sereno dal mondo, l'ascesa in cielo e il ricongiungimento con il Padre.

Anche in questo versetto la strutturazione sintattica della frase, che si compone di sette proposizioni coordinate per asindeto e di una subordinata, concorre al dispiegarsi della forza perlocutoria dell'enunciazione, insieme al passaggio dalla seconda alla prima persona plurale, e alla sua duplicazione (*polyptoton*). L'efficacia performativa della previsione si manifesta così attraverso una serie di accorgimenti di tipo sintattico, ma anche semantico e grammaticale, che sono finalizzati a enfatizzare, anche attraverso la scansione ritmica della frase, il valore della ricompensa di cui gli uditori potranno godere. Tale valore emerge con forza dal contrasto fra la miseria degli uomini e la grandezza del Dio che li ha creati. Servono questo scopo il parallelismo sintattico che si osserva fra la prima e la seconda proposizione della frase, ognuna delle quali ha un soggetto e un verbo (*hypozeugis*) – *гнѣвъ божии престанеть*, и *милость господня излѣтеть на ны* –, l'ellissi del soggetto *мы* nella quarta e nella quinta proposizione (*diazeugma*), la similitudine della quarta proposizione – *по ошествии же свѣта сего придем радующеся, акы чада къ отцю, къ Богу своему* –, la sentenza espressa in forma di antitesi (*apophonema*) nella settima e nell'ottava proposizione – *великии бо ны Господь створи, мы же ослушаниемъ малы*

створихомся –, le ripetizioni etimologiche господня, Господа, Господь, радости, радуящеся, створи, створихомся (*adnominatio*), la ripetizione del sostantivo Господь (*polyptoton*), e la presenza di forme verbali con omofonia delle sillabe finali (*homoeoteleuton*) – излѣтся, радуящеся, створихомся –, o grammaticalmente equivalenti (*homoeoptoton*) – поживемъ, придем.

[24]Гнѣвъ божии престанеть,	→ proposizione 1	→ grado 1 placarsi della collera di Dio
↓		
и милость господ-ня излѣтся на ны;	→ proposizione 2	→ grado 2 manifestarsi della sua misericordia
↓		
мы же в рад-ости поживемъ в земли нашей;	→ proposizione 3	→ grado 3 cessazione dei castighi terreni
↓		
по ошествии же свѣта сего придем рад-ующе-ся, акы чада къ отцю, къ Бо- гу своему	→ proposizione 4	→ grado 4 commiato sereno dal mondo
↓		
и наслѣдим царство небесное,	→ proposizione 5	→ grado 5 ascesa in cielo e ricongiungimento con il Padre
↓		
егоже ради от Господ-а создани быхом;	→ proposizione 6	compimento della creazione
↓		
великии бо ны Господ-ь створи,	→ proposizione 7	destino
мы же ослушаниемъ малы створи- хомся.	→ proposizione 8	sua libera negazione

La *protrope* così enunciata, e con essa la parte positiva dell'*antisagoge*, cedono il passo nel v. 25a a un nuovo tentativo di dissuasione dell'uditorio dal peccato (*dehortatio*), che, come le esortazioni precedenti, è espresso con tono di benevolenza (*philophronesis*) – [25a] Не погубимъ, братъе, величая нашего. Questo monito, che è pragmaticamente marcato dalla forma esortativo-ingiuntiva не погубимъ, si lega al versetto precedente attraverso la ripetizione (*adnominatio*) del primo termine dell'antitesi великии : малы, che genera insistenza sulla condizione di grandezza alla quale gli uomini, con la loro perseveranza nel peccato, rinunciano.

Nel v. 25b questo appello è integrato da una citazione tratta dall'epistola ai Romani (Rm 2, 13; *apomnemonysis*), che racchiude una sentenza espressa in forma di antitesi (*apophonema*). La citazione di Rm 2, 13, che, come abbiamo visto, nell'economia del sermone assolve una funzione esegetica, giustifica in questo contesto la *protrope* dei vv. 23-24, e in particolare le esortazioni del v. 23.

POУЧЕНИЕ СЕРАПИОНА

ROMANI 2, 13

[25b]“не послушници дѣломъ и закону спасаються, но творци”.

Не слышателие бо закона праведни пред Богомъ, но творцы закона, сии оправдятся⁹⁷.

La valenza performativa di questa citazione, che è insita nella natura biblica dell'enunciazione, emerge con forza dalla sentenziosità della frase. La sua concisione è rimarcata sia dall'inserimento del predicato verbale спасаються, dal quale dipendono i soggetti послушници e творци, in posizione mediana (*mezozeugma*), sia dalla similarità fonetica (*homoeoteleuton*) dei soggetti stessi – послушници, творци –, che evidenzia entrambe le posizioni del tema e del rema.

[25b]“не послушници		дѣломъ и закону		спасаються,		но творци”
soggetto I	→	–		verbo	←	soggetto 2
tema						rema

Dopo aver così tentato di ricondurre l'assemblea alla ragione, e dando ora quasi per certo che stavolta le sue preghiere riusciranno a operare la correzione dei presenti, nel versetto successivo (v. 26) il predicatore offre alcune istruzioni utili nel caso gli uditori, dopo essersi ravveduti e corretti, incorrano nuovamente nel peccato (*testamentum*) – [26]Аще ли чимъ пополземься, пакы к покаянью притецѣмъ, любовь къ Богу принесѣмъ; прослезим, милостыню к нищимъ по силѣ створим, бѣднымъ помощи могуще от бѣды избавляите.

Anche in questo versetto, come all'inizio di questa parte e come già nella *tractatio thematis*, la strategia performativa adottata si esplica attraverso il ricorso concomitante alle figure dell'*accumulatio* o della *progressio*, dell'*asyndeton* o del *polysyndeton*, e dell'*amplificatio*. Anche qui, infatti, l'accostamento di svariate proposizioni crea un'accumulazione con funzione amplificatoria. Pragmaticamente significativa, in questo contesto, è soprattutto l'assenza di fluidità ritmica che si produce nella giustapposizione asindetica delle proposizioni, quasi a voler simulare l'affannosa difesa della virtù nel difficile cammino che conduce alla salvezza.

Le figure di ripetizione morfologica, sintattica, semantica ed etimologica che percorrono il versetto concorrono tutte a creare l'effetto che si è appena descritto. Così la strutturazione sintattica dell'enunciato, che racchiude un periodo ipotetico formato da sette proposizioni: una subordinata condizionale, quattro coordinate con funzione di reggente, e due proposizioni che compongono un secondo periodo ipotetico. Si succedono quindi: una subordinata condizionale introdotta dalla congiunzione аще, che pone la condizione di validità della frase – аще ли чимъ пополземься –; due coordinate che enunciano i rimedi da porre in atto qualora si verifichi la condizione precedente – пакы к покаянью притецѣмъ, любовь къ Богу принесѣмъ –; due coordinate con la riduzione

⁹⁷ (“Poiché non coloro che ascoltano la legge sono giusti dinanzi a Dio, ma coloro che mettono in pratica la legge, questi saranno giustificati”).

a *species* dei *genera* покаяние е любовь къ Богу delle coordinate precedenti (*diaeresis*) – прослезим, милостыню к нищимъ по силѣ створим –, e il secondo periodo ipotetico, che presenta il risultato finale. Al suo interno, infatti, la subordinata implicita бѣднымъ помощи могуще indica la condizione di validità del periodo e con essa l'ultimo rimedio utile nel caso si verifichi la condizione ipotizzata nella prima subordinata, mentre la reggente enuncia il risultato che si otterrà adempiendo a questa condizione e a tutte le prescrizioni racchiuse nelle proposizioni precedenti – от бѣдъ избавляите.

Occupando la posizione del rema, quest'ultima proposizione amplifica l'efficacia performativa conferita all'enunciato dall'alternanza fra la prima e la seconda persona plurale e dal ricorso alle forme esortativo-ingiuntive притецѣмъ, принесѣмъ, прослезим, створим (*homoeoptoton*), che generano attesa precludendo allo svelamento del risultato finale. Scandiscono invece il ritmo della frase, rimarcandone i nuclei concettuali pragmaticamente più rilevanti, l'equivalenza metrica e sintattica delle prime tre proposizioni del periodo (*isocolon*), la presenza di espressioni sinonimiche con omofonia finale (*homoeoteleuton*) – нищимъ, бѣднымъ –, e la ripetizione chiasmica distribuita di due diverse radici (*adnominatio*) – бѣднымъ, помощи : могуще, бѣдъ.

condizione	(→)	(rimedio)		(→)	(risultato)
^[26] Аще ли чимъ пополземся, (condizione)	→	rimedio паки к покаяню притецѣмъ, любовь къ Богу принесѣмъ;		(→)	(risultato)
		↓			
		1 прослезим, 2 милостыню к нищимъ по силѣ створим,			
(condizione)	(→)	rimedio бѣд-нымъ по-мощ-и мог-уще,	→	risultato от бѣд-ъ избавляите.	

Dopo questa serie di istruzioni, che confluisce nella metà positiva dell'*antisagoge* (vv. 23-26) integrando i richiami del v. 23, nel v. 27 il cerchio si chiude con l'enunciazione dell'ipotesi negativa a quella complementare. Con questa ipotesi, che prospetta uno scenario diametralmente opposto al risultato (e alla condizione) presentati nei vv. 23-24, si completa la prima parte dell'*admonitio* (vv. 23-27) – ^[27]Аще не будем таци, гнѣвъ божии будетъ на нас; всегда в любви божии пребывающии мирно поживемъ. Così, se il pentimento e la correzione precorrono la pace sulla terra e gioie infinite nei cieli, il mancato pentimento e la perseveranza nel peccato sono invece forieri di castighi e sofferenze su questa terra, come anticipato nei vv. 11, 13-14 e 21-22, e preludono, come sarà detto nella *conclusio*, a un destino di sofferenza eterna.

Pragmaticamente significativa è la presenza in questo versetto dell'ipotesi confermativa *всегда в любви божии пребываючи мирно поживемъ*, che riassume la prima parte dell'*antisagoge* (vv. 23-26). La conferma della perdurante validità della promessa di salvezza dopo l'enunciazione dell'ipotesi negativa *аще не будем тащи, гнѣвъ божии будетъ на нас*, che riecheggia il presagio del v. 11, genera infatti una nuova *antisagoge*, espressa in forma di antitesi (*apophonema*). Questa ripetizione, che ripropone alla fine della prima parte dell'*admonitio* l'ipotesi di apertura (vv. 23-24), non serve tanto a bilanciare l'ipotesi negativa *аще не будем тащи, гнѣвъ божии будетъ на нас*, che anzi è proprio quest'ultima a compensare i vv. 23-24 e tutta la metà positiva dell'*antisagoge*, quanto piuttosto a porre in risalto l'alto valore della ricompensa, che è qui ribadito in posizione di rema, nel rinnovato tentativo di indurre l'uditorio a cambiare vita.

Il contrasto che emerge fra lo scenario che si delinea rispettivamente nel primo e nel secondo periodo del v. 27 è rimarcato dalla presenza dei sintagmi nominali antitetici *гнѣвъ божии* e *любви божии*, con la duplicazione (*conduplicatio*) dell'aggettivo denominale *божии*, che sottolinea l'infinita potenza di Dio e il suo pieno controllo dei destini dell'umanità intera. La ripetizione (*polyptoton*) del verbo *быти* e il ricorso alle forme verbali grammaticalmente equivalenti *будем* e *поживемъ* (*homoeoptoton*) evidenziano invece l'assiomaticità della sentenza, scandendone il ritmo.

	condizione	→	risultato
–	^[27] Аще не будем тащи,		гнѣвъ божии будетъ на нас;
+	всегда в любви божии пребываючи		мирно поживемъ .

La seconda parte dell'*admonitio* (vv. 28-32) si apre con un esempio tratto dalla storia biblica (*exemplum, apomnemonysis*), il cui racconto si protrae fino alla fine di questa parte (v. 32). Questo esempio, che integra il monito *всегда в любви божии пребываючи мирно поживемъ* del v. 27, è offerto a dimostrazione di tutta la prima parte dell'*admonitio* (vv. 23-27). Si tratta dell'episodio della conversione della città di Ninive (Gn 3-4), le cui vicende sono narrate con dovizia di particolari (*hypotyposis*) e intensità emozionale (*donyisis*), in una progressione ascendente che culmina nel resoconto del perdono concesso da Dio agli abitanti di quella città e del disappunto del profeta Giona, che ne aveva profetizzata la distruzione – ^[28]Слышимъ бо Ниневгю град бывше великии множеством людии, полнь же безаконья. ^[29]Богу хотяшу потребити, аки Содомы и Гоморы, Иону пророка посла, да проповѣдаетъ погыбель града их. ^[30]Они же, слышавше, не пожадша, но скоро премѣнишася о грѣхъ своихъ, и кождо от пути своего злаго, и потребиша безаконья своя покаянием, постом, молитвою и плачем, от старецъ и до унотъ, и до сущихъ младенецъ, и тѣхъ бо млека отлучиша на г. дни, но и до скоту, и конемъ, и всеи животинѣ постъ створиша, и умолиша Господа и томленья от него свободишася; ярость божию премѣниша на милосердье и погыбель избыша. ^[31]Ионино пророчество вотще бысть, дондеже и потужи къ Богу, яко в беществе створися пророчество его; градъ бо

не погибе, Иона же, акы чловѣкъ, погибели и градъскыя ожидаше. ^[32]Богъ, видѣвъ их сердца яко воистину покаявшеся, обратишася кождо от своего зла дѣломъ и мыслью, милость к нищимъ пусти.

Con questo *exemplum* il predicatore vuole mostrare agli ascoltatori che, sull'esempio degli abitanti di Ninive, anch'essi possono ancora riconciliarsi con Dio attraverso il pentimento e la correzione, e, proprio come quei peccatori, beneficiare della sua misericordia in questa vita e in quella futura. L'efficacia performativa del discorso scaturisce dalla rapidità della narrazione, che è interamente protesa verso il climax finale, in una progressione ritmica ascendente che evidenzia il rapporto di consequenzialità esistente fra la correzione e la salvezza. Il principio della dipendenza della salvezza dal pentimento e dalla penitenza è parallelo e complementare al principio della dipendenza del castigo dal peccato, così come presentato nella *tractatio thematis* e nell'*admonitio*.

Il ritmo accelerato del discorso è il frutto di alcuni procedimenti di alleggerimento sintattico che esamineremo nel dettaglio. Accanto a questi espedienti si rilevano figure di ripetizione fonetica, morfologica, semantica ed etimologica che accrescono l'effetto di rapidità, conferendo particolare rilevanza perlocutoria ai passi di maggior pregnanza, o semplicemente contribuiscono a modulare il flusso verbale.

Il versetto di apertura (v. 28) è percorso dal contrasto fra l'aspettativa che l'affermazione sulla grandezza della città di Ninive crea nella prima parte del periodo – бывше великии множеством людии –, e la constatazione in posizione di rema della grettezza dei suoi abitanti – полнѣ же безаконья (*antithesis*). Il secondo versetto (v. 29), al cui interno la scansione ritmica è assolta dalla costruzione perifrastica del dativo assoluto, racchiude a sua volta un riferimento a un evento della storia biblica – аки Содома и Гомора – (*apomnemonysis*, Gen 19, 24-25) che fissa l'orizzonte storico entro cui si proietta la narrazione. Ma è nel terzo versetto (v. 30) che si rileva la più alta densità di espedienti: l'omissione del soggetto da tutte le proposizioni della frase tranne la prima (*diazeugma*), la loro coordinazione polisindetica, l'ellissi verbale nella proposizione кождо от пути своего злаго, l'enumerazione asindetica dei gradi della correzione – покаянием, постом, молитвою и плачем –, l'enumerazione polisindetica dei penitenti – от старецъ и до унотъ, и до сущихъ младенецъ, но и до скоту, и конемъ, и всеи животинѣ –, l'accrescimento binario di questa enumerazione (*antithesis*) – старецъ : унотъ; старецъ : младенецъ; ярость : милосердье –, la sinonimia dei termini грѣхъ e безаконья, скоту e животинѣ, la duplicazione di una medesima radice (*adnominatio*) – молитвою, умолиша –, e numerose ripetizioni fonetiche, morfologiche e semantiche⁹⁸. Questi espedienti concorrono in varia misura ad accelerare il rit-

⁹⁸ Pensiamo alla presenza di forme nominali, aggettivali e verbali con omofonia finale (*homoeoteleuton*, assonanza) – грѣхъ, своихъ; своего, злаго; безаконья, своя; покаянием, постом, плачем –, o grammaticalmente equivalenti (*homoeoptoton*) – премѣнишася, свободишася; потребиша, отлучиша, створиша, умолиша, премѣниша, (избыша); старецъ, младенецъ –, alla ripetizione (*polyptoton*) di uno stesso termine – своихъ, своего, своя; постом, постъ –, o di termini etimologicamente affini (*adnominatio*) – премѣнишася, премѣниша.

mo della dizione, quasi a simulare la frenetica corsa alla correzione del popolo di Ninive e il fervore delle loro preghiere, in un crescendo ritmico sempre più incalzante, che culmina nel raggiungimento del climax finale – **ярость божию прѣмѣниша на милосердѣ и погибель избыша.**

[30]Они же, слышавше, не пождаша,
но скоро **прѣмѣнишася о грѣхъ своихъ,**
и кождо от пути **своего злаго,**
и потребиша **безаконья своя**
покаянием, постом, мол-итвою и плачем,
от старецъ и до унотъ, и до сущихъ младенецъ,
и тѣхъ бо млека отлучиша на г. дни,
но и до скоту,
и конемъ, и всей животинѣ постъ створиша,
и у-мол-ниша Господа и томленья от него свободишася;

↓

ярость божию прѣмѣниша на милосердѣ и погибель избыша.

Raggiunto il climax, il ritmo si distende e la narrazione dei fatti cede il passo alla riflessione. Così nel v. 31 il predicatore constata la fallacia della profezia di Giona, per poi riferire del disappunto del profeta. Anche la sintassi marca questo passaggio, rallentando sensibilmente il ritmo della frase. Tutte le proposizioni hanno infatti un loro soggetto e un loro verbo (*hypozeugis*), e nei due periodi che compongono il versetto si osserva la ripetizione dello stesso sintagma nominale sia in posizione di tema sia in posizione di rema (*epanadiplosis*), con la disposizione a chiasmo dei suoi componenti – **Ионино пророчество** : пророчество его; градъ бо не погиге : погигели и градъскыя. Colpisce inoltre il ricorso continuativo a espressioni etimologicamente affini (*adnominatio*) – **Ионино, Иона; градъ, градъскыя; погиге, погигели** –, che crea insistenza sui protagonisti dell'evento e sul suo esito finale, palesando la volontà di persuadere gli ascoltatori sulla veridicità del racconto e sulla possibilità che un simile miracolo possa accadere anche nel tempo presente.

Avanzando sulla stessa linea, nel v. 32 il predicatore ribadisce le modalità del miracolo, insistendo con particolare enfasi sul pentimento degli abitanti di Ninive, che rappresentò il presupposto del perdono divino, e sul contrasto evidente fra l'infinita potenza di Dio e la miseria degli uomini. L'uso di termini con omofonia finale (*homoeoteleuton*) – **покаявшеся, обратишася; деломъ, нищимъ** – scandisce il ritmo della frase, in una circolarità che pone in risalto la consequenzialità esistente fra il pentimento degli uomini e il manifestarsi della misericordia di Dio, secondo il principio della dipendenza della salvezza dal pentimento e dalla correzione.

[31]**Ион-ино пророчество** вотще бысть,
дондеже и потужи къ Богу,
яко в бещестье створися **пророчество его;**
град-ъ бо не погиг-е,

**Ион-а же, акы чловѣкъ,
погиб-ели и град-ьскыя ожидаше.**

^[32]Богъ, видѣвъ их сердца яко воистину покаявшеся,
обратишася кождо от своего зла дѣломъ и мыслью,
милость к нищимъ пусти.

È alla luce di questo evento prodigioso che deve essere riletto l'intero sermone. Proiettandosi nella dimensione biblica della conversione e del perdono degli abitanti di Ninive, infatti, il discorso acquista un nuovo e più profondo significato. Fra passato biblico e presente storico si instaura un parallelismo di grande pregnanza perlocutoria: al pari di Giona, il predicatore tramanda la parola di Dio in un'ispirazione profetica; uditi i suoi moniti, che come la profezia di Giona sentenziano un futuro di atroci castighi, gli ascoltatori, sull'esempio degli abitanti di Ninive, devono affrettarsi al pentimento, convertirsi sinceramente, fare penitenza e pregare incessantemente Dio. Come al tempo di Ninive, infatti, il Signore concederebbe ancora la sua grazia, se solo vedesse la correzione degli uomini.

2.2.5.5. La *Conclusio*

La *conclusio*, come l'*admonitio*, è formalmente divisa in due parti tematicamente consecutive. La prima parte riassume la *tractatio thematis* e l'*expositio*, ed è improntata alla stessa strategia che informa la *tractatio thematis* e, in parte, l'*admonitio* (*accumulatio* e *amplificatio*; vv. 33-38). La seconda parte racchiude invece la *peroratio* finale, e sul piano stilistico si richiama in generale al modello dell'*admonitio* (vv. 39-43). La corrispondenza della *conclusio* con le *partes orationis* che la precedono è a tal punto esatta che ogni versetto di questa *pars* palesa una marcata simmetria con uno o più versetti delle *partes* precedenti, di cui ripete o riassume il messaggio. Così i primi quattro versetti della *conclusio* (vv. 33-36) ripetono nell'ordine i vv. 10, 12, 13 e 14 della *tractatio thematis*. Come mostra il diagramma sottostante, la coincidenza è quasi letterale.

CONCLUSIO		TRACTATIO THEMATIS
^[33] Мы же что о сихъ речемъ?	←	^[10] Что речемъ, что отвѣщаемъ?
^[34] Чего не видѣхомъ?	←	^[12] Чему не видѣмъ, что приди на ны, в семь житии еще сущимъ?
^[35] Чего ли ся над нами не створи?	←	^[13] Чего не приведохомъ на ся?
^[36] Чим же ли не кажетъ нас Господь Богъ нашъ, хотя ны премѣнити от безаконии нашихъ?	←	^[14] Какія казни от Бога не въспри- яхомъ?

Le domande dei vv. 33-36, che come quelle dei vv. 10 e 12-14 sono dirette a rimproverare (*percontatio*¹⁾), ribadiscono la validità del principio della dipendenza dei castighi divini dai peccati degli uomini. Alla luce dell'esempio della conversione e del perdono di Ninive, l'enunciazione di questo principio acquista però un'efficacia performativa senza dubbio più elevata di quella che aveva nelle *partes* precedenti. Nel tentativo estremo di indurre l'assemblea al pentimento e alla correzione, il predicatore si avvale, come si accennava, della stessa tecnica performativa adottata nella *tractatio thematis* e in alcuni versetti dell'*admonitio*, amplificando i suoi rimproveri attraverso la giustapposizione asindetica delle proposizioni. Significativo in questo contesto è anche l'isocolismo dei vv. 33-35 e 36, che modula il discorso a scopo mnemonico e di condizionamento mentale dell'uditorio. Servono gli stessi scopi la distribuzione chiasmica degli elementi frastici nei vv. 33-34 e 35-36 – мы, речемъ, видѣхомъ : створи, кажетъ, Господь Богъ –, la ripetizione (*polyptoton*) del pronome e dell'aggettivo possessivo di prima persona plurale (*adnominatio*), la ripetizione all'inizio di ogni *colon* del pronome interrogativo что (*anaphora, polyptoton*), e la presenza alla fine del primo e del secondo *colon* di predicati verbali con omofonia finale (*homoeoteleuton*) – речемъ, видѣхомъ.

[33] **Мы же что** о сихъ речемъ?

[34] **Чего не** видѣхомъ?

[35] **Чего ли** ся над нами не створи?

[36] **Чим же ли** не кажетъ нас Господь Богъ нашъ,
хотя ны премѣнити от безаконии нашихъ?

Nel versetto successivo (v. 37), adottando la tecnica del dialogo simulato, che abbiamo visto essere alla base dell'intera *tractatio thematis*, il predicatore risponde alle domande che ha appena formulato (vv. 33-36; *hypophora*) accusando gli ascoltatori per la loro ostinata perseveranza nel peccato (*categoria*). La corrispondenza tematica di questo passo con i vv. 15-20 della *tractatio thematis* da una parte, e con il v. 3 dell'*expositio* dall'altra, dei quali si riassumono ora i castighi e le accuse, è esemplificata nel seguente diagramma.

CONCLUSIO

[37] Ни единого лѣта или зимы прииде,
коли быхомъ не казними от Бога, и ни-
како лишимся злаго нашего обычая;

TRACTATIO THEMATIS

[15-20] Не плѣнена ли бысть земля на-
ша? Не взяти ли быша гради наши?
(...) Се уже къ м. лѣт приближаетъ
томление и мука, и дане тяжькыя
на ны не престануть, глади, морове
животь нашихъ; и в сласть хлѣба
своего изъѣсти не можемъ; и възды-
хание наше и печаль сушать кости
наша.

←

CONCLUSIO

но в нем же кто грѣсѣ възить, в томъ
 пребываетъ, на покаяние никто не
 подвижется, никто общается къ
 Богу истинною зла не створити.

EXPOSITIO

← [3] (...) аще кто васъ разбоиникъ,
 разбоя не останеть; аще кто крадетъ,
 татбы не лишиться; аще кто нена-
 вистъ на друга имать, враждя не
 почиваетъ; аще кто обидить и въс-
 хватаетъ, грабя не насытиться; аще
 кто рѣзоимецъ, рѣзь емля не пре-
 станеть, (...) аще ли кто любодей,
 любодѣиства не отлучиться; сквер-
 нословць и пьяница своего обычая
 не останеть.

Anche questo versetto, come i precedenti, è informato alla stessa strategia performativa che domina nella parte centrale del sermone. L'accusa mossa agli uditori, infatti, è amplificata dalla giustapposizione asindetica delle proposizioni e dall'accumulazione che ne deriva, che evidenzia il continuo reiterarsi del peccato come causa di tutti i mali. A dare enfasi all'accusa concorrono inoltre altri artifici retorici. Così l'antitesi грѣсѣ : покаяние, che oppone al reale comportamento dei presenti il comportamento ideale cui invece dovrebbero uniformarsi; così anche la ripetizione (*conduplicatio*) dei pronomi indefiniti кто e никто (*adnominatio*), che amplifica l'idea di una disubbidienza generalizzata e costante; così, ancora, le ripetizioni etimologiche злаго e зла (*adnominatio*), e la ripetizione del sostantivo Богъ (*polyptoton*), che creano insistenza sulla malvagità degli uomini e sulla figura di Dio, al quale dovranno rendere conto di tale malvagità; così, infine, la presenza di forme nominali e verbali con omofonia finale (*homoeoteleuton*), che modulano il discorso a scopo mnemonico e perlocutorio – злаго, нашего; в нем, в томъ; възить, пребываетъ; подвижется, общается.

[37] Ни единого лѣта или зимы прииде, коли быхомъ не казними от **Бога**,
 и никако лишимся **зл-аго** нашего обычая;
 но **в нем же кто грѣсѣ** възить,
в томъ пребываетъ,
 на **покаяние** ни-кто не подвижется,
 ни-кто **общается** къ **Богу** истинною **зл-а** не створити.

La prima parte della *conclusio* termina con una domanda che, al pari delle precedenti, è diretta a rimproverare (*percontatio*¹), ma che, a differenza di quelle, non è soddisfatta da una risposta. Ora, infatti, il predicatore sembra voler concedere agli ascoltatori il tempo necessario per una riflessione intima e personale sulle conseguenze ultime della loro malvagità. Se fino a questo punto del discorso il principio della dipendenza dei castighi divini dai peccati degli uomini, pur implicando una dimensione di livello superiore, si era sempre proiettato su un orizzonte terreno, e in quanto tale temporalmente limitato, ora, per la prima volta in tutto il sermone, tale principio protende verso il fine escatologico, gettan-

do finalmente luce sul destino dei peccatori impenitenti, finora solo sottinteso. Tuttavia, proprio come nell'ultimo versetto della prima parte dell'*admonitio* (v. 27), anche in questo caso le conseguenze dell'impenitenza degli uditori, siano esse temporanee o eterne, si intravedono soltanto, quasi a scongiurare l'eventualità che la loro caparbia ostinazione nel vizio li condanni davvero a un futuro di incessanti castighi sulla terra e a un destino di sofferenza eterna. L'incommensurabilità di queste due dimensioni, che restano comunque temporalmente consequenziali, emerge con forza dall'opposizione *сии : будущи* (*antithesis*), che insieme alla paronomasia *огнь : неугасимы* (gruppi /g.n./ /n.g./), assolve una chiara funzione perlocutoria.

Per i suoi molteplici livelli di significato, questo versetto non si lega univocamente a nessuno dei versetti che lo precedono, ma ha una più ampia risonanza, che si coglie da un lato nei vv. 13-14 e 21-22, dove è enunciato il principio della dipendenza dei castighi divini dai peccati degli uomini, e dall'altro nella prima parte del v. 27, che trova qui il suo logico completamento.

CONCLUSIO

ADMONITIO

^[38]Какыя казни не подыимемъ в сии вѣкъ и в будущи огнь неугасимы?

← ^[27]Аще не будемъ тацѣ, гнѣвъ божии будетъ на нас (...).

Se la prima parte della *conclusio* è unita all'*expositio*, alla *tractatio thematis* e all'*admonitio* sia da un legame formale, sia da un rapporto di corrispondenza tematico-concettuale, il nesso che intercorre fra la seconda parte della *conclusio* (vv. 39-43) e la prima parte dell'*admonitio* (vv. 23-27) è invece di natura prettamente stilistica, e si esaurisce in una più generica similarità dei toni e delle modalità delle esortazioni. Nei primi versetti di quest'ultima parte (vv. 39a-39b), avvalendosi di una strategia perlocutoria ben ponderata, il predicatore tenta ancora una volta di distogliere gli uditori dal peccato. Con tono dimesso, cerca innanzitutto di suscitare in loro un sentimento di comprensione (*philophronesis*), e a tale scopo, dopo un primo richiamo alla correzione (*dehortatio*) – ^[39a]Отсельъ престаните Бога прогнѣвающе, молю вы –, loda i giusti (*comprobatio*), quasi volendosi scusare per aver rivolto loro accuse immeritate – ^[39b]мнози бо mezi вами Богу истиньно работаютъ. Quindi, in una nuova e più completa proiezione escatologica (*diabole*), profetizza eterne gioie per tutti i giusti che sulla terra avranno sofferto ingiustamente a causa dei peccatori impenitenti, e, al contrario, eterni castighi per tutti i peccatori che a causa della loro impenitenza avranno procurato sofferenza anche ai giusti (*antisagoge*) – ^[39b]мнози бо mezi вами Богу истиньно работаютъ, но на сем свѣте равно со грѣшныи от Бога казними суть, да свѣтлѣиших от Господа вѣнецъ сподобятся; грѣшникомъ же большее мучение, яко праведници казними быша за ихъ безаконье.

Ecco allora finalmente svelata la sorte degli ingiusti, che ora si definisce attraverso la minaccia altamente perlocutoria di un castigo più severo per i peccatori che a causa della loro renitenza a Dio avranno fatto scontare ai giusti pene immeritate. Così, una delle maggiori direttrici performative del sermone è pro-

prio l'attesa che a partire dal v. 27 si genera sul destino dei peccatori, un'attesa che, in un crescendo di grande spessore pragmatico, culmina nel v. 38, per poi essere soddisfatta nella seconda parte della *conclusio*, quando ormai, a fronte della dubbia efficacia di tutti i moniti precedenti, solo una proiezione escatologica sfavorevole può spingere gli ascoltatori alla presa di coscienza dei loro peccati e al loro rinnegamento.

Gli indici performativi più significativi di questi versetti sono le antitesi *прогнѣвающе* : *истиньно работаютъ*; *равно* : *свѣтлѣшихъ*; *равно* : *болшее*; *грѣшники* : *праведници*; *вѣнецъ* : *мучение*, che espongono l'opposizione *сии* : *будущии* del v. 38. Di rilevanza non trascurabile sono inoltre il ritorno all'alternanza fra la prima persona singolare e la seconda persona plurale, la ripetizione (*polyptoton*) dei sostantivi *Богъ* e *грѣшникъ*, del pronome *вы* e della forma passiva *быти казними*, e l'omissione del predicato verbale *сподобятъся* nella proposizione *грѣшникомъ же болшее мучение*. Questi espedienti acuiscono infatti il contrasto fra il destino dei giusti e quello dei peccatori impenitenti, marcando con insistenza anche sintattica i castighi che attendono questi ultimi.

[39a] **Отселѣ престаните Бога прогнѣвающе, молю вы,**
 [39b] **мнози бо межѣ вами Богу истиньно работаютъ,**
но на семъ свѣте равно со грѣшники отъ Бога казними суть,
да свѣтлѣшихъ отъ Господа вѣнецъ сподобятъся,
грѣшникомъ же болшее мучение,
яко праведници казними быша за ихъ безаконье.

La previsione di eterna gioia per i giusti e di eterna sofferenza per i peccatori del v. 39b, che di per sé assolve già una funzione di ammonimento, si risolve nel versetto successivo (v. 40a) in un'ultima e più veemente esortazione all'azione (*proclesis*) – [40a] *Се слышаше, убоитесь, въстрепешите, престаните отъ зла, створите добро* –, che ripete il monito paolino di Rm 12, 9 (*apomnetomysis*). È questo uno dei passi pragmaticamente più notevoli del sermone, poiché, nel contesto reale della recita del testo, rappresenta l'ultima possibilità di cui il predicatore dispone per penetrare la coscienza degli uditori e renderli finalmente consapevoli della loro colpevolezza, e l'estremo tentativo di accendere nelle loro coscienze la scintilla di un'autentica correzione. Tendono verso questo scopo il ricorso reiterato alle forme del modo imperativo – *убоитесь, въстрепешите, престаните, створите* –, l'isocolismo della frase, che scandisce il susseguirsi delle esortazioni, l'accostamento di predicati verbali grammaticalmente equivalenti (*homoeoptoton*) – *въстрепешите, престаните, створите* –, che modulano il discorso a scopo di condizionamento mentale dell'uditorio, e infine l'opposizione *зла* : *добро*, che, condensando tutte le antitesi precedenti, rimarca il confine che separa il bene dal male.

[40a] *Се слышаше,*
убоитесь,
въстрепешите,

**престаните от зла,
створите добро”.**

A sostegno di questa esortazione, e per potenziarne l'efficacia, nel versetto successivo (v. 40b) il predicatore cita un passo veterotestamentario (*oraculum*) che racchiude un'esortazione all'azione accompagnata da una promessa di ricompensa (*protrope*) – ^[40b]сам бо Господь рече: “Обратитесь ко мнѣ, аз обращюся к вамъ”. Come abbiamo già avuto modo di rilevare, questa citazione biblica, che è offerta in forma diretta, compare anche nello *Slovo prepodobnago otca našego Serapiona* (v. 12c), e può ricondursi sia al libro del profeta Zaccaria (Zc 1, 3), sia al libro del profeta Malachia (Ml 3, 7)⁹⁹. Del suo alto potenziale performativo, che si attualizza all'atto stesso della declamazione del sermone, sono indicativi sia l'isocolismo della frase, sia la ripetizione (*polyptoton*) chiasmica del predicato verbale обратитися e del pronome аз (*antimetabole*) – обратитесь ко мнѣ : аз обращюся –, che evidenziano l'assiomaticità del ragionamento. Il v. 40b rappresenta così uno degli ultimi tentativi di indurre l'uditorio alla riconciliazione con Dio, che il predicatore cerca di portare a effetto ora ribadendo i concetti complementari della dipendenza della condanna dal peccato e della salvezza dalla virtù, ora, invece, insistendo sulla reversibilità della posizione degli ascoltatori, che attraverso il pentimento e la correzione possono ancora sottrarsi alla sofferenza eterna.

^[40b]сам бо Господь рече:
“Обратитесь ко мнѣ,
аз обращюся к вамъ”.

Nel versetto successivo (v. 41), il passo biblico appena citato è completato da una riflessione sull'infinita misericordia di Dio, nella quale si può scorgere un'eco di Ez 18, 23; 33, 11 (2 Pt 3, 9; *oraculum*) – ^[41]Ждетъ нашего покаянья, миловати ны хоцеть, бѣды избавити хоцеть, зла хоцеть спастися. Qui, in una progressione ritmica ascendente che culmina nell'annuncio della volontà di Dio di salvare i suoi figli dal castigo eterno, il predicatore persegue lo scopo perlocutorio di incoraggiare alla correzione anche i più timorosi fra i presenti, rassicurandoli sulla grande umanità del loro Dio, che soffre nel vedere gli uomini allontanarsi da lui e che si adopera in ogni modo per ricondurli a sé.

L'idea dell'immenso amore che Dio nutre per i suoi figli è amplificata dalla giustapposizione asindetica delle proposizioni, secondo una strategia perlocutoria che sappiamo ricorrente in questo sermone. All'amplificazione concorrono l'equivalenza metrica e sintattica delle proposizioni (*isocolon*), ognuna delle quali compone un *colon*, la distribuzione chiasmica di alcuni elementi frastici nella prima e nella seconda coppia di *cola* – ждетъ нашего покаянья : миловати ны хоцеть; избавити хоцеть : хоцеть спастися –, il susseguirsi di forme verbali grammaticalmente equivalenti (*homoeoptoton*) – ждетъ, хоцеть

⁹⁹ Per il confronto con il testo biblico e per la traduzione italiana di Zc 1, 3 e Ml 3, 7 si veda *supra*, p. 129.

–, o con omofonia delle sillabe finali (*homoeoteleuton*) – миловати, избавити –, la presenza nei primi due *cola* dell’aggettivo possessivo e del pronome di prima persona plurale (*adnominatio*) – нашего, ны –, la ripetizione (*conduplicatio*) della forma modale *хочеть* alla fine del secondo e del terzo *colon* (*epiphora*) e a metà del quarto, e infine la presenza all’inizio del terzo e del quarto *colon* delle espressioni sinonimiche бѣды и зла. Questi espedienti concorrono anche alla modulazione della frase, sempre in funzione perlocutoria.

^[41]Ждетъ нашего покаянья,
миловати ны *хочеть*,
бѣды избавити *хочеть*,
зла *хочеть* спастися.

Il sermone si chiude con una veemente supplica a Dio (*deesis*), affinché la sua ira si plachi ed Egli, dando prova della sua infinita misericordia, rimetta agli uomini i loro peccati. L’invocazione, che ripropone la supplica di Davide in Sal 85 [84], 5-6 (*apomnetonysis*), si risolve nella lode della Santa Trinità (vv. 42-43) – ^[42]Мы же с Давидомъ речем: “Господи, вижь смѣрение наше, отпусти вся грѣхы наша, обрати ны, Боже, Спасителю нашъ, възврати ярость свою от насъ, да не вѣкъ прогнѣваешися на ны, ни да простреши гнѣвъ свои от рода в родъ”. ^[43]Ты бо еси Богъ небесный и тебе прославляемъ, з безначальным Отцемъ и с Пречистымъ Духомъ и нынѣ и присно вѣкы. Come emerge dal confronto fra i testi, ci troviamo ancora una volta in presenza di una citazione biblica diretta.

POUČENIE SERAPIONA

SALMI 85 (84), 5-6

^[42]Мы же с Давидомъ речем: “Господи, вижь смѣрение наше, отпусти вся грѣхы наша, обрати ны, Боже, Спасителю нашъ, възврати ярость свою от насъ, да не вѣкъ прогнѣваешися на ны, ни да простреши гнѣвъ свои от рода в родъ”.

Обрати ны Боже спасенеи нашихъ и възврати ѣрость твою отъ насъ. Еда въ вѣкы прогнѣваеши ся на ны. Ли простреши гнѣвъ твои отъ рода въ родъ¹⁰⁰.

Ripetendo le parole di Davide, questa preghiera attualizza l’idea della miseria degli uomini al cospetto di Dio – Господи, вижь смѣрение наше –, che, legandosi al concetto di nudità enunciato nell’*expositio* (v. 3), istituisce un nesso di continuità fra l’ultimo riferimento biblico del sermone e la citazione di apertura (Sal 39 [38], 7), in una circolarità perfetta. E con questa preghiera si compie l’ultimo atto performativo del sermone, che il predicatore tenta di portare a effetto infondendo negli uditori un senso di appartenenza alla stessa comunità, come dimostra il ricorso alla prima persona plurale. Dio, infatti, non opera distinzioni fra i suoi figli, e tutti saranno uguali al suo cospetto.

¹⁰⁰ (“Rialzaci, Dio nostra salvezza, e allontana la tua ira da noi. Forse per sempre sarai adirato con noi? Forse estenderai la tua ira di generazione in generazione?”).

La strategia performativa cui è improntato questo versetto è la stessa che informa il versetto precedente. L'idea della miseria che accomuna gli uomini dinanzi a Dio è infatti amplificata dalla giustapposizione asindetica delle proposizioni, dalla regolarità isocolica della citazione biblica, e da alcune figure di ripetizione che sono orientate alla scansione ritmica del discorso. Si osservano così la ripetizione (*polyptoton*, *conduplicatio*) nella proposizione iniziale, nel terzo, quarto e quinto *colon* del pronome personale *мы*, e alla fine dei primi tre *cola* (*epiphora*) dell'aggettivo possessivo corrispondente (*adnominatio*). A queste ripetizioni, fortemente perlocutorie, si aggiungono poi la ripetizione (*polyptoton*) dell'aggettivo *свои*, del sostantivo *родъ* e del pronome personale *ты*, le ripetizioni etimologiche *прогнѣваешися* e *гнѣвъ* (*adnominatio*), il ricorso alle espressioni sinonimiche *ярость* e *гнѣвъ*, e, infine, la presenza anche contigua di forme nominali, aggettivali e verbali con omofonia finale (*homoeoteleuton*) – *речем*, *прославляемъ*; *безначальным Отцемъ*, *Пречистымъ Духомъ* –, o grammaticalmente equivalenti (*homoeoptoton*) – *Давидомъ*, *Духомъ*; *отпусти*, *обрати*, *възврати*; *безначальным*, *Пречистымъ*.

[42] **Мы** же с **Давидомъ** речем:

“Господи, вижь смѣрzenie **наше**,
отпусти вся грѣхы **наша**,
обрати **ны**, Боже, Спасителю **нашь**,
възврати **ярость** **свою** от **насъ**,

да не вѣкъ про-**гнѣв**-аеши-ся на **ны**,
ни да простреши **гнѣв**-ъ **свои** от **рода** в **родъ**”.

[43] **Ты** бо еси Богъ небесный и **тебе** прославляемъ,
з **безначальным** Отцемъ и с **Пречистымъ** Духомъ
и нынѣ и присно вѣкы.

2.5.6. La contestualizzazione liturgica del sermone

La questione della contestualizzazione liturgica del *Poučenie prepodobnago Serapiona* solleva non pochi problemi. Secondo la composizione tradizionale degli *Zlatousty*, al cui interno si tramanda il testo (cf. *supra*), questo sermone veniva pronunciato due volte all'anno, in occasione di feste diverse. Entrambe le redazioni degli *Zlatousty*, infatti, ne fissano la lettura alla quinta settimana del secondo ciclo liturgico (da Pentecoste a Quaresima), e gli *Zlatousty* di redazione lunga anche al martedì della prima settimana di digiuno¹⁰¹. Pur restando da chiarire se tali contestualizzazioni rispecchino la destinazione originaria del *Poučenie* e non siano piuttosto l'esito di un suo successivo ricollocamento nel calendario liturgico, è certo che le citazioni bibliche presenti al suo interno, che sono tratte prevalentemente dal salterio, non trovano giustificazione nella litur-

¹⁰¹ Tvorogov 1985: 280, 283.

gia delle suddette feste. Vista l'assenza dal sermone di citazioni dai vangeli (i versetti Mt 12, 41 e Lc 11, 30.32 sono mediati da Gn 3-4, e i versetti Mt 10, 15, 2 Pt 2, 6 e Gd 7 da Gen 19, 24-25, e hanno dunque scarsa rilevanza), la verifica sul lezionario vangelo è destinata a produrre risultati trascurabili, e deve essere integrata da un controllo parallelo sul *Typikon* studita.

Iniziamo dalla collocazione del *Poučenie* nella quinta settimana del secondo ciclo liturgico, che, essendo trasmessa da entrambe le redazioni degli *Zlatousty*, è verosimilmente la più antica e la più prossima alla destinazione originaria del testo. Dal lezionario vangelo si apprende che le letture evangeliche previste per quella settimana erano Mt 9, 9-13 e Lc 7, 1-10 per la liturgia del sabato, e Mt 8, 28-9, 1 e Lc 16, 19-31 per la liturgia della domenica¹⁰². Queste letture non trovano conferma nel *Typikon*, che per la parte mobile dell'anno liturgico riporta la liturgia di tutte le settimane del primo e del terzo ciclo, mentre del secondo ciclo, che qui ci interessa, si limita a registrare la liturgia della prima e delle ultime quattro settimane¹⁰³. Pur non coincidendo in nessun caso con le letture festive della quinta settimana del secondo ciclo liturgico, le citazioni bibliche presenti nel sermone, e più in generale la *quaestio* in esso trattata, palesano alcune analogie tematiche con tali letture. Coincide in primo luogo la tematica della misericordia di Dio, su cui vertono sia Mt 9, 9-13 della liturgia del sabato, sia Gn 3-4, Sal 25 (24), 18 e Sal 85 (84), 5-6 che occorrono nell'*admonitio* e nella *conclusio* del sermone. Coincide poi il concetto del rapporto di proporzionalità inversa che lega i beni terreni alla sofferenza eterna e i castighi terreni alla gioia eterna, che è presentato sia in Lc 16, 19-31 della liturgia della domenica, sia in Sal 39 (38), 7 e Sal 85 (84), 5-6 che compaiono nell'*expositio* e nella *conclusio* del sermone, e che più in generale sottende all'intero discorso. Per quanto indirette, queste analogie tematiche mostrano l'esistenza di un legame fra il *Poučenie prepodobnago Serapiona* e la liturgia del sabato e della domenica della quinta settimana del secondo ciclo liturgico, e sembrano dunque confermare la lezione degli *Zlatousty*.

Per quanto attiene al legame del *Poučenie* con il martedì della prima settimana di digiuno, che è testimoniato dai soli *Zlatousty* di redazione lunga, la situazione che si delinea è assai più incerta. In questo caso, infatti, alle difficoltà poste dall'assenza nel testo di citazioni evangeliche e dalla scarsa rilevanza liturgica dei passi neotestamentari mediati dall'Antico Testamento, si aggiunge il fatto che per la prima settimana di digiuno il lezionario vangelo registra soltanto le letture festive. Queste letture, come conferma anche il *Typikon*, erano Mc 2, 23-3, 5 per la liturgia del sabato e Gv 1, 43-51 per la liturgia della domenica¹⁰⁴. Come era prevedibile, visto che gli *Zlatousty* formalizzano il legame del *Poučenie* con il martedì e non con il sabato o con la domenica di quella settimana, nel sermone non sono ravvisabili elementi che alludano alla tematica delle

¹⁰² Garzaniti 2001a: 485-486.

¹⁰³ Pentkovskij 2001: 276, 421.

¹⁰⁴ Garzaniti 2001a: 488; Pentkovskij 2001: 240-241.

percopi sopra citate, e che consentano quindi di ipotizzare un legame del testo con la liturgia del sabato o della domenica della prima settimana di digiuno.

A differenza del lezionario vangelo, il *Typikon* registra anche la liturgia delle ore e la liturgia eucaristica dei giorni feriali (dal lunedì al giovedì compreso) della prima settimana di digiuno¹⁰⁵, ma anche in questo caso la verifica delle citazioni ha dato esito negativo, mostrando che nessuno dei passi biblici presenti nel *Poučenie* veniva letto in quei giorni. Anche in questo caso, tuttavia, sono emerse delle analogie tematiche, per la verità non troppo manifeste, fra il sermone e le letture liturgiche previste per quei giorni. Dal *Typikon* si apprende infatti che alla terza e alla nona ora del lunedì della prima settimana di digiuno si recitava Sal 6¹⁰⁶, il cui contenuto mostra delle affinità con alcuni passi del sermone. Convergono in particolare i vv. 2-6 e 9-11 del salmo con le citazioni di Sal 25 (24), 18 e Sal 85 (84), 5-6 che sono offerte nella *conclusio* del sermone, e i vv. 7-8 del salmo con la *tractatio thematis* del sermone. Questa similarità tematica potrebbe allora confermare, sia pur indirettamente, il legame che gli *Zlatousty* di redazione lunga instaurano fra il *Poučenie prepodobnago Serapiona* e la liturgia del martedì della prima settimana di digiuno.

Malgrado queste apparenti conferme, a conclusione della nostra disamina ci sembra però doveroso rilevare che nel caso del *Poučenie prepodobnago Serapiona* siamo ben lontani dalla precisione con cui le citazioni bibliche presenti nello *Slovo prepodobnago otca našego Serapiona*, e ancor più quelle del *Poučenie v nedelju syropustnuju* di Nikifor I, rimandano alle letture liturgiche del giorno della loro declamazione. D'altra parte, sulla questione della contestualizzazione liturgica del *Poučenie prepodobnago Serapiona* continua a gravare il sospetto che gli *Zlatousty* possano non riflettere l'occasione liturgica originaria della recita del testo, ma piuttosto un suo adattamento successivo, e che pertanto le citazioni bibliche offerte al suo interno risalgano a un'occasione liturgica diversa da quelle indicate negli *Zlatousty*. Questa ipotesi non ha tuttavia trovato conferma nel *Typikon*, sulla cui base abbiamo condotto un attento lavoro di verifica, confrontando tutte le citazioni bibliche del sermone con la liturgia di tutti i giorni della parte mobile dell'anno liturgico, e con tutte le feste del menologio. Alla luce di questo, si deve allora concludere, sia pur con tutte le dovute cautele del caso¹⁰⁷, che la collocazione liturgica del *Poučenie prepodobnago Serapiona*, così come attestata dagli *Zlatousty*, trova una sommaria rispondenza nelle citazioni bibliche che percorrono il testo, e in primo luogo nelle citazioni dai salmi, nelle quali si potrebbe riconoscere il tema liturgico del sermone.

¹⁰⁵ *Ibid.* 139.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ A questo proposito sarebbe utile approfondire la questione sull'*Ottoeco* e sugli altri libri innografici, cosa che ci riserviamo di fare in futuro.

2.2.6. Il sermone (IV)

СЛОВО

СВЯТАГО ПРЕПОДОБНАГО СЕРАПИОНА¹⁰⁸

[¹]Почюдимъ, братъе, челоуѣколю-
бъе Бога нашего. [²]Како ны приво-
дить к себѣ? [³]Кыми ли словесы не
наказеть насъ? [⁴]Кыми ли запрѣще-
нии не запрѣти намъ? [⁵]Мы же ника-
коже к нему обратихомся.

[^{6a}]Видѣвъ наша безаконья умножив-
шася, видѣвъ ны заповѣди его от-
вергъша, много знамении показавъ,
много страха пушаше, много рабы
своими учаше, [^{6b}]и ничим же унше
показахомся. [^{7a}]*Тогда наведе на ны
языкъ немилостивъ, языкъ лютъ,
языкъ не щадящъ красы уны, немо-
щи старецъ, младости дѣтии*¹⁰⁹;
[^{7b}]двигнухомъ бо на ся ярость Бога
нашего; по Давиду, “*Въскорѣ възго-
рися ярость его на ны*”¹¹⁰.

[^{8a}]*Разрушены божественныя церкви;
осквернены быша ссуди священии;
потоптана быша святая; святити-
тели мечю во ядъ быша; плоти пре-
подобныхъ мнихъ птицамъ на снѣдь
повержени быша; кровь и отецъ, и*

SERMONE

DEL SANTO BEATO SERAPION

[¹]Meravigliamoci, o fratelli, dell’a-
more per l’uomo del nostro Dio.
[²]Come ci conduce a sé? [³]Con quali
parole non ci ammaestra? [⁴]Con quali
minacce non ci minacciò? [⁵]Ma
noi in nessun modo ci convertim-
mo a Lui.

[^{6a}]Avendo visto che le nostre iniquità
si erano moltiplicate, avendo visto
che noi avevamo rigettato i suoi co-
mandamenti, avendo manifestato
molti segni, suscitava grande paura,
insegnava sovente per mezzo dei
suoi servi, [^{6b}]e tuttavia noi non ci di-
mostrammo affatto migliori. [^{7a}]Al-
lora spinse contro di noi una gente
impietosa, una gente crudele, una
gente che non risparmia la bellezza
dei giovani, la debolezza dei vecchi,
la fanciullezza dei bambini; [^{7b}]poi-
ché accendemmo contro di noi l’ira
del nostro Dio; secondo Davide:
“Improvvisa divampa la sua ira
contro di noi”.

[^{8a}][Furono] distrutte le chiese di Dio;
furono profanati i paramenti sacri;
furono calpestati i [luoghi] sacri; i
vescovi furono cibo per la spada; le
carni dei beati monaci furono date
in pasto agli uccelli; il sangue dei

¹⁰⁸ Si fa sempre riferimento all’edizione di Petuchov (1888a: 7-10), dividendo lo *Slovo* in versetti sulla base della partizione sintattica del testo.

¹⁰⁹ Cf. Dt 28, 49-50. Per la classificazione delle citazioni bibliche indirette presen-
ti in questo sermone si veda l’*Indice dei riferimenti biblici* a p. 215.

¹¹⁰ Sal 2, 12.

братья наша, аки вода многа, землю напои; князии нашихъ воеводъ крѣпость ищезе; храбрии наша, страха наполньшеся, бѣжаша; множаши же братья и чада наша въ плѣнь ведени быша; села наша лядиною поростоша, и величество наше смѣрися; красота наша погыбе; богатство наше онѣмъ в користь бысть; трудъ нашъ погани наслѣдоваша; земля наша иноплеменикомъ в достояние бысть; в поношение быхомъ живущимъ въскраи земля наша; в посмѣхъ быхомъ врагомъ нашимъ¹¹¹, ^[8b]ибо сведохомъ собѣ, акы дождь съ небеси, гнѣвъ господень; подвигохомъ ярость его на ся и отвратихомъ велию его милость; и не дахомъ приизирати на ся милосердыма очима. ^[9]Не бысть казни, кая бы преминула нас; и нынѣ беспрестани казними есмы; не обратихомся к Господу, не покаяхомся о безаконии наших, не отступихомъ злыхъ обычаи наших, не оцѣстихомся калу грѣховнаго, за быхомъ казни страшныя на всю землю нашу; мали оставши, велицѣ творимся. ^[10a]Тѣм же не престають злая мучаще ны; завѣсть умножилася, злоба преможе ны, величанье възнесе умъ нашъ, ненависть на други вселися въ сердца наша, несытовство имѣнье поработи ны, не дасть миловати ны сироть, не дасть знати челоувѣчьскаго ества; ^[10b]но, акы звѣрье жадають насытитися плоть, тако и мы жадаемъ и не престанемъ, абы всѣхъ погубити, а горкое то имѣнье и кровавое к собѣ пограбити;

nostri padri e dei nostri fratelli come un fiume inondò la terra; la potenza dei nostri principi e dei nostri condottieri scomparve; i nostri soldati più valorosi, terrorizzati, fuggirono; molti dei nostri fratelli e dei nostri figli furono fatti prigionieri; i nostri villaggi furono infestati dalla malerba e la nostra grandezza fu umiliata; il nostro splendore sparì; la nostra ricchezza fu bottino di altri; il nostro lavoro [lo] ereditarono i pagani; la nostra terra fu appannaggio degli stranieri; fummo l'obbrobrio di chi vive ai confini con la nostra terra; fummo lo scherno dei nostri nemici, ^[8b]poiché attirammo su di noi, come pioggia dal cielo, la collera del Signore; accendemmo la sua ira contro di noi e respingemmo la sua infinita misericordia; e non lasciammo che guardasse a noi con occhi misericordiosi. ^[9]Non ci fu castigo che ci abbia risparmiato; e [ancora] oggi siamo castigati senza sosta; non ci volgemo al Signore, non ci pentimmo delle nostre iniquità, non rinunciammo alle nostre cattive abitudini, non ci purificammo dal fango del peccato, dimenticammo i tremendi castighi [che si abatterono] su tutta la nostra terra; essendo finiti in miseria, ci facciamo grandi. ^[10a]Per questo i mali non cessano di tormentarci: l'invidia si è moltiplicata, la cattiveria ci sopraffece, la superbia offuscò la nostra mente, l'odio per gli altri dimorò nei nostri cuori, l'insaziabile avidità ci rese schiavi, non lascio che facessimo la carità agli orfani, non

¹¹¹ Cf. Sal 79 (78), 1-4.

звѣрье ѣдше насыщаются, мы же насытитися не можемъ; того добывше, другаго желаемъ. ^[11a]За праведное богатство Богъ не гнѣвается на насъ, но еже рече пророкомъ, “С небеси призри Господь видѣти, аще есть кто разумѣвая или взискаия Бога, вси уклонишася вкупѣ”¹¹², ^[11b]и прочее, “Ни ли разумѣвають все творящи безаконье, снѣдающе люди моя въ хлѣба мѣсто?”¹¹³. ^[12]Апостол же Павель беспрестани въпить, глаголя: “Братье, не прикасаитесь дѣлехъ злыхъ и темныхъ”¹¹⁴, ибо лихоимци грабители со идолослужители осудятся”¹¹⁵. ^[13]Моисѣеви что рече Богъ: “Аще злобою озлобите вдовицю и сироту, взопьют ко мнѣ, слухом услышу вопль их, и разгнѣваюся яростью, погублю вы мечемъ”¹¹⁶. ^[14]И ныне збытсья о нас реченое: не от меча ли падохомъ? ^[15]Не единою ли, ни двожды? ^[16]Что же подобаеть намъ творити, да злая престануть, яже томят ны?

lasciò che si riconoscesse la natura umana; ^[10b]ma, come le bestie bramano saziarsi di carne, così anche noi bramiamo e non ci diamo per vinti, finché non mandiamo in rovina tutti e ci impossessiamo di quel loro patrimonio doloroso e insanguinato; le bestie dopo aver mangiato sono sazie, noi, invece, non possiamo saziarci; ottenuta una cosa, ne desideriamo un'altra. ^[11]Per una giusta ricchezza Dio non si adira con noi, ma, come fu detto dal profeta, “Il Signore, guardò dal cielo per vedere se ci fosse un saggio o qualcuno che cercasse Dio, [ma] tutti avevano traviato insieme”, ^[11b]e ancora: “Forse non capiscono tutti gli operatori di iniquità che divorano il mio popolo al posto del pane?”. ^[12]Anche l'apostolo Paolo senza sosta proclama a gran voce, dicendo: “O fratelli, non partecipate alle opere malvagie e delle tenebre, poiché gli usurai e i ladri saranno condannati insieme agli idolatri”. ^[13]E a Mosè cosa disse Dio: “Se maltratterete la vedova e l'orfano, [quando] mi invocheranno, porgerò l'orecchio al loro grido, e mi accenderò di ira, [e] vi farò morire di spada”. ^[14]E oggi accadde quello che fu detto per noi: non perimmo forse di spada? ^[15]Non una sola volta, ma due? ^[16]Cosa dobbiamo fare affinché cessino i mali che ci tormentano?

¹¹² Sal 14 (13), 2-3 (Sal 53 [52], 3-4; Rm 3, 11-12).

¹¹³ Sal 14 (13), 4 (Sal 53 [52], 5).

¹¹⁴ Ef 5, 11.

¹¹⁵ Cf. 1 Cor 6, 9-10.

¹¹⁶ Es 22, 21-23.

[17]Помяните честно написано въ божественыхъ книгахъ, еже самого Владыкы нашего бо́лшая заповѣдь, еже любити другъ друга¹¹⁷, еже милость любити ко всякому чело-вѣку¹¹⁸, еже любити ближняго сво-его аки себе¹¹⁹, еже тѣло чисто зблосту, а не осквернено будетъ блюдом¹²⁰, аще ли оскверниши, то очисти е покаяниемъ; еже не високомыслити¹²¹, ни вздати зла противу злу ничего же¹²². [18]Тако ненавидитъ Господь Богъ нашъ, яко злу помятива чело-вѣка. [19]Како речемъ: “Отче нашъ, остави нам грѣхи наши”¹²³, а сами не ставляюще? [20]“Вню же бо”, рече, “мѣру мѣрите, от мѣрит вы ся”¹²⁴. [21]Богу нашему.

[17]Ricordate quello che è degnamente scritto nei libri divini, che è anche il più grande comandamento del nostro Signore, di amarsi l’un l’altro, di essere misericordiosi con ogni uomo, di amare il nostro prossimo come noi stessi, di preservare puro il corpo, e che non sia corrotto dalla fornicazione; e se lo corromperai, allora purificalo con la penitenza; di non insuperbirsi, di non rendere alcun male per male. [18]Il Signore Dio nostro non odia nessuno quanto l’uomo che serba memoria del male. [19]Come osiamo dire: “Padre nostro, rimetti a noi i nostri debiti”, se noi non li rimettiamo? [20][Cosi] è detto: “Con la misura con la quale misurate sarete misurati”. [21]A Dio nostro.

2.2.7. La struttura

Come lo *Slovo prepodobnago otca našego Serapiona* e il *Poučenie prepodobnago Serapiona*, anche lo *Slovo svjatego prepodobnago Serapiona* manifesta una struttura che è sostanzialmente conforme all’esempio formale del *Poučenie v nedelju syropoustnuju* del metropolita Nikifor I. Il testo può pertanto considerarsi strutturalmente regolare, malgrado il discorso si chiuda con una perorazione che, pur palesando le caratteristiche di un’*admonitio*, per la posizione che occupa assolve anche la funzione di *conclusio*. Questa sovrapposizione potrebbe derivare da un intervento successivo all’epoca della stesura del testo, che poté essere motivato dall’esigenza pratica del suo inserimento in una delle sil-

¹¹⁷ Gv 13, 34; 15, 17.

¹¹⁸ Lc 6, 36; Ef 4, 32.

¹¹⁹ Lv 19, 18 (Mt 5, 43; 22, 39; Rm 13, 9; Gal 5, 14; Gc 2, 8).

¹²⁰ 1 Ts 4, 4-5.

¹²¹ Si tratta di un’espressione largamente ricorrente nelle scritture.

¹²² Rm 12, 17; 1 Ts 5, 15; 1 Pt 3, 9.

¹²³ Mt 6, 12.

¹²⁴ Mt 7, 2; Mc 4, 24.

logi che lo tramandano¹²⁵. Vista la rigorosa strutturazione di tutte le altre *partes orationis*, comunque, non ne pregiudica né la regolarità strutturale, né il corretto funzionamento. Il sermone palesa infatti una struttura tripartita che si articola in una parte introduttiva, l'*exordium* (vv. 1-5), con il saluto all'assemblea (*salutatio populi*) e la presentazione della *quaestio* (*introductio thematis*), quindi in una parte centrale, che è a sua volta tripartita in una sezione dedicata all'esposizione della *quaestio*, l'*expositio* (vv. 6-7), in una sezione che racchiude la trattazione della *quaestio* stessa, la *tractatio thematis* (vv. 8-16), e in una sezione parenetica, l'*admonitio* (vv. 17-21). Questa parte si trova appunto a occupare la posizione della *conclusio*, e ne assolve le funzioni¹²⁶.

Come nei sermoni finora presi in esame, anche in questo caso il discorso si struttura attorno a una trama di citazioni bibliche il cui potenziale performativo si attualizza attraverso una serie di figure retoriche che sono pragmaticamente finalizzate alla trasformazione dell'uditorio, e attraverso le quali si manifesta il significato profondo del testo. Anche in questo caso, inoltre, sul piano più strettamente formale, la trama stilistica che informa il testo è funzionale alla strutturazione del discorso, scandendo il passaggio fra le diverse *partes orationis* con reiterazioni contigue o a distanza di una stessa figura, di una coppia o di un gruppo di figure, che marcano i passi pragmaticamente più rilevanti¹²⁷.

2.2.7.1. L'*Exordium*

Nel primo versetto dell'*exordium* il predicatore si rivolge all'assemblea con tono benevolo (*philophronesis*), invitando i presenti a riflettere sull'infinita misericordia che Dio manifesta verso i suoi figli – ^[1]Почюдимъ, братье, челоуѣколюбье Бога нашего. Questo invito alla riflessione, che ha una funzione essenzialmente preparatoria, cede il passo nei versetti successivi (vv. 2-4) a una serie di domande di rimprovero (*percontatio*¹), il cui accostamento asindetico, secondo la stessa strategia performativa già in uso nel *Poučenie prepodobnago Serapiona*, genera un'accumulazione con funzione di amplificazione del messaggio predicato – ^[2]Како ны приводить к себе? ^[3]Кыми ли словесы не наказеть насъ? ^[4]Кыми ли запрѣщени не запрѣти нам?

L'amplificazione evidenzia il graduale manifestarsi della misericordia di Dio, che si adopera in ogni modo possibile per ricondurre a sé i suoi figli. Alla domanda iniziale Како ны приводить к себе?, che asserisce la volontà di riconciliazione insita nei moniti divini, segue infatti una classificazione di quei moniti, che, come chiariscono i due quesiti successivi, si dividono in due tipi: gli *словеса*, ovvero le parole di insegnamento, che rappresentano il primo grado

¹²⁵ Picchio 1981: 3.

¹²⁶ Per la definizione delle diverse *partes orationis* si veda *Introduzione*, p. 30 e nota 66.

¹²⁷ L'organizzazione dello *Slovo svjatago prepodobnago Serapiona* si trova riassunta, secondo l'analisi che presentiamo, nella tavola finale (cf. *Tavola 4*, pp. 226-229).

della misericordia di Dio, e gli запрѣщениа, ovvero gli ammonimenti, che costituiscono il secondo grado della sua infinita benevolenza. Come si chiarirà nei versetti successivi, gli запрѣщениа possono rivelarsi sia attraverso messaggi, sia in forma di segni tangibili.

Nell'ultimo versetto dell'*exordium* (v. 5) questa serie interrogativa si risolve in un'accusa all'uditorio (*categoria*) – ^[5]Мы же никакоже к нему обратихомся. L'accusa così formulata, che riecheggia le denunce dello *Slovo prepodobnago otca našego Serapiona* – ^[6]всѣмъ казнивъ ны Богъ не отведеть злаго обычая, ^[10a]Мы же одинако не покаяхомся¹²⁸ –, e quelle del *Poučenie prepodobnago Serapiona* – ^[1]никако же вижю вы премѣнишася от дѣлъ неподобныхъ, ^[3]никакоже премѣнившася вижю вы, ^[37]никако лишимся злаго нашего обычая (...) на покаяние никто не подвигнется¹²⁹ –, prefigura il concetto della provvidenzialità dei castighi divini, e con esso l'idea del castigo terreno come preludio della condanna eterna, che scopriremo essere la tematica centrale di questo sermone.

In questi primi versetti la forza perlocutoria del discorso si manifesta attraverso una serie di accorgimenti logico-stilistici ai quali in parte si è già accennato. Emerge in primo luogo dalla forma dell'imperativo почюдимъ, che apre il discorso, e dalla preferenza accordata alla prima persona plurale, che è indice del sostegno offerto all'uditorio. Emerge poi dal ricorso congiunto alle figure retoriche dell'*accumulatio* e dell'*amplificatio*, che danno enfasi al messaggio predicato. Ma emergere soprattutto dall'anteposizione all'espressione del biasimo del predicatore della riflessione sulle cause che lo hanno suscitato, secondo una strategia performativa che, come vedremo, informa anche l'*expositio* e i primi versetti della *tractatio thematis*, e che è finalizzata a rinnovare la percezione degli ascoltatori, marcando la fondatezza delle accuse mosse contro di loro.

Pragmaticamente rilevanti appaiono inoltre tutte le figure di ripetizione fonetica, morfologica, sintattica ed etimologica che percorrono questi versetti con funzione mnemonica e di scansione ritmica del discorso¹³⁰.

^[1]Почюдимъ, братье, челоуѣколюбье Бога нашего.

^[2]Како ны приводить к себе?

^[3]Кыми ли словесы не наказеть насъ?

¹²⁸ Cf. *supra*, p. 108.

¹²⁹ Cf. *supra*, pp. 138, 141-142.

¹³⁰ Così nel v. 1 l'accostamento di sostantivi assonanti – братье, челоуѣколюбье –, e nei vv. 2-4 la ripetizione (*polypoton*) del pronome di prima persona plurale – ны, насъ, нам –, e la presenza di forme verbali con omofonia finale (*homoeoteleuton*) – приводить, наказеть. Così anche la strutturazione isocolica dei vv. 3-4 – кыми ли словесы не наказеть насъ? кыми ли запрѣщении не запрѣти нам? –, che è rimarcata dalla ripetizione anaforica del pronome interrogativo кыми e delle particelle ли e не – кыми ли не, кыми ли не –, e dalla duplicazione di una stessa radice (*adnominatio*) – запрѣщении, запрѣти. Così, infine, la giustapposizione nel v. 5 dei termini же e никакоже (*homoeoteleuton*).

^[4]Кыми ли запрѣщ-ении не запрѣт-и нам?

^[5]Мы же никакоже к нему обратихомся.

2.2.7.2. L' *Expositio*

Nell' *expositio* il predicatore risponde alle domande dei vv. 2-4 (*hypophora*) descrivendo le colpe degli uditori e i castighi con cui Dio ha cercato di ricondurli a sé (*hypotyposis*). La descrizione si dispiega in una progressione ascendente che è interamente protesa verso il climax finale, e si risolve nella citazione di Sal 2, 12 (*apomnemonysis*) – ^[6a]Видѣвъ наша безаконья умножившася, видѣвъ ны заповѣди его отвергъша, много знамении показавъ, много страха пушаше, много рабы своими учаше, ^[6b]и ничим же унше показахомся. ^[7a]Тогда наведе на ны языкъ немилостивъ, языкъ лють, языкъ не щадящъ красы уны, немощи старецъ, младости дѣтии; ^[7b]двигнухомъ бо на ся ярость Бога нашего; по Давиду, “Въскорѣ възгорися ярость его на ны”. Come vedremo, la citazione di Sal 2, 12, che in questo contesto mostra il nesso di causalità esistente fra i peccati degli uomini, l'accendersi dell'ira di Dio e l'abbattersi sulla terra del suo giusto castigo, coincide con la chiave interpretativa del sermone.

Se l'accusa dell'ultimo versetto dell'*exordium* (v. 5) riecheggia i rimproveri che il predicatore aveva rivolto agli ascoltatori nei due sermoni precedenti, similmente l'*expositio* ricorda alcuni passi dello *Slovo prepodobnago otca našego Serapiona* – ^[5]Не послушахомъ еуаггеля, не послушахомъ апостола, не послушахомъ пророкъ, не послушахомъ свѣтиль великихъ (...) тѣ учаше ны беспрестани; а мы едина безаконья держимся. ^[6]Се уже наказаетъ ны Богъ знаменъи, земли трясенъемъ его повелѣнъемъ; не глаголетъ усты, но дѣлы наказаетъ; всѣмъ казнивъ ны Богъ не отведесть злаго обычая. (...). ^[10a]Мы же одинако не покаяхомся, ^[10b]дондеже приде на ны языкъ немилостивъ, попустившю Богу, и землю нашу пусту створиша, и грады наши плѣниша, и церкви святыя расориша, отца и братью нашу избиша, матери наши и сестры в поруганье быша^[31]. In entrambi i casi assistiamo a un avanzamento per gradi che poggia sul concetto della dipendenza dei castighi divini dalle colpe degli uomini. In questo contesto tale avanzamento è pragmaticamente orientato a rimarcare la provvidenzialità del castigo, che, paradossalmente, rappresenta il segno tangibile dell'infinita misericordia di Dio. Come si chiarirà nella *tractatio thematis*, infatti, i richiami al pentimento e i flagelli che per volontà di Dio si abbattono sulla terra sono insieme il suo giusto castigo per i peccati degli uomini e l'espressione concreta della sua pietà, poiché ogni volta che Egli richiama gli uomini alla correzione, concede loro una nuova occasione di salvezza, nel tentativo di proteggerli dalle sofferenze terrene e di preservarli dalla condanna eterna. Le tappe del manifestarsi della benevolenza di Dio corrispondono ai gradi di mise-

¹³¹ Cf. *supra*, pp. 108-109.

ricordia che sono stati enunciati nell'*exordium* (gli словеса e gli запрѣщения), e sono nell'ordine: la constatazione del travimento degli uomini, i richiami verbali e il palesarsi dei segni, la verifica dell'inefficacia di queste misure, l'accendersi della sua collera e l'abbattersi sulla terra di castighi più tangibili e dolorosi.

Il potenziale performativo di questo passo scaturisce da una particolare strategia performativa, che è già in uso nell'*exordium*, con l'anteposizione alla prima accusa (*categoria*) – ^[6b]и ничим же унше показахомься –, delle motivazioni che vi sottendono – ^[6a]Видѣвъ наша безаконья умножившася, видѣвъ ны заповѣди его отвергъша, много знамении показавъ, много страха пуцаше, много рабы своими учаше –, e, parallelamente, con l'anteposizione alla seconda accusa (*categoria*) – ^[7b]двигнухомъ бо на ся ярость Бога нашего; по Давиду, “Въскорѣ възгорися ярость его на ны” –, delle conseguenze derivate dalle suddette colpe – ^[7a]Тогда наведе на ны языкъ немилостивъ, языкъ лють, языкъ не щадящъ красы уны, немощи старецъ, младости дѣтии. Come abbiamo rilevato, questa tecnica consente agli ascoltatori di percepire la fondatezza delle accuse che il predicatore muove contro di loro, di prendere coscienza della propria colpevolezza dinanzi a Dio e agli uomini, e dunque di volgersi al pentimento con rinnovata convinzione.

Concorrono a rinnovare la percezione degli ascoltatori, e dunque a motivare la loro presa di coscienza, l'amplificazione della loro malvagità nel v. 6a, e della spietatezza degli occupanti tatarsi nel v. 7a. In entrambi i casi l'effetto amplificatorio è il risultato dell'accumulazione che si genera nella giustapposizione asintetica dei costrutti participiali e delle proposizioni, secondo la stessa tecnica che informa l'*exordium*. Serve il medesimo scopo perlocutorio anche l'isocolismo dei periodi, che modula il ritmo della frase in funzione mnemonica e di condizionamento mentale dell'uditorio.

La regolarità isocolica dei vv. 6a-7b è marcata, oltre che dall'equivalenza metrica e sintattica che si osserva fra i costrutti participiali e fra le proposizioni, anche da alcune figure di ripetizione fonetica, morfologica ed etimologica. Così nel v. 6a la ripetizione anaforica all'inizio dei primi tre *cola* della forma participiale видѣвъ, e all'inizio dei tre *cola* successivi dell'avverbio много, così il ricorso a forme verbali e nominali con omofonia finale (*homoeoteleuton*) – видѣвъ, показавъ; наша, отвергъша –, o grammaticalmente equivalenti (*homoeoptoton*) – пуцаше, учаше –, così, infine, la reiterazione pragmaticamente rilevante del pronome personale e dell'aggettivo possessivo di prima persona plurale (*adnominatio*).

Similmente, l'isocolismo del v. 7a è rimarcato dalla ripetizione all'inizio del primo e del secondo *colon* (*anaphora*) e a metà del primo *colon* (*epanalepsis*) del sostantivo языкъ, e dalle antitesi старецъ : уны, старецъ : дѣтии, che danno risalto alla ferocia degli invasori. Sono parimenti funzionali alla scansione ritmica del discorso la presenza nel v. 6b delle forme показахомься e унше, che rimano rispettivamente con l'ultima parola del primo *colon* del v. 6a, умножившася, e con l'ultima parola dell'ultimo *colon* dello stesso versetto, учаше (*homoeoteleuton*). Il chiasmo che si instaura fra i rema delle proposizioni del v. 7b – на ся ярость Бога нашего : ярость его на ны – rimarca invece la forma performati-

vamente significativa della prima persona plurale attraverso la figura dell'*ad-nominatio* – нашего, ны –, e genera insistenza sul concetto della collera di Dio attraverso la ripetizione (*conduplicatio*) del sostantivo ярость.

^[6a]**Видѣвъ наша** безаконья умножившася,
видѣвъ ны заповѣди его отвергъша,
много знамении показавъ,
много страха пущаше,
много рабы своими учаше,

^[6b]и ничим же унше покажахомься.

^[7a]Тогда наведе на ны
языкъ немилостивъ, **языкъ** лють,
языкъ не щадящъ красы **уны**,
немощи **старецъ**, младости **дѣтти**;

^[7b]двигнухомъ бо **на ся ярость Бога нашего**;
по Давиду, “Въскорѣ възгорися **ярость его на ны**”.

Oltre a essere marcati dal punto di vista dello stile, i vv. 7a-7b lo sono anche dal punto di vista della referenzialità scritturale. Se, come si è accennato, il v. 7b racchiude una citazione biblica che coincide con la chiave tematica del sermone, il v. 7a, che accoglie la descrizione della ferocia degli invasori tatarsi (*ethopoeia*), ha anch'esso uno spessore biblico, poiché ricorda la predizione di guerra e di esilio annunciata da Mosè al popolo di Israele (Dt 28, 49-50; *apomnemonysis*). Come si è rilevato, questo passo biblico riecheggia anche nella descrizione del giogo tataro che è offerta nello *Slovo prepodobnago otca našego Serapiona* e nel *Poučenie prepodobnago Serapiona*¹³². Proprio come in quelli, anche qui la rispondenza testuale con Dt 28 e il meccanismo di rimando alle scritture non sono tali da far ipotizzare la presenza di una citazione diretta, ma sono tuttavia abbastanza marcati da lasciare intravedere la volontà del predicatore di richiamarsi proprio a Dt 28 e di attualizzarne la portata. Il confronto con il testo biblico ci aiuta a cogliere la vicinanza tematica e formale di questi passi.

SLOVO SERAPIONA

^[7a]Тогда наведе на ны языкъ немилостивъ, языкъ лють, языкъ не щадящъ красы уны, немощи старецъ, младости дѣтти.

DEUTERONOMIO 28, 49-50

И наведет Господь на тя, страну из далеча от края земля аки вооружение орле страну еяже не разумѣши глагола. Страну бесрама лицемъ, иже не посрамится лица старча, и юна не помилуеть¹³³.

¹³² Cf. *supra*, pp. 108-109, v. 10b; p. 139, v. 20.

¹³³ (“E il Signore solleverà contro di te una nazione da lontano, dalle estremità della terra, come scorta armata un'aquila, una nazione della quale non capirai la lingua, una nazione dall'aspetto feroce, che non avrà riguardo per la persona del vecchio, né avrà compassione del fanciullo”).

Nel v. 7b, invece, ci troviamo evidentemente in presenza di una citazione diretta che, come si è anticipato, è tratta dal salterio (Sal 2, 12). Il confronto fra i testi evidenzia la loro sovrapposibilità.

SLOVO SERAPIONA

[7b]двигнухомъ бо на ся ярость Бога нашего; по Давиду, “Въскорѣ възгорися ярость его на ны”.

SALMI 2, 12

Егда възгорить ся: въскорѣ ѣрость его¹³⁴.

Come si accennava, la citazione di Sal 2, 12 si configura come la chiave biblica tematica del sermone. La centralità di questo riferimento biblico ai fini della comprensione e della corretta interpretazione del messaggio predicato è segnalata da diversi indicatori. Emerge in primo luogo dalla forma della citazione, visto che la chiave biblica tematica coincide di preferenza con una citazione di tipo diretto. È poi testimoniata dalla posizione che questo riferimento occupa nella struttura del discorso, poiché, proprio come la chiave biblica tematica, si colloca sul limitare della parte introduttiva del discorso e prelude alla *tractatio thematis* e all'*admonitio-conclusio*. E trova infine piena conferma nel suo ruolo di guida alla fruizione del testo: la citazione di Sal 2, 12, infatti, si lega in modo più o meno diretto a tutti gli altri riferimenti biblici del sermone, conferendo al discorso spessore e organicità.

In particolare, Sal 2, 12 introduce la prospettiva di guerra e di esilio profetizzata da Mosè al popolo di Israele (Dt 28, 49-50), che è attualizzata nel v. 7a dell'*expositio*, e prelude al lamento di Asaf per la devastazione di Gerusalemme (Sal 79 [78], 1-4), che occorre nei primi versetti della *tractatio thematis*. Questi passi biblici rappresentano due diverse manifestazioni della collera di Dio, che, secondo il principio della dipendenza del castigo dal peccato operante nel passato biblico, si scatena anche nel presente storico. Le stesse espressioni utilizzate per descrivere i castighi del popolo di Israele e la devastazione di Gerusalemme, infatti, si adattano perfettamente alla descrizione dei castighi abbattutisi sul popolo della Rus', e al resoconto della devastazione della loro terra perpetrata per mano tatare.

Se Dt 28, 49-50 e Sal 79 (78), 1-4 esemplificano le conseguenze dell'accendersi dell'ira di Dio, Sal 14 (13), 2-3 (duplicato in Sal 53 [52], 3-4 e poi mediato da Rm 3, 11-2) ed Es 22, 21-23, che compaiono nella *tractatio thematis*, ne indagano invece le cause. Si chiarisce allora che la causa dei castighi che si abbattano sulla terra è da ricercarsi nel traviamiento e nella corruzione degli uomini. Preludendo alla condanna eterna, questi castighi dovrebbero indurre gli uomini a un ripensamento del loro *modus vivendi* e motivarli alla riconciliazione con Dio.

Sal 14 (13), 4 (duplicato in Sal 53 [52], 5) è l'anello di congiunzione fra queste due serie di citazioni, poiché ravvisa nel disprezzo del prossimo il germe

¹³⁴ (“Quando divampa: improvvisa la sua ira”).

del distacco degli uomini da Dio, in un percorso che dalla rettitudine morale degenera nel peccato e arriva fino al castigo. Così Sal 14 (13), 4 prelude anche a Ef 5, 11 e alla parenesi dell'*admonitio-conclusio*, che, parallelamente, ravvisano nella riconciliazione con il prossimo il primo passo sulla strada verso la riconciliazione con Dio. Da qui i richiami all'amore (Gv 13, 34; Gv 15, 17) e al rispetto per il prossimo (Lv 19, 18, poi mediato da Mt 5, 43; 22, 39; Rm 13, 9; Gal 5, 14; Gc 2, 8), da qui anche l'invito a rifuggire la superbia e a non rendere male per male (Rm 12, 17; 1 Ts 5, 15; 1 Pt 3, 9), ma anzi a mostrarsi misericordiosi (Lc 6, 36; Ef 4, 32), poiché ognuno riceverà per quanto avrà dato (Mt 7, 2; Mc 4, 24), e poiché gli ingiusti non erediteranno il regno di Dio (1 Cor 6, 9-10).

Volendo riassumere quali sono le principali direttrici bibliche che informano il sermone, possiamo affermare che Sal 2, 12 si lega da un lato a Dt 28, 49-50 e Sal 79 (78), 1-4, che descrivono alcune delle manifestazioni della collera di Dio, e dall'altro a Sal 14 (13), 2-3 e Es 22, 21-23, che, invece, attraverso Sal 14 (13), 4, ne indagano le cause in una proiezione escatologica di condanna per gli ingiusti (Mt 7, 2; Mc 4, 24 1 Cor 6, 9-10). Questa previsione motiva a sua volta Mt 6, 12, Ef 5, 11 e tutti gli altri moniti dell'*admonitio-conclusio*. Emerge allora con chiarezza che lo scopo del predicatore non è tanto quello di colpevolizzare gli ascoltatori per i castighi che li hanno colpiti, quanto piuttosto quello di persuaderli della funzione di monito di tali castighi. Il castigo terreno prelude infatti al castigo eterno, che sarà proporzionale alla gravità della colpa. E la gravità della colpa sarà stabilita sulla base della malvagità che ognuno avrà mostrato al prossimo. Da qui, allora, l'urgenza di riconciliarsi con Dio attraverso il pentimento e la correzione morale. E da qui anche la consapevolezza che la volontà di redimersi dal peccato dovrà manifestarsi in una rinnovata fratellanza, affinché Dio prenda atto dell'avvenuta correzione, operi la remissione dei peccati e manifesti la sua misericordia.

Sulla questione della contestualizzazione liturgica del sermone, alla quale, com'è noto, ci orientano le stesse citazioni bibliche che presiedono all'interpretazione del testo, torneremo anche in questo caso alla fine dell'analisi (cf. *infra*).

2.2.7.3. La *Tractatio thematis*

Nel primo versetto della *tractatio thematis* (v. 8a) il predicatore torna a riflettere sull'ultimo e più temibile dei castighi che si sono abbattuti sugli ascoltatori, e ne offre una descrizione che espande il quadro tracciato nel v. 7a dell'*expositio*. Proprio come in quel caso, anche qui la narrazione, che ora verte sulle devastazioni perpetrate per mano tatara, allude a un preciso passo biblico e ne attualizza la portata. Si delinea così una delle maggiori tendenze stilistico-compositive di questo sermone: qui, come nello *Slovo prepodobnago otca našego Serapiona* e nel *Poučenie prepodobnago Serapiona*, ma in maniera assai più sistematica, i passi che riferiscono gli orrori dell'invasione tatara poggiano

interamente sul testo biblico, duplicando le immagini e talvolta anche le parole che nelle scritture descrivono i castighi del popolo di Israele. Questo adattarsi del testo biblico all'attualità storica costituisce la prova della debolezza del genere umano, che si manifesta anche nel tempo presente, e la conferma del castigo divino inflitto con l'occupazione tatarica. Come emerge dal confronto fra i testi, qui il riferimento è al lamento di Asaf per la distruzione di Gerusalemme (Sal 79 [78], 1-4; *apomnemonysis*). Si rilevi come la vicinanza di questi passi interessi anche il livello stilistico.

SLOVO SERAPIONA

[8a]Разрушены божественныя церкви; осквернены быша ссуды священни; потоптана быша святая; святители мечю во ядь быша; плоти преподобныхъ мнихъ птицамъ на снѣдь повержены быша; кровь и отецъ, и братья наша, аки вода многа, землю напои; князии нашихъ воеводъ крѣпость ищезе; храбрии наша, страха наполньшеса, бѣжаша; множайша же братья и чада наша въ плѣнь ведени быша; села наша лядиною поростоша, и величество наше смѣрися; красота наша погыбе; богатство наше онѣмъ в користь бысть; трудъ нашъ погании наслѣдоваша; земля наша иноплеменикомъ в достояние бысть; в поношение быхомъ живущимъ въскраи земля наша; в посмѣхъ быхомъ врагомъ нашимъ.

SALMI 79 (78), 1-4

Боже приду языци въ достоѣние твое. Оскверниши цирьковъ святую твою. Положиши Иерусалема ѣко овощное хранилище. Проложиши трупие рарабъ твоихъ брашно птицамъ небеснымъ, плоти прѣподобныхъ твоихъ звѣремъ земнымъ. Пролиши крови ихъ ѣко воду окръсть Иерусалима, и не бѣ пограбая. Быхомъ поношению сусѣдомъ нашимъ. Подрѣжание и поруганиѣ сущимъ окръсть насъ¹³⁵.

La *tractatio thematis* è improntata alla stessa strategia performativa che informa l'*exordium* e l'*expositio*, con una parte narrativa o di riflessione che prelude e pone le basi per l'accusa che sarà enunciata a conclusione del racconto o della riflessione che la prepara. Come si è rilevato, lo scopo di questa strategia è di dare risalto alla fondatezza delle accuse che il predicatore muove contro gli uditori, al fine di stimolare la loro introspezione e favorire la presa di coscienza dell'impenitenza di ognuno. Così il resoconto dell'invasione straniera del v. 8a, che si dispiega in una progressione isocolica volta a evidenziare il susseguirsi degli eventi, introduce l'accusa all'uditorio del v. 8b – [8a]Разрушены божественныя церкви; осквернены быша ссуды священни; потоптана быша святая; святители мечю во ядь быша; плоти преподобныхъ мнихъ птицамъ

¹³⁵ (“O Dio, nella tua eredità entrarono le nazioni. Profanarono il tuo santo tempio. Ridussero Gerusalemme a un recinto per le pecore. Abbandonarono i cadaveri dei tuoi servi in pasto agli uccelli del cielo, la carne dei tuoi monaci agli animali della terra. Versarono il loro sangue come acqua intorno a Gerusalemme, e non c'era chi li seppellisse. Fummo l'obbrobrio dei nostri vicini. Scherno e ludibrio di chi ci sta intorno”).

на снѣдъ повержени быша; кровь и отецъ, и братья наша, аки вода многа, землю напои; князии нашихъ воеводъ крѣпость ищезе; храбрии наша, страха напольньшеса, бѣжаша; множайша же братья и чада наша въ плѣнь ведени быша; села наша лядиною поростоша, и величество наше смѣрися; красота наша погыбе; богатство наше онѣмъ в користь бысть; трудъ нашъ погании наслѣдоваша; земля наша иноплеменикомъ в достояние бысть; в поношение быхомъ живущиимъ въскраи земля наша; в посмѣхъ быхомъ врагомъ нашимъ,^[8b] ибо сведохомъ собѣ, акы дождь съ небеси, гнѣвъ господень; подвигохомъ ярость его на ся и отвратихомъ велию его милость; и не дахомъ призирати на ся милосерднымъ очима.

La descrizione del v. 8a (*hypotyposis*), che come abbiamo rilevato poggia su Sal 79 (78), 1-4, è pragmaticamente orientata a provocare negli ascoltatori la stessa sensazione di sgomento suscitata dagli invasori (*donysis*), in una progressione ascendente che scandisce le tappe dell'occupazione e ne amplifica gli effetti distruttivi: dalla profanazione dei luoghi sacri al trucidamento dei religiosi, dal crollo delle istituzioni statali allo sfacelo delle famiglie e all'asservimento dei superstiti. Proprio come nell'*exordium* e nei vv. 6a e 7a, anche in questo caso l'effetto amplificatorio è il risultato sia della giustapposizione asindetica delle proposizioni del periodo, sia del ricorso congiunto e reiterato a figure di ripetizione fonetica, morfologica, sintattica ed etimologica, che favoriscono la recita del sermone e la sua ricezione. Pensiamo all'accostamento di proposizioni che hanno ognuna un soggetto e un verbo (*hypozeuxis*), o un soggetto e un oggetto (*taxis*), e la cui corrispondenza metrica e sintattica (*isocolon*) è marcata anche dal ricorso a predicati sinonimici (*disiunctio*) – князии нашихъ воеводъ крѣпость ищезе; величество наше смѣрися; красота наша погыбе; богатство наше онѣмъ в користь бысть; земля наша иноплеменикомъ в достояние бысть. Pensiamo anche alla presenza all'inizio o alla fine di due o più *cola* anche consecutivi di forme verbali e nominali grammaticalmente equivalenti (*homoeoptoton*) – (разрушены), осквернены, повержени, ведени; ищезе, погыбе; бѣжаша, наслѣдоваша; иноплеменикомъ, врагомъ –, di forme nominali e verbali con omofonia finale (assonanza, *homoeoteleuton*) – божественныя, святая, братья наша, земля; быша, наша, множайша, поростоша; мечю, землю, лядиною; преподобныхъ мнихъ, нашихъ; птицамъ, онѣмъ, иноплеменикомъ, живущиимъ, быхомъ, врагомъ, нашимъ; напольньшеса, смѣрися –, e dei sintagmi preposizionali в достояние e в поношение (*homoeoptoton*). Pensiamo, inoltre, alla ripetizione (*polyptoton*, *conduplicatio*) pragmaticamente significativa dell'aggettivo possessivo di prima persona plurale, del verbo быти e dei sostantivi братъ e земля. Pensiamo, infine, alla ripetizione di una stessa radice (*adnominatio*) – священни, святая, святители –, all'uso di espressioni sinonimiche – крѣпость, величество, красота, богатство; погании, иноплеменикомъ, врагомъ –, alla similitudine аки вода многа, e all'antitesi храбрии : страха.

^[8a]Разрушены божественныя церкви;
осквернены быша ссуди свящ-ении;
потоптана быша свят-ая;

свят-ители мечю во ядь быша;
 плоти преподобныхъ мнихъ
 птицамъ на снѣдь повержени быша;
 кровь и отецъ, и **братья нашаея,**
 аки вода многа, **землю** напои;

 князии **нашихъ** воеводъ крѣпость ищезе;
храбрии наша, страха напольньшесея, бѣжаша;
 множаиша же **братья** и чада **наша**
 въ плѣнъ ведени **быша;**

 села **наша** лядиною поростоша,
 и величество **наше** смѣрися;
 красота **наша** погыбе;
 богатство **наше** онѣмъ
 в користь **бысть;**
 трудъ **нашъ** погании наслѣдоваша;
земля наша иноплеменикомъ
в достояние бысть;

в поношение быхомъ
 живущиимъ въскраи **земля нашаея;**
 в посмѣхъ **быхомъ**
врагомъ нашимъ.

In accordo con la strategia performativa che si potrebbe definire “della narrazione o riflessione” e “dell’accusa”, questo concitato resoconto introduce proprio un’accusa agli ascoltatori (*categoria*) – ^[8b]ибо сведохомъ собѣ, акы дождь съ небеси, гнѣвъ господень; подвигохомъ ярость его на ся и отвратихомъ велию его милость; и не дахомъ призирати на ся милосерднымъ очима. Se, come abbiamo rilevato, la descrizione della conquista della Rus’ che precede e prelude a questa accusa si lega alla descrizione della ferocia degli invasori tatarì del v. 7a dell’*expositio*, dilatandola e integrandola, similmente questa accusa, che è mediata proprio da quella descrizione, si riallaccia all’accusa del v. 7b dell’*expositio* e ne rappresenta il naturale completamento.

Questo rapporto di dilatazione e completamento che intercorre fra vv. 7a-7b dell’*expositio* e i vv. 8a-8b della *tractatio thematis* informa anche l’*exordium* (vv. 1-5) e i vv. 6a-6b dell’*expositio*, in una concatenazione di ripetizioni progressive che rivela l’ingegnosità della strutturazione del testo.

EXORDIUM

percontatio¹

→

categoria

^[1]Почюдимъ, братъе, челоувѣколюбье Бога нашего. ^[2]Како ны приводить к себе? ^[3]Кыми ли словеса не наказеть насъ? ^[4]Кыми ли запрѣщени не запрѣти нам?

↓

^[5]Мы же никакоже к нему обратихомся.

↓

EXPOSITIO	
<p>hypotyposis</p> <p>[6a] Видѣвъ наша безаконья умноживша, видѣвъ ны заповѣди его отвергъша, много знамении показавъ, много страха пуцаше, много рабы своими учаше,</p>	<p>→</p> <p>categoria</p> <p>[6b] и ничим же унше покажахомься.</p> <p>↓</p>
<p>ethopoeia</p> <p>[7a] Тогда наведе на ны языкъ немилостивъ, языкъ лють, языкъ не щадящъ красы уны, немощи старецъ, младости дѣтии;</p> <p>↓</p>	<p>→</p> <p>categoria</p> <p>[7b] двигнухомъ бо на ся ярость Бога нашего; по Давиду, “Въскорѣ възгорися ярость его на ны”.</p> <p>↓</p>
TRACTATIO THEMATIS	
<p>hypotyposis</p> <p>[8a] Разрушены божественныя церкви; осквернены быша ссуди священнии; потоптана быша святая; святители мечю во ядь быша; плоти преподобныхъ мнихъ птицамъ на снѣдь повержени быша; кровь и отецъ, и братья наша, аки вода многа, землю напои; князии нашихъ воеводъ крѣпость ищезе; храбрии наша, страха наполньшеса, бѣжаша; множайша же братья и чада наша въ плѣнъ ведени быша; села наша лядиною поростоша, и величство наше смѣрися; красота наша погыбе; богатство наше онѣмъ в користъ бысть; трудъ нашъ погании наслѣдоваша; земля наша иноплеменикомъ в достояние бысть; в поношение быхомъ живущимъ въскрай земля наша; в посмѣхъ быхомъ врагомъ нашимъ,</p>	<p>→</p> <p>categoria</p> <p>[8b] и бо сведохомъ собѣ, акы дождь съ небеси, гнѣвъ господень; подвигохомъ ярость его на ся и отвратихомъ велию его милость; и не дахомъ призирати на ся милосердыма очима.</p>

Così nel v. 8b, riflettendo sugli eventi che ha appena descritto, il predicatore esprime, in un personale commento alla citazione di Sal 79 (78), 1-4, su cui poggia il racconto del v. 8a (*epicrisis*), tutto il suo biasimo per il distacco degli uomini da Dio. In quel distacco, infatti, egli ravvisa la causa scatenante dell'ira di Dio, che se in passato si era mostrata nei segni, ora si manifesta in forma più tangibile nelle devastazioni perpetrate per mano tatara. Come nei versetti precedenti, anche in questo caso la colpevolezza degli uditori per il flagello che li ha colpiti è amplificata dalla giustapposizione asindetica delle proposizioni. E

anche in questo caso la regolarità isocolica della frase è pragmaticamente diretta a facilitare la recita e la ricezione del testo, ed è rimarcata da figure di ripetizione morfologica, semantica ed etimologica. Si rilevano infatti la presenza di predicati verbali e di forme aggettivali e nominali con omofonia delle sillabe finali (*homoeoteleuton*) – отвратихомъ, дахомъ; милосердными очима –, e di predicati verbali grammaticalmente equivalenti (*homoeoptoton*) – сведохомъ, подвигохомъ –, la cui distribuzione evidenzia la posizione del tema nel primo e negli ultimi quattro *cola*; la ripetizione (*polyptoton*, *conduplicatio*) del pronome riflessivo себе, che invece dà risalto alla posizione del rema nel primo, nel quarto e nel sesto *colon*, e la duplicazione (*conduplicatio*) del pronome di terza persona singolare, usato in funzione aggettivale. Si rilevano poi l'uso di termini antitetici come le forme verbali сведохомъ e подвигохомъ da un lato, e отвратихомъ dall'altro, o come i sostantivi гнѣвъ e ярость da un lato, e милость dall'altro, che rimarcano gli effetti privativi del peccato; il ricorso ai sinonimi гнѣвъ e ярость, che puntualizzano la conseguenza più immediata del peccato, e la ripetizione di una stessa radice (*adnominatio*) – милость, милосердными –, che invece genera insistenza sul privilegio al quale, peccando, gli ascoltatori hanno scelto di rinunciare. Si osserva inoltre la similitudine акы дождь съ небеси, che dà enfasi alla profusione del castigo divino. Occorre infine ribadire l'alta valenza pragmatica della scelta della prima persona singolare, che conferma il sostegno che il predicatore continua ad accordare all'uditore.

^[8b]ибо сведохомъ собѣ,
 акы дождь съ небеси,
 гнѣвъ господень;
 подвигохомъ ярость его на ся
 и отвратихомъ велию его мил-ость;
 и не дахомъ приизрати на ся
 мил-о-сердными очима.

Nel versetto successivo (v. 9) questa espressione di biasimo si precisa nell'esplicitazione del nesso di causalità che, come anticipato nell'*expositio*, lega il peccato al castigo, e dunque anche le colpe dell'uditore all'occupazione tata, e si affina nella specificazione delle cause che hanno acceso la collera di Dio frenando la sua misericordia – ^[9]Не бысть казни, кая бы преминала нас; и нынѣ беспрестани казними есмы; не обратихомся к Господу, не покаюхомся о безаконии наших, не отступихомъ злыхъ обычаи наших, не оцѣстихомся калу грѣховнаго, забыхомъ казни страшныя на всю землю нашу; мали оставши, велицѣ творимся. Ribadendo la responsabilità dei presenti per il flagello che li ha colpiti, ora il predicatore fa di ogni loro colpa una nuova accusa (*categoria*). In particolare, egli punta il dito contro la loro impenitenza, in una progressione ascendente che contempla, negandoli, tutti i gradi dell'espiazione del peccato: dall'invocazione della misericordia di Dio al pentimento e alla correzione fino alla redenzione dal peccato. Come nei versetti precedenti, anche in questo caso il messaggio è amplificato dalla giustapposizione asindetica delle

proposizioni. L'inadempienza degli uditori è poi ulteriormente enfatizzata dalla regolarità isocolica di alcune delle proposizioni centrali del periodo, che sono accomunate dalla sinonimia dei predicati verbali e dalla corrispondenza sintattica ma non semantica degli altri elementi frastici (*disiunctio*) – не обратихомся к Господу, не покаяхомся о безаконии наших, не отступихомъ злыхъ обычаи наших, не оцѣстихомся калу грѣховнаго.

L'equivalenza metrico-sintattica delle proposizioni, che anche in questo contesto è funzionale alla scansione ritmica del discorso a scopo mnemonico e perlocutorio, è perfezionata da una serie di figure di ripetizione. In primo luogo dalla ripetizione anaforica all'inizio di ogni *colon* della particella negativa не, che genera insistenza sull'impenitenza e sulla perseveranza nel peccato degli ascoltatori, quindi dalla presenza in seconda posizione dei predicati verbali обратихомся, оцѣстихомся (*homoeoptoton*) e покаяхомся (*homoeoteleuton*), poi dalla duplicazione (*conduplicatio*) pragmaticamente significativa alla fine del secondo e del terzo *colon* dell'aggettivo possessivo di prima persona plurale, e infine dalla presenza nel terzo *colon* di forme aggettivali con omofonia finale (*homoeoteleuton*) – злыхъ, наших.

Le stesse figure di ripetizione si estendono anche all'intero periodo, legando i *cola* centrali alle proposizioni che li precedono e li seguono. Servono questo scopo la ripetizione nella prima e nella settima proposizione del pronome e dell'aggettivo di prima persona plurale (*polyptoton*, *adnominatio*), e il ricorso nella settima proposizione al predicato verbale забыхомъ che rima con il predicato отступихомъ del terzo *colon* (*homoeoteleuton*). Si rilevano inoltre la ripetizione nelle prime due proposizioni del verbo быти (*polyptoton*), e, nelle stesse proposizioni, la ripetizione pragmaticamente significativa del sostantivo казнъ (*conduplicatio*) e della sua radice (*adnominatio*), che è duplicata nel participio казними. Colpisce infine la sentenza espressa in forma di antitesi (*apophone-ma*) con la quale si chiude la frase, che si articola in due unità sintattiche metricamente equivalenti (*isocolon*). Questa sentenza è pragmaticamente orientata a rimarcare il contrasto esistente fra la condizione reale in cui versano i presenti – la miseria in cui si sono ridotti peccando –, e la loro aspirazione a ritrovare la grandezza che Dio aveva infuso nell'uomo all'atto della sua creazione: мали оставши : велицѣ творимся.

^[9] Не **бысть казн-и**, кая бы преминала **нас**;
и нынѣ беспрестани **казн-ими есмы**;

не обратихомся к Господу
не покаяхомся о безаконии **наших**,
не отступихомъ злыхъ обычаи **наших**,
не оцѣстихомся калу грѣховнаго

забыхомъ **казн-и** страшныя на всю землю **нашу**

мали оставши,
велицѣ творимся.

Se in questo versetto sono state illustrate le tappe mai percorse dell'espiazione del peccato, alla ricerca delle cause del castigo che si è abbattuto sulla Rus', nei due versetti successivi (vv. 10a-10b) la responsabilità dei suoi abitanti si definisce nella riduzione a *species* del *genus* грѣхъ. Dopo aver mostrato le colpe degli uomini dinanzi a Dio, ora il predicatore descrive la dinamica della cupidigia umana, puntando il dito contro i crimini che gli ascoltatori hanno commesso ai danni del prossimo (*categoria*), affinché, presane coscienza, possano finalmente volgersi al pentimento – ^[10a]Тѣм же не престають злая мучаше ны; завѣсть умножилася, злоба преможе ны, величанье възнесе умъ нашъ, ненависть на другы вселися въ сердца наша, несытовство имѣнье поработи ны, не дасть миловати ны сироть, не дасть знати челоувѣчьскаго естества; ^[10b]но, акы звѣрье жадають насытитися плоть, тако и мы жадаемъ и не престанемъ, абы всѣхъ погубити, а горкое то имѣнье и кровавое к собѣ пограбити; звѣрье ѣдше насыщаются, мы же насытитися не можемъ; того добывше, другаго желаемъ.

Il v. 10a è allora informato all'enumerazione asindetica delle categorie del peccato (*diaeresis*) – завѣсть, злоба, величанье, ненависть, несытовство имѣнье –, che enfatizza la malvagità del contegno degli uditori. Come nei versetti precedenti, a conferire efficacia perlocutoria all'amplificazione, che anche in questo caso è l'esito della giustapposizione asindetica delle proposizioni, concorre la regolarità isocolica del periodo, che si compone di otto proposizioni, ognuna con un soggetto, un verbo e un oggetto (*hypozeugis, taxis*). Anche in questo contesto, inoltre, l'equivalenza metrico-sintattica delle proposizioni, che compongono ognuna un *colon*, è rimarcata da una serie di figure di ripetizione fonetica, morfologica ed etimologica, che sono funzionali alla modulazione del discorso a scopo mnemonico e di suggestione dell'uditorio. Così la ripetizione (*conduplicatio*) del pronome di prima persona plurale alla fine del primo, del terzo e del sesto *colon*, e la ripetizione dell'aggettivo possessivo corrispondente (*adnominatio, polyptoton*) alla fine del quarto e del quinto *colon*. Così anche la presenza di forme verbali e nominali grammaticalmente equivalenti (*homoeoptoton*) – преможе, възнесе; величанье, имѣнье –, o con omofonia finale (*homoeoteleuton*) – завѣсть, ненависть, дасть; умножилася, вселися; поработи, миловати, знати. Così, infine, la ripetizione anaforica all'inizio del settimo e dell'ottavo *colon* del sintagma verbale не дасть.

^[10a] Тѣм же не престають злая мучаше **ны**;
завѣсть умножилася,
злоба преможе **ны**,

величанье възнесе умъ **нашъ**,
ненависть на другы вселися въ сердца **наша**,
несытовство имѣнье поработи **ны**;

не дасть миловати **ны** сироть,
не дасть знати челоувѣчьскаго естества.

L'efficacia performativa di questa accusa è incrementata nel versetto successivo (v. 10b) da una comparazione fra elementi contrari (*syncrisis*). Qui, infatti, il predicatore instaura un confronto fra la voracità delle bestie, che per quanto forte è comunque frenata dall'istinto, e la cupidigia dell'uomo, che invece non conosce sazietà – ^[10b]но, акы звѣрье жадають насытитися плоть, тако и мы жадаемъ и не престанемъ, абы всѣхъ погубити, а горкое то имѣнье и кровавое к собѣ пограбити; звѣрье ѣдше насыщаются, мы же насытитися не можемъ; того добывше, другаго желаемъ. L'evidenza perlocutoria di questo paragone, che è volto appunto a rafforzare l'accusa del versetto precedente, è accresciuta dalla regolarità isocolica della frase che lo racchiude. La frase si compone infatti di due periodi che si articolano entrambi in più proposizioni, ognuna delle quali – fatta eccezione per la coordinata *и не престанемъ* – ha un suo soggetto e un suo verbo (*hypozeugis*). Di rilevanza non trascurabile appaiono inoltre le figure di ripetizione che percorrono il passo, che anche in questo caso, come nei versetti precedenti, sono funzionali alla scansione ritmica del discorso, agevolando la recita e la ricezione del testo¹³⁶.

^[10b] но, акы **звѣрье жадають насытитися** плоть,
 тако и **мы жадаемъ**
 и не престанемъ,
 абы всѣхъ погубити,
 а горкое то имѣнье и кровавое к собѣ пограбити;
звѣрье ѣдше насыщаются,
мы же насытитися не можемъ;
 того добывше,
 другаго желаемъ.

Con questa comparazione termina quella che potremmo definire la parte argomentativa della *tractatio thematis*, che ora cede il passo a una sezione di carattere perlopiù compilativo. In questa sezione, infatti, che prelude direttamente all'*admonitio-conclusio*, il predicatore cita alcuni passi di ascendenza veterotestamentaria o ricavati dalle epistole paoline, che, pur integrando le argomentazioni della *tractatio thematis*, poiché ne avvalorano il contenuto, assolvono innanzitutto una funzione didattica di insegnamento e di ammonizione. In questo contesto, la funzione didattica delle scritture è evidenziata dall'assenza di adattamenti che formalizzano il nesso esistente fra i passi biblici citati e il discorso portato avanti nel sermone. Solo introducendo la prima citazione e commentando l'ultima, che comunque restano vevoli soprattutto per il mes-

¹³⁶ Pensiamo alla duplicazione del sostantivo *звѣрь* (*conduplicatio*), del verbo *жадати* (*polyptoton*), del pronome di prima persona plurale (*conduplicatio*), e del verbo *насытитися* (*polyptoton, conduplicatio*) – *звѣрье, звѣрье; жадають, жадаемъ; насытитися, насыщаются, насытитися; мы, мы*. Pensiamo anche al ricorso reiterato a forme verbali e nominali grammaticalmente equivalenti (*homoeoptoton*) – *жадаемъ, желаемъ; престанемъ, можемъ; погубити, пограбити; горкое, кровавое –*, o con omonimia delle sillabe finali (*homoeoteleuton*) – *ѣдше, добывше; того, другаго*.

saggio di ammonizione in esse racchiuso, il predicatore si cura di evidenziare il legame che le unisce al resto del discorso. Così la citazione diretta di Sal 14 (13), 2-3 (duplicato in Sal 53 [52] e mediato da Rm 3, 11-12; *apomnemonysis*), che occorre all'inizio di questa parte della *tractatio thematis* (v. 11a), è introdotta dalla proposizione за праведное богатство Богъ не гнѣвается на насъ, che si richiama manifestamente ai vv. 10a-10b, dove il predicatore deprecava la malvagità degli uditori scagliandosi con particolare veemenza contro la loro cupidigia. Come evidenza il confronto, la coincidenza testuale fra questa citazione e il testo biblico è pressoché completa.

SLOVO SERAPIONA

SALMI 14 (13), 2-3
(SALMI 53 [52], 3-4; ROMANI 3, 11-12)

[11a] За праведное богатство Богъ не гнѣвается на насъ, но еже рече пророкомъ, “С небеси призри Господь видѣти, аще есть кто разумѣвая или взискайи Бога, вси уклонишася вкупѣ”.

Господь съ небеси причине на сыновы чловѣчия видѣти ѣще есть разумѣваяи ли взискайи Бога. Вѣси уклониши ся въкупѣ¹³⁷.

Fra la proposizione iniziale e la citazione biblica vera e propria, e all'interno della citazione stessa, si osservano alcune figure di ripetizione che, come nei versetti precedenti, sono funzionali alla scansione ritmica del discorso a scopo mnemonico e perlocutorio¹³⁸. Come vedremo, le stesse figure di ripetizione percorrono anche le citazioni successive.

[11a] За праведное богатство **Богъ** не гнѣвается на насъ,
но еже рече пророкомъ,
“С небеси призри Господь видѣти,
аще есть кто разумѣвая или взискайи **Бога**,
вси уклонишася вкупѣ”.

Il versetto successivo (v. 11b) racchiude una citazione biblica che, come suggerisce l'avverbio прочее che la introduce, è tratta dallo stesso salmo a cui appartiene la citazione del v. 11a, ed è a quella immediatamente consecutiva (Sal 14 [13], 4 duplicato in Sal 53 [52], 5). Come emerge dal confronto fra i testi, ci troviamo nuovamente in presenza di un riferimento biblico di tipo diretto.

¹³⁷ (“Il Signore dal cielo si chinò sui figli dell'uomo per vedere se vi fosse un saggio o qualcuno che cercasse Dio. Tutti avevano traviato insieme”).

¹³⁸ Si pensi alla ripetizione (*polyptoton*) del sostantivo Богъ – Богъ, Бога –, e alla presenza di forme verbali con omofonia delle sillabe finali (*homoeoteleuton*) – гнѣвается, уклонишася –, o grammaticalmente equivalenti (*homoeoptoton*) – разумѣвая, взискайи.

SLOVO SERAPIONA

SALMI 14 (13), 4
(SALMI 53 [52], 5)

[11b]и прочее, “Ни ли разумѣвають все творящи безаконье, снѣдающе люди моя въ хлѣба мѣсто?”.

Ни ли разумѣють вси творящей безаконень, сънедающеи люди моя въ хлѣба место¹³⁹.

Questa citazione, che riferisce le parole di Dio (*oraculum*), racchiude una domanda di rimprovero (*percontatio*¹) espressa in forma metaforica. Il riferimento è ancora una volta alla bramosia degli uomini, che, sprezzanti dei comandamenti di Dio, non riescono a controllarsi, e, accecati dalla loro smania di possesso, si divorano gli uni con gli altri. Oltre che dall'appartenenza allo stesso salmo e dal tono di biasimo che pervade tutta questa parte della *tractatio thematicis*, la citazione di Sal 14 (13), 4 e quella di Sal 14 (13), 2-3 del v. 11a sono accomunate anche dalla ripetizione (*polypoton*) del pronome *всь* e del predicato *разумѣвати*, che genera insistenza sulla pandemica stoltezza degli uomini, con un evidente intento perlocutorio.

[11b]и прочее,

“Ни ли **разумѣвають все** творящи безаконье, снѣдающе люди моя въ хлѣба мѣсто?”.

La citazione biblica del versetto successivo (v. 12) è introdotta dalla regente apostol же Павелъ беспрестани въпиесть e dal participio глаголя, e per la sua forma si discosta da entrambi i riferimenti biblici che la precedono. In questo versetto, infatti, sono accostati tre diversi luoghi neotestamentari (*apomnemonysis*), il primo dei quali (Ef 5, 11) è offerto in forma diretta proprio come le citazioni dei vv. 11a-11b, mentre gli altri due (1 Cor 6, 9-10) sono riuniti in sintesi. Questa variazione di forma risulta con chiarezza dal confronto fra i testi.

SLOVO SERAPIONA

EFESINI 5, 11
1 CORINTI 6, 9-10

[12]Апостол же Павелъ беспрестани въпиесть, глаголя: “Братье, не прикасаитесь дѣлехъ злыхъ и темныхъ, ибо лихоимци грабители со идолослужители осудятся”.

Ef 5, 11: И не приобщаетеся къ дѣломъ неплоднымъ тьмы¹⁴⁰.

1 Cor 6, 9-10: Или не вѣсте, яко неправедницы царствия божия не наследятъ; не льстите себе, ни блудницы, ни идолослужители, ни прелюбодѣи, ни сквернители, ни малакии, ни мужеложницы, ни лихоимцы, ни

¹³⁹ (“Forse non capiscono tutti gli operatori di iniquità che divorano il mio popolo al posto del pane?”).

¹⁴⁰ (“E non partecipate alle opere infruttuose delle tenebre?”).

татие, ни пияници, ни досадители,
ни хищницы царствия божия не
наслѣдятъ¹⁴¹.

È attraverso questo richiamo al magistero paolino che il bersaglio dell'accusa si individualizza. Il biasimo del predicatore, infatti, non è rivolto in maniera discriminata a tutti i peccatori enumerati nel v. 10a della parte argomentativa della *tractatio thematis*, ma è diretto innanzitutto contro quelli di cui si riferiva alla fine di quell'elenco – ^[10a]несытовъство имѣнье поработи ны, не дасть миловати ны сироть, не дасть знати челоувѣчьскаго естъства. Sono dunque gli avidi di possesso a uscire sconfitti dal confronto con le bestie, sono i лихоимци e i грабители della prima epistola ai Corinti l'oggetto della sua critica. Come abbiamo mostrato all'inizio dell'analisi del testo, queste citazioni hanno un'enorme rilevanza ai fini dello svelamento del significato profondo del discorso. È qui, infatti, che per la prima volta in tutto il sermone viene esplicitato il nesso di causalità esistente fra i peccati terreni e il castigo eterno, in una proiezione escatologica in cui la sofferenza patita sulla terra, che è il frutto di quei peccati, si fa presagio di una sentenza di condanna e di una sofferenza senza fine. Così, con questa citazione, il predicatore mette in guardia i presenti sul destino che li attende se non si volgeranno con prontezza alla correzione, e sul pericolo imminente del compiersi di tale destino (*paraenesis*), anticipando con ciò i toni dell'*admonitio-conclusio*. Come i versetti precedenti, anche questo passo è percorso da figure di ripetizione fonetica e morfologica che sono funzionali alla scansione ritmica del discorso a scopo mnemonico e perlocutorio¹⁴².

[12] Апостол же Павелъ беспрестани въпиеть, глаголя:
“Братъе, не прикасаитесь дѣлехъ злыхъ и темныхъ,
ибо лихоимци грабители со идолослужители осудятъся”.

Nel versetto successivo (v. 13) la proiezione escatologica del v. 12 cede il passo a un presagio che ha il sapore di una minaccia di punizione (*cataplexis*): si intuiscono, infatti, i castighi che colpiranno la terra per punire la malvagità degli uomini. Questa previsione è mediata dalla citazione di tre versetti veterotestamentari che riferiscono, ripetendo le parole di Dio, una delle leggi che Mosè ricevette in consegna sul monte Sinai (Es 22, 21-23; *oraculum*). Come dimostra il confronto fra i testi, siamo nuovamente in presenza di una citazione diretta.

¹⁴¹ (“O non sapete che gli ingiusti non erediteranno il regno di Dio? Non illudetevi, né dissoluti, né idolatri, né adulteri, né immorali, né effeminati, né sodomiti, né usurari, né ladri, né ubriaconi, né maldicenti, né rapaci erediteranno il regno di Dio”).

¹⁴² Servono questo scopo il ricorso reiterato a forme verbali, nominali e aggettivali con omofonia finale (*homoeoteleuton*) – прикасаитесь, осудятъся; дѣлехъ злыхъ и темныхъ –, e, parallelamente, l'accostamento di forme nominali e aggettivali grammaticalmente equivalenti (*homoeoptoton*) – злыхъ, темныхъ; грабители, идолослужители.

SLOVO SERAPIONA

ESODO 22, 21-23

^[13]Моисѣви что рече Богъ: “Аще злобою озлобите вдовицу и сироту, взопьют ко мнѣ, слухом услышу вопль их, и разгнѣваюся яростью, погублю вы мечем”.

И всякая вдовы, и сироты не вредите, аще бо злобою вредите я, и тии въстенавшѣ възопиють къ мнѣ, слухомъ услышу глас ихъ, и разгнѣваюся яростию и побию вы мечемъ¹⁴³.

Ravvisando nella violazione delle leggi di Dio il fattore scatenante della sua ira, questo passo biblico, che prelude al termine della *tractatio thematis*, si lega direttamente alla chiave biblica tematica del sermone, che chiude l'*expositio* – ^[7b]Въскорѣ възгорися ярость его на ны (Sal 2, 12). La *tractatio thematis* appare così delimitata da due citazioni bibliche strettamente interrelate, la cui simmetricità conferisce organicità e compattezza al discorso, confermando l'ingegnosità della sua strutturazione. Anche in questo caso, come nei versetti precedenti, si osserva la presenza di figure di ripetizione fonetica, semantica ed etimologica, che sono pragmaticamente orientate a generare insistenza sul concetto della causalità esistente fra il peccato, la collera e il castigo divino, a scopo mnemonico e di suggestione dell'uditorio¹⁴⁴.

^[13]Моисѣви что рече Богъ:

“Аще **злюб-ою о-злюб-ите** вдовицу и сироту,
взопьют ко мнѣ,
слухом услышу вопль их,
и **разгнѣваюся яростью**,
погублю вы мечем”.

Nei due versetti successivi (vv. 14-15), commentando il passo biblico appena citato (*epicrisis*), il predicatore ne attualizza il messaggio e il potenziale metamorfico assimilando il вы del v. 13 al мы della sua comunità, e ravvisando nell'invasione tatarica il compimento della minaccia di castigo и разгнѣваюся яростью, погублю вы мечем. L'attualizzazione è formalizzata da due domande poste con tono di accusa, che implicano in risposta un'affermazione categorica (*interrogatio*) – ^[14]И ныне збысться о нас реченое: не от меча ли падохомъ? ^[15]Не единою ли, ни двожды? L'efficacia perlocutoria di queste domande accusatorie, che ribadiscono l'intenzionalità divina del castigo, è accresciuta dall'anacronismo che si crea nell'accostamento al futuro del testo biblico, погублю, non del futuro storico, che deve ancora realizzarsi, ma del

¹⁴³ (“E non maltratterete le vedove e gli orfani, se infatti li maltratterete, ed essi, avendo pianto, mi invocheranno, porgerò l'orecchio alla loro voce, e mi accenderò di ira, e vi farò morire di spada”).

¹⁴⁴ Così la presenza dei sintagmi pleonastici злобою озлобите, слухом услышу (*adnominatio*) e разгнѣваюся яростью, e il ricorso a forme nominali e verbali con omofonia finale (assonanza, *homoeoteleuton*) – злобою, вдовицу, яростью; слухом, мечем; услышу, погублю.

passato recente ныне збытсья, nel quale, al contrario, la volontà di castigo annunciata nelle scritture si è già compiuta. Pragmaticamente significativa appare inoltre l'equivalenza metrica e sintattica che si osserva fra la seconda e la terza proposizione del periodo (*isocolon*) – не от меча ли падохомъ? не единою ли, ни двожды? –, con la ripetizione anaforica nel primo e nel secondo *colon* delle particelle не е ли, e la presenza nel secondo *colon* di soli avverbi (*scesis onomaton*) – не единою ли, ни двожды. L'isocolismo del periodo è funzionale alla modulazione del discorso, a scopo mnemonico e di condizionamento mentale dell'uditorio.

[14]И ныне збытсья о нас реченое:

не от меча **ли** падохомъ?

[15]**Не** единою **ли**, ни двожды?

La *tractatio thematis* si chiude con la richiesta dell'opinione degli ascoltatori (*anacoenosis*) sui provvedimenti da adottarsi affinché la collera di Dio si plachi e cessino i castighi che li opprimono – [16]Что же подобаеть намъ творити, да злая престануть, яже томят ны? Questa richiesta prelude ai toni più distesi e pacati dell'*admonitio-conclusio*, dove, in risposta alla domanda appena formulata, il predicatore raccomanderà ai presenti un percorso di riconciliazione con il prossimo in virtù del quale si compirà la loro correzione e il loro riavvicinamento a Dio. Anche questo versetto, come i precedenti, è percorso da figure di ripetizione che scandiscono il ritmo del discorso e assolvono una chiara funzione mnemonica e perlocutoria¹⁴⁵.

[16]Что же подобаеть **намъ** творити,
да злая престануть, яже томят **ны**?

2.2.7.4. L'Admonitio-Conclusio

L'ultima parte del sermone, che, come si è annunciato, assolve sia la funzione di un'*admonitio*, per gli insegnamenti che offre, sia la funzione di una *conclusio*, per la posizione che occupa, si apre con l'enunciazione di alcuni precetti utili ai fini della redenzione dell'uditorio (*testamentum*). Come vedremo, questi precetti mostrano tutti una chiara ascendenza biblica (*oraculum, apomnemonysis*) – [17]Помяните честно написано въ божественныхъ книгахъ, еже самого Владыкы нашего болшая заповѣдь, еже любити другъ друга, еже милость любити ко всякому челоувѣку, еже любити ближняго своего аки себе, еже тѣло чисто зблюсти, а не осквернено будетъ блюдом; аще ли оскверниши,

¹⁴⁵ Pensiamo alla ripetizione pragmaticamente significativa del pronome di prima persona plurale (*polyptoton*) – намъ, ны –, e alla presenza di forme verbali con omofonia finale (*homoeoteleuton*) – подобаеть, престануть, томят.

то очисти е покаяниемъ; еже не высокомыслити, ни вздати зла противу злу ничего же. Ci troviamo in presenza, cioè, di quella che potremmo definire una catena di citazioni bibliche. I riferimenti che vi confluiscono non sempre sono univocamente riconducibili a un luogo biblico piuttosto che a un altro a quello simile, sia perché hanno in genere più di un referente scritturale, sia perché erano ormai divenuti parte di quel patrimonio di espressioni bibliche comunemente usate in ambito liturgico. Pur non essendo espressamente segnalati come citazioni dirette, si tratta in ogni caso di riferimenti che, per la loro vicinanza formale al testo scritturale, possono essere classificati come tali.

In particolare, il primo precetto di questa serie – еже любити другъ друга – trova il suo referente più prossimo in Gv 13, 34 e Gv 15, 17; il secondo precetto – еже милость любити ко всякому человѣку – in Lc 6, 36 e Ef 4, 32; il terzo precetto – еже любити ближняго своего аки себе – in Lv 19, 18 (poi mediato da Mt 5, 43, Mt 22, 39, Rm 13, 9, Gal 5, 14 e Gc 2, 8); il quarto precetto – еже тѣло чисто зблости, а не осквернено будетъ блюдом – in 1 Ts 4, 4-5, e l'ultimo precetto – ни вздати зла противу злу ничего же – in Rm 12, 17, 1 Ts 5, 15 e 1 Pt 3, 9. La quinta raccomandazione, invece, – еже не высокомыслити –, che nelle scritture è assai ricorrente, deve ritenersi un'espressione biblica di uso comune. Il seguente diagramma evidenzia le corrispondenze che abbiamo appena indicato.

	[17]Помяните честно написано въ божественныхъ книгахъ, еже самого Владыкы нашего болшая заповѣдь,	
	↓	
1	еже любити другъ друга,	→ Gv 13, 34 Gv 15, 17
2	еже милость любити ко всякому человѣку,	→ Lc 6, 36 Ef 4, 32
3	еже любити ближняго своего аки себе,	→ Lv 19, 18 ↓ Mt 5, 43 Mt 22, 39 Rm 13, 9 Gal 5, 14 Gc 2, 8
4	еже тѣло чисто зблости, а не осквернено будетъ блюдом;	→ 1 Ts 4, 4-5
5	еже не высокомыслити,	–
6	ни вздати зла противу злу ничего же.	→ Rm 12, 17 1 Ts 5, 15 1 Pt 3, 9

Questi precetti sono tutti pragmaticamente orientati a istruire l'assemblea sul percorso da seguire per redimersi dal peccato, in previsione di un giudizio finale il cui esito sarà proporzionato al bene o al male che ognuno avrà operato in vita. La valenza perlocutoria di questo passo, che è chiaramente finalizzato a dominare la volontà degli ascoltatori per persuaderli al pentimento e alla correzione, si manifesta attraverso una serie di accorgimenti retorici. Il primo indice di rilevanza pragmatica è il passaggio dalla prima persona plurale, che è la marca stilistica della *tractatio thematis*, alla seconda persona singolare e plurale, che invece contraddistingue l'ultima parte del discorso. In questo contesto, infatti, il ricorso alla seconda persona mostra l'autorevolezza del predicatore, che tramanda la parola di Dio in veste di pastore e di guida spirituale. Pragmaticamente rilevante è poi il ricorso al modo imperativo, che per sua stessa natura esprime ordini e divieti – *помяните, очисти* –, e alla forma più pacata dell'infinito usato in funzione esortativa – *любити, зблюсти, вздати*.

L'intenzione performativa che sottende a questo versetto emerge inoltre dall'enumerazione asindetica dei precetti, che è volta ad amplificare il messaggio di fratellanza in essi racchiuso. Sono infine funzionali alla modulazione del discorso, a scopo mnemonico e di suggestione dell'uditorio, la ripetizione dell'infinito *любити* (*conduplicatio*), la coppia etimologica *чисто* e *очисти* (*adnominatio*), la duplicazione dei sostantivi *другъ* e *злю*, e del verbo *осквърнити* (*polyptoton*), e le antitesi *чисто* : *осквернено* e *блюдом* : *покаяниемъ*. Servono lo stesso scopo, agevolando la recita e la ricezione del testo, anche alcune figure di ripetizione fonetica e morfologica¹⁴⁶.

[17] **Помяните честно написано въ божественыхъ книгахъ,
еже самого Владыкы нашего болшая заповѣдь,
еже любити другъ друга,
еже милость любити ко всякому челоуѣку,
еже любити ближняго своего аки себе,
еже тѣло чист-о зблюсти,
а не о-скверн-ено будеть блюдом;
аще ли о-скверн-иши,
то о-чист-и е покаяниемъ;
еже не высокомыслити,
ни вздати зла противу злу ничего же.**

A sostegno dei precetti appena enunciati, nel versetto successivo (v. 18) il predicatore riflette su quanto Dio abbia in odio l'uomo vendicativo – [18] *Тако ненавидеть Господь Богъ нашъ, яко злу помятива челоуѣка*. Questa constatazione, che evoca il comandamento di Lv 19, 18 offerto nella parenesi del v.

¹⁴⁶ Pensiamo alla ripetizione anaforica del pronome relativo *еже* (*epanaphora*) e all'uso di termini con omofonia finale (*homoeoteleuton*) – *честно написано, осквернено; божественыхъ книгахъ; самого, ближняго; любити, высокомыслити, вздати; зблюсти, очисти; блюдом, покаяниемъ* –, o grammaticalmente equivalenti (*homoeoptoton*) – *нашего, своего, ничего; любити, высокомыслити*.

17, assume in questo contesto la funzione di un avvertimento (*paraenesis*), e si risolve in un rinnovato tentativo di persuadere l'assemblea a coltivare la fratellanza reciproca. L'uso correlato degli avverbi тако e яко (*homoeoteleuton*), e la presenza alla fine del periodo della forma participiale помятива e del sostantivo человекa, declinati allo stesso caso (*homoeoptoton*), marcano l'informazione pragmaticamente rilevante e con essa la posizione del rema.

[18] Тако ненавидить Господь Богъ нашъ, → яко злу помятива человекa.

La constatazione dell'avversione di Dio per l'uomo vendicativo, al quale non sarà concessa la remissione dei peccati, è motivata dall'enunciazione nel versetto successivo (v. 19) del principio della reciprocità del perdono, che prelude direttamente alla sentenza dell'ultimo versetto. Questo principio è espresso attraverso una domanda di rimprovero (*percontatio*¹) che racchiude la citazione diretta di Mt 6, 16 (*apomnemonysis*), con la supplica a Dio Padre (*deesis*) – [19] Како речемъ: “Отче нашъ, остави нам грѣхи наши”, а сами не ставляюще? Le ripetizioni etimologiche остави e ставляюще (*adnominatio*), che generano insistenza sull'idea della remissione dei peccati, e il ritorno alla prima persona plurale attraverso le ripetizioni нашъ, нам, наши (*adnominatio, polyptoton*), ribadiscono la validità generale di tale principio, a scopo chiaramente perlocutorio.

[19] Како речемъ:

“Отче **нашъ**, о-став-и **нам** грѣхи **наши**”,
а сами не став-ляюще?

Il sermone si chiude con una sentenza (*epiphonema*) che coincide con la citazione diretta di Mt 7, 2 (duplicato in Mc 4, 24; *apomnemonysis*) – [20] “В ню же бо”, рече, “мѣру мѣрите, отмѣрит вы ся” –, e quindi con la formula finale [21] Богу нашему. Insistendo sul fatto che il destino di ogni uomo sarà commisurato al suo operato sulla terra, poiché ognuno verrà giudicato per come avrà giudicato e riceverà per quanto avrà dato, questa citazione evangelica ribadisce il principio della reciprocità del perdono, risuonando come un avvertimento (*paraenesis*). La stessa citazione, inoltre, attraverso le esortazioni che aprono questa parte (v. 17) e attraverso l'invocazione al Padre del versetto precedente (v. 18), si ricongiunge a Sal 2, 12 e ai luoghi biblici a esso correlati. L'accendersi dell'ira di Dio, infatti, è la conseguenza diretta della parzialità degli uomini, e prelude, in assenza di correzione, a un giudizio di condanna che eguaglierà per durezza il giudizio che ognuno avrà espresso verso il fratello. Da qui l'urgenza di volgersi al pentimento e alla correzione affinché si instauri la fratellanza universale che riconcilia con Dio, poiché se grande è la sofferenza patita sulla terra, ancor più grande sarà la pena che diversamente si dovrà scontare in eterno. La forza perlocutoria di questa *conclusio*, che è insita nella sentenziosità della massima di Mt 7, 2, si manifesta nella ripetizione continuativa di una stessa radice (*adnominatio*) – мѣру, мѣрите, отмѣрит –, che, proprio come l'*adnominatio* del versetto pre-

cedente, avvalora l'idea della reciprocità del perdono. Nel diagramma sottostante riportiamo il v. 20 e il passo evangelico che vi corrisponde.

SLOVO SERAPIONA

MATTEO 7, 2
MARCO 4, 24

[20]“В ню же бо”, рече, “мѣр-у мѣр-ите, от-мѣр-ит вы ся”.

Mt 7, 2: Въ нюже мѣру мѣрите въз-мѣрить ся вамъ.

Mc 4, 24: Въ нюже мѣру мѣрите намѣрить ся вамъ¹⁴⁷.

2.2.7.5. La contestualizzazione liturgica del sermone

Se, come si è cercato di mostrare, la chiave biblica tematica dello *Slovo svjatago prepodobnago Serapiona* è di facile individuazione, altrettanto non può dirsi del suo tema liturgico. I passi biblici di rilievo liturgico presenti nel testo, infatti, risalgono ognuno a una diversa liturgia, con ciò stesso ostacolando, almeno in apparenza, l'individuazione del suo contesto liturgico di origine, ovvero dell'occasione per la quale il sermone fu scritto e nella quale verosimilmente fu pronunciato. Si aggiunga a questo la difficoltà che deriva dall'impossibilità di stabilire un unico referente biblico per le citazioni che compaiono all'inizio dell'*admonitio-conclusio*, circostanza che complica notevolmente il lavoro di contestualizzazione.

Dalla verifica di tutte le citazioni presenti nel sermone e di tutti i loro possibili referenti scritturali, che abbiamo condotto sul lezionario vangelo, è emerso comunque un dato di una certa rilevanza. Le citazioni offerte all'inizio dell'*admonitio-conclusio* e nei versetti successivi, pur corrispondendo ognuna a una diversa liturgia festiva, risalgono tutte, fatta eccezione per Gv 13, 34 e Gv 15, 17, al secondo ciclo liturgico (da Pentecoste a Quaresima). Così Lc 6, 36 si leggeva la domenica della seconda settimana di quel ciclo¹⁴⁸, Mt 5, 43 il sabato della prima settimana (*vsech svjatych*)¹⁴⁹, Mt 22, 39 la domenica della quindicesima settimana¹⁵⁰, Mt 6, 12 il sabato dell'ultima settimana (*syropustnaja*)¹⁵¹, e Mt 7, 2 il sabato della seconda settimana sempre dello stesso ciclo, il secondo appunto¹⁵². Fra le citazioni bibliche che percorrono il testo, cioè, quelle che hanno un riscontro liturgico afferiscono tutte al secondo ciclo dell'anno liturgico.

Partendo da questo dato si può allora ipotizzare che l'impossibilità di ricondurre il sermone a un'occasione liturgica univocamente individuabile non

¹⁴⁷ (“Con la stessa misura con la quale misurate sarete misurati”).

¹⁴⁸ Garzaniti 2001a: 486.

¹⁴⁹ *Ibid.* 485.

¹⁵⁰ *Ibid.* 486.

¹⁵¹ *Ibid.* 487.

¹⁵² *Ibid.* 485.

sia un vizio derivante al testo dai successivi rifacimenti o dalle alterne vicende della sua trasmissione manoscritta, ma sia piuttosto il risultato di un'originaria intenzione autoriale. In altri termini, cioè, sembra verosimile che Serapion abbia intenzionalmente redatto un sermone che, in virtù della diversificazione liturgica delle citazioni bibliche offerte al suo interno, potesse adattarsi con facilità alla lettura in tutte o in parte delle celebrazioni comprese fra l'inizio e la fine del secondo ciclo liturgico.

Ecco allora emergere anche un altro dato eloquente. Anche i primi due sermoni di Serapion, lo *Slovo prepodobnago otca našego Serapiona* e il *Poučenie prepodobnago Serapiona*, afferiscono, in via prevalente o esclusiva, al secondo ciclo dell'anno liturgico: il primo al sabato dell'ultima settimana (*mjasopustnaja*) di quel ciclo, e il secondo alla quinta settimana (e anche alla prima settimana del terzo ciclo liturgico; cf. *supra*). Ci sembra allora verosimile che la coincidenza tematico-stilistica che si può rilevare fra questi sermoni non sia motivata unicamente dalla maniera stilistica del loro autore o dalla similarità delle circostanze storiche e del contesto sociale sul cui sfondo furono redatti, ma trovi un suo fondamento anche nella liturgia.

2.8. Le circostanze della declamazione e il pubblico

Stabilite le circostanze liturgiche della declamazione dello *Slovo prepodobnago otca našego Serapiona*, del *Poučenie prepodobnago Serapiona* e dello *Slovo svjatago prepodobnago Serapiona*, restano ora da accertare le circostanze storiche in cui furono pronunciati. Pur presentando riferimenti o allusioni a fatti storicamente documentati, questi sermoni difficilmente si prestano a un'interpretazione univoca, e sembrano anzi potersi adattare a contesti storici diversi e a situazioni cronologicamente e spazialmente lontane. Così, la questione della loro collocazione storico-geografica resta aperta a varie letture, tutte potenzialmente possibili ma nessuna storicamente documentata.

Sul piano teorico si oppongono due alternative fondamentali: che i sermoni di Serapion appartengano tutti al periodo kieviano della sua vita, o che al contrario debbano collocarsi tutti negli anni che il presule trascorse nella città di Vladimir. Entro questo spettro, sono state formulate diverse ipotesi. Secondo l'ipotesi maggiormente condivisa, lo *Slovo prepodobnago otca našego Serapiona* sarebbe stato redatto e pronunciato negli anni kieviani della vita di Serapion, mentre il *Poučenie prepodobnago Serapiona*, lo *Slovo svjatago prepodobnago Serapiona* e i due sermoni che abbiamo tralasciato sarebbero stati declamati dopo la sua nomina alla cattedra vescovile di Vladimir¹⁵³. Come proveremo a chiarire, tuttavia, i dati di cui disponiamo ammettono diverse possibili contestualizzazioni storiche.

¹⁵³ Petuchov 1888b: 16-24; Gudzij 1952.

Il primo elemento utile alla contestualizzazione storica e alla collocazione spaziale dello *Slovo prepodobnago otca našego Serapiona* è il riferimento nell'*expositio* (v. 4) e nella *tractatio thematis* (vv. 6-7) a un violento terremoto di cui il predicatore e l'uditorio sembra furono testimoni. Stando al resoconto delle cronache di redazione slavo-orientale, negli anni in cui visse Serapion la regione della Rus' fu colpita da due terremoti: il primo si verificò nel 1230, e il secondo nel 1258¹⁵⁴, anche se l'attendibilità di quest'ultima notizia è dubbia¹⁵⁵. Secondo la *Lavrent'evskaja letopis*, in area kieviana il sisma del 1230 fu particolarmente violento:

Того же лѣта (1230), мѣсяца мая въ г. днь на память святаго Феодосѣя, игумена Печерьскаго, в пятък. Во время святагы литургия, читому святому еуангелю, въ църкви сборнѣи святагы Богородица в Володимери потрясеся земля. (...). Бысть же се въ многахъ църквахъ и в домѣхъ господскихъ бысть же се и во иныхъ городахъ. И в Киевѣ градѣ велми болма того бысть потрясенъе. (...). Также и в Переяславлѣ (...). Тоже все бысть по всеи земли одного дњи одного часа: в годъ святагы литургия мѣсяца мая¹⁵⁶.

Dal 1258 fino all'anno della morte di Serapion, e per molti anni ancora, le cronache slavo-orientali non danno notizia di altri sismi. Sembra pertanto verosimile che il presule abbia declamato questo discorso nel 1230 a Kiev, quando ancora era archimandrita della laura delle Grotte, e forse proprio a motivo del terremoto che in quell'anno aveva colpito la città¹⁵⁷. Del resto, il riferimento ad alcuni fenomeni celesti che si erano verificati prima del terremoto, dei quali il predicatore riferisce all'inizio dell'*expositio* (v. 3), sembra confermare questa datazione. Le fonti slavo-orientali, infatti, registrano manifestazioni analoghe negli anni 1206, 1207 e 1223, ma anche nel 1230¹⁵⁸. In corrispondenza di quell'anno, la *Novgorodskaja pervaja letopis* riferisce:

Въ лѣто 6738 (1230). Трясеся земля въ пятък по велицѣ дни 5 недѣли, въ обѣдъ, а инии уже бяху отобѣдали. (...). Того же лѣта солнце помърце маия

¹⁵⁴ *Lavr.let.* 1927: 454 (a. 1230); *Novg.perv.let.* 1950: 69 (a. 1230); *Gust.let.* 2003: 122 (a. 1258).

¹⁵⁵ Petuchov 1888b: 20.

¹⁵⁶ ("Quello stesso anno [1230], il giorno 3 del mese di maggio, in memoria del santo Feodosij, igumeno [della laura] delle Grotte, di venerdì. Nel corso della santa liturgia, durante la lettura del santo vangelo, nella chiesa cattedrale della santa Madre di Dio a Vladimir la terra tremò. [...]. Accadde lo stesso in molte chiese e in [molte] cappelle, e accadde lo stesso anche in altre città. E nella città di Kiev il terremoto fu molto più forte di quello. [...]. Lo stesso [accadde] anche a Perejaslav. [...]. Tutto questo accadde in tutta la terra nello stesso giorno [e] alla stessa ora: nel corso della santa liturgia nel mese di maggio", *Lavr.let.* 1927: 454 [a. 1230]).

¹⁵⁷ Barsukov 1882b: col. 498; Petuchov 1888b: 16-18, 20; Istrin 1922: 246; Gorlin 1948: 23; Gudzij 1952: 450; Podskalsky 1996: 180.

¹⁵⁸ *Lavr.let.* 1927: 428 (a. 1206), 434 (a. 1207), 447 (a. 1223), 454-455 (a. 1230); *Novg.perv.let.* 1950: p. 69 (a. 1230).

въ 14, на святого Сидора, въ уторник, въ срьдь утра, и бы акы въ 5 ноции мѣсяць, и опять наполнися, и ради быхомъ небози¹⁵⁹.

Questa ipotesi di datazione sembra inoltre trovare conferma nella carestia di cui Serapion dà notizia alla fine della *tractatio thematis* (v. 9). Proprio in corrispondenza del 1230, infatti, la *Lavrent'evskaja letopis'* e la *Novgorodskaja pervaja letopis'* ricordano che gli abitanti di Smolensk e di Novgorod furono decimati dalla carestia e dalla morte per fame¹⁶⁰.

Resta invece da accertare a quale evento storico debba ricondursi l'occupazione della Rus' che il predicatore descrive alla fine della *tractatio thematis* (vv. 9-10). Se realmente Serapion pronunciò il sermone nel 1230, allora non avrebbe potuto che riferirsi o alle passate incursioni dei Cumani, oppure all'attacco che i Tatars avevano sferrato alla Rus' meridionale nel 1223¹⁶¹. Tuttavia, per la sua intensità, questa descrizione sembra piuttosto evocare le incursioni di Batyj nelle regioni settentrionali della Rus' del 1237-1238 e quelle nelle regioni meridionali del 1239-1240, o gli scontri che nel 1252 interessarono la regione di Vladimir-Suzdal'. Ma potrebbe alludere anche alla repressione nel 1262 delle rivolte di Rostov, Vladimir, Suzdal' e Jaroslavl, o alle incursioni tataro nell'area di Novgorod del 1273¹⁶².

La descrizione dell'occupazione della Rus' apre allora la strada anche ad altre ipotesi di datazione. Se infatti Serapion compose il sermone a Kiev nel 1230, in questo caso sembra più corretto ipotizzare che il passo in questione (vv. 9-10) sia in realtà un'interpolazione successiva, che potrebbe essere stata inserita nel testo dopo gli anni quaranta del XIII sec.¹⁶³. Ma il sermone potrebbe anche essere stato redatto e pronunciato molto più tardi, forse negli anni settanta del XIII sec., quando Serapion era già vescovo di Vladimir. In questo caso il presule avrebbe potuto fare riferimento al terremoto del 1258 e a tutte le devastazioni perpetrate per mano tataro a partire dalla fine degli anni trenta del XIII sec. Del resto, in alcuni dei codici che lo tramandano, il sermone è offerto proprio nel giorno del terremoto del 1258 (il 26 ottobre), e in una nota a margine compare la dicitura *воспоминание страшнаго трясения*¹⁶⁴. Inoltre, nella *conclusio* del testo (v. 20b), l'autore si definisce "pastore", con un probabile riferimento al suo

¹⁵⁹ ("Nell'anno 6738 [1230]. La terra tremò il venerdì della quinta domenica dopo Pasqua, all'ora di pranzo, ma alcuni avevano già pranzato. [...]. Quello stesso anno il sole si oscurò il 14 maggio, nel giorno di san Isidoro, di martedì, a metà mattina, e stette come la luna per cinque notti, e poi di nuovo si riempì, e ringraziammo il cielo", *Ibid.*).

¹⁶⁰ *Suzd.let.* 1928: 511-512 (a. 1230); *Novg.perv.let.* 1950: 69 (a. 1230).

¹⁶¹ Gorlin 1948: 23; Kolesov 1981: 607. La battaglia del 1223, che vide schierati gli Slavi orientali e i Cumani da una parte, e i Tatars dall'altra, è nota anche come *Kalkskaja bitva*, dal nome del fiume Kalka, nelle cui vicinanze avvenne lo scontro.

¹⁶² Bachturina, Mil'kov 2001: 513.

¹⁶³ Petuchov 1888b: 21-22; Gudzij 1952: 451; Podskalsky 1996: 180.

¹⁶⁴ ("In memoria del terribile terremoto"), Kolobanov 1958a. In uno di questi codici (il ms. RNB Q.I.312), inoltre, al testo è preposto il titolo *Poučenie o potrjasenii* (*Insegnamento sul terremoto*), cf. Petuchov 1888a: 1.

incarico vescovile¹⁶⁵. Tenuto conto di queste ultime considerazioni, non si può allora escludere che il sermone sia stato pronunciato a Vladimir¹⁶⁶, forse sulla base di un testo che Serapion aveva redatto a Kiev¹⁶⁷.

La questione delle circostanze della declamazione dello *Slovo prepodobnago otca našego Serapiona* resta pertanto aperta a diverse interpretazioni. Serapion potrebbe cioè averlo pronunciato a Kiev nel 1230, facendo riferimento al sisma, ai fenomeni celesti e alla carestia del 1230, e alle incursioni dei Cumani o all'attacco tataro del 1223, oppure potrebbe averlo declamato a Vladimir negli ultimi anni della sua vita, alludendo in tal caso al terremoto del 1258 e alle invasioni tataro complessivamente prese. In questo caso il presule potrebbe aver riproposto alla comunità dei fedeli di Vladimir un sermone che aveva composto e pronunciato a Kiev in occasione di una stessa festa liturgica.

Anche sulle circostanze storiche della declamazione del *Poučenie prepodobnago Serapiona* esistono pareri discordanti. Secondo l'ipotesi maggiormente diffusa, il sermone apparterebbe agli anni che Serapion trascorse a Vladimir, ma, come per lo *Slovo prepodobnago otca našego Serapiona*, non si può escludere che la stesura e la recita del sermone debbano collocarsi nel periodo kieviano della vita dell'autore. Gli elementi utili alla datazione del testo sono la descrizione dell'occupazione tataro e l'indicazione del numero di anni – quasi quaranta – che al momento della declamazione erano trascorsi dall'inizio dell'invasione straniera (vv. 14-20).

Anche in questo caso si delineano due diversi scenari. Da una parte, cioè, è verosimile che, vivendo ancora nella città di Kiev, Serapion considerasse come l'inizio dell'occupazione tataro della Rus' la battaglia della Kalka del 1223. In questo caso le sue previsioni di futuri castighi (vv. 27 e 36) si sarebbero rivelate veritiere, poiché, com'è noto, i Tataro sferrarono un secondo e durissimo attacco a Kiev e alla Rus' meridionale nel 1240, che potrebbe avere ispirato lo *Slovo svjatago prepodobnago Serapiona*. Così, fissando l'inizio del giogo tataro al 1223, si deve credere che Serapion abbia pronunciato questo discorso quaranta anni più tardi, negli anni sessanta del XIII sec., e forse nel 1264, quando ancora era archimandrita della laura delle Grotte¹⁶⁸.

Dall'altra parte, tuttavia, appare ugualmente verosimile che, vivendo già a Vladimir, Serapion alludesse alle incursioni tataro del 1237-1238 nell'area della Rus' settentrionale. Prendendo allora come punto di inizio questa campagna militare, senza escludere che la durata di quaranta anni possa avere un valore di approssimazione o comunque essere simbolica¹⁶⁹, si deve invece ammettere che

¹⁶⁵ Bachturina, Mil'kov 2001: 513.

¹⁶⁶ *Ibid.*

¹⁶⁷ Istrin 1922: 246-247.

¹⁶⁸ Ševyrev 1858-1860, III: 37; Barsukov 1882a: col. 37; Porfir'ev 1891-1909, I: 445; Gorlin 1948: 23-25.

¹⁶⁹ Podskalsky 1996: 182.

questo sermone sia stato pronunciato intorno alla metà degli anni settanta del XIII sec. a Vladimir¹⁷⁰.

Pertanto, anche la questione della collocazione storica e geografica del *Poučenie prepodobnago Serapiona* resta aperta a due diverse interpretazioni. È possibile che la stesura e la recita del testo siano avvenute sullo scorcio degli anni sessanta del XIII sec. a Kiev, ma è parimenti ammissibile che il sermone sia stato redatto e pronunciato negli anni settanta del XIII sec. a Vladimir. Anche in questo caso, inoltre, non si può escludere che Serapion abbia riproposto alla comunità di Vladimir un discorso che in passato aveva declamato a Kiev¹⁷¹, in una stessa occasione liturgica.

Come per lo *Slovo prepodobnago otca našego Serapiona* e per il *Poučenie prepodobnago Serapiona*, anche sulle circostanze storiche della declamazione dello *Slovo svjatago prepodobnago Serapiona* sono stati espressi pareri discordanti. Anche a questo proposito, infatti, è stato ipotizzato da un lato che il sermone appartenga al periodo kieviano della vita del presule, e dall'altro che si collochi negli anni del suo incarico vescovile. L'elemento che deve essere interpretato ai fini della datazione del testo è in questo caso l'accento a una doppia sconfitta che l'invasore tataro avrebbe inferto alla popolazione della Rus' (vv. 14-15).

Lo spettro delle possibilità non varia rispetto alle interpretazioni finora considerate. Da una parte, cioè, è possibile che il predicatore si riferisse all'incurSIONE del 1223 e poi al sanguinoso attacco del 1240. Se si accetta questa ipotesi, allora si deve ammettere che il testo sia stato declamato a Kiev poco dopo il 1240, ed escludere che invece possa collocarsi nel contesto di Vladimir. La città di Vladimir, infatti, aveva subito un unico attacco, quello degli anni 1237-1238, mentre la campagna del 1223 e quella del 1240 la avevano risparmiata¹⁷².

Dall'altra parte, tuttavia, è parimenti ammissibile che il riferimento a una doppia sconfitta subita dalla Rus' non debba intendersi in senso letterale, ma sia motivato piuttosto da esigenze di stile. In questo caso il sermone non apparterebbe necessariamente agli anni kieviani della vita di Serapion. Peraltro, nell'apparato critico dell'edizione di Petuchov, la frase in questione, И ныне збытъся о нас реченое: не от меча ли падохомъ? Не единою ли, ни двожды?, ha questo seguito: но бес числа намъ бѣды нашихъ дѣля неправдѣ и многихъ грѣхъ¹⁷³, che non esclude una motivazione di natura stilistico-perlocutoria. Se questo accenno fosse in realtà un semplice espediente retorico, allora dovremmo ammettere anche la possibilità che Serapion abbia declamato il sermone a Vladimir¹⁷⁴.

¹⁷⁰ Petuchov 1888b: 23-29; Gudzij 1952: 452-453; Bachturina, Mil'kov 2001: 513-514.

¹⁷¹ Cf. *supra*, p. 210, nota 167.

¹⁷² Gorlin 1948: 23-25.

¹⁷³ ("Ma a noi innumerevoli disgrazie a causa delle nostre cattive azioni e dei molti peccati", cf. Petuchov 1888a: 10).

¹⁷⁴ Idem 1888b: 23-29; Gudzij 1952: 452-453; Bachturina, Mil'kov 2001: 514.

Pertanto, anche in questo caso la questione della collocazione storico-geografica del testo resta aperta a due possibili interpretazioni. Serapion potrebbe cioè aver pronunciato il sermone a Kiev, ancora archimandrita della laura delle Grotte, oppure averlo declamato a Vladimir, ormai vescovo della città, forse riproponendo al pubblico di Vladimir un discorso che aveva già recitato a Kiev, in occasione di una delle feste del secondo ciclo liturgico¹⁷⁵.

Similmente resta aperta la questione della composizione sociale del pubblico al quale i sermoni di Serapion erano diretti. I testi, infatti, conservano alcuni indicatori convenzionali che non sembrano però essere risolutivi al fine di ricomporre la tipologia sociale dell'uditorio dinanzi al quale furono pronunciati, né contribuiscono a far luce sulle circostanze della loro declamazione.

Serapion parla all'assemblea liturgica avvalendosi ora dell'appellativo "fratelli" (I, 1, 11 e 19; II, 7, 23 e 25; III, 1), ora, invece, dell'appellativo "figlioli" (I, 19; II, 1, 7 e 11). Convenzionalmente pare che i monaci e i sacerdoti fossero soliti rivolgersi agli ascoltatori chiamandoli "fratelli", i vescovi, invece, chiamandoli "figlioli"¹⁷⁶. La presenza in questi sermoni dell'espressione "fratelli" ricondurrebbe allora i testi agli anni kieviani della vita di Serapion, inserendoli nel contesto monastico della laura delle Grotte di Kiev, dove il presule avrebbe parlato con l'autorità dell'archimandrita, mentre l'appellativo "figlioli" sarebbe allusivo del contesto di Vladimir, dove Serapion aveva l'autorità morale del vescovo. Tuttavia, la presenza congiunta nello *Slovo prepodobnago otca našego Serapiona* e nel *Poučenie prepodobnago Serapiona* di entrambe queste espressioni, che per convenzione rimanderebbero ad ambiti religiosi diversi, sembra testimoniare di un loro uso sinonimico, senza dunque contribuire a risolvere la questione. Questa loro apparente equivalenza potrebbe al limite confermare l'ipotesi dell'adattamento (poco accurato da questo punto di vista!) al contesto di Vladimir di sermoni che erano già stati pronunciati a Kiev, un'ipotesi che, per quanto possa sembrare verosimile, non è però documentata.

Gli unici dati certi di cui disponiamo per definire la composizione sociale del pubblico al quale Serapion rivolse le sue prediche sono allora le circostanze liturgiche della loro declamazione e il loro grado di elaborazione tematico-formale, che di fatto poneva dei limiti alla loro ricezione. Qualsiasi sia stato il contesto storico della loro declamazione, se questi sermoni furono pronunciati a Kiev o a Vladimir, o se furono pronunciati più volte in contesti differenti, ci sembra che l'occasione liturgica della loro recita e il loro elevato grado di elaborazione concettuale e stilistica lascino intuire la presenza di un pubblico socialmente eterogeneo e culturalmente diversificato. Come abbiamo mostrato, infatti, la declamazione di queste prediche dovette avvenire in occasioni liturgiche di grande importanza, che si deve supporre richiamassero in chiesa folle di fedeli. D'altra parte, però, la loro complessità concettuale doveva precluderne l'intelligibilità a chiunque non avesse una preparazione adeguata, limitandone la fruizione ai membri del clero e del monachesimo, e ai ceti sociali più alti.

¹⁷⁵ Cf. *supra*, p. 210, nota 167.

¹⁷⁶ Gudzij 1952: 451.

Concludendo si può allora affermare che Serapion dovette pronunciare i suoi sermoni alla presenza di un pubblico socialmente e culturalmente variegato, al cui interno erano rappresentati tutti i ceti della società di Kiev o di Vladimir, da quelli più bassi fino ai dignitari della corte e ai membri della famiglia principesca. Ci sembra tuttavia improbabile che i moniti del *Poučenie prepodobnago Serapiona* e quelli dello *Slovo svjatego prepodobnago Serapiona* fossero rivolti in particolare ai principi Jaroslaviči, Jaroslav e Vasilij, fratelli e successori del gran principe Aleksandr Nevskij, dei quali il predicatore avrebbe taciuto i nomi per non danneggiarne l'immagine agli occhi dei sudditi¹⁷⁷.

¹⁷⁷ Kolobanov 1961: 331-332.

Indice dei riferimenti biblici

Slovo prepodobnago otca našego Serapiona

Citazioni bibliche dirette	Citazioni bibliche indirette	
	allusioni	parafrasi
Zc 1, 3 Ml 3, 7 Mt 24, 7 Lc 21, 25 Gv 15, 22	Dt 28, 50.52 Mt 25, 14-30	Mt 16, 27

Poučenie prepodobnago Serapiona

Citazioni bibliche dirette	Citazioni bibliche indirette		
	allusioni	parafrasi	riassunti
Sal 25 (24), 18 Sal 39 (38), 7 Sal 85 (84), 5-6 Zc 1, 3 Ml 3, 7 Rm 2, 13 Rm 12, 9	Gen 19, 24-25 Dt 28, 51.53 2 Cr 29, 9 Ez 18, 23 Ez 33, 11 Mt 10, 15 2 Pt 2, 6 2 Pt 3, 9 Gd 7	Eb 10, 31	Gn 3-4 Mt 12, 41 Lc 11, 30.32

Slovo svjatago prepodobnago Serapiona

Citazioni bibliche dirette	Citazioni bibliche indirette	
	allusioni	riassunti
Es 22, 21-23 Lv 19, 18 Sal 2, 12 Sal 14 (13), 2-3 Sal 14 (13), 4 Sal 53 (52), 3-4 Sal 53 (52), 5 Mt 5, 43 Mt 6, 12 Mt 7, 2 Mt 22, 39 Mc 4, 24 Lc 6, 36 Gv 13, 34 Gv 15, 17 Rm 3, 11-12 Rm 12, 17 Rm 13, 9 Gal 5, 14 Ef 4, 32 Ef 5, 11 1 Ts 4, 4-5 1 Ts 5, 15 Gc 2, 8 1 Pt 3, 9	Dt 28, 49-50 Sal 79 (78), 1-4	1 Cor 6, 9-10

Tavola 2

SLOVO PREPODOBNAГО ОТСА НАШЕГО SERAPIONA

Partes orationis	Citazioni	Colpa → Castigo	Correzione → Ricompensa	Indici pragmatici
EXORDIUM (vv. 1-2)				
Salutatio populi Introductio thematis (vv. 1-2)				
^[1] philiphronesis, oraculum, diabole ^[2] epicrisis	Lc 21, 25 Mt 24, 7			ВЫ ОНИ
PARTE CENTRALE (vv. 3-18)				
Expositio (vv. 3-4)				
^[3] exclamatio, expolitio ^[4a] expolitio ^[4b] expolitio, hupotyposis, categoria		земли трясение грѣхы нашими, безаконья нашего		МЫ МЫ МЫ

Partes orationis	Citazioni	Colpa → Castigo	Correzione → Ricompensa	Indici pragmatici
Tractatio thematis (vv. 5-10)				
^[5] categoria		беззаконья		МЫ
^[6] exprolitio, categoria		злаго обычая земли трясеньемъ		МЫ
^[7] exprolitio, categoria, similitudo		беззаконья грѣхи многия землею трясетъ и колѣблетъ		ОНЪ АЗЪ МЫ
^[8] anthrophora, percentatio ²				МЫ
^[9] anthrophora, percentatio ²		не покая- хомья		МЫ
^[10a] categoria				
^[10b] hypotyposis, apomnemonysis	Dt 28, 50.52	языкъ немилютивъ		МЫ
Admonitio (vv. 11-18)				
^[11] philophronesis, protrope			исповѣдашесь	МЫ обоимья припадемъ

Partes orationis	Citazioni	Colpa → Castigo	Correzione → Ricompensa	Indici pragmatici
[12a] paraenesis			нашего покаянья, нашего обращения	мы
[12b] protrope			благая приимуть ны в сии вѣкъ, в будущи	мы
[12c] oraculum, protrope	Ml 3, 7 Zc 1, 3		“Обратитесь ко мнѣ, обращаюся к вамъ”	Азь вы мы мы мы
[13] percontatio ¹				
[14] diabole		смерти напрасны		
[15] interrogatio				
[16] diaeresis, hypotyposis				они
[17] philophronesis, paraenesis				вы азъ

Partes orationis	Citazioni	Colpa → Castigo	Correzione → Ricompensa	Indici pragmatici
[18] protrope			утѣшить ны Богъ, помилует ны, печаль земную отиметь от нас, исходить мирень подать намъ, радости и веселья бесконечнаго	мы
CONCLUSIO (vv. 19-20)				
[19a] philophronesis, categoria				азъ вы они
[19b] oraculum, paraenesis apophonema	Gv 15, 22			азъ они
[20a] epexegetis, expolitio, paraenesis				азъ вы мы
[20b] epexegetis, philophronesis apomnemynosis, progressio	Mt 25, 14-30			азъ вы
[20c] epexegetis, apomnemynosis diabole	Mt 16, 27		прославит вы	вы

Tavola 3
POUČENIE PREPODOBNAHO SERAPIONA

Partes orationis	Citazioni	Colpa → Castigo	Correzione → Ricompensa	Indici pragmatici
EXORDIUM (vv. 1-2)				
Salutatio populi Introductio thematis (vv. 1-2)				
^[1] philophronesis, categoria		от дѣль неподобныхъ безаконными дѣлы		азъ вы азъ вы
^[2] philophronesis, comparatio				
PARTE CENTRALE (vv. 3-32)				
Expositio (v. 3)				
^[3] categoria, diaeresis apomnemynosis	Sal 39 (38), 7	злыи обычаи кляту вѣчну		азъ вы онъ

Partes orationis Tractatio thematis (vv. 4-22)	Citazioni	Colpa → Castigo	Correzione → Ricompensa	Indici pragmatici
[4] percontatio ¹		от Бога отлучишася		азъ вы
[5] percontatio ¹				азъ
[6] metaphora, categoria				азъ вы
[7] philophronesis, dehortatio			престаните злая творяще	азъ вы премънитесь обновитесь престаните убойтесь въстрепещете
[8] percontatio ¹				мы
[9] percontatio ¹				мы
[10] percontatio ¹				мы
[11] aronmnemynsis philophronesis, paraenesis	Ев 10, 31	въ гнѣвъ божии		мы
[12] percontatio ¹				мы
[13] percontatio ¹				мы
[14] percontatio ¹		казни от Бога		мы

Partes orationis	Citazioni	Colpa → Castigo	Correzione → Ricompensa	Indici pragmatici
^[15] diaeresis, hypophora percentatio ¹ , interrogatio hypotyposis, donysis, progressio				МЫ
^[16] diaeresis, hypophora percentatio ¹ , interrogatio hypotyposis, donysis, progressio				МЫ
^[17] diaeresis, hypophora percentatio ¹ , interrogatio apomnemosis hypotyposis, donysis, progressio	2 Cr 29, 9			МЫ
^[18] diaeresis, hypophora percentatio ¹ , interrogatio apomnemosis hypotyposis, donysis, progressio				МЫ
^[19] diaeresis, hypophora percentatio ¹ , interrogatio hypotyposis, donysis, progressio				МЫ
^[20] hypophora hypotyposis, donysis apomnemosis ^[21] percentatio ¹	Dt 28, 51.53			МЫ

Partes orationis	Citazioni	Colpa → Castigo	Correzione → Ricompensa	Indici pragmatici
[22] hypophora, enumeratio		наше безаконье, наши грѣси, наше неслушанье, наше непокаянье		мы
Admonitio (vv. 23-32)				
[23] antisagoge, protrope philophronesis, proclees progressio			к покаянью притецѣте	ввидите узрите възненавидѣте отверзете притецѣте
[24] antisagoge, protrope, diabole progressio			гнѣвъ божии престанеть, в радости поживемь, царство небесное	мы
[25a] antisagoge, philophronesis dehortatio				мы
[25b] antisagoge, apomnemynosis apophonema	Rm 2, 13			они
[26] antisagoge, testamentum diaeresis			к покаянью притецѣмь	притецѣмь принесѣмь прослезим створим

Partes orationis	Citazioni	Colpa → Castigo	Correzione → Ricompensa	Indici pragmatici
[27] antisagoge, arophonema		гнѣвъ божии	мирно поживемь	МЫ
[28] exemplum, apomnemonymis hypotyposis, donysis, progressio	Gen 19, 24-25 (Mt 10, 15 2 Pt 2, 6 Gd 7)			МЫ
[29] exemplum, apomnemonymis hypotyposis, donysis, progressio				
[30] exemplum, apomnemonymis hypotyposis, donysis, progressio	Gn 3-4 (Mt 12, 41 Lc 11, 30.32)			
[31] exemplum, apomnemonymis hypotyposis, donysis, progressio				
[32] exemplum, apomnemonymis ipotiposi, donysis, progressio				
CONCLUSIO (vv. 33-43)				
[33] percontatio ¹				МЫ
[34] percontatio ¹				МЫ
[35] percontatio ¹				МЫ
[36] percontatio ¹		от безаконии нашихъ	кажеть нас Богъ	МЫ
[37] hyporhora, categoria		злаго нашего обычая	быхомъ казними от Бога	МЫ ОНЪ

Partes orationis	Citazioni	Colpa → Castigo	Correzione → Ricompensa	Indici pragmatici
[38] percontatio ¹		казни, ОГНЬ НЕУТАСИМЫИ		мы
[39a] philophronesis, dehortatio				вы азъ вы
[39b] comprobatio, diabole antisagoge				вы
[40a] apomnemonymis, proclees	Rm 12, 9		престаните от зла, сворите добро	убоится въстрепещите престаните сворите
[40b] oraculum, protrope	Ml 3, 7 Zc 1, 3		“Обратитесь ко мнѣ, аз обращаюся к вамъ”	Азъ вы мы
[41] oraculum, progressio	Ez 18, 23 33, 11 (2 Pt 3, 9)			
[42] apomnemonymis, deesis	Sal 25 (24), 18 Sal 85 (84), 5-6			мы
[43] deesis				мы

Tavola 4
SLOVO SVJATAGO PREPODOBNOGAGO SERAPIONA

Partes orationis	Citazioni	Colpa → Castigo	Correzione → Ricompensa	Indici pragmatici
EXORDIUM (vv. 1-5)				
Salutatio populi Introductio thematis (vv. 1-5)				
^[1] philophronesis				ПОЧОДИМЪ МЫ
^[2] percentatio ¹				МЫ
^[3] percentatio ¹				МЫ
^[4] percentatio ¹				МЫ
^[5] categoria				МЫ
PARTE CENTRALE (vv. 6-21)				
Expositio (vv. 6-7)				
^[6a] hypophora, hypotyposis progressio		наша безаконья МНОГО значений, МНОГО страха		МЫ

Partes orationis	Citazioni	Colpa → Castigo	Correzione → Ricompensa	Indici pragmatici
<p>[6b] hypophora, hypotyposis progressio, categoria</p> <p>[7a] hypophora, hypotyposis progressio, apomnemonesis ethopoeia</p> <p>[7b] hypophora, hypotyposis progressio, categoria apomnemonesis</p>	<p>Dt 28, 49-50</p> <p>Sal 2, 12</p>	<p>языкъ немилостивъ</p> <p>ярость Бога, ярость его</p>		<p>МЫ</p> <p>МЫ</p> <p>МЫ</p>
<p>Tractatio thematis (vv. 8-16)</p>				
<p>[8a] apomnemonesis hypotyposis, donysis progressio</p> <p>[8b] epictisis, categoria</p>	<p>Sal 79 (78), 1-4</p>	<p>гнѣвъ господень, ярость его</p> <p>беспрестани казни есмы</p> <p>не покаяхомся</p>		<p>МЫ</p> <p>МЫ</p> <p>МЫ</p>
<p>[9] categoria, progressio</p>				

Partes orationis	Citazioni	Colpa → Castigo	Correzione → Ricompensa	Indici pragmatici
[10a] categoria diaeresis, enumeratio		не престають злая мучаше ны: завѣсть, злоба, величанье, ненависть, несыповство имѣне		мы
[10b] categoria, syncrisis		жадаемь, того добывше, другаго желаемь		мы
[11a] apomnemonysis	Sal 14 (13), 2-3 (Sal 53 [52], 3-4 Rm 3, 11-12)			мы онь они
[11b] oraculum, percontatio ¹ metaphora	Sal 14 (13), 4 (Sal 53 [52], 5)			Азь они
[12] apomnemonysis, paraenesis	Ef 5, 11 1 Cor 6, 9-10	осудятъся		вы они
[13] oraculum, cataplexis	Es 22, 21-23			вы Азь
[14] epicrisis, interrogatio		от меча падохомь		мы

Partes orationis	Citazioni	Colpa → Castigo	Correzione → Ricompensa	Indici pragmatici
<p>[15] epicrisis, interrogatio</p> <p>[16] anacoenosis</p>			злая престануть	мы
ADMONITIO CONCLUSIO (vv. 17-21)				
<p>[17] oraculum, apornemonymis testamentum, enumeratio</p> <p>[18] paraenesis</p> <p>[19] percentatio¹ apornemonymis, deesis</p> <p>[20] apornemonymis epiphonema, paraenesis</p> <p>[21]</p>	<p>Gv 13, 34 15, 17 Lc 6, 36 Ef 4, 32 Lv 19, 18 (Mt 5, 43 22, 39 Rm 13, 9 Gal 5, 14 Gc 2, 8) 1 Ts 4, 4-5 Rm 12, 17 1 Ts 5, 15 1 Pt 3, 9</p> <p>Mt 6, 12</p> <p>Mt 7, 2 Mc 4, 24</p>		<p>любити, очисти покаяниемь, ни вздати зла противу злу</p>	<p>помяните любити любити любити злости очисти не высоко- мыслити ни вздати</p> <p>онъ мы вы</p>

3. Luka Židjata († 15.X.1059)

3.1. La vita e le opere

Le fonti a nostra disposizione ci consentono di tracciare solo un quadro approssimativo della vita di Luka Židjata. Dalle cronache si apprende che egli fu nominato vescovo di Novgorod dal gran principe Jaroslav Vladimirovič negli anni trenta del XI sec., forse nel 1036, come registrano la *Novgorodskaja vtoraja letopis'*, la *Novgorodskaja četvertaja letopis'* e la *Povest' vremennyx let*¹, o forse prima, come invece riferiscono altre fonti². Le ragioni che spinsero Jaroslav a preferire un uomo di origine novgorodiana³ al greco Efrem restano ancora da chiarire. Efrem era stato designato da Ioakim di Cherson, suo maestro e primo vescovo di Novgorod, e occupava la cattedra di santa Sofia dal 1030, senza però aver ricevuto la ratifica del metropolita. È possibile che la scelta del gran principe costituisse un primo passo verso l'attuazione di quella politica ecclesiastica che mirava a insediare nelle alte cariche della chiesa della Rus' anche prelati di origine locale, una politica che avrebbe trovato nuova espressione nel 1051, con l'innalzamento al soglio metropolitano di Kiev di Ilarion⁴.

Dalle cronache si apprende anche che nel 1055, dopo la morte di Jaroslav e la destituzione di Ilarion a favore del greco Efrem (da non confondersi con l'omonimo vescovo), su istigazione del servo Dudika e di alcuni suoi complici, che la *Nikonovskaja (Patriaršaja) letopis'* identifica con tali Koz'ma e Dam'jan, Luka fu convocato in giudizio dal metropolita, che lo giudicò colpevole e ne sentenziò la reclusione. Il vescovo rimase prigioniero a Kiev fino

¹ *Novg.let.* 1879: 130 (a. 1036); *Novg.četr.let.* 1915: 114, 583 (a. 1036); PVL 1950, I: 101 (a. 1036).

² *Novg.let.* 1879: 180 (a. 1030); *Ipat'.let.* 1998: 138 (a. 1034); *Nik.let.* 1862: 79-80 (a. 1033).

³ L'origine novgorodiana del presule sembra trovare conferma nel suo nome. Židjata sarebbe infatti la forma diminutivo-vezzeggiativa di un nome proprio, forse Georgij (Giurgij, Gjurjata, Žirjata, Židjata; Kataev 1883: 13; Evseev 1894: 18-19), o Ždanū (Čertorickaja 1987a: 391), ma più probabilmente Židislav (Sobolevskij 1910; Birnbaum 1973: 228; Idem 1988-1989: 525; Podskalsky 1996: 139, nota 368; Starostina 2003c: 118). Il nome non avrebbe invece alcuna attinenza con la semantica dei termini *židinū* e *židovinū*, come si era creduto ipotizzando l'origine ebraica del presule o un suo qualche legame con l'ambiente ebraico di Novgorod (Malyševskij 1888: 50).

⁴ Birnbaum 1988-1989: 525.

al 1058, quando, riconosciuta la sua innocenza, fu rilasciato e riabilitato⁵. Per quanto le fonti precisino che egli cadde vittima di una calunnia, e la *Nikonovskaja letopis'* lo ribadisca più volte⁶, le cause della condanna e della detenzione restano ancora da chiarire, anche se sembra verosimile che l'episodio debba leggersi sullo sfondo della rivalità fra clero greco e clero locale⁷. La morte lo colse sulla strada di ritorno da Kiev, nella città di Kopyš⁸, il 15 ottobre 1059, o forse nel 1060⁹. Luka ricevette degna sepoltura nel chiostro della cattedrale di santa Sofia di Novgorod, dove nel 1558 furono riesumate le sue spoglie mortali e traslate all'interno della stessa cattedrale¹⁰. Intanto, sotto il mandato dell'arcivescovo Evfimij II (1428/1434-1458), era stato istituito il suo culto locale e fissata la celebrazione della sua memoria al 10 febbraio, secondo un Liturgiaro (*Služebnik*) del XVII sec., o, secondo un *Činovnik* della prima metà del XVII sec., al 4 ottobre, ma in ogni caso nel giorno della festa dei vescovi Ioakim di Cherson, German e Arkadij, e degli arcivescovi Ioann (Il'ja), Gavriil (Grigorij), Antonij, Vasilij Kalita e Simeon¹¹.

Il vescovo Židjata si trovò a esercitare la sua missione pastorale e di evangelizzatore in un periodo di grandi trasformazioni culturali. La conversione ufficiale della città di Novgorod al cristianesimo di rito bizantino-slavo, sancita dall'istituzione dell'omonima sede episcopale nei primi anni dell'XI sec., era avvenuta appena da qualche decennio, e malgrado la diffusione della nuova fede fosse già avviata, coadiuvata dai rapporti commerciali che la città intratteneva con l'Occidente, nell'XI sec. la conversione della popolazione non era ancora un processo concluso. Restava anzi un fenomeno superficiale e comunque parziale, come prova l'alto numero delle manifestazioni violente contro il cristianesimo che si registrarono in quegli anni¹².

⁵ *Novg.perv.let.* 1950: 183 (aa. 1055, 1058); *Novg.let.* 1879: 3 (aa. 1055, 1058); *Novg.čtv.let.* 1915: 118 (aa. 1055, 1058), 583 (a. 1056); *Nik.let.* 1862: 91 (aa. 1055, 1057).

⁶ *Ibid.*

⁷ Lebedev-Poljanskij 1941-1954, I: 350.

⁸ Si tratta di una piccola città ubicata sulla riva sinistra del Dnepr (Barsukov 1882a: col. 332).

⁹ *Novg.let.* 1879: 185 (a. 1059); *Nik.let.* 1862: 91 (a. 1059); *Novg.čtv.let.* 1915: 119, 625 (a. 1060).

¹⁰ Dell'invenzione delle reliquie di Luka Židjata riferisce lo *Žitie Nikity episkopa novgorodskogo (Vita di Nikita vescovo di Novgorod)*, dove si narra che nel 1558, nel corso dei lavori di ampliamento della chiesa dei santi Ioakim e Anna, che era attigua alla cattedrale di santa Sofia, un uomo vide in sogno un presule uscire dalla cattedrale e tracciare in terra un segno con il pastorale. Destatosi, l'uomo iniziò subito a scavare nel punto indicato e vi scoprì un sepolcro. Si pensò allora che dovesse trattarsi del sepolcro dell'uomo apparso in visione, che la tradizione identifica appunto con il vescovo Židjata (Makarij 1994-1999, II: 48; Barsukov 1882a: col. 332; Brjusova 1966: 42-43; Janin 1988: 7).

¹¹ Makarij 1994-1999, II: 109, 136; Janin 1988: 6.

¹² Birnbaum 1988-1989; Vodoff 1988: 81-163, 200-205.

L'attività missionaria e l'impegno pastorale di Luka Židjata, di cui furono espressione sia le sue prediche, sia l'attenzione che seppe dimostrare alle esigenze concrete della comunità dei fedeli di Novgorod, si colloca proprio in questo frangente storico. In questa prospettiva deve inquadrarsi la ricostruzione negli anni del suo mandato della cattedrale di santa Sofia, che era stata distrutta da un incendio¹³. La cattedrale fu riedificata a partire dal 1045, o forse dal 1050, non lontano dal suo sito originario, e consacrata nel decennio successivo, fra il 1050 e il 1057 (probabilmente nel 1052)¹⁴. Oltre agli annali, dell'evento riferisce lo *Skazanie o cerkvi svjatoj Sofii (Racconto sulla chiesa di santa Sofija)*¹⁵, dove si narra del misterioso legame che univa l'icona del Cristo Salvatore, dipinto con la mano destra chiusa, alle sorti della città. Nello stesso contesto si collocano la stesura del *Novgorodskij svod* del 1050, un corpus cronachistico redatto sotto il patrocinio del vescovo a celebrazione della nuova cattedrale¹⁶, e, secondo alcuni, anche la compilazione negli anni 1056-1057 dell'*Ostromirovo evangelie (Vangelo di Ostromir)* e delle *Tolkovyje proročestva (Profeti commentati)*¹⁷.

Nella stessa prospettiva deve essere letto anche il *Poučenie k bratii (Insegnamento ai fratelli)*, un'opera che fu redatta a Novgorod nell'XI sec. e che rappresenta il più antico esempio a noi pervenuto della letteratura omiletica slavo-orientale. La questione dell'attribuzione del testo, che fu sollevata nel 1815 da P. Timkovskij, e negli anni successivi affrontata da P.M. Stroev, I.E. Evseev e N.K. Nikol'skij¹⁸, ha trovato soluzione nel 1913 ad opera di S.A. Bugoslavskij. Lo studioso, infatti, lavorando sulla trasmissione manoscritta del *Poučenie*, ne ha potuto ricostruire lo *stemma codicum*, stabilire quale delle redazioni in cui è pervenuto il testo fosse la più antica, e dimostrare la paternità di Luka Židjata¹⁹.

¹³ Le cronache di Novgorod, le uniche in cui si narra dell'incendio, offrono notizie discordanti in proposito (cf. Kuz'min 1977: 378-379).

¹⁴ *Novg.perv.let.* 1950: 181 (a. 1050); *Novg.let.* 1879: 2 (a. 1045), 181-184 (aa. 1045, 1052); *Novg.čtv.let.* 1915: 117 (a. 1050), 471 (aa. 1051, 1057), 583 (aa. 1045, 1052).

¹⁵ Il titolo completo è *Skazanie o cerkvi svjatya Sofia Premudrosti božijav Velikomū Nověgrade, kako sozdanna bystī velikimī knjazemū Vladimeromū Jaroslavičemū (Racconto sulla chiesa di santa Sofia della Sapienza divina nella [città di] Novgorod la Grande, su come fu fondata dal gran principe Vladimir Jaroslavič)*. Si veda *Skazanie o cerkvi sv. Sofii*, in *Novg.let.* 1879: 181-184 (aa. 1045, 1052), e in *Novg.čtv.let.* 1915: 471 (aa. 1051, 1057).

¹⁶ Šachmatov 1908: 530.

¹⁷ Tvorogov 1987e: 251.

¹⁸ Timkovskij 1815: 4-6; Stroev 1834: 153; Evseev 1894: 17-18; Nikol'skij 1902: 28-29.

¹⁹ Bugoslavskij 1913: 196-215.

3.2. Il *Poučenie k bratii*

3.2.1. La tradizione testuale e le fonti

Il *Poučenie k bratii* si è conservato in due redazioni. La prima e più antica è detta anche redazione cronachistica, ed è trasmessa da dieci codici del XV-XVII sec.²⁰. Il testimone più antico, che risale al XV-XVI sec., è una copia della *Novgorodskaja četvertaja letopis*²¹. Dei restanti nove testimoni, sei sono copie della *Novgorodskaja četvertaja letopis*²², uno tramanda la *Novgorodskaja Karamzinskaja letopis*²³, e gli altri due, che andarono distrutti nell'incendio di Mosca del 1812, erano anch'essi copie di corpus annalistici²⁴. La seconda redazione, quella più tarda, è detta anche redazione miscellanea ed è attestata da nove manoscritti del XIV-XVII sec. I testimoni più antichi sono un *Prolog* del monastero Spaso-Priluckij²⁵ e una raccolta miscellanea di contenuto vario²⁶ del XIV-XV sec. Dei restanti sette testimoni, due sono copie dello *Zlatoust*²⁷, uno è una copia dell'*Izmaragd*²⁸, tre sono miscellanee di contenuto vario²⁹, e l'ultimo è un *Paterikon*³⁰.

L'*editio princeps* del *Poučenie* si deve a Timkovskij³¹, che nel 1815 pubblicò la redazione cronachistica del testo sulla base dei due testimoni che nel frattempo erano andati distrutti nell'incendio di Mosca³². Il *Poučenie* fu edito per la seconda volta da Makarij³³, sulla base di uno dei più antichi testimoni della redazione miscellanea³⁴. Nel 1861 comparve poi la terza edizione del testo, a cura di Buslaev³⁵. Nel 1894 Evseev approntò la quarta edizione, sulla base delle edizioni di Timkovskij e di Makarij³⁶. Nel 1913, infine, furono pubblicate l'edi-

²⁰ Segnaliamo, dove possibile, la collocazione attuale dei codici, riportando fra parentesi le sigle in uso all'epoca di Bugoslavskij. Per la descrizione dei singoli manoscritti rimandiamo a Bugoslavskij 1913: 201-205.

²¹ RNB (IPB) Pog. 2035, XV-XVI sec.

²² (INU 81), XV sec.; RNB (IPB) Frol. F.235, XVI sec.; (IAN 16.3.2), XVI-XVII sec.; RNB (IPB) Q.XVII.62, XVI sec.; (MSB 152), aa. 1543-1544; RNB (IPB) F.IV.238, a. 1537.

²³ RNB (IPB) F.IV.603, XV sec.

²⁴ Beketov, fine XVI sec.; IOIDR (Kotel'nickij), XVI-XVII sec.

²⁵ RNB (SPb.DA) PDA A.1.264, XIV-XV sec.

²⁶ RNB (SPb.DA) Sof. 1262, XIV-XV sec.

²⁷ GIM (BU) Uvar. 320, XVII sec.; GIM (BU) Uvar. 339, XVI sec.

²⁸ GIM (IRIM) Muz. 1217, XVI sec.

²⁹ RGB (IOIDR) OADR 208, XVII sec.; RNB (IPB) Pog. 797, prima metà XVII sec.; RNB Sol. 803 (KDA 913), XVI sec.

³⁰ RNB Sol. 840 (KDA 950), XVI-XVII sec.

³¹ Timkovskij 1815.

³² Cf. *supra*, nota 24.

³³ Makarij 1995b.

³⁴ Cf. *supra*, nota 26.

³⁵ Buslaev 1861b.

³⁶ Evseev 1894.

zione critica della redazione cronachistica³⁷ e sei edizioni diplomatiche della redazione miscellanea³⁸, tutte a cura di Bugoslavskij. Il *Poučenie* si legge anche nella *Novgorodskaja četvertaja letopis*³⁹, ed è stato riedito varie volte⁴⁰.

La storia della trasmissione del testo è estremamente complessa. Sembra che dopo la morte del suo autore (1059), il *Poučenie* sia stato incluso nel *Novgorodskij svod* del 1079, da dove sarebbe stato trascritto nel corpus del 1167. Il corpus del 1167 lo avrebbe a sua volta trasmesso allo *Svod obščerusskij* del 1432, e lo *Svod obščerusskij* al *Novgorodskij svod* del 1448. Dal *Novgorodskij svod* del 1448 il *Poučenie* sarebbe quindi stato trascritto nella *Novgorodskaja četvertaja letopis*⁴¹, al cui interno rimase pressoché inalterato. A partire dal XIV-XV sec., quando il testo fu inserito nella *Novgorodskaja četvertaja letopis*, la storia della sua trasmissione manoscritta è documentata, poiché, come abbiamo visto, il più antico dei codici che lo tramanda è proprio una copia del XV-XVI sec. di quel corpus⁴².

I testimoni della *Novgorodskaja četvertaja letopis* che trasmettono il *Poučenie*⁴³ sono anche gli unici in cui compaia il nome di Luka Židjata, preceduto dal titolo *archiepiskopū*. È probabile che la sostituzione del titolo *episkopū* con il successivo *archiepiskopū* trovi giustificazione nel fatto che il *Poučenie*, nella forma in cui ci è pervenuto, risalirebbe non al *Novgorodskij svod* del 1079, ma a un corpus più tardo, forse a quello del 1167, la cui stesura è di due anni successiva all'istituzione della sede arcivescovile di Novgorod (1165). Appare dunque verosimile che il titolo *archiepiskopū* sia stato preposto al nome di Židjata alla fine del XII sec., o in epoca più tarda, nel corso di un lavoro di revisione-rielaborazione del *Novgorodskij svod* del 1079, che confluì nel corpus del 1167⁴⁴. La causa dell'omissione del *Poučenie k bratii* nella *Povest' vremennyh let*, nella *Novgorodskaja pervaja letopis* e negli altri corpus cronachistici sarebbe invece da ricercarsi nella mancata inclusione del testo nel *Načal'nyj svod* del 1093⁴⁵.

Fra la fine del XIV e l'inizio del XV sec., all'epoca della compilazione dei più antichi codici che tramandano la redazione miscellanea del testo, il *Poučenie* dovette essere trascritto da una copia della *Novgorodskaja četvertaja letopis* in una miscellanea, e da questa in una raccolta successiva e in altre ancora fino al

³⁷ Bugoslavskij 1913: 222-226.

³⁸ *Ibid.* 226-232.

³⁹ *Novg.četv.let.* 1915: 118-120.

⁴⁰ La redazione cronachistica del *Poučenie* è stata riedita in Levyc'kyj 1973 sulla base dell'edizione di Timkovskij, e in Čertorickaja 1987a (anche in traduzione russa) sulla base dell'edizione di Bugoslavskij. La redazione miscellanea del testo, invece, è offerta (solo in traduzione russa) in Karpov 1990. Il testo della redazione cronachistica secondo l'edizione di Bugoslavskij è disponibile anche in traduzione inglese (Thomson 1992: 216-217).

⁴¹ Šachmatov 1908: 219; Bugoslavskij 1913: 214.

⁴² Cf. *supra*, p. 234, nota 21.

⁴³ *Ibid.*, nota 22.

⁴⁴ Bugoslavskij 1913: 214; Janin 1988: 51-52; Starostina 2003c: 118.

⁴⁵ Šachmatov 1908: 626, nota 6; Bugoslavskij 1913: 214.

XVII sec. Come abbiamo visto, se ne può documentare l'inserimento nel XIV-XV sec. nel *Prolog* del monastero Spaso-Priluckij e in una raccolta miscellanea di contenuto vario, nel XVI sec. in una copia dello *Zlatoust*, in una copia dell'*Izmaragd* e in una seconda miscellanea di contenuto vario, nel XVI-XVII sec. in un *Paterikon*, e nel XVII sec. in una seconda copia dello *Zlatoust* e in altre due miscellanee di contenuto vario⁴⁶.

All'atto della trascrizione nei diversi codici, il *Poučenie*, che per la genericità dei suoi precetti continuava a essere attuale, adattandosi a realtà anche di parecchi secoli successive all'epoca della sua stesura, subì vari aggiustamenti di carattere stilistico, atti a soddisfare il gusto dei nuovi lettori⁴⁷. Insieme al testo fu rielaborato anche il titolo, nel quale non si faceva più menzione del suo vero autore. Così, nei testimoni del XIV-XV sec., rispettivamente nel *Prolog* e nella raccolta miscellanea, al testo del *Poučenie* sono preposti questi titoli: *Vŭ tŭže dñi poučenie svjatyčŭ apostolŭ o spasenii duši* (Nello stesso giorno [si legge] l'insegnamento dei santi apostoli sulla salvezza dell'anima), e *Slovo poučenie erusalimŭskoe* (Sermon di insegnamento gerosolimitano). Nei testimoni del XVI sec., rispettivamente nella copia dello *Zlatoust*, in quella dell'*Izmaragd* e nella raccolta miscellanea, il testo reca invece i seguenti titoli: *Vŭ tŭi že dñi poučenie svjatago episkopa Grigorija. Gospodì blagoslovi Otče* (Nello stesso giorno [si legge] l'insegnamento del santo vescovo Gregorio. Dio Padre benedici), *Slovesa dušepolesna ot svjatyč apostolŭ i ot svjatyč Otecŭ* (Sermoni utili all'anima dai santi apostoli e dai santi Padri), e *Poučenie někoego starca k ljudem* (Insegnamento di un certo starec al popolo). Infine, nei codici del XVII sec., rispettivamente nella seconda copia dello *Zlatoust* e nelle altre due raccolte miscellanee, compaiono questi titoli: *Poučenie o duševněi polžě* (Insegnamento per l'utilità dell'anima), *Svjatyč apostolŭ poučenie ko vsem chrŭstijanom* (Insegnamento dei santi apostoli a tutti i cristiani), e *V tojže dñi poučenie svjatago archiepiskopa Vasilija o duševněi polžě* (Nello stesso giorno [si legge] l'insegnamento del santo arcivescovo Basilio per l'utilità dell'anima)⁴⁸. Tutte queste intestazioni, divergenti dal titolo di origine e assai variegiate, testimoniano della versatilità del testo, che tuttavia, malgrado i continui adattamenti e le frequenti rielaborazioni, conservò inalterata la sua funzione parenetica.

Fra le possibili fonti del *Poučenie k bratii*, oltre ai testi sacri e ai libri liturgici, sono state evidenziate le *Catechesi* di Cirillo di Gerusalemme, in particolare la prima omelia della raccolta. La dipendenza da questo modello bizantino, di cui il *Poučenie* potrebbe riecheggiare l'ammonizione a non giudicare e le esortazioni al perdono e alla preghiera, sembra essere suggerita dal titolo che lo precede in uno dei suoi testimoni più antichi, dove, come abbiamo appena visto, il testo è definito *erusalimŭskoe*⁴⁹. Di fatto, però, la sua derivazione da tale fonte

⁴⁶ Cf. *supra*, p. 234, note 25-30.

⁴⁷ Bugoslavskij 1913: 214-215.

⁴⁸ *Ibid.* 203-205, 226-232.

⁴⁹ Evseev 1894: 13; Podskalsky 1996: 157; Thomson 1983: 69-70.

non è ancora stata dimostrata⁵⁰. Delle molte opere segnalate da Nikol'skij per la loro apparente vicinanza tematica al *Poučenie*⁵¹, e poi sottoposte da Bugoslavskij a scrupolosa indagine, nessuna presenta caratteristiche tali da potersi annoverare fra le sue fonti. La vicinanza concettuale che si osserva fra tali opere e il testo di Židjata, infatti, sembra piuttosto motivata dal ricorso dei singoli autori alle stesse fonti bibliche e liturgiche, soprattutto al decalogo⁵².

3.2.2. Il sermone (V)

ПОУЧЕНИЕ АРХИЕПИСКОПА ЛУКЫ
КЪ БРАТИИ⁵³

INSEGNAMENTO DELL'ARCIVESCOVO
LUKA AI FRATELLI

[¹]Се братие, первѣе всего сию заповѣдь извѣстно должны есмы вси крестианѣ держати: *вѣровати въ единъ Богъ, въ Троици славимъ, въ Отца и Сына и Святаго Духа*, яко же научили апостоли святии Отци утвердиша. [²]*Вѣрую въ единого Бога до конца*⁵⁴. [³]*Вѣруйте же ми (sic!) крѣсению и жизни вѣчнѣи и муцѣ грѣшнымъ вѣчнѣи.*

[¹]Ecco, o fratelli, [noi] tutti cristiani ci dobbiamo innanzitutto attenere notoriamente a questo comandamento: credere in un solo Dio, glorificato nella Trinità, nel Padre e Figlio e Spirito Santo, come hanno insegnato gli apostoli [e] stabilirono i santi Padri. [²]Credo in un solo Dio fino in fondo. [³]Credete dunque alla resurrezione e alla vita eterna, e all'eterno tormento per i peccatori.

[⁴]*Не ленитесь къ церкви ходити, и на заутреню, и на обѣдню, и на вечернюю*⁵⁵; *и въ своеи клѣти, хотя*

[⁴]Non siate pigri nell'andare in chiesa, e per il mattutino, e per la liturgia, e per il vespro; e nella tua cella,

⁵⁰ Da un primo confronto con questa omelia (cf. *Pervoe oglasitel'noe slovo*, in *Tvor.Kir.ier.* 1855: 19-24) sembra anzi emergere un'apparente autonomia del *Poučenie* da tale fonte.

⁵¹ Nikol'skij 1906: 146.

⁵² Bugoslavskij 1913: 216-220.

⁵³ Si fa qui riferimento all'edizione critica curata da Bugoslavskij (cf. *supra*, p. 235, nota 37), dividendo il *Poučenie* in versetti sulla base della partizione sintattica del testo.

⁵⁴ Siamo qui in presenza di alcune formule del Credo niceno-costantinopolitano. Per il testo delle professioni di fede si veda Gezen 1884.

⁵⁵ Questo riferimento al ciclo della liturgia feriale, che a differenza di quello festivo comincia con il mattutino (seguendo il giorno astronomico), e non con il vespro del giorno precedente, è indicativo della composizione dell'uditorio. La frequentazione degli uffici giornalieri, infatti, era prerogativa dei monaci.

спати, Богу поклонився, толико на постели лязи⁵⁶. ^[5]Въ церкви предстоите со страхомъ божаемъ; не молви рѣчи, но ни мысли, но моли Бога всею мыслью, да отдасть ти Богъ грѣхи. ^[6]Любовь имѣйте со всяцѣмъ челоуѣкомъ, а боле з братиею⁵⁷, и не буди ино на сердци, а ино въ устѣхъ; но подѣ братомъ амы не рои, да тебѣ Богъ въ горшаа тои не вринетъ⁵⁸. ^[7]Но буди правдивъ тако, яко не каися правды дѣла и закона божия и приложа главы да сочтеть тя Богъ съ святыми. ^[8]Претерпите братъ брату и всякому челоуѣку⁵⁹, а не въздаите зла за зло⁶⁰, другъ друга похвали⁶¹, да и Богъ выи похвалить. ^[9]Не мози свадити да не наречешися сынъ диаволу, но смиряи, да будеши сынъ Богу⁶². ^[10]Не осуди брата ни мыслию, поминаа свои грѣхи, да тебѣ Богъ не осудить⁶³. ^[11]Помните и милуйте странныя и убогыя и темничники, и своимъ сиротамъ милостиви будете⁶⁴. ^[12]Москолудство вамъ, братие, нелѣпо имѣти, ни молвити срамна слова, ни гнѣва на всякъ день имѣти, не похритаися

volendo dormire, avendo pregato Dio, solo dopo va a letto. ^[5]In chiesa state con timore di Dio; non metterti a parlare, né formula pensieri, ma prega Dio con tutto il pensiero, e Dio ti rimetterà i peccati. ^[6]Vogliate bene a chiunque, ma di più ai fratelli, e non avere qualcosa in cuore, e qualcosa'altro sulle labbra; ma non scavare la fossa sotto al fratello, perché Dio non ti getti in una più fonda. ^[7]Ma sii giusto, così da non doverti pentire a causa della verità e della legge di Dio, piegando il capo, affinché Dio ti unisca ai santi. ^[8]Siate pazienti fratello con fratello e con chiunque, e non rendete male per male, loda[tevi] l'un l'altro, e anche Dio vi loderà. ^[9]Non seminare discordia, perché non ti chiamino figlio del Diavolo, ma sii pacificatore, e sarai figlio di Dio. ^[10]Non giudicare il fratello neppure con il pensiero, ricordando i tuoi peccati, e Dio non ti giudicherà. ^[11]Ricordatevi e prendetevi cura dei pellegrini e dei poveri e dei prigionieri, e con i vostri orfani siate caritatevoli. ^[12]L'avarizia⁶⁵, o fratelli, non vi si addice, né pro-

⁵⁶ Cf. Rm 12, 11 Per la classificazione delle citazioni bibliche indirette presenti in questo sermone si veda l'Indice dei riferimenti biblici a p. 261.

⁵⁷ Cf. Rm 12, 10.

⁵⁸ Cf. Sir 12, 16.

⁵⁹ Cf. 1 Ts 5, 14.

⁶⁰ Rm 12, 17; 1 Ts 5, 15; 1 Pt 3, 9.

⁶¹ Cf. Rm 12, 10.

⁶² Cf. Mt 5, 9.

⁶³ Cf. Mt 7, 1; Lc 6, 37.

⁶⁴ Cf. Mt 5, 7; Rm 12, 13.

⁶⁵ Il termine москолудство presenta notevoli difficoltà interpretative. Accogliamo qui l'interpretazione offerta da Evseev (1894: 15, nota 12), che ci sembra la più appropriata.

ни посмѣйся никакому же; *въ напастнѣ же терпи*⁶⁶, на Бога упование имѣа. ^[13]Буести не имѣите, ни гордости, ни прилѣпляися инѣхъ творити, помня, яко утро будемъ смрадь и гнои и червие. ^[14a]*Будете смирени и кротци*⁶⁷, *да и послужници будете, и творци божиимъ заповѣдемъ*⁶⁸, ^[14b]въ гордаго бо сердци диаволь сѣдити и божие слово не хоцеть прилнути ему.

ferire parole volgari, né andare in collera ogni giorno, non disprezzare né deridere nessuno; sii forte nella tribolazione, confidando in Dio. ^[13]Non siate irragionevoli, né superbi, né sii incline a niente di simile, ricordando che domani saremo fetore e putrefazione e vermi. ^[14a]Siate umili e miti, e sarete servitori ed esecutori dei comandamenti di Dio; ^[14b]poiché nel cuore del superbo dimora il Diavolo, e a quello la parola di Dio non vuole accostarsi.

^[15]*Чтите стара челоувѣка*⁶⁹ *и родителя своя*⁷⁰, *не кленитесь божиимъ именемъ*⁷¹, ни иною заклинаите, ни проклинаите⁷². ^[16]*Судите по правдѣ*⁷³, *мъзды не емлите, въ лихву не даите*⁷⁴, *Бога ся боите, князя чтите*⁷⁵, *раби, первое Бога, также господу*⁷⁶ *чтите* отъ всего сердца иереа божиа, чтите и слугы церковныя. ^[17]*Не убиш*⁷⁷, *не укради*⁷⁸, *не солжи*⁷⁹, *лжи послухъ не буди*⁸⁰, *не навиди*⁸¹,

^[15]Onorate la persona del vecchio e il vostro genitore, non giurate sul nome di Dio, né spergiurate in altro modo, né maledite. ^[16]Giudicate con giustizia, non prendete ricompense, non prestate soldi a usura, temete Dio, onorate il principe, o servi, per primo Dio, e poi il padrone, onorate con tutto il cuore i sacerdoti di Dio, onorate anche quanti celebrano i servizi ecclesiastici. ^[17]Non uccidere,

⁶⁶ Cf. Mt 5, 4.10-11; Rm 12, 12.

⁶⁷ Cf. Mt 5, 5; Rm 12, 16.

⁶⁸ Cf. Rm 2, 13.

⁶⁹ Cf. Lv 19, 32.

⁷⁰ Cf. Es 20, 12; Dt 5, 16 (Mt 19, 19).

⁷¹ Cf. Es 20, 7; Dt 5, 11 (Mt 5, 33).

⁷² Cf. Rm 12, 14.

⁷³ Dt 1, 16.

⁷⁴ Cf. Es 22, 24; Lv 25, 35-37; Dt 23, 20-21.

⁷⁵ Cf. Pr 24, 21 (1 Pt 2, 17).

⁷⁶ Cf. Col 3, 22; 1 Pt 2, 18.

⁷⁷ Es 20, 13; Dt 5, 17 (Mt 5, 21; 19, 18).

⁷⁸ Es 20, 15; Dt 5, 19 (Mt 19, 18).

⁷⁹ Cf. Lv 19, 11.

⁸⁰ Cf. Es 20, 16; Dt 5, 20 (Mt 19, 18).

⁸¹ Cf. Lv 19, 17.

не завиди⁸², не клеветчи⁸³; блядни не твори ни с рабою, ни с ким же⁸⁴, не пиш безъ года, но здоволь, а не до пианьства⁸⁵. [18] Не буди гнѣвливъ⁸⁶, ни напраснивъ буди⁸⁷, съ радующи-мися радуися, с печальными печаленъ⁸⁸, не адите скверна⁸⁹, святыа дни чтите⁹⁰; Богъ же мира со всѣми вами⁹¹. [19] Аминь.

non rubare, non mentire, non pronunciare falsa testimonianza, non odiare, non invidiare, non calunniare; non fornicare né con la serva né con nessun altro, non bere a sproposito, ma con moderazione e non fino all'ubriachezza. [18] Non ti adirare, né sii violento, gioisci con chi è nella gioia, piangi con chi è nel pianto, non mangiate cibo impuro, onorate i giorni sacri; Il Dio della pace sia con tutti voi. [19] Amen.

3.2.3. La Struttura

Il *Poučenie k bratii* palesa una struttura fortemente ridotta rispetto al modello cui idealmente si conformano i sermoni di epoca kieviana. Come si è mostrato nei capitoli precedenti, tale modello si trova ben rappresentato nei sermoni di Serapion Vladimirkij e soprattutto nel *Poučenie v nedelju syropustnuju* del metropolita Nikifor I. A differenza di questi “sermoni-modello”, il *Poučenie k bratii* non ha alla sua base una struttura tripartita in un *exordium*, in una parte centrale formata da un' *expositio*, una *tractatio thematis* e un' *admonitio*, e in una *conclusio*, ma è semplicemente bipartito in una parte di carattere introduttivo, che manifesta i tratti tipici di un *exordium* e racchiude la *salutatio populi* e l' *introductio thematis* (vv. 1-3), e in una parte di carattere parenetico. La seconda parte mostra le caratteristiche proprie di un' *admonitio*, ed è a sua volta formalmente bipartita (vv. 4-14, 5-18)⁹².

Questa irregolarità strutturale, che è il segno esteriore di un'atipicità compositiva parimenti marcata, non sembra tuttavia incidere sulla coesione interna del discorso, né precluderne il corretto funzionamento. Anche in questo caso,

⁸² Cf. Es 20, 17; Dt 5, 21.

⁸³ Cf. Lv 19, 16.

⁸⁴ Cf. Es 20, 14; Dt 5, 18 (Mt 5, 27; 19, 18).

⁸⁵ Cf. Tb 4, 15.

⁸⁶ Cf. Ef 4, 26.

⁸⁷ Cf. Pr 3, 31.

⁸⁸ Rm 12, 15.

⁸⁹ Cf. Is 52, 11 (2 Cor 6, 17).

⁹⁰ Cf. Es 20, 8; Dt 5, 12 (Lc 13, 14).

⁹¹ Rm 15, 32.

⁹² Per la definizione delle diverse *partes orationis* si veda *Introduzione*, p. 30 e nota 66.

infatti, la struttura profonda del testo poggia su una trama di citazioni bibliche e liturgiche il cui potenziale metamorfico è attualizzato in funzione perlocutoria. E anche in questo caso l'attualizzazione del messaggio delle scritture si compie attraverso l'*ornatus*, che ci orienta alla comprensione del discorso, decide della sua strutturazione e presiede all'organizzazione interna delle sue parti⁹³.

3.2.3.1. L' *Exordium*

Il predicatore esordisce esponendo il comandamento per tutti i cristiani di credere fermamente in un solo Dio e nella Trinità, per poi esortare gli ascoltatori a confidare nella vita eterna per i giusti e nell'eterna condanna dei peccatori. Ripetendo alcune formule del Credo niceno-costantinopolitano (vv. 1-2; *apomnomyssis*), il cui significato è condensato in un commento (v. 3; *epicrisis*), questo comandamento fissa l'orizzonte escatologico entro cui si iscrive l'intero sermone – ^[1]Се братие, первѣ всего сию заповѣдь извѣстно должны есмы вси крестианѣ держати: вѣровати въ единъ Богъ, въ Троици славимъ, въ Отца и Сына и Святаго Духа, якоже научили апостоли святии Отци утвердиша. ^[2]Вѣрую въ единого Бога до конца. ^[3]Вѣруите же ми (sic!) крѣсению и жизни вѣчнѣи и муцѣ грѣшнымъ вѣчнѣи.

La forza perlocutoria del discorso, che si andrà gradualmente intensificando nel corso dell'*admonitio*, per poi culminare negli imperativi degli ultimi versetti, si manifesta in questa parte attraverso una serie di accorgimenti stilisticamente marcati. Emerge in primo luogo dal tono benevolo delle esortazioni (*philophronesis*), quindi dall'alternanza della prima persona singolare e plurale con la seconda persona plurale, e ancora dal ricorso al modo dell'infinito usato con valore ingiuntivo e al modo dell'imperativo. La predilezione per le forme dell'imperativo rappresenta una delle tecniche performative più distintive di questo sermone. Al suo interno, infatti, il flusso verbale è scandito da una singolare alternanza fra imperativi positivi e negativi, che modulano la forza perlocutoria del discorso e ne esprimono l'intensità performativa.

Altamente significativi appaiono inoltre tutti quegli espedienti retorici che sono finalizzati alla scansione ritmica del discorso in funzione mnemonica e di suggestione dell'uditorio. Pensiamo innanzitutto alla strutturazione tendenzialmente isocolica di questa parte, che si ottiene mediante il ricorso congiunto e reiterato a ripetizioni di tipo fonetico, morfologico, semantico e sintattico⁹⁴. Anche

⁹³ L'organizzazione del *Poučenie k bratii* si trova riassunta, secondo l'analisi che presentiamo, nella tavola finale (cf. *Tavola 5*, pp. 262-265).

⁹⁴ Il v. 1 è percorso da termini con omofonia delle sillabe finali (*homoeoteleuton*) – держати, вѣровати; Отца, конца; Троици, Отци –, o grammaticalmente equivalenti (*homoeoptoton*) – Отца, Сына, Духа –, dalla duplicazione (*conduplicatio*) anche anaforica della proposizione въ, e dalla ripetizione (*polyptoton*) della forma aggettivale святѣи – Святаго, святѣи. Inoltre, nei vv. 1-2 si osserva la ripetizione (*polyptoton*)

L'organizzazione sintattica di questi versetti concorre a connotare il messaggio in funzione perlocutoria. Pensiamo all'anticipazione nella reggente del primo periodo (v. 1) del sintagma nominale *сию заповѣдь* (*prolepsis*), che è espresso nella subordinata dichiarativa attraverso l'enunciazione del comandamento *вѣровати въ единъ Богъ, въ Троици*, e attraverso la specificazione del *genus* Троици (*diaeresis*) nella sequenza polisindetica *въ Отца и Сына и Святаго Духа*. Questo gioco di anticipo e ritardo serve lo scopo perlocutorio di generare attesa, richiamando l'attenzione degli ascoltatori sull'informazione pragmaticamente più rilevante – la necessità di abbandonarsi a Dio, uno e trino –, per stimolare la loro ricettività e prepararli alla correzione. Servono questo scopo anche l'omogeneità sintattica e la distribuzione chiasmica degli elementi frastici nelle subordinate modali *якоже научили апостоли е святии Отци утвердиша*, ognuna delle quali ha un soggetto e un verbo (*hypozeugis*) – *научили апостоли : святии Отци утвердиша* –, che chiudono il versetto senza distrarre l'attenzione dei presenti dal messaggio centrale.

Ugualmente marcato dal punto di vista della valenza pragmatica del discorso è il terzo periodo (v. 3), dove il predicatore, attraverso l'antitesi *жизни вѣчнѣи* : *муцѣ вѣчнѣи*, e la ripetizione epiforica della forma aggettivale *вѣчнѣи*, che occupa sempre la posizione del rema, asserisce il dovere per tutti i cristiani di confidare nella salvezza dei giusti e nella condanna dei peccatori. Questa esortazione, che marca con pari forza il primo nucleo semantico – *крѣсению и жизни вѣчнѣи* –, e il secondo – *и муцѣ грѣшнымъ вѣчнѣи* – (*antisagoge*), prepara l'uditorio alla parenesi dell'*admonitio*. La fede nell'equità del verdetto finale, infatti, preannuncia che il rispetto dei comandamenti di Dio introdurrà alla vita eterna, mentre la loro trasgressione sarà preludio di un destino di dannazione, in una proiezione escatologica che tacitamente sottende all'intero *Poučenie* (*diabole*).

^[1]Се братие, первѣ всего
сию заповѣдь извѣстно
должни есмы вси крестианѣ держати:

вѣровати въ единъ Богъ,
въ Троици славимъ,
въ Отца и Сына и Святаго Духа,
якоже научили апостоли
святии Отци утвердиша.

^[2]**Вѣрую въ единого Бога** до конца.

^[3]**Вѣруите** же ми (sic!)
крѣсению и **жизни вѣчнѣи**
и **муцѣ грѣшнымъ вѣчнѣи**.

del sintagma preposizionale *въ единъ Богъ* – ^[1]*въ единъ Богъ*, ^[2]*въ единого Бога* –, e nei vv. 1-3 la ripetizione (*polyptoton*) del verbo *вѣровати* – ^[1]*вѣровати*, ^[2]*вѣрую*, ^[3]*вѣруите*.

L'atipicità compositiva di questo sermone, di cui, come si accennava, è indice la sua irregolarità strutturale, si riflette già nella composizione dell'*exordium*. Questa parte, infatti, che a causa dell'assenza di un'*expositio* assolve *in toto* la funzione introduttiva, dovrebbe offrire la chiave biblica tematica del discorso. La posizione normalmente riservata alla chiave biblica tematica, invece, che in questo caso coincide con i versetti finali dell'*exordium*, è occupata non da una citazione biblica, ma, come si è rilevato, dalla citazione di una formula del Credo niceno-costantinopolitano e dal commento che la integra – ^[2]Вѣрую въ единого Бога до конца. ^[3]Вѣруите же ми (sic!) крѣсению и жизни вѣчнѣи и муцѣ грѣшнымъ вѣчнѣи. Per di più, questo riferimento liturgico assolve una funzione che non è assimilabile a quella di una chiave biblica tematica: pur fissando l'orizzonte escatologico entro cui si proietta il messaggio predicato, infatti, non è funzionale alla strutturazione della trama biblica che sottende al dispiegarsi del discorso (né lo sono le citazioni bibliche che percorrono l'*admonitio*).

L'assenza di una citazione biblica in funzione di chiave interpretativa del discorso è il segno esteriore dell'inconsueta strutturazione semantica del testo. Come cercheremo di mostrare, infatti, il *Poučenie k bratii* non poggia su una trama di citazioni gerarchicamente organizzate e concentricamente distribuite attorno a una citazione-chiave che addita il senso spirituale dell'espressione verbale, ma si sviluppa sulla base di una successione lineare di citazioni e di espressioni bibliche che sono unite da un nesso paratattico, e usate direttamente in funzione didattica di insegnamento e di ammonizione. La loro distribuzione nel tessuto verbale del sermone, pur non essendo completamente libera, non è dunque finalizzata allo svelamento del significato profondo del testo, salvo implicare che l'osservanza o l'inosservanza delle prescrizioni morali di volta in volta enunciate avrà conseguenze opposte ma ugualmente irrevocabili.

La mancanza nel *Poučenie* di una chiave biblica tematica, insieme alla forte connotazione biblica e liturgica del linguaggio utilizzato, complicano notevolmente il compito di identificarne il tema liturgico, lasciando la questione della sua contestualizzazione aperta a diverse interpretazioni. Per questa ragione ne rimandiamo la trattazione alla fine della presente analisi (cf. *infra*).

3.2.3.2. L'*Admonitio*

Se l'*exordium* può considerarsi un'unica citazione liturgica commentata, similmente l'*admonitio*, che in questo caso coincide con il corpo centrale del sermone, può considerarsi un collage di riferimenti biblici. La seconda parte del *Poučenie* si risolve infatti in un *continuum* di espressioni bibliche anche liturgicamente marcate, dietro alle quali si celano numerosi riferimenti scritturali. Malgrado alcuni di questi siano allusivi e non sempre univocamente identificabili, ché di fatto non possono ricondursi con sicurezza a un luogo biblico piuttosto che a un altro a quello simile, tuttavia sono tutti abbastanza prossimi al testo biblico da potersi catalogare come citazioni. Di queste solo alcune sono of-

ferte in forma diretta, mentre le altre adattano in vario modo il messaggio delle scritture al contesto di arrivo, attualizzandone la portata a scopo perlocutorio.

Esigue per numero, le citazioni dirette svolgono un ruolo fondante nella strutturazione dell'*admonitio*. Pur non ordinandosi attorno a una chiave biblica tematica, infatti, si distinguono sulla base della loro diversa "afferenza scritturale", e questa loro caratteristica costituisce il discrimine che sottende alla partizione dell'*admonitio* in due sezioni tematicamente separate e stilisticamente disomogenee, ognuna delle quali è governata da una diversa sovrastruttura biblica.

La prima parte dell'*admonitio* (vv. 4-14) poggia interamente su un parallelismo con la parte finale della parenesi paolina in Rm 12 e sulle beatitudini di Mt 5, 1-12, di cui riecheggia, sia pur in ordine libero e talvolta in maniera approssimativa, i moniti e le esortazioni. Di fatto, a cominciare dalla citazione diretta di Rm 12, 17 (duplicato in 1 Ts 5, 15 e in 1 Pt 3, 9) nel v. 8 – не въздайте зла за зло –, e dalla parafrasi di Mt 5, 9 nel v. 9 – Не мози свадити да не наречешися сынъ диаволу, но смиряи, да будеши сынъ Богу –, questa parte dell'*admonitio* ricalca, parafrasandole o alludendovi, l'epistola paolina e le beatitudini del vangelo di Matteo fino a risalire a Rm 12, 10 e a Mt 5, 4. Così il v. 4 – Не ленитесь къ церкви ходити, и на заутреню, и на обѣдню, и на вечернюю; и въ свои клѣти, хотя спати, Богу поклонився, толико на постели лязи – parafrasa Rm 12, 11; la parte iniziale del v. 6 – Любовь имѣйте со всяцѣмъ человѣкомъ, а боле з братиею – e la parte finale del v. 8 – другъ друга похвали – ricordano Rm 12, 10; il v. 11 – Помните и милуйте странныя и убогыя и темничники, и своимъ сиротамъ милостиви будете – evoca Mt 5, 7 e Rm 12, 13; l'ultima parte del v. 12 – въ напасти же терпи – allude a Mt 5, 4.10-11 e condensa Rm 12, 12; la prima parte del v. 14a – Будете смирени и кротци – riecheggia Mt 5, 5 e Rm 12, 16.

Gli altri riferimenti biblici che convergono in questa parte, pur non potendosi ricondurre direttamente a Rm 12 e Mt 5, 1-12, manifestano comunque una marcata vicinanza tematica con la parenesi paolina e le beatitudini matteane, ribadendo la prospettiva escatologica enunciata alla fine dell'*exordium* e formalizzando il legame della prima parte dell'*admonitio* con la seconda. In particolare, la parafrasi di Mt 5, 9 nei vv. 9-10 istituisce il nesso formale che collega questa parte alla successiva, dove, come vedremo, il vangelo di Matteo (Mt 5, 21.27.33; Mt 19, 18-19) media il decalogo. La citazione di Sir 12, 16 nella seconda parte del v. 6 è motivata dal riferimento a Rm 12, 10 che la precede. L'esortazione alla pazienza nella prima parte del v. 8, che parafrasa 1 Ts 5, 14, è testualmente antecedente a 1 Ts 5, 15, che duplica Rm 12, 17. La parafrasi di Mt 7, 1 (duplicato in Lc 6, 37) nel v. 10 condensa le precedenti esortazioni precludendo alla seconda parte dell'*admonitio*. Infine, l'allusione a Rm 2, 13 alla fine del v. 14a – да и послужници будете, и творци божиимъ заповѣдемъ –, rinnovando la previsione di salvezza per i soli interpreti della legge di Dio, attualizza la prospettiva escatologica presentata nell'*exordium*, sul cui sfondo si proiettano anche le riflessioni che accompagnano l'enunciazione dei singoli precetti dal v. 5 fino al v. 10 – ^[5]да отдасть ти Богъ грѣхи; ^[6]да тебѣ Богъ въ

горшаа тои не вринеть; ^[7]да сочтеть тя Богъ съ святыми; ^[8]да и Богъ выи похвалить; ^[9]да не наречешися сынъ диаволу (...), да будеши сынъ Богу; ^[10]да тебѣ Богъ не осудить.

Nel seguente diagramma si mostrano i riferimenti biblici che convergono nella prima parte dell'*admonitio*, evidenziando il ruolo di sovrastruttura semantica che Rm 12 e Mt 5, 1-12 assolvono nella costruzione del discorso. Di fianco al testo del *Poučenie* indichiamo per ogni versetto o parte di esso il tipo di citazione e il luogo biblico pertinenti, esplicitando nella colonna di destra solo le citazioni più significative. Ci riferiamo, in particolare, a Rm 12, 17 e Mt 5, 9, che, come abbiamo detto, formalizzano il legame di questa parte dell'*admonitio* con la parenesi paolina e con le beatitudini del vangelo di Matteo, e a Rm 2, 13, che invece ribadisce l'orizzonte escatologico entro cui si proietta il discorso.

ADMONITIO (vv. 4-14)

^[4] Не ленитесь къ церкви ходити, и на заутреню, и на обѣдню, и на вечернюю; и въ своєї клѣти, хотя спати, Богу поклонився, толико на постели лязи.	→ Rm 12, 11	parafrasi
^[5] Въ церкви предстоите со страхомъ божиемъ; не молви рѣчи, но ни мысли, но моли Бога всею мыслю, да отдасть ти Богъ грѣхи.	—	
^[6] Любовь имѣйте со всяцѣмъ челоувѣкомъ, а боле з братиею,	→ Rm 12, 10	parafrasi
и не буди ино на сердци, а ино въ устѣхъ; но подь братомъ амы не рои, да тебѣ Богъ въ горшаа тои не вринеть.	→ Sir 12, 16	parafrasi
^[7] Но буди правдивъ тако, яко не каися правды дѣла и закона божия и приложа главы да сочтеть тя Богъ съ святыми.	—	
^[8] Претерпите братъ брату и всякому челоувѣку,	→ 1 Ts 5, 14	parafrasi
а не въздаите зла за зло,	→ Rm 12, 17 → 1 Ts 5, 15 → 1 Pt 3, 9	citazione diretta: Ни единому же зла за зло воздающе ⁹⁵ .
другъ друга похвали,	→ Rm 12, 10	parafrasi
да и Богъ выи похвалить.	—	

⁹⁵ ("Che non rendono a nessuno male per male").

[⁹]Не мози свадити да не наречешися сынъ диаволу, но смиряи, да будеши сынъ Богу.	→ Mt 5, 9	parafrasi Блажени съмирающе(и) ся яко тии сынове божи нарекутъ ся ⁹⁶ .
[¹⁰]Не осуди брата ни мыслию, поминаа свои грѣхи, да тебѣ Богъ не осудить.	→ Mt 7, 1 Lc 6, 37	parafrasi
[¹¹]Помните и милуите страннья и убогья и темничники, и своимъ сиротамъ милостиви будете.	→ Mt 5, 7 Rm 12, 13	parafrasi
[¹²]Москолудство вамъ, братие, не лѣпо имѣти, ни молвити срамна слова, ни гнѣва на всякъ день имѣти, не похритаися ни посмѣися никому же;	—	
въ напасти же терпи,	→ Mt 5, 4.10-11 Rm 12, 12	allusione
на Бога упование имѣа.	—	
[¹³]Буести не имѣите, ни гордости, ни прилѣпляися инѣхъ творити, помня, яко утро будемъ смрадъ и гнои и червие.	—	
[^{14a}]Будете смирени и кротци,	→ Mt 5, 5 Rm 12, 16	allusione
да и послужници будете, и творци божиимъ заповѣдемъ;	→ Rm 2, 13	allusione: Не слышателие бо закона праведни пред Богомъ, но творцы закона, сии оправдятся ⁹⁷ .
[^{14b}]въ гордаго бо сердци диаволь сѣдидь и божие слово не хощеть прилнути ему.	—	

Se, come si è cercato di dimostrare, Rm 12 e Mt 5, 1-12 costituiscono l'itinerario biblico che sorregge la prima parte dell'*admonitio*, la seconda parte (vv. 15-18) poggia invece sul decalogo, che è variamente rappresentato da Es 20, Dt 5 e Lv 19, e integrato da alcuni altri comandi biblici tematicamente inerenti alle prescrizioni della legge mosaica. Anche in questo caso il *modus citandi* è variegato, e copre uno spettro che va dalla citazione diretta alla parafrasi e al riassunto, con una marcata predilezione per le ultime due forme, che, ammettendo l'adattamento del messaggio biblico al contesto di arrivo, ne favoriscono

⁹⁶ (“Beati gli operatori di pace, perché quelli saranno chiamati figli di Dio”).

⁹⁷ Per la traduzione di questo passo si veda *supra*, Capitolo 2, p. 164, nota 97.

l'attualizzazione. Di fatto, sono citati in forma diretta solo quei versetti biblici che, in virtù del loro intrinseco valore perlocutorio, potenzialmente sono già attuali, come l'ingiunzione ^[16]Судите по правдѣ, che ripete Dt 1, 16, i divieti ^[17]Не уби, ^[17]не укради, che ripetonо Es 20, 13.15 (duplicato in Dt 5, 17.19), l'esortazione ^[18]съ радующимися радуися, с печальными печаленъ, che ripete Rm 12, 15, e la formula liturgica finale ^[18]Богъ же мира со всѣми вами, che ripete Rm 15, 32.

In questa parte dell'*admonitio*, la citazione diretta di Rm 12, 15, insieme al riassunto ^[15]ни проклинайте di Rm 12, 14, conferma il ruolo fondante che la parentesi paolina assolve nella strutturazione del sermone, completando il passo Rm 12, 10-17 su cui poggia la prima parte dell'*admonitio*, dove il riferimento è ai vv. 10-13 e 16-17. Così la citazione di Rm 12, 14-15 istituisce un primo nesso semantico fra la prima e la seconda parte dell'*admonitio*, che sarà poi formalizzato dalla mediazione neotestamentaria del decalogo e degli altri comandi biblici. Non di rado, infatti, i precetti di derivazione veterotestamentaria offerti in questa parte sono mediati dal Nuovo Testamento, con particolare riferimento a Mt 5, 21.27.33 e Mt 19, 18-19, che, discendendo da Mt 5, 1-12, confermano e ribadiscono la centralità delle beatitudini nella riflessione del predicatore. Così la parafrasi di Es 20, 12 (duplicato in Dt 5, 16) – ^[15][читите] и родителя своя – è mediata da Mt 19, 19, quella di Es 20, 7 (Dt 5, 11) – ^[15]не кленитесь божиимъ именемъ – da Mt 5, 33, la citazione diretta di Es 20, 13.15 (Dt 5, 17.19) – ^[17]Не уби, не укради – da Mt 5, 21 e Mt 19, 18, la parafrasi di Es 20, 16 (Dt 5, 20) – ^[17]лжи послухъ не буди – da Mt 19, 18, e quella di Es 20, 14 (Dt 5, 18) – ^[17]блядни не твори ни с рабою, ни с ким же – da Mt 5, 27 e Mt 19, 18. La mediazione neotestamentaria sottende anche alla parafrasi di Is 52, 11 – ^[18]не адите скверна –, che è duplicato in 2 Cor 6, 17, al riassunto di Es 20, 8 (Dt 5, 12) – ^[18]святыя дни читите –, che è riproposto in Lc 13, 14, e alla parafrasi di Pr 24, 21 – ^[16]Бога ся боите, князя читите –, che si ripete in 1 Pt 2, 17, e il cui messaggio è qui attualizzato dalla sostituzione del biblico царя con il termine князя, che meglio aderiva alla realtà di Novgorod nell'XI sec.

Derivano invece direttamente dall'Antico Testamento, senza il tramite del Nuovo, la parafrasi di Lv 19, 32 – ^[15]Чтите стара человекъ –, i riassunti di Es 22, 24 (Lv 25, 35-37; Dt 23, 20-21) – ^[16]мзды не емлите, въ лихву не дайте –, di Lv 19, 11.17 – ^[17]не солжи, ^[17]не навиди –, di Es 20, 17 (Dt 5, 21) – ^[17]не завиди –, e di Lv 19, 16 – ^[17]не клеветчи –, la parafrasi di Tb 4, 15 – ^[17]не пии безъ года, но здоволь, а не до пианьства –, e il riassunto finale di Pr 3, 31 – ^[18]ни напраснивь буди. I comandamenti del decalogo sono integrati con richiami di derivazione neotestamentaria dal riassunto di Col 3, 22 (duplicato in 1 Pt 2, 18) – ^[16]раби, первое Бога, также господу –, e dalla parafrasi di Ef 4, 26 – ^[18]Не буди гнѣвливь.

Questo continuo sovrapporsi di divieti e ammonizioni conferma la strutturazione orizzontale del sermone, alla cui base si trova una trama di citazioni bibliche che si inscrivono paratatticamente nel quadro escatologico presentato in apertura, senza però organizzarsi in una gerarchia complessa. Il diagramma che presentiamo mostra i riferimenti biblici che confluiscono nella seconda par-

te dell'*admonitio*, evidenziando la frequenza delle citazioni dal decalogo e la presenza di Rm 12. A fianco di ogni versetto o porzione di versetto indichiamo il tipo di citazione e il riferimento biblico corrispondente, e, se presente, segnaliamo la mediazione del Nuovo Testamento.

ADMONITIO (vv. 15-18)			
^[15] Чтите стара челоуѣка	→ Lv 19, 32	–	parafrasi
и родителя своя,	→ Es 20, 12 Dt 5, 16	→ Mt 19, 19	parafrasi
не кленитесь Божиимъ именемъ,	→ Es 20, 7 Dt 5, 11	→ Mt 5, 33	parafrasi
ни иноу заклинаите,	–		
ни проклинаите.	→	Rm 12, 14	riassunto
^[16] Судите по правдѣ,	→ Dt 1, 16	–	citazione diretta
мъзды не емлите, въ лихву не даите,	→ Es 22, 24 Lv 25, 35-37 Dt 23, 20-21	–	riassunto
Бога ся боите, князя чтите,	→ Pr 24, 21	→ 1 Pt 2, 17	parafrasi
раби, первое Бога, также господу	→	Col 3, 22 1 Pt 2, 18	riassunto
чтите отъ всего сердца иереа Божиа, чтите и слугы церковныя.	–		
^[17] Не убии,	→ Es 20, 13 Dt 5, 17	→ Mt 5, 21 Mt 19, 18	citazione diretta
не укради,	→ Es 20, 15 Dt 5, 19	→ Mt 19, 18	citazione diretta
не солжи,	→ Lv 19, 11	–	riassunto
лжи послухъ не буди,	→ Es 20, 16 Dt 5, 20	→ Mt 19, 18	parafrasi
не навиди,	→ Lv 19, 17	–	riassunto
не завиди,	→ Es 20, 17 Dt 5, 21	–	riassunto
не клеветчи;	→ Lv 19, 16	–	riassunto
блядни не твори ни с рабою, ни с ким же,	→ Es 20, 14 Dt 5, 18	→ Mt 5, 27 Mt 19, 18	parafrasi
не пии безъ года, но здоволь, а не до пианства.	→ Tb 4, 15	–	parafrasi
^[18] Не буди гнѣвливъ,	→	Ef 4, 26	parafrasi

ни напраснивь буди,	→ Pr 3, 31	–	riassunto
съ радующимися радуися, с печальными печалень,	→	Rm 12, 15	citazione diretta
не адите скверна,	→ Is 52, 11	→ 2 Cor 6, 17	parafrasi
святыя дни чтите;	→ Es 20, 8 Dt 5, 12	→ Lc 13, 14	riassunto
Богъ же мира со всѣми вами.	→	Rm 15, 32	citazione diretta

Il carattere di parenesi dell'*admonitio*, evidenziato dai continui rimandi a Rm 12, 10-17 e Mt 5, 1-12, deriva dalla funzione didattico-correttiva propria di questa parte, e sul piano logico-stilistico si traduce in un'estesa raccomandazione di precetti utili (*testamentum*). Da questo punto di vista, i moniti della prima parte e quelli della seconda, che sono tutti di derivazione scritturale, si differenziano unicamente per la prospettiva dell'enunciazione, ché se nella prima parte i precetti divini sono riferiti sia attraverso le parole degli apostoli e degli evangelisti (*apomnemonysis*), sia direttamente attraverso le parole di Dio (*oraculum*), nella seconda parte, invece, sono offerte le sole parole pronunciate da Dio (*oraculum*).

La valenza performativa del discorso, che scaturisce dall'attualizzazione *hic et nunc* del potenziale correttivo della parola di Dio, si manifesta ora nella strutturazione tendenzialmente isocolica dei periodi, ora, invece, nell'amplificazione del messaggio predicato attraverso l'accumulazione asindetica delle proposizioni. Si genera così un *continuum* ritmico che cadenza il *continuum* biblico delle esortazioni e degli ammonimenti, con funzione mnemonica e di suggestione dell'uditorio, mentre l'essenzialità della sintassi enfatizza l'urgenza della correzione. Questa sovrastruttura stilistica, che decide dell'orientamento generale del discorso, si estende all'intera *admonitio*, che tuttavia palesa in subordine un'organizzazione retorica diversificata in rapporto alla partizione biblica che abbiamo evidenziato. Tale diversificazione trova corrispondenza nella diversa tipologia stilistica dei riferimenti biblici prevalenti in ogni parte (*apomnemonysis* e *oraculum* nella prima parte, soltanto *oraculum* nella seconda parte).

La prima parte dell'*admonitio* (vv. 4-14), che dal punto di vista della referenzialità scritturale è la più articolata, lo è anche dal punto di vista logico-stilistico, con esortazioni sintatticamente più strutturate e pragmaticamente più pregnanti. Qui i precetti biblici si organizzano in un *continuum* di esortazioni che sono rafforzate da promesse di ricompense future o da minacce di futuri castighi (*protrope*). L'avanzamento logico del discorso è scandito sul piano sintattico dal reiterarsi di proposizioni finali introdotte dalla congiunzione *да*, che esprimono appunto promesse o minacce, e su quello pragmatico dalla serie degli imperativi, dall'alternanza della seconda persona singolare e plurale, e anche da un tendenziale isocolismo delle proposizioni. Rappresenta in certa misura un'eccezione il versetto di apertura di questa parte (v. 4), dove il predicatore,

espandendo il monito di Rm 12, 11, istruisce la componente monastica dell'uditorio⁹⁸ sulla frequenza agli uffici liturgici – Не ленитесь къ церкви ходити, и на заутреню, и на обѣдню, и на вечернюю – e sulla preghiera della sera – и въ свои клѣти, хотя спати, Богу поклонився, толико на постели лязи. Sul piano dell'organizzazione retorica del discorso, infatti, questo passo non è marcato se non da figure di ripetizione fonetica e morfologica che sono finalizzate a scandire il ritmo della frase in funzione perlocutoria⁹⁹.

^[4]Не ленитесь къ церкви ходити,
и на заутреню, и на обѣдню, и на вечернюю;
и въ свои клѣти, хотя спати,
Богу поклонився, толико на постели лязи.

Come il v. 4, anche i vv. 5-8 sono rivolti al pubblico dei monaci, ma, a differenza di quello, sono tutti retoricamente marcati dall'aggiunta a ogni esortazione di un'espansione esplicativa, che serve lo scopo perlocutorio di indurre l'uditorio all'azione in vista di una ricompensa o di un castigo (*protrope*). Così il v. 5, che istruisce sul contegno da tenere in chiesa – Въ церкви предстоите со страхомъ божиемъ; не молви рѣчи, но ни мысли, но моли Бога всею мыслю –, promette come ricompensa per l'osservanza di questa regola la remissione dei peccati – да отдасть ти Богъ грѣхи. Similmente, il v. 6, che parafrasando il messaggio di Rm 12, 10 e Sir 12, 16 esorta all'amore fraterno – Любовь имѣите со всяцѣмъ челоуѣкомъ, а боле з братиею, и не буди ино на сердци, а ино въ устѣхъ; но подъ братомъ амы не рои –, avverte del castigo divino che punirà la trasgressione di questo comando – да тебѣ Богъ въ горшаа тои не вринеть. In maniera analoga, il v. 7, che esorta alla remissività alle leggi divine – Но буди правдивъ тако, яко не каися правды дѣла и закона божия и приложа главы –, promette l'unione con i santi uomini di Dio – да сочтеть тя Богъ съ святыми. E il v. 8, che citando Rm 12, 10.17, 1 Ts 5, 14-15 e 1 Pt 3, 9 esorta alla pazienza e alla stima reciproca, e dissuade dal serbare rancore e dalla vendicatività – Претерпите братъ брату и всякому челоуѣку, а не въздаите зла за зло, другъ друга похвали –, promette la misericordia di Dio – да и Богъ выи похвалить.

Il potenziale correttivo della parola di Dio, attualizzato dal supporto esplicativo che integra ogni singolo riferimento biblico, è ulteriormente amplificato dalla scansione ritmica del flusso verbale in funzione mnemonica e di suggestione dell'uditorio. Servono questo scopo tutte le figure di ripetizione fonetica, morfologica, etimologica e semantica che informano i vv. 5-8¹⁰⁰. Oltre a contri-

⁹⁸ Cf. *supra*, p. 237, nota 55.

⁹⁹ Si osservano la presenza di predicati verbali e forme nominali con omofonia delle sillabe finali (*homoeoteleuton*) – ленитесь, поклонився; ходити, клѣти, спати –, la ripetizione di forme nominali e aggettivali grammaticalmente equivalenti – заутреню, обѣдню, (вечернюю); клѣти, постели –, e la ripetizione (*conduplicatio*) della congiunzione и con la preposizione на.

¹⁰⁰ Pensiamo in primo luogo all'uso di termini con lo stesso fonema consonantico iniziale (*alliteratio*) – ^[8]зла за зло –, o finale (assonanza) – ^[6]тои, рои; ^[7]каися, божия,

buire alla modulazione del discorso, le ripetizioni semantiche ed etimologiche assolvono anche una funzione di sottolineatura delle idee principali, con particolare riferimento al concetto della *myslī*, che rivela la presenza alla base del *Poučenie k bratii*, ma anche degli altri sermoni che abbiamo esaminato, di una spiritualità monastica di ascendenza orientale¹⁰¹.

PROTROPE (vv. 5-8)

esortazione all'azione → promessa di ricompensa
o minaccia di castigo

^[5]Въ церкви предстоите со страхомъ бож-иемъ;
не молви рѣчи, **но** ни **мысл-и**, → да отдасть ти **Бог-ъ** грѣхи.
но моли **Бог-а** всею **мысл-ью**,

^[6]Любовь имѣйте со всяцѣмъ челоуѣкомъ,
а боле з **братнею**, → да тебѣ **Богъ** въ горшаа **тон**
и не буди **ино** на сердци, → не вринеть.
а **ино** въ устѣхъ;
но подъ **братомъ** амы не рои,

^[7]Но буди **прав-дивъ** **тако**, → да сочтеть тя **Бог-ъ** съ свя-
яко не каися **прав-ды** дѣла и закона **бож-ия** → тыми.
и приложа главы

^[8]Претерпите **братъ** **брату**
и всякому челоуѣку, → да и **Богъ** выи **похвалить**.
а не въздаите **зла** за **зло**,
другъ **друга** **похвали**,

Sul piano logico-stilistico, la serie parenetica dei vv. 5-8 è interrotta nel v. 9 dall'enunciazione consecutiva di un divieto supportato dalla previsione di un castigo futuro – Не мози свадити да не наречешися сынъ диаволу –, e della sua negazione, che al contrario è avvalorata da una promessa di ricompensa secondo Mt 5, 9 (*antisagoge*) – но смиряи, да будеши сынъ Богу. La presenza

тя –, e al ricorso continuativo a forme nominali, pronominali, aggettivali, verbali e avverbiali con omofonia finale (*homoeoteleuton*) – ^[5]страхомъ божиемъ; ^[6]всяцѣмъ челоуѣкомъ; ^[7]тако, яко; ^[8]претерпите, въздаите –, o grammaticalmente equivalenti (*homoeoptoton*) – ^[5]молви, моли, мысли; ^[6]челоуѣкомъ, братомъ; ^[7]дѣла, закона; ^[8]брату, челоуѣку. Pensiamo poi alla presenza di espressioni etimologicamente affini (*adnominatio*) – ^[5]божиемъ, Бога, Богъ; ^[5]мысли, мыслью; ^[7]правдивъ, правды; божия, Богъ –, e alla ripetizione di uno stesso termine – ^[5]но, но; ^[6]ино, ино (*conduplicatio*); ^[5]Бога, Богъ; ^[6]братнею, братомъ; ^[8]братъ брату; зла, зло; другъ друга; похвали, похвалить (*polyptoton*).

¹⁰¹ Nella tradizione monastica, a iniziare da Evgario il Pontico, il concetto di “pensiero” (λογισμός) aveva assunto una connotazione soprattutto negativa, diventando sinonimo di “pensiero passionale” o “passione” (Daniil egumeno 1991: 71, nota 2).

in questo versetto e fino alla fine della prima parte dell'*admonitio* di citazioni tratte da Mt 5, 1-12, che affiancano e integrano i riferimenti a Rm 12, 12.13.16, lascia supporre che il predicatore si stia rivolgendo ancora al pubblico dei monaci. Considerando la loro frequentazione giornaliera degli uffici liturgici, infatti, i monaci dovevano essere avvezzi al linguaggio delle beatitudini, che si cantavano in chiesa ogni giorno, potendone cogliere le implicazioni dottrinali con facilità. La forza persuasiva di questo monito è insita nella combinazione di similarità sintattica e contrasto semantico che è propria della figura dell'*antisagoge*, e si manifesta sia nell'accostamento di espressioni antitetiche – *мози свадити* : *смиряи*; *сынъ дяволу* : *сынъ Богу* –, che marcano con pari forza l'opposto destino dei giusti e dei peccatori, sia nella distribuzione in posizione di rema dei sintagmi nominali *сынъ дяволу* e *сынъ Богу*, con la ripetizione (*conduplicatio*) del sostantivo *сынъ* e con l'avvicinarsi dei sostantivi grammaticalmente equivalenti *дяволу* e *Богу* (*homoeoptoton*).

ANTISAGOGE (v. 9)

dissuasione dall'azione [9] Не мози свадити	≠	esortazione all'azione но смиряи ,
↓		↓
minaccia di castigo да не наречешися сынъ дяволу	≠	promessa di ricompensa да будеши сынъ Богу

Questo invito a rifuggire la discordia e a operare la pace è seguito nel v. 10 dall'esortazione a non giudicare, che, parafrasando Mt 7, 1 (Lc 6, 37), ricalca il modello stilistico dei vv. 5-8. Anche questo monito, infatti, è accompagnato da una promessa di ricompensa che ha lo scopo di accrescerne l'efficacia perlocutoria (*protrope*) – *Не осуди брата ни мыслию, поминаа свои грѣхи, да тебѣ Богъ не осудить*. Pragmaticamente significativa appare inoltre la ripetizione a parentesi del verbo *осудити* (*epanadiplosis*, *polyptoton*) – *не осуди, не осудить* –, che incornicia la frase rimarcando la reciprocità del giudizio, mentre la ripetizione del sostantivo *братъ*, già presente nei vv. 6 e 8, e del sostantivo *мысль*, già presente nel v. 5¹⁰², conferma la destinazione monastica di questa parte del *Poučenie* e la spiritualità monastica che sottende all'intero discorso.

PROTROPE (v. 10)

esortazione all'azione [10] Не осуди брата ни мыслию ,	→	promessa di ricompensa
поминаа свои грѣхи,	→	да тебѣ Богъ не осудить .

¹⁰² Il v. 10 si lega ai vv. 5-6 e 8 attraverso due figure di ripetizione semantica: il *polyptoton* – [6]братиею, братомъ, [8]братъ брату, [10]брата –, e la *conduplicatio* – [5]мыслию, [10]ни мыслию –, e attraverso la figura dell'*adnominatio* – [5]ни мысли, [10]ни мыслию.

Nei vv. 11-12 i costrutti sintatticamente complessi dei vv. 5-9 cedono il passo a periodi più semplici, che stilisticamente si richiamano al primo versetto di questa parte (v. 4). Si succedono così l'invito alla carità, che parafrasa Mt 5, 7 e Rm 12, 13 – ^[11]Помните и милуите странныя и убогыя и темничники, и своимъ сиротамъ милостиви будете –, e l'appello a rifuggire l'avarizia, il turpiloquio, l'iracondia e lo scherno. Parlando con tono benevolo (*philophronesis*), il predicatore suggerisce agli ascoltatori di avversare questi vizi esercitandosi nella virtù della pazienza (Mt 5, 4.10-11; Rm 12, 12) e confidando nel Signore – ^[12]Москолудство вамъ, братие, нелѣпо имѣти, ни молвити срамна слова, ни гнѣва на всякъ день имѣти, не похритаися ни посмѣися никакому же; въ напасти же терпи, на Бога упование имѣа. Come nei versetti precedenti, le figure di ripetizione fonetica, morfologica, etimologica, semantica e sintattica che percorrono questo passo sono orientate alla modulazione del discorso a scopo mnemonico e di suggestione dell'uditorio¹⁰³. Di notevole rilievo pragmatico appaiono inoltre la disposizione a chiasmo degli elementi frastici nel primo periodo – **помните и милуите странныя и убогыя и темничники** : **и своимъ сиротамъ милостиви будете** –, e nel secondo periodo la collocazione mediana del predicato **нелѣпо** (*mezozeugma*) – **москолудство вамъ, братие, нелѣпо имѣти, ни молвити срамна слова, ни гнѣва на всякъ день имѣти** –, che alleggeriscono la sintassi conferendo maggiore fluidità al discorso. Si deve infine rilevare la serie altamente performativa degli imperativi – ^[11]помните, милуите, будете, ^[12]ни похритаися, ни посмѣися, терпи –, con l'alternarsi nel secondo periodo della seconda persona plurale con la seconda persona singolare.

^[11]**Помните и мил-уите**
странныя и убогыя и темничники,
и своимъ сиротамъ
мил-остиви будете.

^[12]**Москолудство вамъ, братие, нелѣпо имѣти,**
ни молвити срамна слова,
ни гнѣва на всякъ день имѣти,
не похритаися ни посмѣися никакому же;
въ напасти же терпи, на Бога упование имѣа.

Nel v. 13 la serie delle esortazioni semplici dei vv. 11-12 è interrotta da un monito più complesso, nel quale la sequenza parenetica che apre il periodo

¹⁰³ Si pensi all'accostamento di forme verbali e nominali con omofonia finale (*homoeoteleuton*) – ^[11]помните, милуите, будете; своимъ сиротамъ; ^[12]имѣти, молвити; слова, гнѣва; похритаися, посмѣися –, o grammaticalmente equivalenti (*homoeoptoton*) – ^[11]странныя, убогыя. Si pensi anche al ricorso a espressioni etimologicamente affini (*adnominatio*) – милуите, милостиви –, che incorniciano l'enumerazione polisintetica dei bisognosi – ^[11]странныя и убогыя и темничники –, alla ripetizione (*polyp-ton*) anche epiforica del verbo имѣти – ^[12]имѣти, имѣти, имѣа –, alla ripetizione anaforica della congiunzione ни, e alla duplicazione (*conduplicatio*) della particella же.

– Буести не имѣите, ни гордости, ни прилѣпляися инѣхъ творити – è rafforzata da un accenno alla transitorietà dell'esistenza terrena – помня, яко утро будемъ смрадъ и гнои и червие. Con questa esortazione, che anticipa l'ora della morte al futuro più prossimo (утро), risuonando come un vero e proprio avvertimento (*paraenesis*), il predicatore tenta di rinnovare negli ascoltatori la percezione della precarietà della loro posizione terrena, allo scopo perlocutorio di muoverli alla correzione. Sul piano più strettamente stilistico, la forza persuasiva dell'esortazione si manifesta nell'asprezza dell'immagine della morte – утро будемъ смрадъ и гнои и червие –, nelle forme dell'imperativo не имѣите, ни прилѣпляися, e attraverso alcuni espedienti retorici che snelliscono la sintassi e modulano il discorso¹⁰⁴.

^[13]Буести не имѣите, ни гордости,
ни прилѣпляися инѣхъ творити,
помня, яко утро будемъ
смрадъ и гнои и червие.

Nel versetto successivo (v. 14a), avviandosi alla conclusione della prima parte dell'*admonitio*, il predicatore richiama i fedeli all'umiltà e alla mitezza servendosi della stessa tecnica performativa adottata nei vv. 5-8 e 10. Così l'esortazione con cui si apre il periodo, che allude a Mt 5, 5 e Rm 12, 16, è avvalorata da una promessa di ricompensa, che invece allude a Rm 2, 13, (*protrope*) – Будете смирени и кротци, да и послужници будете, и творци божиимъ заповѣдемъ. Come si accennava, la citazione di Rm 2, 13, riallacciandosi all'*exordium*, ribadisce la prospettiva escatologica entro cui si iscrive il sermone, e con essa l'urgenza di una conversione fattiva, poiché solo chi agirà secondo la legge di Dio sarà redento. La valenza performativa di questo versetto, già manifesta nell'enunciazione dei requisiti morali necessari alla salvezza, è amplificata dall'organizzazione sintattica e ritmica del periodo. Sul piano sintattico si rilevano la disposizione a chiasmo di tutti gli elementi frastici nella proposizione reggente e nella prima parte della subordinata finale – будете смирени и кротци : да и послужници будете –, e nella subordinata finale la posizione mediana della copula (*mezozeugma*) – и послужници будете, и творци. Questi espedienti snelliscono la sintassi favorendo la ricezione del testo, mentre la scansione ritmica del discorso a scopo mnemonico e perlocutorio è affidata a figure di ripetizione fonetica, morfologica e semantica¹⁰⁵.

¹⁰⁴ Pensiamo alla posizione mediana del predicato verbale не имѣите (*mezozeugma*) – буести не имѣите, ни гордости –, all'accostamento di sostantivi grammaticalmente equivalenti (*homoeoptoton*) – буести, гордости –, alla ripetizione (*conduplicatio*) della congiunzione ни, e all'enumerazione polisindetica смрадъ и гнои и червие.

¹⁰⁵ Si osservano il ricorso a forme nominali e aggettivali con omofonia finale (*homoeoteleuton*) – кротци, послужници, творци; божиимъ заповѣдемъ –, o grammaticalmente equivalenti (*homoeoptoton*) – смирени, кротци; послужници, творци –, e la ripetizione (*conduplicatio*) della copula будете.

PROTROPE (v. 14A)

esortazione all'azione	→	promessa di ricompensa
^[14a] Будете смирени и кротци,	→	да и послужници будете , и творци божиимъ заповѣдемъ.

La prima parte dell'*admonitio*, che, come si è rilevato, sembra essere interamente rivolta alla parte monastica dell'uditorio, si chiude con un commento del predicatore all'esortazione del versetto precedente (v. 14a) e ai riferimenti biblici che vi sottendono (*epicrisis*) – ^[14b]въ гордаго бо сердца диаволь сѣдить и божие слово не хоцеть прилнути ему. Questo commento, che palesa i tratti di una conclusione sentenziosa (*epiphonema*), motiva la necessità di porsi al servizio di Dio con umiltà e mitezza attraverso la qualificazione dei caratteri superbi come facili prede del Maligno. Sul piano stilistico, l'opposizione fra le virtù della mitezza e dell'umiltà e il vizio della superbia si riflette in due antitesi chiasmaticamente distribuite – ^[14a]смирени и кротци : ^[14b]гордаго сердца; ^[14b]диаволь : божие слово –, con la seconda antitesi che ricorda il contrasto semantico del v. 9 – Не мози свадити да не наречешися сынъ диаволу, но смиряи, да будеши сынъ Богу. Il chiasmo che intercorre fra i vv. 14a-14b si estende poi a tutto il v. 14b – въ гордаго бо сердца диаволь сѣдить : и божие слово не хоцеть прилнути ему –, evidenziando l'opposizione antitetica диаволь : божие слово, già marcata dall'equivalenza sintattica delle proposizioni che la racchiudono (*hypozeuxis*, *taxis*) e dalle figure di ripetizione che le percorrono¹⁰⁶.

^[14b]въ гордаго бо сердца диаволь сѣдить
и божие слово не хоцеть прилнути ему.

La seconda parte dell'*admonitio* (vv. 15-18), che sul piano della referenzialità scritturale è più lineare della precedente, lo è anche dal punto di vista logico-stilistico, con esortazioni più incisive e dirette. I moniti di questa parte, che presentano i comandi del decalogo (*oraculum*) rinnovandone la funzione correttiva (*testamentum*), sono stilisticamente marcati dal ritmo accelerato del discorso, che è scandito dal susseguirsi di periodi brevi ed essenziali, e tendenzialmente isocolici. Questa concisione sintattica, e l'incremento ritmico che ne deriva, scaturiscono da una volontà ancor più determinata a penetrare i pensieri dell'uditorio, accentuando la finalità performativa del discorso.

La forza persuasiva della parenesi, già insita nella trama biblica che vi sottende, e amplificata dall'incalzare ritmico e sintattico del flusso verbale, si manifesta in primo luogo negli imperativi che occorrono in ogni singola proposizione di questa parte, attualizzando il potenziale metamorfico della parola di Dio a scopo perlocutorio. L'attualizzazione del messaggio scritturale si compie infatti attraverso l'adeguamento del messaggio biblico al contesto di arrivo, con

¹⁰⁶ Pensiamo in particolare alla presenza di predicati verbali con omofonia finale (*homoeoteleuton*) – сѣдить, хоцеть.

la sostituzione alla seconda persona plurale della seconda singolare, o con la sostituzione inversa alla seconda persona singolare della seconda plurale.

L'essenzialità logico-stilistica di questa parte, che a differenza della precedente sembra essere rivolta al pubblico dei laici, potrebbe essere motivata proprio dalla diversa destinazione sociale del messaggio predicato. Sul piano dell'elaborazione retorica, l'immediatezza del ragionamento si riflette nell'assenza di figure di pensiero e di significazione. A queste ultime si sostituiscono da un lato figure di elocuzione e di ritmo (ripetizioni fonetiche, morfologiche, etimologiche, semantiche), che sono funzionali alla modulazione del discorso, e dall'altro lato figure di costruzione (*zeugma* e *chiasmus*), che invece snelliscono la sintassi facilitando la ricezione del testo.

Così nel primo versetto di questa parte (v. 15), che esorta al rispetto della persona del vecchio e dei genitori, e proibisce l'uso improprio del nome di Dio, si osservano il ricorso a forme nominali, aggettivali e verbali con omofonia finale (*homoeoteleuton*) – божиимъ именемъ –, o grammaticalmente equivalenti (*homoeoptoton*) – (читите), заклинаите, проклинаите; стара челоуѣка; родителя своя –, e la presenza di forme verbali etimologicamente affini (*adnominatio*) – кленитесь, заклинаите, проклинаите. Sul piano sintattico si rilevano invece l'anticipazione in posizione tematica del predicato verbale (*prozeugma*) – читите стара челоуѣка и родителя своя –, la disposizione a chiasmo della componente aggettivale e sostantivale dei complementi diretti nella prima proposizione – стара челоуѣка : родителя своя –, e la disposizione a chiasmo di tutti gli elementi frastici nella seconda e nella terza proposizione – не кленитесь божиимъ именемъ : ни иноу заклинаите.

Analogamente, nel v. 16, che esorta a giudicare secondo giustizia, a onorare Dio e i suoi servitori, a rispettare il principe e a rifuggire la pratica dell'usura, si osservano il ricorso reiterato a predicati verbali grammaticalmente equivalenti (*homoeoptoton*) – судите, емлите, (даите), боите, читите –, la ripetizione (*conduplicatio*) anche anaforica dell'imperativo читите – ^[15]читите, ^[16]читите, читите, читите –, e la ripetizione (*conduplicatio*) del sostantivo Богъ e dell'aggettivo божи (адnominatio) – Бога, Бога, божиа. Sul piano della sintassi si rileva invece la distribuzione chiasmica degli elementi frastici nella prima e nella seconda proposizione – судите по правдѣ : мзды не емлите. Il comando di apertura – Судите по правдѣ –, radicalizzato nell'ordine precedente – ^[10]Не осуди брата ни мыслию –, e parafrasato nei successivi divieti – ^[17]не солжи, лжи послухъ не буди, не навиди, не завиди, не клеветчи –, potrebbe alludere, insieme all'imperativo читите отъ всего сердца иереа божиа, alla vicenda giudiziaria che coinvolse Luka Židjata. Come abbiamo visto, infatti, il vescovo cadde vittima di una calunnia, e fu prima condannato e poi riabilitato. In questo caso potrebbe aprirsi la strada per una nuova contestualizzazione storica del *Poučenie k bratii* (cf. *infra*).

Nel v. 17, dove è fatto divieto di uccidere e rubare, di mentire e prestare falsa testimonianza, di odiare, invidiare e calunniare, di commettere adulterio e abbandonarsi all'ubriachezza, si osservano la ripetizione (*conduplicatio*) anche

anaforica della negazione не e della congiunzione negativa ни, e il ricorso reiterato a predicati verbali grammaticalmente equivalenti (*homoeoptoton*) – убии, укради, солжи, буди, навиди, завиди, клеветчи, твори, пии –, o etimologicamente affini (*adnominatio*) – солжи, лжи; навиди, завиди; пии, пианьства.

Similmente, nel versetto conclusivo (v. 18), che ammonisce contro la collera, la violenza e i cibi impuri, esortando a onorare i giorni sacri, a gioire della gioia altrui e a dolersi dell'altrui dolore, si rilevano l'accostamento di forme verbali, nominali e pronominali con omofonia delle sillabe finali (*homoeoteleuton*) – радующимися радуися; всѣми вами –, o grammaticalmente equivalenti (*homoeoptoton*) – гнѣвливъ, напраснивъ; адите, чтите –, e la ripetizione (*conduplicatio*) dell'imperativo чтите, che in questa parte dell'*admonitio* rappresenta quasi un leitmotiv stilistico – ^[15]чтите, ^[16]чтите, чтите, чтите, ^[15]чтите. Nello stesso versetto si rilevano anche la ripetizione a parentesi (*epanadiplosis*) dell'imperativo буди nella prima e nella seconda proposizione del periodo, e nelle due proposizioni successive la ripetizione anaforica della preposizione съ, la giustapposizione di espressioni derivate da uno stesso verbo e la ripetizione contigua di una stessa forma aggettivale (*polyptoton*) – радующимися радуися; печальными печалень. Sul piano sintattico spicca inoltre la disposizione a chiasmo degli elementi frastici nelle prime e nelle ultime proposizioni – не буди гнѣвливъ : ни напраснивъ буди; не адите скверна : святя дни чтите –, che incornicia il periodo marcando la fine del *Poučenie*.

Concludendo, si deve constatare come l'uniformità retorica e l'orizzontalità sintattica di questa seconda parte dell'*admonitio* non precluda l'avanzamento logico discorso, che anzi trae vantaggio da questa omogeneità, sviluppandosi in maniera armonica e coerente.

ADOMONITIO (vv. 15-18)

oraculum, testamentum
accumulazione, amplificazione

^[15]Чтите стара челоуѣка и родителя своя,
не кленитесь божиимъ именемъ,
ни иною заклинаите, ни проклинаите.

^[16]Судите по правдѣ,
мъзды не емлите,
въ лихву не даите,
Бога ся боите, князя чтите,
раби, первое Бога, также господу
чтите отъ всего сердца иереа божиа,
чтите и слугы церковныя.

^[17]Не уби, не укради, не солжи,
лжи послухъ не буди,
не навиди, не завиди, не клеветчи;
блядни не твори
ни с рабою, ни с ким же,
не пии безъ года,
но здоволь, а не до пианьства.
^[18]Не буди гнѣвливъ,
ни напраснивъ буди,
съ радующимися радуися,
с печальными печалень,
не адите скверна,
святя дни чтите;
Богъ же мира со всѣми вами.

3.2.3.3. La contestualizzazione liturgica del sermone

La presenza nel *Poučenie k bratii* di una quantità ingentissima di citazioni bibliche, e il fatto che tali citazioni siano tratte da libri diversi e accostate paratatticamente in funzione parenetica, non facilita il compito di individuare il contesto liturgico originario di questo sermone. Dei riferimenti biblici che lo percorrono, infatti, quelli liturgicamente rilevanti appartengono ognuno a una diversa liturgia. Così, per esempio, Mt 7, 1 si leggeva il sabato della seconda settimana del secondo ciclo liturgico (da Pentecoste a Quaresima)¹⁰⁷, Mt 19, 18-19 la domenica della dodicesima settimana dello stesso ciclo¹⁰⁸, e Lc 13, 14 sia nel giorno della memoria dei santi Bartolomeo e Barnaba (11 giugno)¹⁰⁹, sia la domenica della decima settimana del secondo ciclo liturgico¹¹⁰. Si pensi poi a Rm 12 e Mt 5, o ancora a Es 20, Dt 5 e Lv 19, la cui preminenza lascia intuire un qualche legame del *Poučenie* con le liturgie alle quali afferivano questi passi.

Ecco che allora, sulla base della rilevanza liturgica dei passi biblici offerti al suo interno, il *Poučenie* non sembra univocamente riconducibile a un'unica liturgia. Come nel caso dello *Slovo svjatago prepodobnago Serapiona*, tuttavia, questa eterogeneità potrebbe essere il risultato, più che delle alterne vicende della trasmissione manoscritta del testo, di una particolare intenzione autoriale. Il predicatore potrebbe cioè avere volutamente redatto un sermone che, in virtù della sua duttilità tematica e della diversa "afferenza liturgica" dei riferimenti biblici che vi confluiscono, potesse essere declamato in diverse occasioni. Così il *Poučenie* si sarebbe potuto conformare con facilità a tutte le feste che abbiamo appena ricordato, e in particolare al giorno dei santi Bartolomeo e Barnaba, che coincide con la destinazione liturgica del testo tramandata da uno dei suoi testimoni più antichi, il *Prolog* del monastero Spaso-Priluckij (XIV-XV sec.)¹¹¹.

D'altra parte, però, la presenza nell'*exordium* di alcune formule tradizionali delle professioni di fede parrebbe collocare il *Poučenie* nel contesto della cerimonia di insediamento di un vescovo, quando il candidato era chiamato a impegnarsi pubblicamente e con solennità all'osservanza della professione di fede, che poi doveva recitare¹¹². È allora possibile supporre che Luka Židjata abbia redatto il *Poučenie k bratii* in vista del suo insediamento sulla cattedra vescovile di santa Sofia a Novgorod, come preludio alla declamazione della professione di fede. Ma non è neppure escluso che egli abbia compilato il testo per la cerimonia della sua riabilitazione, dopo la conclusione della vicenda giudiziaria che lo aveva coinvolto, e alla quale, come si accennava, potrebbero alludere i riferimenti a Es 20, 14.16 (Dt 5, 18.20, Mt 5, 27, Mt 19, 18), Lv 19,

¹⁰⁷ Garzaniti 2001a: 485.

¹⁰⁸ *Ibid.* 486.

¹⁰⁹ *Ibid.* 504.

¹¹⁰ *Ibid.* 487.

¹¹¹ Cf. *supra*, p. 234, nota 25.

¹¹² Garzaniti 1987.

11.16-17, Dt 1, 16 e a Mt 7, 1 (Lc 6, 37). Queste possibili contestualizzazioni, del resto, per quanto ipotetiche e difficilmente accertabili, non sembrano smentire la prima ipotesi, poiché di fatto la designazione del vescovo Židjata o la sua riabilitazione, o forse entrambe le cerimonie, potrebbero essere state celebrate nel corso di una delle liturgie a cui si richiamano le citazioni bibliche offerte nel *Poučenie*, senza per questo escludere che nelle intenzioni dell'autore il testo dovesse adattarsi alla lettura anche in altre occasioni liturgiche.

3.2.4. Le circostanze della declamazione e il pubblico

Il silenzio delle fonti e l'assenza nel *Poučenie* di elementi che ne consentano la collocazione in un contesto storico preciso – il predicatore non accenna né alla sua nomina, né fa riferimento alla sua partenza per Kiev, alla sua riabilitazione, o al suo essere prossimo alla morte – rendono pressoché irrisolvibile il compito di stabilire le circostanze concrete della declamazione del testo. Come si accennava, il vescovo Židjata potrebbe averlo declamato a Novgorod all'inizio del suo mandato, forse il giorno stesso del suo insediamento¹¹³ o in occasione della dedicazione della nuova cattedrale di santa Sofia, oppure potrebbe averlo pronunciato a Kiev nel giorno della sua riabilitazione. Ma potrebbe anche non averlo pronunciato affatto, se accettassimo l'ipotesi secondo cui il *Poučenie k bratii* sarebbe un testamento spirituale che Židjata avrebbe redatto prima della partenza per Kiev o prima della morte, destinandolo alla lettura privata e comunitaria piuttosto che alla declamazione pubblica¹¹⁴. L'unico dato certo che si può ricavare dal testo è la sua inerenza liturgica. Come abbiamo stabilito, è verosimile che il sermone sia stato scritto per essere recitato nel giorno della festa dei santi Bartolomeo e Barnaba, salvo poi adattarsi alla lettura anche in occasione di altre feste, con particolare riferimento a quelle suggerite dai riferimenti biblici che lo percorrono. E l'insediamento del vescovo, la sua riabilitazione, o anche la dedicazione della cattedrale di santa Sofia di Novgorod potrebbero essere state celebrate proprio in concomitanza di una di queste feste, che tuttavia non sono distintive al fine di stabilire le circostanze storiche della recita del testo.

In ogni caso, in qualsiasi di queste occasioni debba collocarsi l'atto declamatorio, possiamo supporre che la composizione sociale del pubblico a cui Židjata si rivolse non variasse. La struttura retoricamente organizzata del testo e la tipologia delle esortazioni in esso racchiuse rappresentano, insieme alle vicende storiche e sociali in cui visse il suo autore, l'unica fonte di cui disponiamo per tentare di definire il tipo di uditorio al quale era diretto il sermone. Come si è già detto, nell'XI sec. Novgorod aveva da poco ricevuto il battesimo,

¹¹³ Makarij 1994-1999, II: 68; Sreznevskij 1863: 11; Porfir'ev 1891-1909, I: 365.

¹¹⁴ Golubinskij 1901-1917, I/1: 812. Questa ipotesi è stata indotta dal fatto che, nella *Novgorodskaja četvertaja letopis'*, il testo del *Poučenie k bratii* è inserito dopo l'entrata dell'anno 1058.

e, per quanto il cristianesimo avesse conosciuto una certa diffusione in epoca precedente, di fatto la conversione restava un fenomeno superficiale e socialmente parziale, che interessava soprattutto i ceti alti della società. Si deve allora supporre che Židjata abbia pronunciato il suo discorso dinanzi a un pubblico eterogeneo, che possiamo ipotizzare fosse composto dai membri della famiglia principesca, rappresentata per lo più dal *posadnik* del gran principe di Kiev (generalmente il figlio maggiore, era raro il caso in cui assistesse il gran principe in persona), quindi dall'oligarchia cittadina, dal ceto mercantile, dal popolo, e dai rappresentanti del clero e del monachesimo. L'assemblea potrebbe essersi riunita nella cattedrale di santa Sofia di Novgorod per assistere all'insediamento del vescovo Židjata o alla dedicazione della cattedrale.

Anche privilegiando l'ipotesi della declamazione del *Poučenie* in occasione della cerimonia di riabilitazione di Židjata, che invece dovette essere celebrata a Kiev, la composizione dell'uditorio non varierebbe che leggermente. Anche in questo caso, infatti, si deve supporre che l'assemblea liturgica fosse ugualmente composita, contemplando l'intero spettro della scala sociale, dai ceti più alti a quelli inferiori, dal clero al monachesimo, poiché, se alcune esortazioni sono socialmente neutre, altre lasciano invece intuire la presenza di particolari segmenti di popolazione. È il caso, per esempio, di tutta la prima parte dell'*admonitio*, quando il predicatore, enunciando alcuni fra i più elementari doveri monastici ed esponendo i principi della convivenza fra i monaci, sembra volersi rivolgere ai membri di una comunità monastica piuttosto che a un pubblico di laici, come suggeriscono anche il riferimento al ciclo della liturgia feriale, i frequenti richiami a Mt 5, 1-12, e l'appellativo "fratelli" (cf. *supra*). Similmente, il grado di elaborazione stilistica del testo e la sua strutturazione retorica, per quanto lineari, suggeriscono la presenza fra gli uditori di uomini abbastanza dotti da coglierne le finezze stilistiche e le implicazioni dottrinali, che restavano precluse a chi non possedeva un certo grado di istruzione e una certa familiarità con i principi della fede. Si deve allora credere che Židjata si sia trovato a parlare dinanzi a un pubblico variamente rappresentativo di tutte le parti sociali della città di Novgorod (o della città di Kiev), i cui membri erano diversamente partecipi al processo comunicativo allora in corso.

Indice dei riferimenti biblici

Citazioni bibliche dirette	Citazioni bibliche indirette		
	allusioni	parafrasi	riassunti
Es 20, 13	Mt 5, 4.10-11	Es 20, 7	Es 20, 8
Es 20, 15	Mt 5, 5	Es 20, 12	Es 20, 17
Dt 1, 16	Rm 2, 13	Es 20, 14	Es 22, 24
Dt 5, 17	Rm 12, 12	Es 20, 16	Lv 19, 11
Dt 5, 19	Rm 12, 16	Lv 19, 32	Lv 19, 16
Mt 5, 21		Dt 5, 11	Lv 19, 17
Mt 19, 18		Dt 5, 16	Lv 25, 35-37
Rm 12, 15		Dt 5, 18	Dt 5, 12
Rm 12, 17		Dt 5, 20	Dt 5, 21
Rm 15, 32		Tb 4, 15	Dt 23, 20-21
1 Ts 5, 15		Pr 24, 21	Pr 3, 31
1 Pt 3, 9		Sir 12, 16	Lc 13, 14
		Is 52, 11	Rm 12, 14
		Mt 5, 7	Col 3, 22
		Mt 5, 9	1 Pt 2, 18
		Mt 5, 27	
		Mt 5, 33	
		Mt 7, 1	
		Mt 19, 18	
		Mt 19, 19	
		Lc 6, 37	
		Rm 12, 10	
		Rm 12, 11	
		Rm 12, 13	
		2 Cor 6, 17	
		Ef 4, 26	
		1 Ts 5, 14	
		1 Pt 2, 17	

Tavola 5
POUČENIE K BRATII

Partes orationis	Citazioni	Indici pragmatici
EXORDIUM (vv. 1-3)		
Salutatio populi e Introductio thematis (vv. 1-3)		
[1] apomnemonymysis philophronesis	Credo niceno-constantinopolitano	вѣровати мы
[2] apomnemonymysis	Credo niceno-constantinopolitano	азъ
[3] epicrisis, diabole, antisagoge		вѣруите вы
ADMONITIO (vv. 4-18)		
Prima parte (vv. 4-14)		
[4] apomnemonymysis testamentum		не ленитесь вы ты
[5] testamentum protrope	Rm 12, 11	предстоите вы ты ни мысли ты моли
[6] apomnemonymysis testamentum protrope	Sir 12, 16 Rm 12, 10	имѣйте вы ты не буди ты не рои

Partes orationis			Citazioni	Indici pragmatici	
[7]	testamentum	protrope		буди	ты
[8] apomnemonymysis	testamentum	protrope	1 Ts 5, 14 Rm 12, 17 1 Ts 5, 15 1 Pt 3, 9 Rm 12, 10	претершите не въздайте	вы
[9] oraculum	testamentum	antisagoge	Mt 5, 9	похвали	ты вы
[10] oraculum	testamentum	protrope	Mt 7, 1 Lc 6, 37	не свадиги смирѣи	ты
[11] oraculum apomnemonymysis	testamentum		Mt 5, 7 Rm 12, 13	не осуди	ты
[12] oraculum	testamentum	philophronesis		помните милуите будете	вы
apomnemonymysis			Mt 5, 4.10-11 Rm 12, 12	не похригаѣся ни посмѣѣся терпи	вы ты

Partes orationis			Citazioni	Indici pragmatici	
	testamentum	paraenesis		не имбите ни прильпяся	вы ты мы вы
[13]					
[14a]	oraculum	testamentum	protrope	Mt 5, 5 Rm 12, 16 Rm 2, 13	будете
[14b]		testamentum	epicrisis epiphonema		
Seconda parte (vv. 15-18)					
[15]	oraculum	testamentum	–	Lv 19, 32 Es 20, 12 Dt 5, 16 Es 20, 7 Dt 5, 11	чтите
				→ Mt 19, 19	
				→ Mt 5, 33	не кленитесь
				Rm 12, 14	ни заклинайте ни проклинайте
[16]	oraculum	testamentum	–	Dt 1, 16 Es 22, 24 Lv 25, 35-37 Dt 23, 20-21 Pt 24, 21	судите не емлите не дайте
				→ 1 Pt 2, 17 Col 3, 22 1 Pt 2, 18	ся бойте чтите
					чтите чтите

Partes orationis		Citazioni	Indici pragmatici	
^[17] oraculum	testamentum		<p>→ Es 20, 13 Dt 5, 17 Es 20, 15 Dt 5, 19 Lv 19, 11 Es 20, 16 Dt 5, 20 Lv 19, 17 Es 20, 17 Dt 5, 21 Lv 19, 16 Es 20, 14 Dt 5, 18 Tb 4, 15</p> <p>→ Mt 5, 21 Mt 19, 18 Mt 19, 18</p> <p>→ Mt 19, 18</p> <p>→ Mt 19, 18</p> <p>→ Mt 5, 27 Mt 19, 18</p> <p>Ef 4, 26</p> <p>Rm 12, 15 2 Cor 6, 17 Lc 13, 14</p> <p>Rm 15, 32</p>	<p>не убии</p> <p>не укради</p> <p>не солжи</p> <p>не буди</p> <p>не навиди</p> <p>не завиди</p> <p>не клеветчи</p> <p>не твори</p> <p>не пи</p> <p>не буди</p> <p>ни буди</p> <p>радуися</p> <p>не адите</p> <p>чтите</p>
^[18] oraculum	testamentum	<p>Pr 3, 31</p> <p>Is 52, 11 Es 20, 8 Dt 5, 12</p>		

4. Moisej Igumen († 1187)

4.1. La vita e le opere

Sulla vita dell'igumeno Moisej non si hanno che poche generiche notizie. È noto soltanto che egli visse a Novgorod nel XII sec., che fu igumeno del monastero di sant'Antonio e che morì nel 1187. L'unica testimonianza diretta della sua biografia, infatti, è trasmessa dalla *Novgorodskaja pervaja letopis'*, che in corrispondenza dell'anno 1187 registra: *Томъ же лѣтъ преставися игумень Моисѣи у святагъ Богородица Антонове манастыри, и поставиша на мѣсте его Волоса*¹. Proprio questo monaco, e poi igumeno, del monastero di sant'Antonio di Novgorod potrebbe essere l'autore di due sermoni che la tradizione manoscritta attribuisce alla penna di un non meglio identificato Moisej: il *Poučenie o bezvremennom p'janstve* (*Insegnamento sull'ubriachezza smodata*) e lo *Slovo o rotach i o kljatvach* (*Sermone sulle promesse solenni e sui giuramenti*).

Sulla paternità di queste opere, che non conservano notizie sul loro autore se non l'indicazione del suo nome, sono stati espressi pareri discordanti. Secondo l'ipotesi più accreditata, il *Poučenie* e lo *Slovo* dovrebbero ascriversi proprio alla penna dell'igumeno Moisej del monastero di sant'Antonio di Novgorod. Questa ipotesi fu formulata da A.I. Sobolevskij sulla base della datazione dei codici che tramandano i due testi, il più antico dei quali risale al XIV sec., e sulla base della datazione dello *Slovo o rotach i o kljatvach*, che sarebbe di poco posteriore al 1161 (cf. *infra*)². La paternità dell'igumeno Moisej è stata poi avvalorata da V.V. Kolesov, che ha fatto rilevare l'adeguatezza tematica delle due opere al contesto storico-sociale e alle esigenze pastorali della chiesa di Novgorod nel XII sec., e la loro conformità stilistica all'antica tradizione scrittorica di area novgorodiana. Di tale conformità recherebbero testimonianza sia il sostantivo *pijanistvo* usato nell'accezione lata di "eccesso", sia alcuni arcaismi grammaticali, di cui però Kolesov non dà conto³. Recentemente hanno condiviso questo punto di vista anche I.P. Starostina e A.A. Turilov, senza tuttavia addurre nuovi argomenti⁴.

Stando a una seconda ipotesi di attribuzione, invece, il *Poučenie o bezvremennom p'janstve* e lo *Slovo o rotach i o kljatvach* dovrebbero attribuirsi alla

¹ ("Quello stesso anno morì l'igumeno Moisej nel monastero della santa Madre di Dio di sant'Antonio, e al suo posto nominarono Volos", *Nov.perv.let.* 1950: 38 [a. 1187]).

² Sobolevskij 1912: 77.

³ Kolesov 1980: 690; Idem 1987a: 256.

⁴ Starostina, Turilov 2003.

mano dell'arcivescovo di Novgorod Moisej († 1362). Questa ipotesi, che cronologicamente precede la prima, fu enunciata da A.N. Popov. Lo studioso ne dava giustificazione richiamandosi da un lato alle peculiarità linguistiche del codice del XIV sec. che tramanda i due testi, e dall'altro alla descrizione dell'operato dell'arcivescovo Moisej così come trasmessa dalla *Novgorodskaja vtoraja letopis'*, dove in corrispondenza dell'anno 1353 si legge⁵:

По изволению божию, причтомъ и всѣми людми възведенъ бысть на архиепископию, и поставленъ бысть митрополитомъ Петромъ всея Руси: добрѣ пасяще свое стадо, и поживъ в целомудрѣи, и многы писца изыскавъ и книги многы исписавъ, и церковь постави святую Богородицу на Десятинѣ в монастыри, и иконами украси и книгами, и бысть обидимымъ помощникъ, вдовамъ заступникъ, избавляя отъ насилнаго, и сильныхъ не устыдися, и многы утвердивъ учениемъ своимъ⁶.

L'ipotesi formulata da Popov, che lo studioso argomentava solo brevemente, fu poi ripresa e sviluppata da N.M. Gal'kovskij. Partendo dal presupposto che la *Novgorodskaja vtoraja letopis'* testimoniassero dell'attività letteraria dell'arcivescovo, e non del lavoro di copiatura che si svolse nello *scriptorium* della sede arcivescovile di Novgorod negli anni del suo mandato – come invece aveva sostenuto I.I. Sreznevskij⁷ –, Gal'kovskij ipotizzò che il *Poučenie* e lo *Slovo* costituissero parte della produzione scritta che Moisej avrebbe redatto di proprio pugno. Secondo Gal'kovskij, inoltre, la paternità dell'arcivescovo Moisej trovava conferma nella datazione del testimone del XIV sec., che sarebbe stato redatto a Novgorod proprio negli anni del suo mandato⁸.

Accogliamo qui l'ipotesi enunciata da Sobolevskij e poi condivisa da Kolesov, Starostina e Turilov, che, oltre a essere la più accreditata, ci sembra anche quella più verosimile. Fra gli argomenti che finora sono stati addotti a sostegno dell'attribuzione del *Poučenie o bezvremennom p'janstve* e dello *Slovo o rotach i o kljatvach* all'igumeno Moisej, e dunque a sostegno della loro datazione al XII sec., vogliamo ricordare la testimonianza di un codice slavo-meridionale del XIV sec., che, tramandando le due opere (seppur in forma frammentaria, cf. *infra*), sembra escluderne la datazione al XIV sec., e suggerire invece una loro maggiore antichità. Vogliamo infine aggiungere una riflessione di carattere letterario. Come cercheremo di mostrare, al pari del *Poučenie k bratii* di Luka

⁵ Popov 1875: 56.

⁶ (“Per volontà divina, e con sentenza unanime, fu innalzato alla cattedra arcivescovile e fu insediato dal metropolita di tutta la Rus', Petr: pascolando il suo gregge con rettitudine, e avendo vissuto in castità, e dopo aver radunato molti copisti e copiato molti libri, costruì una chiesa nel monastero, [intitolata] alla santa Madre di Dio sulla Decima, e la adornò con icone e con libri, e fu soccorritore degli offesi, difensore delle vedove, liberando[li] dall'oppressore e non lasciandosi intimorire dai potenti, e avendo fortificato molti con il suo insegnamento”, *Novg.let.* 1879: 136 [a. 1353]).

⁷ Sreznevskij 1863: 275.

⁸ Gal'kovskij 1913: 135-136.

Židjata, il *Poučenie o bezvremennom p'janstve* e lo *Slovo o rotach i o kljatvach* si discostano dallo standard strutturale che accomuna i sermoni di Nikifor I e di Serapion Vladimirskij. È proprio questa loro irregolarità, che li distingue dai sermoni di area kieviana, sembra corroborare l'ipotesi della loro appartenenza alla tradizione omiletica novgorodiana del XII sec.

4.2. Il *Poučenie o bezvremennom p'janstve*, lo *Slovo o rotach i o kljatvach*

4.2.1. La tradizione testuale e le fonti

Il *Poučenie o bezvremennom p'janstve* è attestato in un'unica redazione da un unico codice del XIV sec.⁹. Lo *Slovo o rotach i o kljatvach*, invece, è trasmesso in due redazioni – una redazione lunga e una breve o abbreviata – dallo stesso codice del XIV sec. che tramanda il *Poučenie*, e da due testimoni del XV-XVI sec.¹⁰. Nel testimone più antico, che conserva la redazione breve dello *Slovo*, il testo compare di seguito al *Poučenie* e sotto lo stesso titolo (*Poučenie Mosěja o bezŭvremenŭnēmŭ pijanŭstvě*). Il testimone del XV sec. e quello del XVI sec., del quale però si ha notizia soltanto nella letteratura presoviética¹¹, conservano invece la redazione lunga dello *Slovo* con il titolo *Slovo otca Moiseja o rotachŭ i kljatvachŭ*. Entrambi i testi, spogliati del titolo, compaiono in frammenti anche nell'anonimo *Slovo ot apostola* (*Sermone dell'apostolo*), un sermone di fattura slavo-orientale che è trasmesso da un codice slavo-orientale del XVI sec.¹² e da un codice slavo-meridionale del XIV sec.¹³. Alcuni passi del *Poučenie*, che dal punto di vista testologico sono più prossimi alla versione slavo-meridionale dello *Slovo ot apostola*, furono inclusi all'interno dei *Velikie Minei Četii* (*Grandi Menee di lettura*) in corrispondenza del 31 agosto, nell'anonimo *A se grechy* (*Mentre questi peccati*)¹⁴.

L'*editio princeps* del *Poučenie o bezvremennom p'janstve* fu curata da Popov, che nel 1875 pubblicò il testo sulla base del testimone del XIV sec., l'unico che lo tramandi in forma integrale¹⁵. In seguito il testo del *Poučenie* fu riedito svariate volte, sempre sulla base dello stesso codice e sempre unitamente alla redazione breve dello *Slovo o rotach i o kljatvach*. In particolare, nel 1912 comparve una seconda edizione curata da Sobolevskij¹⁶, nel 1913 una terza edizione

⁹ GIM Chlud. 30d, XIV sec.

¹⁰ RNB Kir. Bel. 297/1081, inizio XV sec.; Troick. Serg. 204, XVI sec.

¹¹ Cf. Gal'kovskij 1913: 133-136.

¹² RGADA f. 181 478, metà XVI sec.

¹³ BAN 24.4.20, seconda metà XIV sec.

¹⁴ Smirnov 1912: 49-50.

¹⁵ Popov 1875.

¹⁶ Sobolevskij 1912.

curata da Gal'kovskij¹⁷, e infine, nel 1980, una quarta edizione a cura di Kolesov¹⁸. L'*editio princeps* dello *Slovo o rotach i o kljatvach* si deve però a Sreznevskij, che già nel 1863 aveva pubblicato la redazione lunga del testo sulla base del testimone del XV sec.¹⁹. Una seconda edizione della redazione lunga dello *Slovo* fu approntata da Gal'kovskij, che nel 1913 editò il testo sulla base del codice del XVI sec., insieme alla redazione breve e al testo del *Poučenie*²⁰. Lo *Slovo ot apostola*, infine, è stato pubblicato nel 1996 da Turilov sulla base del testimone slavo-meridionale del XIV sec.²¹.

La storia della trasmissione testuale del *Poučenie o bezvremennom p'janstve* e dello *Slovo o rotach i o kljatvach* è scarsamente documentata, e pertanto rimane per certi aspetti ancora oscura. L'assenza di un'edizione critica, inoltre, complica notevolmente il compito di ricostruire la storia dei testi e di stabilire quale delle redazioni in cui sono attestati sia quella più prossima all'originale. Per il *Poučenie*, che è trasmesso integralmente da un solo testimone, la questione della fedeltà all'originale resta necessariamente aperta. Quanto allo *Slovo*, invece, sembra che la redazione breve, testimoniata dal codice del XIV sec., sia successiva alla redazione lunga del testo tramandata dai codici più tardi. Il copista del XIV sec., o qualcuno prima di lui, avrebbe cioè attinto a un codice in cui il *Poučenie* e lo *Slovo* comparivano in forma autonoma, e li avrebbe accorpati sotto un unico titolo abbreviando il testo dello *Slovo*²². I due codici più tardi, quello del XV e quello del XVI sec., che trasmettono lo *Slovo* in forma integrale ma omettono il testo del *Poučenie*, sarebbero allora copie incomplete dell'archetipo al quale attinse il copista del XIV sec., o chi prima di lui. Parallelamente, un copista slavo-orientale avrebbe attinto all'archetipo servendosi del *Poučenie* e dello *Slovo* per la compilazione dello *Slovo ot apostola*, che entro la seconda metà del XIII sec. si diffuse nella Slavia meridionale²³.

Le fonti da cui l'autore trasse ispirazione all'atto della stesura del *Poučenie o bezvremennom p'janstve* e dello *Slovo o rotach i o kljatvach* sono in larga parte ancora sconosciute. Fra le possibili fonti dello *Slovo* è stato indicato lo *Slovo Zlatousta o klenušticsja vo lžu* (*Sermone del Crisostomo sugli spergiuri*), che si è conservato nell'*Izmaragd* di seconda redazione²⁴. Resta invece ancora da chiarire da quale fonte l'autore possa aver ricavato il concetto dell'origine delle

¹⁷ Gal'kovskij 1913: 136-140.

¹⁸ Kolesov 1980: 400-403, 690-691. Kolesov offre i testi del *Poučenie* e dello *Slovo* con traduzione russa a fronte. La sola traduzione russa è riproposta, sulla base dell'edizione di Kolesov, anche in Kuz'min, Karpov 1990: 214-215.

¹⁹ Sreznevskij 1863: 275.

²⁰ Gal'kovskij 1913: 138-140.

²¹ Turilov 1996.

²² Sobolevskij 1912: 77-78; Gal'kovskij 1913: 135; Kolesov 1980: 690; Idem 1987a: 256; Starostina, Turilov 2003: 144.

²³ Turilov 1996: 83-96.

²⁴ Gal'kovskij 1913: 134.

malattie nella bile, che, come vedremo, ricorda da vicino le teorie di Galeno. A questo proposito, in attesa di verifiche, non si può escludere che alcuni dei trattati di questo famoso medico e filosofo greco circolassero in traduzione slava, sia pure in forma parziale. Infine, come per gli altri sermoni che abbiamo preso in esame, anche in questo caso fra le fonti di cui l'autore dovette disporre devono senza dubbio annoverarsi i testi sacri e i libri liturgici²⁵.

4.2.2. Il sermone (VI)

ПОУЧЕНИЕ МОИСѢЯ

О БЕЗЪВРЕМЕНЬНЪМЪ ПИЯНЬСТВѢ²⁶

^[1]*Богъ вложилъ есть всякое похотѣнье чловѣку духовнымъ и телеснымъ дѣломъ: спанию время и мѣра, похотѣнню ѣдению время и мѣра, питию врѣмя и мѣра, женоложью похотѣнню врѣмя и мѣра, – что ли боле въ имена писати²⁷?*

^[2]*Всему есть похотѣнню время и мѣра уречено, живущему въ вѣрѣ чести, въ крестьянствѣ²⁸.* ^[3]Да аще вся та похотѣнния дѣяти будетъ безъ време и без мѣры, то грѣхъ будетъ въ души, а недугъ в телеси²⁹. ^[4]Недугъ всъ ражается въ телеси чловѣчи, въ кручинѣ. ^[5]Кручина

INSEGNAMENTO DI MOISEJ

SULL'UBRIACHEZZA SMODATA

^[1]Dio ha concesso all'uomo ogni desiderio per le opere dello spirito e del corpo: al sonno tempo e misura, al desiderio di cibo tempo e misura, al [desiderio di] bere tempo e misura, al desiderio di giacere con la donna tempo e misura, – devo proseguire oltre?

^[2]Per ogni desiderio è stato stabilito un tempo e una misura, per colui che vive nella più onorata fede, nel cristianesimo. ^[3]Ma se a tutti questi desideri [egli] darà soddisfazione fuor di tempo e di misura, allora ci sarà peccato nell'anima e infermità nel corpo. ^[4]Ogni infermità si manifesta nel

²⁵ Non è di questo avviso Kolesov, con cui concorda anche Starostina. Secondo i due studiosi, al contrario, la peculiarità del *Poučenie* e dello *Slovo* risiederebbe nella totale assenza al loro interno di citazioni dalle scritture, alla cui autorità l'autore supplirebbe con frequenti richiami alla saggezza popolare. La presunta assenza di riferimenti biblici sarebbe inoltre indicativa del basso stile dei testi (Kolesov 1980: 690; Idem 1987a: 257; Starostina, Turilov 2003: 144).

²⁶ Si fa riferimento all'edizione di Kolesov (1980: 400), dividendo il *Poučenie* in versetti sulla base della partizione sintattica del testo.

²⁷ Cf. Qo 3, 1-13. Per la classificazione delle citazioni bibliche indirette presenti in questo sermone si veda l'*Indice dei riferimenti biblici* a p. 313.

²⁸ Cf. Qo 3, 17.

²⁹ Si può qui rilevare un'affinità tematica con Sir 31, 20; 37, 29-31; 31, 27-30.

же съседеться от излишнаго пития и ѣдения, и спания, и женоложья, иже без време и без мѣры.^[6] Кручины же три въ чловѣцѣ: желта, зелена, черна; да от желтое огньная болѣзнь, а от зеленое зимная болѣзнь, а от черное смерть, рекши души исходъ; дьяволъ же тогда радуется о погыбели чловѣчи.^[7] Того же недуга Богъ не створи, нъ самъ в себе стваряетъ недугъ безвременнымъ дѣяннемъ и безмѣрнымъ, и *самъ ся осужае*³⁰ на муку; аще ся не покаеть, ни въстягнеться от того.^[8] И творилъ бы в подобно время и въ мѣру, и спасень бѣ былъ³¹.

^[9] Да всякому вѣрному чловѣку держати тои норовы: похотѣнню время, а на излишное похотѣние мѣру налагати узду въздержания; аще будетъ похотѣние безъ време, то въздержатися, аще ли въ время похотѣние будетъ, то твори, его же хочещи, нъ въ мѣру, а не без мѣры.

^[10] *Колико больше суть кони, колико ны вышии естъ песь, и коеждо бо от тѣхъ животныхъ видимъ, ѣдъша или пивша, чересь съть не брегуть: аще и тмами нудяцеи будутъ, не хочеть излише мѣры прияти –*

corpo umano, nella bile.^[5] E la bile si coagula [a causa] dell'abuso di bevande e di cibo, e di sonno, e del giacere con la donna, che è fuor di tempo e di misura.^[6] Nell'uomo le bili sono tre: gialla, verde, nera; dalla gialla [deriva] la malattia del fuoco, dalla verde, invece, la malattia del freddo, e dalla nera la morte, [altrimenti] detta dipartita dell'anima; in quel caso il Diavolo gioisce per la rovina di un uomo.^[7] Quell'infermità non la creò Dio, ma è [l'uomo] stesso che provoca in sé l'infermità con un'azione fuor di tempo e fuor di misura, e si condanna egli stesso alla sofferenza; e se non si pentirà, non si separerà da quella.^[8] E se avesse agito a tempo debito e con misura, allora si sarebbe salvato.

^[9] Che ogni uomo credente si attenga a questa regola: al desiderio [dare un] tempo, e a un desiderio sovrabbondante [dare una] misura, porre la briglia della continenza; se si avvertirà un desiderio fuor di tempo, allora ci si freni, se invece si avvertirà un desiderio a tempo [debito], allora fai ciò che desideri, ma con misura, e non fuor di misura.

^[10] Per quanto più grandi [di noi] siano i cavalli, per quanto più prestante di noi sia il cane, vediamo però che ognuno di quegli animali, mangiando o abbeverandosi, non si cura [di andare] oltre la sazietà: e neanche se fos-

³⁰ Siamo in presenza di un'espressione paolina (cf. Rm 2, 1; 14, 23).

³¹ Il passo è informato allo stesso linguaggio biblico di Sir 31, 22.

не убо ли сихъ и конь хужьшии мы³²?

[11]Аще видимъ и скота грязяща, тъ не презримъ, егда ли видимъ друга, всегда погружаема, то посмѣемъся. [12a]Нъ мы, братъе, не створимъ тако, да не будемъ осужени в муку: [12b]вѣкъ бо сии коротокъ, а мука долга и бес конца грѣшьному.

sero costretti con diecimila frustate vorrebbero prenderne oltre misura – davvero siamo peggiori di questi cavalli? [11]Se vediamo del bestiame nel pantano, allora non restiamo indifferenti, quando invece vediamo un amico che è perennemente oppresso, allora [lo] sbeffeggiamo. [12]Ma noi, o fratelli, non agiamo in questo modo, per non essere condannati alla pena: questa vita, infatti, è breve, ma la pena è lunga e senza fine per il peccatore.

4.2.3. La struttura

Come il *Poučenie k bratii* di Luka Židjata, anche il *Poučenie o bezvremennom p'janstve* dell'igumeno Moisej si discosta dal modello strutturale condiviso dagli altri sermoni di cui ci siamo occupati. La struttura del testo, che è scandita e regolata dalla ripetizione contigua o a distanza di una stessa figura retorica o di una coppia di figure, può essere definita incompleta o abbreviata. Il testo, infatti, pur articolandosi in tre parti – l'*exordium*, una parte centrale e la *conclusio* –, appare privo di alcune delle loro componenti costitutive. In particolare, l'*exordium* non si compone di due sezioni – la *salutatio populi* e l'*introductio thematis* –, ma accoglie soltanto l'*introductio thematis* (v. 1), mentre la parte centrale non è tripartita in un'*expositio*, in una *tractatio thematis* e in un'*admonitio*, ma semplicemente bipartita in una *tractatio thematis* (vv. 2-8) e in un'*admonitio* (v. 9), che si risolvono nella *conclusio* (vv. 10-12)³³.

Questa irregolarità strutturale non sembra tuttavia compromettere la coerenza del discorso, né precluderne il corretto funzionamento. Anche in questo caso, infatti, le stesse figure retoriche che scandiscono il passaggio fra le *partes orationis*, e ne informano la struttura interna, si compongono in una trama retorica unitaria e complessa che è orientata all'attualizzazione in funzione performativa del potenziale metamorfico della parola di Dio³⁴.

³² Cf. Qo 3, 18-21.

³³ Per la definizione delle diverse *partes orationis* si veda *Introduzione*, p. 30 e nota 66.

³⁴ L'organizzazione del *Poučenie o bezvremennom p'janstve* si trova riassunta, secondo l'analisi che presentiamo, nella tavola finale (cf. *Tavola 6*, pp. 314-315).

4.2.3.1. L'Exordium

L'*exordium*, che sul piano della strutturazione logico-stilistica del discorso palesa un alto grado di elaborazione retorica, presenta la *quaestio* del sermone, che sarà illustrata nella *tractatio thematis*, ribadita nell'*admonitio*, e quindi riassunta nella *conclusio*. Nel v. 1 questa tematica è definita da un argomento di carattere generale (*finitio*) che è interamente ispirato alle scritture (*apomnemonesis*). Come rivela il confronto con il testo biblico, questo versetto riassume il messaggio della prima parte del Canto del tempo (Qo 3, 1-13).

POUČENIE MOISĚJA

QOĚLET 3, 1-13

^[1]Богъ вложилъ есть всякое похотѣнье чловѣку духовнымъ и телеснымъ дѣломъ: спанию время и мѣра, похотѣнню ѣдению время и мѣра, питию врѣмя и мѣра, женоложью похотѣнню врѣмя и мѣра, – что ли боле въ имена писати?

Всѣмъ годъ и время всякои вещи под сълньчною. Время родити, и время умрѣти. Время садити, и время рас-трѣзати сажденое. Время убити, и время цѣлити. И время раздрушити, и создати. Время плакати, и время смѣяти. Время рыдати, и время ликовати. Время раскидати камене, и время събрати. Время одѣянтя, и время трѣпѣти от оскудѣнтя. Время възыскати, и время погубити. Время хранити и время изяти. Время раздрати и время съшити, время молчати и время глаголати. Время възлюбити и врѣмя ненавидѣти. Время брани, и время мира. Что избылие творящаго в нихже спѣшит? Видѣхъ попечение всяческое еже дасть Богъ сыномъ чловѣческим, еже пешиися в нем, всяческая яже сътвори добры суть во время его. Ибо всяческая въковъ далъ есть въ срдьце ихъ. Яко не обрящеть чловѣкъ сътворения яже сътвори Богъ от начала и до конца. Разумѣхъ яко нѣсть благо в нихъ, но токмо еже веселитися, и еже творити благо въ животѣ своем. Ибо всякъ чловѣкъ иже пиет и ясть, видитъ благое во всемъ трудѣ своем, се даяние божие есть³⁵.

³⁵ (“Per tutto c’è un momento e un tempo per ogni cosa sotto il sole. Un tempo per nascere e un tempo per morire. Un tempo per piantare e un tempo per sradicare ciò che si è piantato. Un tempo per uccidere e un tempo per guarire. Un tempo per demolire e un tempo per costruire. Un tempo per piangere e un tempo per ridere. Un tempo per gemere

Ispirandosi al messaggio delle scritture, il predicatore espone i termini della *quaestio* che si accinge a trattare: l'uomo è tenuto all'ubbidienza a Dio non soltanto nelle azioni, ma anche nelle parole, nei pensieri, nelle aspirazioni e nei desideri, poiché tutti i momenti dell'esistenza umana sono tempi di cui Dio dispone. Dio, signore dell'uomo e creatore del tempo storico, è cioè il signore e il dispensatore del tempo. Come vedremo, questa premessa sarà posta a fondamento della *tractatio thematis* e di tutte le successive *partes orationis*, conferendo alla citazione di Qo 3, 1-13 la funzione di chiave biblica tematica del sermone. La centralità di questa citazione e la sua funzione governante nella strutturazione semantica del discorso sono testimoniate sia dalla posizione che le è riservata, sia dal concreto attualizzarsi nella struttura interna del *Poučenie* del nesso che nel testo biblico lega Qo 3, 1-13 a Qo 3, 17 e a Qo 3, 18-21, ai quali sono ispirate rispettivamente la *tractatio thematis* e la *conclusio*. Collocandosi nell'*exordium*, infatti, la concezione di Dio come dispensatore del tempo prelude e anticipa la riflessione della *tractatio thematis* e della *conclusio*, dove, proprio attraverso le citazioni di Qo 3, 17 e Qo 3, 18-21, il tempo storico e preparatorio della prova della virtù o del vizio cede il passo al tempo escatologico del giudizio inappellabile e del verdetto finale. Per quanto concerne la questione della referenzialità liturgica del discorso, invece, sembra da subito potersi constatare l'assenza di un tema liturgico univocamente definibile. D'altra parte, la frequenza e la selettività dei riferimenti all'Ecclesiaste potrebbero far supporre l'esistenza di un legame fra il giorno della declamazione del sermone e la liturgia che prevedeva la lettura di questi passi biblici, alla quale, però, non siamo riusciti a risalire.

Ma torniamo a considerare il messaggio dell'*exordium*. Sul piano stilistico è evidente il ricorso a una serie di accorgimenti usati in funzione preparatoria, per presentare la tematica del discorso e predisporre l'assemblea all'ascolto e a una fattiva ricezione del messaggio predicato. Questo intento performativo è perseguito attraverso la modulazione del flusso verbale, che chiarisce il significato del messaggio biblico di Qo 3, 1-13 e ne amplifica la portata. La scansione ritmica del discorso si ottiene innanzitutto attraverso un sapiente uso degli strumenti sintattici. In particolare, solo la prima proposizione del periodo ha un soggetto (Богъ; *dizeugma*) e un verbo (вложилъ есть; *prozeugma*), mentre tutte le altre sono costituite esclusivamente da sintagmi di nominali (*scesis ono-*

e un tempo per danzare. Un tempo per scagliare pietre e un tempo per raccogli[le]. Un tempo per vestire e un tempo per tollerare la nudità. Un tempo per cercare e un tempo per perdere. Un tempo per serbare e un tempo per buttare via. Un tempo per stracciare e un tempo per cucire, un tempo per tacere e un tempo per parlare. Un tempo per amare e un tempo per odiare. Un tempo per la guerra e un tempo per la pace. Che vantaggio [ricava] chi lavora [da ciò] su cui fatica? Considerai ogni occupazione che Dio dette ai figli dell'uomo, affinché si occupassero in essa, tutte le cose che creò sono buone a suo tempo. E ha messo nel loro cuore la [nozione dell']eternità. Ma l'uomo non arriva a comprendere dal principio alla fine le opere che Dio creò. Conclusi che non ci fosse nulla di meglio per essi che godere e agire bene nella loro vita. Perché ogni uomo che beve e mangia, vede il bene in tutte le sue occupazioni, questo è un dono di Dio").

maton), che palesano una similarità metrica e sintattica (*isocolon*). All'interno di questa serie isocolica si osserva inoltre la ripetizione alla fine di ogni *colon* del sintagma nominale *врѣмя и мѣра* (*epiphora*), che dà enfasi al messaggio a scopo amplificatorio, e, al suo interno, la paronomasia (*в*)рѣм-я : мѣр-а (gruppi /r.m./ /m.r./).

спанию время и мѣра,
 похотѣнию ѣдению время и мѣра,
 питию врѣмя и мѣра,
 женоложью похотѣнию врѣмя и мѣра

Sul piano della strutturazione semantica del discorso, l'intento preparatorio di questa parte si manifesta nella suddivisione in *species* del *genus* *похотѣнье* (*diaeresis*), che è volta a fissare nella mente degli ascoltatori l'idea dell'onnipotenza e dell'onnipresenza del Dio signore del tempo, per persuaderli della perfezione del suo operato. La *diaeresis* si compie attraverso l'enumerazione asindetica delle *species*, ed è rimarcata da alcune figure di ripetizione che generano insistenza sui concetti-chiave concorrendo all'amplificazione del messaggio predicato. Pensiamo per esempio alla ripetizione del sostantivo *похотѣнье* – *похотѣнье*, *похотѣнию* (*polyptoton*), *похотѣнию* (*conduplicatio*) –, con la distribuzione chiasmica dei singoli elementi all'interno dei sintagmi che sono improntati alla *conduplicatio* – *похотѣнию ѣдению* : *женоложью похотѣнию*. Ma pensiamo anche all'alternanza in posizione di tema fra i sostantivi *спанию* e *питию* e i sintagmi *похотѣнию ѣдению* e *женоложью похотѣнию*, in una successione di forme grammaticalmente equivalenti (*homoeoptoton*) – *спанию*, *похотѣнию ѣдению*, *питию*, *женоложью похотѣнию* – che scandiscono il passaggio fra i *cola* facilitando la recita e la ricezione del testo.

DIAERESIS

	→	спанию
похотѣнье чловѣку	→	похотѣнию ѣдению
	→	питию
	→	женоложью похотѣнию

L'*exordium*, dove il predicatore ha posto la premessa da cui scaturirà la sua riflessione nelle successive *partes orationis*, cercando di suscitare nell'uditorio la giusta predisposizione d'animo, si chiude con una richiesta che egli rivolge direttamente all'assemblea, interpellando i fedeli sul metodo da seguire nella prosecuzione del discorso (*communicatio*) – что ли боле въ имена писати?

4.2.3.2. La *Tractatio thematis*

La prima parte del sermone prepara l'uditorio direttamente alla *tractatio thematis*, poiché, come si è anticipato, la struttura di questo *Poučenie* non contempla l'*expositio*. Nel primo versetto di questa parte (v. 2) il predicatore riassume il concetto che ha introdotto nell'*exordium* (*expolitio*) ribadendo il dovere per tutti i cristiani di osservare il tempo convenuto da Dio e la giusta misura nella soddisfazione dei desideri dello spirito e del corpo. Qui, come già nell'*exordium*, il discorso si sviluppa sulla base di un riferimento al Canto del tempo (Qo 3, 17) (*apomnemonysis*).

POUČENIE MOISÉJA

QOËLET 3, 17

[2]Всему есть похотѣнню время и мѣра
уречено, живущему въ вѣрѣ четьнѣи,
въ крестьянствѣ.

И яко время всякой вещи, и на всякомъ сътворению³⁶.

Dal punto di vista dell'elaborazione stilistica del discorso, la valenza performativa di questa affermazione si manifesta innanzitutto nella ripetizione (*conduplicatio*) della forma похотѣнню e del sintagma вѣрѣ и мѣра, che, come abbiamo rilevato, ricorrono anche nell'*exordium*. Il reiterarsi di questi elementi frastici all'inizio della *tractatio thematis* formalizza la continuità esistente fra questa parte e l'*exordium*, sottolineando la progressione logica del ragionamento, ma soprattutto ribadisce la volontà del predicatore di fissare nella mente degli ascoltatori il concetto dell'esistenza di un Dio dispensatore del tempo storico e umano. Servono lo stesso scopo anche la ripetizione a distanza delle espressioni grammaticalmente equivalenti всему e живущему (*homoeoptoton*), e la definizione indiretta della fede cristiana come (въ) вѣрѣ четьнѣи (*periphrasis*), poi esplicitata dall'aggiunta in posizione di rema dell'apposizione (въ) крестьянствѣ (*expolitio*). Questi espedienti, scandendo l'ulteriore avanzamento del discorso, sanciscono la validità assoluta della regola del tempo convenuto e della giusta misura.

Oltre a rafforzare l'idea presentata nell'*exordium*, la citazione di Qo 3, 17 del v. 2 preannuncia anche i temi del peccato e della malattia, che, insieme alla regola del tempo convenuto e della giusta misura, costituiscono il nucleo tematico centrale di questo sermone. Questi temi vengono introdotti nel secondo versetto della *tractatio thematis* (v. 3), che, pur in assenza di riferimenti diretti alle scritture, sembra palesare un'affinità tematica con alcuni passi del libro del Siracide (Sir 31, 20; 37, 29-31; 31, 27-30), di cui riportiamo il testo.

POUČENIE MOISÉJA

SIRACIDE 31, 20; 37, 29-31; 31, 27-30

[3]Да аще вся та похотѣнния дѣяти будутъ безъ време и безъ мѣры, то грѣхъ будетъ въ души, а недугъ в телеси.

Sir 31, 20: Сонъ здравия о чревѣ мѣрнѣ, вставъ заутра и душа его с нимъ. Трудъ бденія и скорбь, и чре-

³⁶ ("Perché c'è un tempo per ogni cosa e per ogni azione").

во боле съ мужемъ насытымъ³⁷.

Sir 37, 29-31: Не пресыщаися въ всеи пици, и не разливаися на различие брашна. Ибо въ мнзѣ брашнѣ недугъ будет и пресыщение до скорби доидеть. Пресыщениемъ бо мнози умроша, и внимаяи же приложит животъ³⁸.

Sir 31, 27-30: Равно животу чловѣкомъ вино, аще пиеши его въ мѣру его. Кии животъ уморяющемуся виномъ, сие бо на веселие чловѣкомъ създадено есть. Вино пиваемо въ время доволно. Горестъ душамъ много вино пиваемо. Съ гнѣвомъ и клеветою умножить ярость безумнаго. Пиянство на претыкание, умаляя крепость и притворя струпия³⁹.

Perseguendo l'intento di ammonire i presenti sulle conseguenze future di certi comportamenti che contravvengono la legge e i comandamenti di Dio (*paraenesis*), il predicatore arriva ora al cuore della *quaestio*: qualsiasi desiderio spirituale o corporale che sia appagato fuor di tempo o di misura produrrà conseguenze devastanti sulla salute e sul destino ultimo dell'uomo, provocando nel corpo la malattia e nell'anima il peccato. Se prima della legge, infatti, il desiderio era istinto e non ancora volontà cosciente, subentrata la legge l'inclinazione originaria e istintuale si fa atto cosciente, e, se non dominata, si trasforma in peccato consapevole, poiché in piena coscienza contravviene ai precetti di Dio. Ecco allora che i desideri sono naturalmente buoni soltanto nella misura in cui sono guidati dalla ragione e disciplinati dalla fede, mentre se non controllati evolvono inevitabilmente in un'inclinazione al male che frena la crescita dell'individuo verso una più completa umanità.

Sul piano stilistico, la coerenza del discorso è rimarcata da figure sintattiche e di ripetizione che formalizzano la continuità di questo versetto con l'*exordium* (v. 1) e con il passo precedente (v. 2). Così, la ripetizione (*polyptoton*) del so-

³⁷ (“Sonno salubre con uno stomaco regolato, alzatosi al mattino la sua anima è con lui. Travaglio di insonnia e dolore, e mal di stomaco [accompagnano] l'uomo ingordo”).

³⁸ (“Non divorare avidamente ogni cibo e non tracannare vivande diverse. Poiché l'abuso di vivande porta malattia e l'ingordigia causa sofferenza. A causa dell'ingordigia, infatti, morirono in molti, chi si controlla, invece, aggiunge [tempo] alla vita”).

³⁹ (“Il vino è come la vita per l'uomo, purché tu lo beva con misura. Che vita è quella di chi si rovina a causa del vino? Questo è stato creato per la gioia degli uomini. Il vino [deve essere] bevuto a tempo e moderatamente. Il vino bevuto in gran quantità [porta] amarezza alle anime. Con la rabbia e l'offesa accresce l'ira dello stolto. L'ubriachezza è di impedimento, diminuendo la forza e procurando ferite”).

stantivo похотѣнье ribadisce il nesso di consequenzialità che lega l'affermazione del v. 3 alla premessa enunciata nell'*exordium*, mentre la duplicazione dei sostantivi врѣмя e мѣра, che sono qui preceduti dalla negazione безъ (*antithesis*), dà risalto all'incedere del ragionamento. Se finora, infatti, il predicatore si era limitato a constatare l'esistenza di una regola a cui attenersi nella soddisfazione dei desideri, ora considera il caso di un'azione compiuta fuor di tempo e di misura.

La sintassi della frase è intenzionalmente orientata a una trasmissione quanto più possibile esplicita ed efficace del messaggio predicato. A tal fine il predicatore si avvale di un costrutto di tipo ipotetico. Il periodo si apre con una proposizione subordinata ellittica del soggetto⁴⁰ che è introdotta dalla congiunzione еще ed esprime la condizione di validità dell'enunciato – да еще вся та похотѣния дѣяти будетъ безъ време и безъ мѣры –, e si risolve nella reggente introdotta da то, che descrive le conseguenze della violazione della regola del tempo convenuto e della giusta misura – то грѣхъ будетъ въ души, а недугъ в телеси. Qui, in posizione di rema, sono presentati due ordini di conseguenze: il primo di questi avrà effetto sull'anima del trasgressore e ne condizionerà il destino, mentre il secondo avrà effetto immediato sul suo corpo, ma sarà limitato alla durata dell'esistenza terrena. La simultaneità delle conseguenze è accentuata dalla simmetria sintattica delle coordinate che confluiscono nella reggente, ognuna delle quali ha un soggetto e un oggetto (*taxis*), mentre il verbo compare soltanto nella prima coordinata (*prozeugma*).

то грѣхъ будетъ въ души,
а недугъ в телеси

La ripetizione (*conduplicatio*) del verbo быти coniugato alla terza persona singolare del modo indicativo – (дѣяти) будетъ, будетъ – sia nella subordinata finale, dove la forma будетъ funziona da verbo ausiliare, sia nella reggente, dove funziona da verbo semantico, rimarca invece il nesso di causalità esistente fra peccato e castigo, che è evidenziato anche dall'armonica disposizione del periodo.

[3] Да еще вся та похотѣния дѣяти **будетъ** безъ време и безъ мѣры,
то грѣхъ **будетъ** въ души, а недугъ в телеси.

Merita inoltre attenzione il fatto che, pur perseguendo un intento parenetico e correttivo, qui il predicatore non si rivolga all'uditorio in modo diretto (né, del resto, lo farà mai nel corso di tutta la *tractatio thematis*), ma preferisca sempre al ты, al вы o al мы naturalmente perlocutori, la forma neutra e impersonale della terza persona singolare. In questo, come cercheremo di mostrare, si attiene a una particolare strategia performativa, che gli consente di oggettivare il suo punto di vista.

⁴⁰ Il soggetto della proposizione è comunque facilmente desumibile dalla forma verbale дѣяти будетъ, coniugata alla terza persona singolare.

Nei versetti centrali della *tractatio thematis* (vv. 4-6), dopo aver introdotto la *quaestio* del *Poučenie*, e avendo ammonito l'uditorio sulle conseguenze di una condotta offensiva della legge di Dio, il predicatore indaga a fondo la natura umana e i meccanismi che la regolano (*digressio*) – ^[4]Недугъ всь ражається въ телеси чловѣчи, въ кручинѣ. ^[5]Кручина же съсядеться от излишнаго пития и ѣдения, и спания, и женоложья, иже без време и без мѣры. ^[6]Кручины же три въ чловѣцѣ: желта, зелена, черна; да от желтое огньная болѣзнь, а от зеленое зимная болѣзнь, а от черное смерть, рекши души исходъ; дьяволъ же тогда радується о погыбели чловѣчи. Qui, in un crescendo ritmico che scaturisce dalla concatenazione in costrutti sintattici paralleli di termini fra loro logicamente interrelati (*gradatio*), descrive i processi fisiologici che sono responsabili dello scatenarsi delle malattie nell'organismo umano. Così, motivando l'affermazione del v. 3 – a недугъ в телеси –, spiega che ogni desiderio a cui sia data soddisfazione fuor di tempo o di misura produce un eccesso di bile, causando, in misura proporzionale alla gravità del peccato commesso, il manifestarsi di una malattia: la bile gialla causa la malattia del fuoco, la verde quella del freddo, mentre la nera provoca la morte. Questo resoconto, chiaro e dettagliato, sembra riecheggiare le teorie di Galeno, e non si può escludere che si tratti di una citazione (*apomnemonysis*) tratta da una qualche fonte che conservava in traduzione slava gli scritti del famoso medico e filosofo greco.

La sottigliezza del ragionamento si riflette nell'accuratezza dell'elaborazione stilistica, con figure logiche, semantiche, di elocuzione e di ritmo che formalizzano il legame di questo passo (vv. 4-6) con le affermazioni che lo precedono, e scandiscono l'incedere logico dell'argomentazione. La ripetizione (*conduplicatio*) nel v. 4 del sostantivo недугъ e del sintagma preposizionale въ телеси, già presenti nel v. 3, e il chiasmo che si genera nell'accostamento al sintagma reiterato въ телеси di altri due sintagmi dello stesso tipo – въ души, въ кручинѣ –, evidenziano infatti la congruenza di questa digressione esplicativa con il resto del discorso, e nello stesso tempo anticipano l'aspetto della questione che il predicatore andrà ad approfondire.

^[3]Да аще вся та похотѣния дѣяти будеть безъ време и без мѣры, то грѣхъ будеть **въ души**, а недугъ **в телеси**.

^[4]**Недугъ** всь ражається **въ телеси** чловѣчи, **въ кручинѣ**.

въ души, **в телеси** : **въ телеси**, въ кручинѣ

Similmente, il reiterarsi (*polyptoton*) nel v. 5 dei sostantivi питие, ѣдение, спание, женоложье, che figurano, sia pur in ordine diverso, già nel v. 1, e la ripetizione (*conduplicatio*) nello stesso versetto dei sintagmi preposizionali безъ време и без мѣры, che compaiono già nel v. 3, rimarkano la linearità dell'esposizione e l'ineccepibilità del ragionamento. Qui come altrove, inoltre, le figure di ripetizione, e soprattutto la ripetizione del sintagma врѣмя и мѣра e della sua negazione, sono funzionali alla scansione ritmica del flusso verbale, a scopo mnemonico e di suggestione dell'uditorio.

^[1] (...) **спанию** время и мѣра, похотѣнию **ѣдению** время и мѣра, **питию** врѣмя и мѣра, **женоложью** похотѣнию врѣмя и мѣра (...).

^[3] Да аще вся та похотѣния дѣяти будеть **безъ време и без мѣры** (...).

^[5] Кручина же съсядется от излишнаго **пития и ѣдения, и спания, и женоложья**, иже **без време и без мѣры**.

In questo versetto, che, come si è appena mostrato, si lega ai versetti precedenti attraverso due figure di ripetizione semantica (il *polyptoton* e la *conduplicatio*), il predicatore identifica i fattori che nell'organismo umano provocano la produzione di un eccesso di bile (*diaeresis*), giustificando in tal modo il monito del v. 3 e amplificandone la portata in funzione perlocutoria. L'enumerazione delle cause responsabili di questa alterazione fisica si attua attraverso l'accostamento polisindetico di sostantivi grammaticalmente equivalenti (*homoeoptoton*) – **пития и ѣдения и спания и женоложья**. La ripetizione (*polyptoton*) all'inizio del versetto del sostantivo **кручина**, che compare anche alla fine del v. 4 – ^[4]**въ кручинѣ**, ^[5]**кручина** – (*anadiplosis*), e la presenza in entrambi i vv. 4-5 di verbi riflessivi appartenenti a gruppi diversi ma coniugati allo stesso modo, tempo e persona (*homoeoteleuton*) – ^[4]**ражається**, ^[5]**съсядется** –, sono invece finalizzati alla gradazione, e concorrono sia a scandire l'avanzamento del discorso, sia alla sua modulazione. Assolvono la stessa funzione, nel v. 6, l'ulteriore ripetizione in posizione tematica del sostantivo **кручина** (*polyptoton*, *anaphora*) – ^[5]**кручина**, ^[6]**кручины** –, e la presenza della forma riflessiva **радується**, che è equivalente ai riflessivi **ражається** e **съсядется** (*homoeoteleuton*) dei vv. 4-5.

^[4] Недугъ всь **ражається** въ телеси человекѣ, **въ кручинѣ**.

^[5] **Кручина** же съсядется от излишнаго пития и ѣдения, и спания, и женоложья, иже без време и без мѣры.

^[6] **Кручины** же три въ человекѣ (...);

дьяволь же тогда **радується** о погыбели человекѣ.

In quest'ultimo versetto, che racchiude la parte finale della digressione, il predicatore enumera i diversi tipi di bile prodotti dall'organismo umano e ne descrive gli effetti. Questo passo integra così le affermazioni dei versetti precedenti, completando l'argomentazione che giustifica il monito del v. 3 e amplificandone ulteriormente la portata. Se in questo versetto il discorso consegue dalle affermazioni dei vv. 4-5, l'impianto retorico ricalca strettamente i moduli logico-sintattici del v. 5, con la specificazione del *genus* **кручина** (*diaeresis*) – **кручины** же три въ человекѣ: **желта, зелена, черна** –, che si attua attraverso l'accostamento asindetico di forme aggettivali grammaticalmente equivalenti (*homoeoptoton*). L'enumerazione che ne deriva è completata dalla ripetizione della serie aggettivale che si trova alla sua base (*polyptoton*), i cui singoli componenti sono ora coordinati per polisindeto e definiti ognuno da un'espansione (*regressio*).

DIAERESIS

кручины же три въ челоуѣцѣ:

1	желта,	→	да от желтое огньная болѣзнь,
2	зелена,	→	а от зеленое зимная болѣзнь,
3	черна;	→	а от черное смерть

Come si può osservare, la seconda parte del periodo (cf. colonna di destra) è priva di predicati verbali (*ellipsis*) e si compone unicamente di sintagmi preposizionali e nominali (*scesis onomaton*) che palesano una corrispondenza metrica e sintattica (*isocolon*). La sequenza isocolica così ottenuta, che è finalizzata alla scansione ritmica del discorso a scopo mnemonico e perlocutorio, è rimarcata da una serie di figure di ripetizione⁴¹ che ne accrescono l'efficacia performativa agevolando la recita e la ricezione del testo.

Il v. 6, e con esso l'intera digressione, si chiude con una riflessione di carattere teologico sulla morte, che il predicatore descrive nei suoi diversi stadi – a от черное смерть, рекши души исходъ; дяволъ же тогда радуется о погыбели челоуѣчи. Al decesso dell'uomo (погыбели челоуѣчи) succede la dipartita dell'anima (души исходъ; *epitheton*), che rappresenta insieme un punto di arrivo e un nuovo inizio. Come si chiarirà nell'ultima parte della *tractatio thematis* e poi nella *conclusio*, infatti, per i peccatori la morte non segnerà soltanto la fine della vita su questa terra, ma anche l'inizio della sofferenza eterna.

Conclusa questa parentesi descrittivo-esplicativa, che illustra con dovizia di dettagli i processi fisiologici responsabili dell'insorgere delle malattie, ora (vv. 7-8) il predicatore riprende il discorso dal punto in cui lo aveva interrotto all'inizio della *tractatio thematis* (v. 3; *reditus ad propositum*), quando asseriva che i desideri a cui sia data soddisfazione fuor di tempo e di misura causano il peccato nell'anima e l'infermità nel corpo. Pur in assenza di un chiaro riferimento alle scritture, nei vv. 7-8 si possono scorgere l'espressione paolina *самъ ся осудити* (cf. Rm 2,1; 14, 23), e un'eco del linguaggio biblico di Sir 31, 22, che citiamo.

POUČENIE MOISĚJA

^[7]Того же недуга Богъ не створи, нъ самъ в себе стваряетъ недугъ безвременнымъ дѣяннемъ и безмѣрнымъ, и самъ ся осужаетъ на муку; аще ся не покаеть, ни вѣстятъся от того. ^[8]И творилъ бы в подобно время и въ мѣру, и спасень бѣ былъ.

SIRACIDE 31, 22

Въ всѣхъ дѣлѣхъ своихъ буди быстръ, и всякъ недугъ неимать приступити к тебѣ⁴².

⁴¹ Si rilevano in particolare la ripetizione del sostantivo *болѣзнь* alla fine del primo e del secondo *colon* (*epiphora*), la ripetizione della congiunzione *а* con la preposizione *от* all'inizio del secondo e del terzo *colon* (*anaphora*), e la presenza di due diverse serie aggettivali grammaticalmente equivalenti (*homoeoptoton*) – от желтое, от зеленое, от черное; огньная, зимная.

⁴² (“In tutte le tue azioni sii solerte, e nessuna malattia ti coglierà”).

In questi versetti, che chiudono la *tractatio thematis*, il predicatore torna dunque a riflettere sulle conseguenze del peccato, mettendo in relazione la natura umana secondo l'interpretazione offerta dagli antichi con la teologia della salvezza. Istruendo i fedeli sulla natura fisica dell'uomo, egli vuole mostrare come il peccato sia innaturale ed estraneo a tale natura, e come, di conseguenza, provochi la rovina dell'anima e del corpo. L'uomo, però, è in condizione di opporsi al peccato, poiché Dio gli ha concesso gli strumenti per farlo – una regola per regolarsi. Il desiderio fine a se stesso, infatti, è una potenza che alletta l'uomo con un'apparente soddisfazione della sua brama di godimento, ma che in realtà lo trascina nella schiavitù più funesta, poiché lo illude di passare dal desiderio al suo reale appagamento. In questo modo si genera l'atto peccaminoso che corrompe l'anima e il corpo, e che conduce l'uomo alla morte e alla perdizione. E poiché il desiderio peccaminoso ha origine in questo mondo, e passerà con questo, chi edifica su di esso perirà insieme al mondo. Chi invece si lascia condurre dal volere di Dio, rispettando la sua legge, questi rimarrà in eterno. Ecco allora emergere con forza l'urgenza di volgersi al pentimento, opponendo alla sregolatezza di una vita di eccessi la morigeratezza di un'esistenza sottomessa a Dio e da lui determinata.

Per quanto attiene all'elaborazione logico-stilistica del discorso, in questa parte della *tractatio thematis* si deve innanzitutto rilevare la presenza di figure che formalizzano il passaggio inverso dalla digressione alla *quaestio* principale, con ripetizioni semantiche ed etimologiche che danno risalto alla continuità esistente fra i versetti finali e l'incipit di questa parte. Così nel v. 7 si osservano la ripetizione (*polyptoton*) del sostantivo недугъ, già presente v. 3, e il reiterarsi del concetto безъ време и безъ мѣры, che qui compare in una forma grammaticalmente diversa ma etimologicamente affine a quella del v. 3 (*adnominatio*) – ^[3]безъ време и безъ мѣры, ^[7]безвременнымъ безмѣрнымъ.

^[3]Да аще вся та похотѣния дѣяти будетъ **безъ време и безъ мѣры**, то грѣхъ будетъ въ души, а **недугъ** в телеси.

^[7]Того же **недуга** Богъ не створи, нѣ самъ в себе стваряеть недугъ **безвременнымъ** дѣяннемъ и **безмѣрнымъ** (...).

In secondo luogo, si deve rilevare il ricorso congiunto e reiterato a una serie di espedienti che sono complessivamente finalizzati a produrre un effetto metamorfico sulla condotta dell'uditorio. È proprio in questa parte della *tractatio thematis*, infatti, che si manifesta l'intento performativo del discorso, la cui valenza perlocutoria emergerà con forza sempre maggiore nell'*admonitio* e poi nella *conclusio*. Per quanto il predicatore continui a preferire al ты, al вы o al мы naturalmente perlocutori la forma impersonale della terza persona singolare, che oggettiva il suo punto di vista, tuttavia, già in questi ultimi versetti della *tractatio thematis* si avverte la sua volontà cosciente di condizionare l'uditorio per indurlo a cambiare vita. Questo scopo correttivo è perseguito attraverso una particolare strategia performativa: il predicatore parla inizialmente al presente, ma subito dopo al passato – и твориль бы в подобно время и въ мѣру, и

спасень бѣ былъ –, mostrando agli ascoltatori come avrebbero dovuto agire e come invece hanno agito (*proecthesis*), come se il loro destino fosse già stato decretato ed essi irrevocabilmente condannati a soffrire in eterno. Così, fingendo per un attimo che per i presenti non vi sia più alcuna possibilità di riscatto, fa loro percepire la disperazione di chi non ha più speranza, innescando un meccanismo psicologico di difesa che determina una forte motivazione all'azione, e che dovrebbe spingerli ad agire a scopo preventivo, inducendoli al pentimento prima che sia realmente troppo tardi. Le figure di ripetizione che percorrono questa parte della *tractatio thematis* sono tutte finalizzate al raggiungimento di tale effetto. Pensiamo in modo particolare alla duplicazione (*polyptoton*) del sostantivo недугъ e del verbo створити, che ingenera un chiasmo (*antimetabole*), e alla ripetizione (*conduplicatio, polyptoton*) alternata dei pronomi самъ e себе, con l'allitterazione della sibilante /s/, che crea insistenza sul concetto della responsabilità dell'uomo per il proprio stato di salute e per il proprio destino.

Того же недуга Богъ не створи, нѣ самъ в себе стваряеть недугъ (...).

недуга не створи : стваряеть недугъ

нѣ самъ в себе стваряеть недугъ (...),
и самъ ся осужаеть на муку;
аще ся (...).

Concorrono a produrre lo stesso effetto anche l'opposizione antitetica fra il sintagma nominale безвременнымъ дѣяниемъ и безмѣрнымъ, che è delimitato da due forme aggettivali grammaticalmente equivalenti (*homoeoptoton*), e i sintagmi preposizionali в подобно время и въ мѣру (*adnominatio*), e l'antitesi che si genera nell'opposizione fra la proposizione и самъ ся осужаеть на муку e la proposizione и спасень бѣ былъ, con la ripetizione anaforica della congiunzione и.

безвременнымъ дѣяниемъ и безмѣрнымъ : в подобно время и въ мѣру

безвременныи < безъ врѣмене ≠ в подобно время

безмѣрныи < без мѣры ≠ въ мѣру

и самъ ся осужаеть на муку : и спасень бѣ былъ

осужати (ся) ≠ съпасти (ся)

Si rileva infine la concomitanza di figure di alleggerimento sintattico, come l'omissione del soggetto nella seconda proposizione del primo periodo e in tutte le proposizioni successive, e di modulazione, come la ripetizione di forme verbali con omofonia delle sillabe finali o grammaticalmente equivalenti (*homoeoteleuton, homoeoptoton*)⁴³, che insieme alle ripetizioni precedenti concorrono alla scansione ritmica del discorso a scopo mnemonico e perlocutorio.

⁴³ Il soggetto della frase può identificarsi con il sostantivo человекъ, ed è facilmente desumibile dai predicati verbali стваряеть, осужаеть e покаеть, che sono coniugati alla

(...) нъ самъ в себе стваряеть (...)
 и самъ ся осужаеть (...)
 аще ся не покаеть (...)
 и твориль **бы** (...)
 и спасень **бъ** былъ.

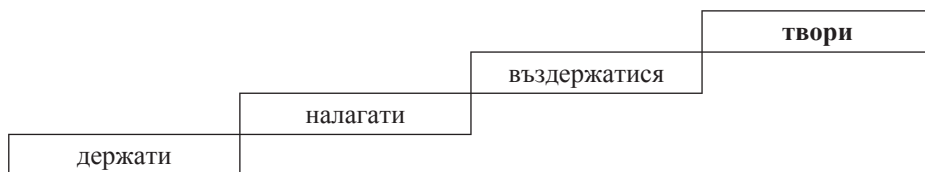
4.2.3.3. L'admonitio

A questo punto la *tractatio thematis* cede il passo all'*admonitio*, una parte che assolve un ruolo fondamentale nell'economia del *Poučenie o bezvremenom p'janstve*. La concupiscenza, infatti, è così intimamente radicata nella natura umana che il cristiano deve costantemente essere richiamato all'attenzione e alla vigilanza. Il predicatore, consapevole della debolezza degli uomini, raccomanda allora ai presenti alcuni precetti utili a dominare gli istinti (*testamentum*), e lo fa organizzando il suo pensiero in una successione di strutture sintattiche parallele con progressione ritmica ascendente (*gradatio*), che gli permette di illustrare tutte le possibili alternative del caso (*dialysis*), amplificando la portata del messaggio a scopo perlocutorio – ^[9]Да всякому вѣрному челоуѣку держати тои норовы: похотѣнню время, а на излишное похотѣние мѣру налагати узду въздержания; аще будетъ похотѣние безъ време, то въздержатися, аще ли въ время похотѣние будетъ, то твори, его же хочещи, нъ въ мѣру, а не безъ мѣры. In questo modo esorta gli ascoltatori a soddisfare ogni desiderio a tempo debito e nella giusta misura, ammonendoli a contenere un desiderio sfrenato, a trattenersi qualora avvertano un desiderio fuor di tempo, e a soddisfare con moderazione un desiderio che si presenti a tempo debito.

È in questa parte del *Poučenie* che l'intenzione performativa del discorso si dispiega con la massima forza, manifestandosi sia nella scelta di figure apertamente orientate alla trasformazione dell'uditorio, come il *testamentum*, sia nel passaggio dalla terza alla seconda persona singolare, che compare qui per la prima volta, sia, infine, nella preferenza accordata al modo imperativo. Il ricorso al modo imperativo, che per sua natura è perlocutoriamente marcato, si rivela in questo contesto una scelta assolutamente strategica, poiché formalizza il passaggio dalla terza alla seconda persona singolare. Così, nella serie dei predicati verbali che percorre l'*admonitio* si osserva un progressivo accrescimento della forza perlocutoria del discorso, che si manifesta prima nelle forme dell'infinito держати, налагати e въздержатися, usate con valore ingiuntivo, per poi raggiungere il climax alla fine del periodo, con l'imperativo di seconda persona singolare твори.

terza persona singolare del presente indicativo, e dalle forme del congiuntivo e del condizionale твориль бы e спасень бъ былъ, coniugate alla stessa persona.

⁹⁾Да всякому вѣрному чловѣку **держати** тои норовы:
 похотѣнню время,
 а на излишное похотѣние мѣру **налагати** узду въздержания;
 аще будетъ похотѣние безъ време, то **въздержатися**,
 аще ли въ время похотѣние будетъ, то **твори**, его же хочещи,
 нѣ въ мѣру, а не безъ мѣры.



Ad amplificare la valenza performativa della frase concorrono, nel primo periodo del v. 9, diverse figure di ripetizione che, chiarendo il significato del messaggio predicato e scandendone il ritmo, ne agevolano l'assimilazione da parte dell'uditorio⁴⁴.

Да всякому вѣрному чловѣку **держ-ати** тои норовы:
похотѣнню время, а на излишное **похотѣние** мѣру **налагати**
узду въздержания (...).

Dopo l'enunciazione di questi precetti, nella seconda parte del v. 9 il pensiero del predicatore si organizza in due periodi ipotetici sintatticamente paralleli ma semanticamente contrapposti. Il rapporto antinomico di simmetria sintattica e di contrasto semantico che li unisce è esemplificato dalla disposizione a chiasmo dei sintagmi preposizionali *безъ време, въ время* : *въ мѣру, безъ мѣры*, che sono legati da una relazione di antitesi reciproca. Sul piano della sintassi, la regolarità della frase è il risultato sia dell'analogia strutturazione dei periodi, che si articolano ognuno in una proposizione subordinata introdotta da *аще* e in una proposizione principale introdotta da *то* (*anaphora*), sia della distribuzione chiasmica di tutti gli elementi frastici nelle subordinate. Al loro interno, l'antinomia che oppone il livello sintattico a quello semantico è ulteriormente rimarcata dalla ripetizione (*conduplicatio*) del sostantivo *похотѣние* e del predicato *будеть*, e dalla giustapposizione antitetica dei sintagmi *безъ време* : *въ время*. Di notevole rilievo pragmatico appare infine la ripetizione performativamente marcata nel primo periodo della frase e nella principale del secondo periodo (primo periodo ipotetico) di una stessa radice (*adnominatio*) – *держати, въздержание, въздержатися* –, la cui semantica abbraccia il concetto della costrizione della volontà attraverso l'esercizio dell'autocontrollo.

⁴⁴ Servono questo scopo il ricorso reiterato a forme aggettivali e verbali grammaticalmente equivalenti (*homoeoptoton*) – *всякому вѣрному; держати, налагати* –, la duplicazione (*polyptoton*) del sostantivo *похотѣние* – *похотѣнню, похотѣние* –, e l'accostamento metaforico dei sostantivi allitteranti *узда* e *въздержание*.

аще будеть похотѣние **безъ** време, **то** въздержатися,
аще ли **въ** время похотѣние будеть, **то** твори, его же хощеша,
 нь **въ** мѣру, а не **без** мѣры.

безъ време, въ время : въ мѣру, без мѣры
 безъ време ≠ въ время : без мѣры ≠ въ мѣру

аще будеть похотѣние безъ време : аще ли въ время похотѣние будеть
 verbo soggetto complemento : complemento soggetto verbo

Come si è cercato di mostrare, tutti gli accorgimenti retorici che percorrono l'*admonitio* sono funzionali alla strutturazione logica e alla scansione ritmica del messaggio predicato, e sono tutti finalizzati, in ultima analisi, alla trasformazione morale dell'uditorio.

4.2.3.4. La *Conclusio*

Terminata la parte più manifestamente parenetica del *Poučenie*, il predicatore inizia la sua riflessione conclusiva e si prepara a prendere commiato dall'uditorio. Proprio come nell'*exordium*, anche in questa parte esordisce presentando una tematica interamente ispirata al Canto del tempo, di cui ora offre (v. 10; *apomnemonysis*) e commenta (v. 11 *epicrisis*) il passo Qo 3, 18-21.

POUČENIE MOISEJA

[10]Колико больше суть кони, колико ны вышии естъ песь, и коеждо бо от тѣхъ животныхъ видимъ, ѡдѣша или пивша, чересь сытъ не брегуть: аще и тмами нудящей будуть, не хоцеть излише мѣры прияти – не убо ли сихъ и конь хужьши мы?

[11]Аще видимъ и скота грязяща, ть не презримъ, егда ли видимъ друга, всегда погружаема, то посмѣмся.

QOĚLET 3, 18-21

Ту рѣхъ азъ въ сѣрдьцы моемъ о глаголаннн сыновъ челоѡческихъ, яко рассудитъ ихъ Богъ. И еже показати яко сии скоти суть, ибо и тѣмъ яко случаи сыновъ челоѡческъ. И случаи скотьскнн, случаи в нихъ. Яко смърть сего, тако и смърть сего и духъ во всѣхъ. И что излише иматъ челоѡкъ паче скота ничтоже, яко всяческая суета, вся идутъ въ едино мѣсто. Вся быша отъ перьсти и вси въ прьсть възвращаются. И кто вѣсть духъ сыновъ челоѡческихъ, аще възходитъ ему горѣ. И духъ скотьскнн еже съходитъ ему долу въ землю⁴⁵.

⁴⁵ (“Allora, sulla malignità dei figli dell'uomo dissi nel mio cuore che Dio li giudicherà. Per mostrare che questi sono come bestie, infatti a quelle toccherà la stessa sorte dei figli dell'uomo. E la sorte delle bestie è la loro stessa sorte. Come muoiono queste, così muoiono anche quelli, e c'è un soffio in ognuno. E cosa ha in aggiunta l'uomo in più della bestia? Niente, perché tutto è vanità, tutti tendono verso la stessa

Ispirandosi nuovamente al messaggio delle scritture, ora il predicatore si ferma a riflettere sulla malvagità umana. Con tono critico e di duro rimprovero, che si esprime attraverso le figure della *percontatio*¹ (v. 10) e dell'*onedismus* (v. 11), egli oppone all'insaziabilità dell'uomo la morigeratezza delle bestie, che non conoscono ingordigia e non soddisfano i loro bisogni oltre la giusta misura (*syncrasis*). Questa, ai suoi occhi, è la prova tangibile che gli eccessi umani sono determinati non da un bisogno reale, ma unicamente dalla bramosia e dall'egoismo. E questi vizi sono tanto più nocivi perché condizionano a tal punto il comportamento dell'uomo da lasciarlo indifferente di fronte a un fratello che versi in stato bisogno, mentre non gli impediscono di prodigarsi per assistere le armenti (*syncrasis*). Ecco che allora nei primi versetti della *conclusio* si susseguono diverse figure retoriche: la citazione biblica e il personale commento che la integra, il carattere di critica e quello di rimprovero, e un particolare modulo oppositivo, che informa entrambi il v. 10 e il v. 11.

Se dunque, in definitiva, il desiderio scaturisce dalla propensione radicata nell'uomo ad amare se stesso più di qualsiasi altra cosa, allora, cedendo agli allettamenti del desiderio e lasciando che il piacere governi la sua vita, l'uomo pecca non soltanto di egoismo nella mancanza di riguardo per i suoi simili, ma anche di presunzione dinanzi a Dio, pregiudicando il suo destino. È allora necessario che l'istinto, che nelle bestie è frenato naturalmente, nell'uomo sia governato da una ragione ubbidiente e da una volontà finalizzata, trovando il suo giusto limite nelle istanze poste dall'amore di Dio e per il prossimo. Da qui deriva la consapevolezza per il predicatore dell'alto valore della sua missione, e da qui il tono benevolo dell'ultimo versetto (v. 12a), con l'esortazione a non cedere alle seduzioni del piacere. Ma da qui deriva anche la sentenza finale, con la proiezione, in un tempo indefinito, del destino di sofferenza che attende i peccatori (v. 12b).

Insieme all'*admonitio*, questa è la parte del sermone dove la forza perlocutoria del discorso emerge con maggiore evidenza, poiché è avviandosi alla *conclusio* che il predicatore si sforza di persuadere l'uditorio della necessità urgente di pentirsi con le azioni, pena la sofferenza eterna, ed è proprio l'effetto che questa preghiera riuscirà a produrre sui presenti che deciderà dell'efficacia dell'intero *Poučenie*. Ben consapevole di questo, e deciso a sfruttare anche quest'ultima possibilità, egli adotta ora una strategia performativa ben ponderata. Si avvale innanzitutto della prima persona plurale, un *мы* performativo che accomuna il suo destino al destino degli ascoltatori, manifestando la sua apprensione per la sorte dei presenti ma anche per la propria, poiché anch'egli, in quanto uomo, non è scevro di colpa. Nei vv. 10-11 la valenza performativa del discorso emerge inoltre dal tono di severo rimprovero, dalle accuse che il predicatore rivolge all'uditorio e dal confronto che instaura fra gli ascoltatori e le bestie, con lo scopo di farli riflettere sulla sconvenienza della loro condotta e sull'urgenza di cambiare vita. Nel v. 12, invece, dove al tono di rimprovero dei

dimora. Tutti furono dalla polvere e tutti torneranno nella polvere. E chissà se il soffio dei figli dell'uomo dovrà salire in alto. E il soffio delle bestie dovrà invece scendere in basso nella terra").

vv. 10-11 subentra un tono dimesso e paterno, la funzione performativa è assolta dal modo imperativo dell'ultima esortazione, ma soprattutto dalla concisione della sentenza finale, che preannuncia l'imminenza della fine e l'inappellabilità del verdetto.

All'efficacia di questa parenesi concorrono inoltre alcuni espedienti che generano insistenza sui concetti principali e modulano il discorso facilitandone la ricezione. Così, nel v. 10, si osservano l'isocolismo delle prime proposizioni della frase, che accolgono ognuna un soggetto e un predicato nominale (*hypozeuxis*), e una serie di ripetizioni che rimarcano la loro equivalenza metrico-sintattica. Pensiamo in particolare alla ripetizione in posizione di tema dell'avverbio *коликo* (*anaphora*), alla duplicazione (*polyptoton*) della copula, e alla corrispondenza sintattica ma non semantica degli altri elementi frastici (*disiunctio*). Ma pensiamo anche all'ellissi nel primo *colon* della forma pronominale *ны*, che è comune a entrambi i *cola* (*brachylogia*). Nello stesso versetto, la modulazione delle proposizioni successive si ottiene invece attraverso il ricorso congiunto e reiterato a figure di ripetizione fonetica, morfologica e semantica⁴⁶.

[10] Колико		больше	суть	кони
коликo	ны	вышии	есть	песь

и коеждо бо от тѣхъ животныхъ видимъ,
 ѳдыша или пивша, чересь сыть не брегуть;
 аще и тмами нудящеи будутъ,
 не хочеть излише мѣры прияти –
 не убо ли сихъ и конь хужьши мы?

Anche il versetto successivo (v. 11) si compone di unità metriche e sintattiche equivalenti (*isocolon*). La frase si articola infatti in due periodi ipotetici formati ognuno da una proposizione secondaria introdotta da аще o da егда, che corrisponde a un *colon*, e da una proposizione principale introdotta da то (тъ) (*anaphora*), che nel primo periodo occupa un *colon* e nel secondo periodo due *cola*. All'interno di questo costrutto, l'avanzamento del discorso è scandito dalla duplicazione (*conduplicatio*) dei predicati verbali nelle subordinate, e dall'equivalenza sintattica ma non semantica degli altri elementi frastici (*disiunctio*). La simmetria sintattica che ne deriva è rimarcata dalla presenza di forme verbali grammaticalmente equivalenti (*homoeoptoton*) – видимъ, презримъ –, dall'accostamento di forme nominali, verbali e avverbiali assonanti – скота грязяща, егда, друга, всегда погружаема –, e dal ricorso agli avverbi etimologicamente

⁴⁶ Si rilevano l'uso di forme aggettivali, pronominali e verbali con omofonia finale (*homoeoteleuton*) – тѣхъ животныхъ, сихъ; ѳдыша, пивша –, o con lo stesso morfema finale (*homoeoptoton*) – суть, брегуть, будутъ –, e la ripetizione a parentesi, nella prima e nell'ultima proposizione del periodo, del sostantivo конь e del pronome мы (*polyptoton*).

^[12a]Нъ мы, братье, не створимъ тако, да не будемъ осужени в муку;
^[12b]вѣкъ бо сии коротокъ, а мука долга и бес конца грѣшному.

вѣкъ бо сии коротокъ,		а мука долга и бес конца грѣшному
вѣкъ сии	:	мука
коротокъ	≠	долга ≈ бес конца

4.2.4. Il sermone (VII)

Слово святаго отца Моисея
 о ротахъ и о клятвахъ⁴⁷

SERMONE DEL SANTO PADRE MOISEJ
 SULLE PROMESSE SOLENNI E SUI GIURAMENTI

^[1]Пророкъ глаголетъ: “Яко того ради затворися небо не попусти дожда на землю”. ^[2]Зане кленуться челоуѣци имянемъ божшимъ, и другъ друга догоняють клятвы, и святую Церковь невѣсту христову⁴⁸ ротою скверняще⁴⁹.

^[1]Così parla il profeta: “Per questo si chiuse il cielo e non lasciò cadere la pioggia sulla terra”. ^[2]Perché gli uomini giurano sul nome di Dio, e l’un l’altro si costringono al giuramento, disonorando con la solenne promessa la santa Chiesa sposa di Cristo.

^[3]Приводяще заколають сына предъ матерью. ^[4]Слугы же тоя матери, рождѣшагося по Духу брата своего святымъ крещеньемъ⁵⁰, пьютъ кровь заколеного сына матери тоя. ^[5]И того ради вся силы небесныя трепещуть съ страхомъ. ^[6]Зане же Господь Богъ не велить догонити челоуѣка до клятвы и роты. ^[7]Поистиннѣ бо Спасъ нашъ Иисусъ Христосъ: “Челоуѣци ротою мя знаютъ”. ^[8]Сего ради с небеси сходящъ серпъ

^[3]Trascinando[lo] sgozzano il figlio dinanzi a[gli occhi de]lla madre. ^[4]Poi i servitori di quella madre, del loro fratello generato nello Spirito dal santo battesimo, bevono il sangue del figlio sgozzato di quella madre. ^[5]E per questo tutte le potenze dei cieli tremano con timore. ^[6]Perché il Signore Dio non ordina di imporre a un uomo un giuramento o una promessa solenne. ^[7]In verità il Salvatore nostro Gesù Cristo [dice]: “[Questi] uo-

⁴⁷ Si fa qui riferimento alla redazione lunga secondo l’edizione di Gal’kovskij (1913: 138-140), dividendo lo *Slovo* in versetti sulla base della partizione sintattica del testo.

⁴⁸ Siamo in presenza di un’espressione paolina (cf. Ef 5, 25-27).

⁴⁹ Cf. 1 Re 8, 31.35-36; Dt 11, 17. Per la classificazione delle citazioni bibliche indirette presenti in questo sermone si veda l’*Indice dei riferimenti biblici* a p. 313.

⁵⁰ È evidente il ricorso ad altre espressioni paoline (cf. 1 Cor 12, 13; Ef 4, 4-6).

огнень на землю пророкъ Захарья видѣ, в долготу н. локоть а в ширину ф., и о семь моляшеся Богу да проявитъ ему. ^[9]И сниде к нему гласъ глаголящъ: “Се есть серпъ гнѣвъ божии, сходя на техъ иже ся на кривѣ божатъ, да поженетъ я, и душу ихъ огню негасимому предасть”⁵¹.

^[10]Ему же и другая подобна вина. ^[11]Жертвы приносятъ бѣсомъ. ^[12]Недуги лѣчатъ чярами и наузы. ^[13]И немощнаго бѣса, глаголемаго Трясцю, мнятъ ся прогоняще нѣкими лжими писмены, проклятыхъ бѣсовъ и елиньскихъ пишуще имена на яблоцѣхъ. ^[14]И покладаютъ на святѣи трапезѣ в годъ литургия. ^[15]И тогда ужаснуться страхомъ ангельска воинства, и того ради разгнѣвленъ Господь Богъ не пушаетъ дожда на землю, овогда по жаромъ, и ратьми частыми, и прочими бедами многими, казни ны посылаетъ, да мы престанемъ отъ злобъ и на покояние обратимъся⁵².

^[16]Но мы одинако пребываемъ, не останушеся отъ грѣхъ, яко велми претить Господь Богъ святыми своими. ^[17]И не велить чярами недугъ лечи, ни наузы, ни бѣсъ искати, ни стрѣчу вѣровати, или в ловы иду-

mini mi riconoscono [solo] nel giuramento”. ^[8]Per questo il profeta Zaccaria vide una falce infuocata abbattersi dal cielo sulla terra, lunga cinquanta cubiti e larga nove, per questo pregava Dio affinché gli si manifestasse. ^[9] E discese a lui una voce che diceva: “Questa falce è l’ira di Dio, che si abbatte su coloro che spergiurano il nome di Dio, affinché li arda e consegni la loro anima al fuoco inestinguibile”.

^[10]A quella è simile anche un’altra colpa. ^[11]Offrono sacrifici ai demoni. ^[12]Curano le infermità con incantesimi e scongiuri. ^[13]E ritengono di cacciare un demone inoffensivo, chiamato Febbre, con delle formule menzognere, scrivendo i nomi dei maledetti demoni pagani sulle mele. ^[14]E le mettono sulla santa mensa durante la liturgia. ^[15]E allora inorridiscono per il timore le schiere degli angeli, e per questo, iratosi, il Signore Dio non lascia cadere la pioggia sulla terra, e ci infligge delle pene ora con l’incendio, e con guerre frequenti, e con molte altre catastrofi, affinché noi cessiamo [di compiere] azioni malvagie e ci volgiamo al pentimento.

^[16]Ma malgrado tutto noi perseveriamo, non rinunciando ai peccati, come [invece] il Signore Dio a gran voce [ci] esorta con i suoi santi. ^[17]E non ordina di curare le infermità con incantesimi, né con spergiuri, né di

⁵¹ Cf. Zc 5, 1-4; Ger 7, 20.

⁵² Cf. Dt 11, 16-17; Is 30, 22-23; Sap 14, 29-31.

ще, или на куплю отходяще, или отъ князя милости хотяще, не велить чяродѣяниемъ и кобьми ходяще сихъ искати⁵³. [18]Аще кто отъ крестьянь въшествуя, и коблениа творя, горше поганыхъ осудятъся таковыи, аще покаяния о томъ не примуть, ни остануть.

invocare i demoni, né di credere nella sorte, o andando a caccia, o uscendo per fare commercio, o volendo la grazia dal sovrano, non ordina di fare queste cose con la magia e confidando nei presagi. [18]E se qualcuno fra i cristiani [le farà] con divinazioni e sortilegi, questi saranno giudicati più duramente dei pagani, se non faranno penitenza e non desisteranno.

4.2.5. La struttura

La struttura dello *Slovo o rotach i o kljatvach* si discosta in modo sostanziale dal modello strutturale che si trova alla base dei sermoni di epoca kieviana, che, come si è visto, è rappresentato nella sua forma più completa dal *Poučenie v nedelju syropustnuju* del metropolita Nikifor I e dai primi due sermoni di Serapion Vladimirskij. Al pari del *Poučenie k bratii* e del *Poučenie o bezvremennom p'janstve*, il testo può dunque essere considerato strutturalmente incompleto o abbreviato. Pur articolandosi in tre parti, infatti, è privo di alcune delle loro componenti: nell'*exordium* (vv. 1-2) il predicatore presenta la tematica che andrà a trattare (*introducio thematis*) ma trascura di salutare l'assemblea (*salutatio populi*), mentre la parte centrale (vv. 3-15), pur essendo tematicamente bipartita (vv. 3-9 e 10-15), è interamente dedicata alla trattazione del tema (*tractatio thematis*), con la conseguente omissione di entrambe l'*expositio* e l'*admonitio*. Soltanto la *conclusio* (vv. 16-18) è rappresentata in forma canonica, riassumendo il tema del discorso e presentando le conclusioni⁵⁴.

Tuttavia, come nel *Poučenie k bratii* e nel *Poučenie o bezvremennom p'janstve*, anche in questo caso l'irregolarità strutturale del testo non sembra pregiudicare il corretto funzionamento. Anche lo *Slovo o rotach i o kljatvach*, infatti, è un discorso retoricamente complesso perché pragmaticamente orientato alla trasformazione morale dell'uditorio: le figure retoriche che ne informano la struttura, scandendo il passaggio fra le diverse *partes orationis*, sono funzionali all'attualizzazione del potenziale metamorfico della parola di Dio, e finalizzate a produrre un mutamento fattivo nella condotta dell'uditorio⁵⁵.

⁵³ Il passo è informato allo stesso linguaggio biblico di Dt 18, 10-12.

⁵⁴ Per la definizione delle diverse *partes orationis* si veda *Introduzione*, p. 30 e nota 66.

⁵⁵ L'organizzazione dello *Slovo o rotach i o kljatvach* si trova riassunta, secondo l'analisi che presentiamo, nella tavola finale (cf. *Tavola 7*, pp. 316-318).

4.2.5.1. L'Exordium

Nell'*exordium* (vv. 1-2) il predicatore presenta la *quaestio* del sermone che si accinge a declamare attraverso la citazione indiretta di due passi veterotestamentari (*apomnemonysis*). Come si evince dal confronto fra i versetti iniziali dello *Slovo* e il testo biblico, il riferimento è a 1 Re 8, 31.35-36 e Dt 11, 17.

SLOVO MOISEJA

^[1]Пророкъ глаголетъ: “Яко того ради затворися небо не попусти дожда на землю”. ^[2]Зане кленуться челоуѣци имянемъ божиимъ, и другъ друга догоняють клятвы, и святую Церковь невѣсту христову ротою скверняще.

PRIMO LIBRO DEI RE 8, 31.35-36
DEUTERONOMIO 11, 17

1 Re 8, 31.35-36: Елико аще съгрѣшитъ ближнии къ искрънемъ своему. И аще прииметь от них клятву клятвие. И приидеть и исповѣсть пред лицемъ олтаря твоего, въ храмъ семъ. И егда затягнутися небеси, яко не быти дождю. Яко съгрѣшавъ ти и помолятся на мѣстѣ семъ. И исповѣдятся имени твоему. И о грѣхъ ихъ възвратятся егда смириши я. И услышиши съ небесе. И милостивъ будещи о грѣсѣхъ рабъ своихъ людии своихъ Израила. Яко възвѣстиши имъ путь благии ходити по нему. И даси имъ дождь на землю, юже даль еси людемъ своимъ въ достоание⁵⁶.
Dt 11, 17: И яростию разгнѣвается Господь на вы, и затворить небо. И не будетъ дожда и земля не дасть плода своего, и погибнете въ скорѣ съ земля благии юже Господь дасть вамъ⁵⁷.

Attualizzando il messaggio delle scritture, il predicatore applica alla realtà dei suoi giorni il concetto della consequenzialità esistente fra la condotta morale degli uomini e i fenomeni atmosferici che per volere divino si abbattono su di loro. Ravvisa quindi un rapporto assiomatico di causa-effetto fra le colpe del-

⁵⁶ (“Se uno pecca contro il suo prossimo. E se gli impongono un giuramento di imprecazione. E se viene e fa voto dinanzi al tuo altare in questo tempio. [...]. Quando si chiuderanno i cieli, e non ci sarà pioggia. Dopo aver peccato contro di te e ti pregano in questo luogo. E si confessano nel tuo nome. Se si convertono dai loro peccati, allora riconciliati con loro. E [li] ascolti dal cielo. E sarai misericordioso per i peccati dei tuoi servi, di Israele tuo popolo. Allora indicherai loro la strada buona su cui camminare. E concedi loro la pioggia per la terra che hai dato in eredità al tuo popolo”).

⁵⁷ (“Allora il Signore si accenderà d'ira contro di voi, e chiuderà il cielo. E non vi sarà pioggia e la terra non darà i suoi frutti, e perirete assai presto [scomparendo] dalla terra fertile che il Signore vi concesse”).

l'uditorio al quale si rivolge, che è qui intenzionalmente indicato con il generico человекѣци, e la siccità che ha colpito la loro terra: gli uomini hanno peccato e per questo Dio li punisce con la siccità (v. 1).

La prima accusa che Moisej contesta agli ascoltatori (*categoria*), descrivendo la loro condotta morale (*ethopoeia*), è quella di essere avvezzi a pronunciare giuramenti sul nome di Dio e di indursi gli uni gli altri al giuramento, con ciò disonorando la Chiesa, che qui, con una reminiscenza paolina (Ef 5, 25-27), è definita in metafora невѣсту христову (v. 2). A questo punto dell'esposizione, il nominare di Dio nei giuramenti inteso come atto peccaminoso può essere variamente compreso, con riferimento sia alla trasgressione del terzo comandamento (Es 20, 7), sia alla violazione della necessità di tenere fede alle promesse (Nm 30, 3; Dt 23, 22), o del divieto di giurare il falso (Lv 19, 12), oppure come infrazione della proibizione categorica di giurare enunciata da Gesù e riportata nella quarta antitesi del Discorso della montagna (Mt 5, 33-37). Come si chiarirà nella *tractatio thematis*, l'assemblea alla quale è rivolto il sermone è colpevole di aver acceso l'ira di Dio abusando del suo nome con promesse non mantenute e con falsi giuramenti.

Ma il predicatore imputa agli ascoltatori anche una seconda colpa, alla cui trattazione sarà dedicata la seconda parte della *tractatio thematis*: la devozione ad alcune divinità pagane e la pratica della divinazione. Questo nucleo tematico è qui anticipato dall'allusione a Dt 11, 17, dove la prolungata mancanza di pioggia è la conseguenza non dei giuramenti pronunciati dagli uomini, ma della loro adorazione di dèi stranieri (Dt 11, 16). Così, con una citazione biblica che ha due possibili referenti, il predicatore introduce già nell'*exordium* i due aspetti della *quaestio* che si accinge a trattare, enunciando la prima colpa di cui accusa i presenti e, allo stesso tempo, alludendo alla seconda. È proprio in questa citazione biblica, che apre il discorso e prelude alla *tractatio thematis*, che si deve allora riconoscere la chiave biblica tematica dell'intero sermone.

Il ruolo fondante della citazione di 1 Re 8, 31.35-36 e Dt 11, 17 nella strutturazione semantica del discorso scaturisce dalla sua funzione di citazione-guida alla comprensione e all'interpretazione del messaggio predicato. In virtù del suo essere doppiamente connotata rispetto al testo scritturale, infatti, questa citazione prelude ai principali nuclei semantici attorno ai quali è costruito il sermone, che occupano posizioni marcate nella struttura del testo e sono anch'essi mediati dal testo biblico. Il messaggio racchiuso in 1 Re 8, 31.35-36 e Dt 11, 17 si lega in particolare alla citazione di Zc 5, 1-4 e Ger 7, 20, che chiude la prima parte della *tractatio thematis* integrando la descrizione del castigo terreno degli spergiuri con l'enunciazione del destino di dannazione che li attende. Inoltre, analogamente a quanto accade nell'*exordium* attraverso Dt 11, 16, Ger 7, 20 prelude attraverso Ger 7, 18-19 al nucleo concettuale della seconda parte della *tractatio thematis*, anticipando che gli spergiuri e gli idolatri saranno giudicati con pari severità. La citazione di 1 Re 8, 31.35-36 e Dt 11, 17 si lega poi alla composizione di citazioni con cui si chiude la seconda parte della *tractatio thematis*, e nell'ordine a Dt 11, 16-17, che equipara il peccato dello spergiuro e quello dell'idolatria constatando il comune castigo con cui Dio punisce tali col-

pe, a Is 30, 22-23, che ravvisa nel pentimento l'unico correttivo atto a porre fine a tale castigo, e, infine, a Sap 14, 29-31, che con Zc 5, 1-4 e Ger 7, 20 allude alla condanna eterna dei peccatori impenitenti, poi esplicitata alla fine della *conclusio*. Così, la citazione biblica con cui si apre il sermone contiene *in nuce* le due direttrici lungo le quali si dispiegherà il discorso nella *tractatio thematis* e nella *conclusio*. Da una parte cioè, l'equiparazione e la condanna dei peccati dello spergiuro e dell'idolatria, e dall'altra parte la progressione del castigo divino fra tempo storico ed eternità, nel compiersi di un destino inesorabile al quale gli uomini non potranno sottrarsi se non attraverso il pentimento e la penitenza.

Se, come abbiamo appena visto, la chiave biblica tematica del sermone è di facile individuazione, più oscuro resta il suo tema liturgico, e cioè quella citazione biblica che formalizza il legame del testo con la liturgia del giorno della sua declamazione, e che ci consentirebbe di ricollocare lo *Slovo o rotach i o kljatvach* nel suo contesto liturgico di origine. Come vedremo, il sermone è percorso da citazioni tratte da diversi libri biblici, tutti veterotestamentari. Prescindendo però dai riferimenti al Deuteronomio, che occorrono sia nell'*exordium* (v. 1, Dt 11, 17) sia nella *tractatio thematis* (v. 15, Dt 11, 16-17), le altre citazioni bibliche offerte nelle stesse parti (v. 1, 1 Re 8, 31.35-36; v. 15, Is 30, 22-23, Sap 14, 29-31) costituiscono dei rimandi isolati ai singoli libri. Queste citazioni, inoltre, si richiamano al messaggio delle scritture alludendovi soltanto. L'unico riferimento biblico, il più esteso, che sembra aver subito un più accurato processo di adattamento al contesto di arrivo è la citazione nei vv. 8-9 di Zc 5, 1-4. Come evidenzierà il confronto con le scritture, infatti, il passo non è citato fedelmente, ma è offerto in forma abbreviata e si discosta dalla sua fonte anche per l'aggiunta di Ger 7, 20. Questo palese intervento autoriale potrebbe allora essere il segno della volontà cosciente di adattare il messaggio delle scritture a una circostanza particolare e concreta, allo scopo di attualizzarne la portata. E poiché il riferimento a Zc 5, 1-4 è l'unica citazione biblica del sermone a essere così profondamente rielaborata, quasi il predicatore dovesse servirsene malgrado la non piena rispondenza ai contenuti del suo discorso, ci sembra ipotizzabile che proprio in Zc 5, 1-4 si possa riconoscere la citazione che esplicita il legame dello *Slovo o rotach i o kljatvach* con il suo contesto liturgico di origine e con il giorno della sua declamazione, che però non ci è stato possibile determinare.

Ma torniamo a considerare il messaggio dell'*exordium*. Il carattere performativo del discorso, la cui forza perlocutoria raggiungerà il climax alla fine della *tractatio thematis* e all'inizio della *conclusio*, con il passaggio dalla terza persona plurale alla prima persona plurale, è già evidente in questa parte. Qui la valenza metamorfica della parola del predicatore, intesa come strumento posto al servizio della parola di Dio, si manifesta innanzitutto nell'attualizzazione del messaggio delle scritture e nella preferenza per la terza persona plurale, ma emerge anche dalla scelta di figure che sottolineano il rapporto di causa-effetto esistente fra le colpe degli uomini e il castigo divino, e dalla scansione della progressione logica del discorso mediante ripetizioni che ritmano il flusso verbale favorendo la penetrazione mentale dell'uditorio.

L'attualizzazione del messaggio biblico si compie in un gioco di anticipazione temporale, con la sostituzione al futuro del testo biblico dell'aoristo e del presente indicativo, e attraverso l'alternanza dei tempi, in forza della quale agli aoristi *затворися* e *попусти* nel discorso diretto seguono, nel commento, due predicati verbali coniugati al presente indicativo – *кленуться*, *догонять* – e un participio presente attivo – *скверняще*. In questo modo il castigo che nelle scritture è previsto per il futuro si identifica con la siccità che si è già abbattuta sui presenti a causa dei loro peccati: la profezia biblica si compie nel presente storico.

^[1]Пророкъ глаголетъ: “Яко того ради **затворися** небо не **попусти** дожда на землю”.

^[2]Зане **кленуться** челоуѣци имянемъ божиимъ,
и другъ друга **догонять** клятвы,
и святую Церковь невѣсту христову ротоу **скверняще**.

Come si accennava, pur pronunciando il suo discorso dinanzi a un'assemblea, il predicatore non esordisce rivolgendosi direttamente agli ascoltatori, ma adotta una forma impersonale e neutra, preferendo alla seconda o alla prima persona singolare e plurale (ты, вы; я, мы) il generico *челоуѣци*. La scelta di avvalersi nell'*exordium* di questa forma indeterminata assolve una duplice funzione. Innanzitutto, il parlare in terza persona può considerarsi una forma di *philophronesis*, poiché smorza il tono dell'accusa iniziale, che se apertamente enunciata avrebbe potuto urtare la sensibilità dei presenti. Ma soprattutto, l'adozione del termine *челоуѣци* deve intendersi come un accorgimento retorico volto a rinnovare la loro percezione, presentando il peccato di cui sono ritenuti colpevoli come se fosse commesso da terzi, affinché possano percepirne la gravità.

La valenza perlocutoria del discorso si manifesta in questa parte anche nella scelta della figura sintattica della *prolepsis*, che rimarca il rapporto di dipendenza diretta esistente fra peccato e castigo attraverso l'anticipazione nella reggente del sintagma preposizionale *того ради*, che prepara l'uditorio ad apprendere la causa del castigo divino, e attraverso l'esplicitazione di tale causa nella subordinata causale introdotta dalla congiunzione *зане*.

“Яко **того ради** затворися небо не попусти дожда на землю”.

Зане кленуться челоуѣци имянемъ божиимъ (...).

Si deve inoltre rilevare il ricorso a figure di ripetizione che scandiscono la progressione logica del discorso, ne fissano il messaggio e modulano il flusso verbale. Servono questi scopi il ricorso nei vv. 1-2 a predicati verbali con omofonia delle sillabe finali (*homoeoteleuton*) – ^[1]затворися, ^[2]кленуться –, e nel v. 2 l'enumerazione polisindetica delle cause scatenanti la collera di Dio, con la ripetizione anaforica all'inizio della seconda e della terza proposizione della congiunzione *и*. Nello stesso versetto, inoltre, la ripetizione etimologica *кленуться*, *клятвы* (*adnominatio*), e il ricorso alle espressioni sinonimiche *клятвы* e *ротоу*, generano insistenza sul peccato dello spergiuro come causa

scatenante l'ira e il castigo divini, amplificando la portata del messaggio a scopo perlocutorio.

Пророкъ глаголетъ: “Яко того ради затворися небо не попусти дожда на землю”.
 Зане **кленуться** челоуѣци имянемъ божиимъ,
и другъ друга догонять **клятвы**,
и святую Церковь невѣсту христову **ротою** скверняще.

4.2.5.2. La *Tractatio thematis*

Nella *tractatio thematis* la colpa denunciata nell'*exordium* assume contorni più definiti e si traduce in un'accusa concreta. Nei primi due versetti di questa parte (vv. 3-4), infatti, il predicatore punta il dito contro un atroce delitto che con ogni probabilità si era consumato nella regione da breve tempo, e che gli ascoltatori, pur non essendo coinvolti in prima persona, dovevano conoscere nei dettagli – ^[3]Приводяще заколають сына предъ матерью. ^[4]Слугы же тоя матери, рождышагося по Духу брата своего святымъ крещеньемъ, пияють кровь заколеного сына матери тоя. Si tratta probabilmente di un avvenimento storico, seppure di difficile identificazione (cf. *infra*), e lo scenario che si delinea, che è qui accuratamente descritto (*hypotyposis*), è truculento. Alcuni servitori, forse gli uomini di una *družina*, giurano fedeltà a un principe. Poi, per ragioni a noi ignote, forse a causa della cacciata di quel principe dalla città e della conseguente perdita del loro status sociale e del loro onore⁵⁸, o forse per ragioni diverse, quei servitori si ribellano, infrangono il giuramento di fedeltà prestato al principe e decidono di vendicare il loro onore uccidendone il figlio. Il rituale è cruento: con la forza trascinano il fanciullo dinanzi alla madre, quindi gli recidono la gola e bevono del suo sangue⁵⁹. È questa, sembra voler suggerire il predicatore, una delle estreme conseguenze cui può condurre la biasimevole abitudine di pronunciare giuramenti, ed è questa, come si apprenderà subito dopo (v. 5), la ragione che ha fatto tremare le potenze del cielo scatenando la collera di Dio.

Le figure retoriche che percorrono questi versetti sono tutte orientate a rimarcare la ferocia dell'omicidio e la spietatezza degli assassini, insistendo sul

⁵⁸ Cf. Lotman 1967.

⁵⁹ Si tratta un'antica pratica che non è codificata, né apparentemente documentata, né in ambito slavo, né in ambito germanico (ricordiamo che la componente scandinava era l'elemento dominante all'interno dei corpi militari della *družina*). L'adeguatezza in questo particolare contesto della descrizione di un rito a tal punto cruento sembra trovare giustificazione nel divieto biblico del consumo di sangue (Gen 9, 4; Dt 12, 15-16; 1 Sam 14, 32-34; At 15, 29), che scaturisce dal primato esclusivo di Dio, unico Signore della vita, nel disporre del sangue e della vita stessa (Ez 18, 4), e che si perfezione nella sua minaccia di vendetta sugli uomini per il versamento di sangue umano innocente (Gn 9, 5-6; Ger 51, 35).

rapporto di filiazione che univa la madre, spettatrice inerme del delitto, e il figlio, vittima innocente, che con un'espressione paolina è definito *рождьшагося по Духу брата своего святымъ крещеньемъ* (cf. 1 Cor 12, 13; Ef 4, 4-6). La ripetizione del verbo *закалати* (*polyptoton*) sottolinea infatti la brutale modalità del delitto – lo sgozzamento –, i predicati verbali *заколають* e *пиють* (*homoeoteleuton*) ritmano la messa in atto della vendetta, e la ripetizione dei sostantivi *матерь* e *сынъ* (*polyptoton*), con la disposizione a chiasmo dei componenti dei sintagmi *тоя матери* e *матери тоя* (*conduplicatio*), ribadisce il legame di filiazione che intercorreva fra le due vittime.

^[3]Приводяще **заколають сына** предъ **матерью**.

^[4]Слугы же **тоя матери**,

рождьшагося по Духу брата своего святымъ крещеньемъ,

пиють кровь **заколеного сына матери тоя**.

Avendo denunciato questo feroce omicidio, nei tre versetti successivi (vv. 5-7) il predicatore torna a ribadire, con tono di accusa (*categoria*), il concetto della dipendenza del castigo divino dai peccati degli uomini (*expolitio*). Afferma, infatti, che proprio il delitto di cui ha appena riferito, conseguenza estrema di un giuramento violato, ha scatenato l'ira di Dio facendo tremare le potenze dei cieli. Condanna allora con rinnovata forza l'abitudine di pronunciare giuramenti, e lo fa ancora una volta richiamandosi alle scritture, ora con una citazione (*oraculum*) di difficile identificazione, che anticipa l'*exemplum* con cui si chiuderà la prima parte della *tractatio thematis*.

^[5]И того ради вся силы небесныя трепещуть съ страхомъ.

^[6]Зане же Господь Богъ не велить догонити чловѣка до клятвы и роты.

^[7]Поистиннѣ бо Спасъ нашъ Иисусъ Христосъ:

“Чловѣци ротою мя знаютъ”.

Le figure che percorrono i vv. 5-7 sono tutte pragmaticamente dirette a ribadire e fissare nella mente degli uditori il concetto della loro personale responsabilità per i castighi che li hanno colpiti. Servono questo scopo in primo luogo il ricorso agli stessi moduli di anticipazione e di ripetizione sintattica che informano l'*exordium*, quindi la ripetizione dei sostantivi *клятва* e *рота*, anch'essi già presenti nell'*exordium*, e infine il ricorso a figure di ripetizione con funzione di scansione ritmica del discorso. Così, nei vv. 5-6 si osserva l'anteposizione del risultato – *и того ради вся силы небесныя трепещуть съ страхомъ* –, alla causa che lo ha prodotto – *зане же Господь Богъ не велить догонити чловѣка до клятвы и роты* –, con l'anticipazione sintattica del sintagma preposizionale *того ради* (*prolepsis*), che trova il suo logico completamento nella subordinata causale introdotta dalla congiunzione *зане*. Nel v. 6 si osservano poi l'accostamento sintattico e l'equivalenza grammaticale (*homoeoptoton*) delle espressioni sinonimiche *клятва* e *рота*, che, come abbiamo rilevato, compaiono già nell'*exordium* (*conduplicatio*, *polyptoton*). Nel v. 7 si osservano invece l'omissione del verbo nella prima proposizione del periodo – *поистиннѣ бо Спасъ*

нашъ Иисусъ Христосъ –, l'accostamento di forme nominali con omofonia finale (*homoeoteleuton*) – Спасъ, Иисусъ Христосъ –, l'ultima delle quali figura anche nell'*exordium* (*adnominatio*), e la ripetizione dei sostantivi челоуѣкъ e рота, già duplicati nel v. 6 (*polyptoton*).

^[1]Пророкъ глаголетъ: “Яко **того ради** затворися небо не попусти дожда на землю”.

^[2]**Зане** кленуться челоуѣци имянемъ божиимъ,
и другъ друга догонять **клятвы**,
и святую Церковь невѣсту **христову ротою** скверняще.

^[5]**И того ради** вся силы небесныя трепещуть съ страхомъ.

^[6]**Зане** же Господь Богъ не велитъ догонити **челоуѣка до клятвы и роты**.

^[7]Поистиннѣ бо Спасъ нашъ Иисусъ Христосъ: “**Челоуѣци ротою** мя знаютъ”.

Dopo aver così ribadito che chiunque perseveri nei giuramenti disattende la volontà di Dio, negli ultimi versetti della prima parte della *tractatio thematis* (vv. 8-9) il predicatore presenta, a sostegno di quanto ha finora affermato e a testimonianza dell'attendibilità delle sue parole, un episodio tratto dalla storia biblica (*exemplum, apomnemonysis*). Si tratta della sesta (quinta) visione del profeta Zaccaria (Zc 5, 1-4), che, come rivela il confronto fra i testi, è rappresentata anche attraverso un riferimento al libro del profeta Geremia (Ger 7, 20).

SLOVO MOISEJA

^[8]Сего ради с небеси сходящъ серпъ огнень на землю пророкъ Захарья видѣ, в долготу н. локоть а в ширину ф., и о семь молящеся Богу да проявитъ ему. ^[9]И сниде к нему гласъ глаголящъ: “Се есть серпъ гнѣвъ божи, сходя на техъ иже ся на кривѣ божать, да поженеть я, и душу ихъ огню негасимому предать”.

ZACCARIA 5, 1-4; GEREMIA 7, 20

Zc 5, 1-4: И обратихся, и възведохъ очи мои. И видѣхъ, и се серпъ летящъ. И рече къ мнѣ: “Что ты видиши?”. И рѣхъ: “Азь вижду серпъ летящъ, в долготу лактъ двою десяту, и в широту десят лактъ”. И рече къ мнѣ: “Си клятва исходящия на лице всея земля. Зане всякъ тать от сего до смерти мститя. И вынесу и, глаголетъ Господь вседръжител, и внидетъ въ домъ татиньи, и въ домъ кленущагося именемъ моимъ въ лжу, и обитаетъ посредѣ дому его, и скончааетъ и, и древо его и камень его”⁶⁰.

Ger 7, 20: Сего ради тако рече Гос-

⁶⁰ (“Poi mi voltai, e vidi con i miei occhi. E vidi una falce che volava. E mi chiese: ‘Cosa vedi?’. E risposi: ‘Vedo una falce che vola, lunga venti cubiti e larga dieci cubiti’. E mi disse: ‘Questa è la maledizione che si diffonde su tutta la terra. Affinché ogni ladro sia castigato da questo [momento] fino alla morte. E la porterò fuori, dice il Signore onnipotente, ed entrerà nella casa del ladro, e nella casa di chi spergiura il mio nome, e rimarrà nella sua casa, e la consumerà, e le sue travi e le sue pietre”). Nella Bibbia di Ostrog questo passo biblico si discosta sia dalla Bibbia sinodale, sia dalla versione della bibbia in Occidente, secondo le quali il profeta Zaccaria vide volare non una falce, ma un rotolo (*svitok*).

подъ: “Се ярость моя и прогнѣваніе мое събирается на мѣсто то. На мужи, и на скоты, и на древо страны, и на плод земный, и възжежется и неугаснетъ⁶¹.”

Con questo resoconto, che chiude magistralmente la prima parte della *tractatio thematis*, il predicatore fa luce sull’esito finale dell’infrazione del divieto di giurare il falso: chiunque spergiuri il nome di Dio non solo dovrà sopportare il castigo su questa terra, ma sarà condannato a bruciare in eterno nel fuoco inestinguibile. Come nell’*exordium*, anche in questa composizione di citazioni si può scorgere un’allusione al tema dei rituali pagani cui sarà dedicata la seconda parte della *tractatio thematis*. Nel settimo capitolo del libro di Geremia, infatti, dal quale è tratto il discorso diretto che il predicatore inserisce nel resoconto della sesta (quinta) visione di Zaccaria, la colpa che ha scatenato l’ira di Dio è proprio quella di aver compiuto libazioni ad altri dèi per offenderlo (Ger 7, 18-19).

Sul piano dell’elaborazione stilistica, in questi versetti si deve rilevare la presenza di figure di ripetizione che sottolineano la coesione interna e scandiscono la progressione logica del ragionamento con funzione mnemonica e di modulazione del discorso. La coerenza dell’argomentazione è garantita in particolare dall’inserimento all’inizio del v. 8 del sintagma preposizionale *церади*, che mette in relazione l’intero periodo con la precedente proposizione secondaria introdotta da *зана* (v. 6), cosicché quest’ultima risulta essere coreferenziale sia al v. 5, sia ai vv. 8-9.

^[5]И **того ради** вся силы небесныя трепещуть съ страхомъ.

↓

^[6]**Зана** же Господь Богъ не велить догонити челоуѣка до клятвы и роты.

↑

^[8-9]**Сего ради** с небеси сходящъ серпъ огнень на землю (...).

Assolvono invece funzione mnemonica e di scansione ritmica del discorso, le diverse figure di ripetizione fonetica, morfologica, semantica ed etimologica che informano questi versetti, accrescendone il potenziale performativo⁶². Ad

⁶¹ (“Per questo così parlò il Signore: ‘Ecco la mia ira e il mio furore si riversa su questo luogo. Sugli uomini e sul bestiame, e sugli alberi dei campi, e sui frutti della terra, e brucerà senza estinguersi’”).

⁶² Fra le figure di ripetizione che in questi versetti sono orientate alla scansione ritmica del discorso a scopo mnemonico e perlocutorio si devono rilevare la ripetizione in posizione di rema del gruppo fonemico /gl/ (*alliteratio*) – глась глаголящъ –, la presenza di termini con omofonia finale (*homoeoteleuton*) – проявить, божать, поженеть; есть, предать; техъ, ихъ; ему, к нему, негасимому –, o grammaticalmente equivalenti (*homoeoptoton*) – сходящъ, глаголящъ; в долготу, в ширину –, la duplicazione (*conduplicatio*) del sostantivo серпъ, la ripetizione di una stessa forma partecipiale o pronominale (*polyptoton*) – сходящъ, сходя; ему, к нему; я, ихъ –, e

accrescere l'efficacia di questo *exemplum* concorre infine la collocazione in posizione di rema dell'epiteto *огню негасимому*, che conferisce all'enunciazione del castigo eterno una particolare forza perlocutoria.

[8]Сего ради с небеси **сходящъ серпъ огн-ень** на землю
 пророкъ Захарья видѣ,
в долготу н. локоть а **в** ширину ф.,
 и о семь молящеся **Бог-у** да проявить ему.
 [9]И сниде **к нему гласъ глаголящъ**:
 “Се **есть серпъ** гнѣвъ **бож-ии**,
сходя на **техъ** иже ся на **кривѣ бож-ать**,
 да поженеть я,
 и душу **ихъ огн-ю** негасимому **предасть**”.

Conclusa la prima parte della *tractatio thematis*, il predicatore introduce la seconda tematica del discorso, e, con l'intento di preparare il pubblico a udire ancora cose spiacevoli (*diorthosis*), annuncia l'esistenza di una seconda colpa che per gravità è paragonabile alla prima – [10]Ему же и другая подобна вина. Così, all'idea presentata nell'*exordium* del giusto castigo divino per i peccati degli uomini si aggiunge ora una nuova motivazione (*aetiologia*). Proprio come nella prima parte della *tractatio thematis* (e come poi nella *conclusio*), anche in questa parte il predicatore si attiene nell'esposizione all'ordine logico colpa-castigo, antepoendo alla descrizione del castigo la disamina della colpa che lo ha scatenato. Nell'*exordium*, invece, l'enunciazione del castigo precede quella della colpa, che, per ragioni pragmatiche, occupa la posizione del rema. L'alternanza prima, e poi la ripetizione di questi due moduli inversi di consecuzione degli eventi – castigo-colpa, colpa-castigo – informa l'intero sermone, improntando la sua struttura a una perfetta simmetria, con la disposizione a chiasmo degli elementi nell'*exordium* e nella *conclusio*, e con la ripetizione nella *tractatio thematis* della sequenza colpa-castigo, che scandisce il logico progredire del discorso dalla prima alla seconda colpa. Schematizzando otterremo i seguenti diagrammi:

(1-2) <i>exordium</i>	castigo → prima colpa
(3-15) <i>tractatio thematis</i>	
(3-9) prima parte	prima colpa → castigo
(10-15) seconda parte	seconda colpa → castigo
(16-18) <i>conclusio</i>	seconda colpa → castigo
(1-2) <i>exordium</i>	castigo → prima colpa
(16-18) <i>conclusio</i>	seconda colpa → castigo
(3-15) <i>tractatio thematis</i>	
(3-9) prima parte	prima colpa → castigo
(10-15) seconda parte	seconda colpa → castigo

la ripetizione di uno stesso morfema radicale (*adnominatio*) – *огненъ, огню; Богу, божии, божать*.

Dopo aver annunciato l'esistenza di una seconda colpa equiparabile per gravità alla prima, nei quattro versetti successivi (vv. 11-14) il predicatore ne offre una descrizione dettagliata attraverso la specificazione del *genus* вина (*diaeresis*) – ^[11]Жертвы приносятъ бѣсомъ. ^[12]Недугы лѣчать чярами и наузы. ^[13]И немощнаго бѣса, глаголемаго Трясцю, мнать ся прогоняше нѣкими лжимы писмены, проклятыхъ бѣсовъ и елиньскихъ пишуше имена на яблоцѣхъ. ^[14]И покладаютъ на святѣи трапезѣ в годъ литургия. Come anticipato dai riferimenti a Dt 11, 17 e Ger 7, 20 nell'*exordium* e nella prima parte della *tractatio thematis*, la seconda colpa di cui sono accusati gli uditori è la devozione a non meglio identificate divinità pagane (бѣсы елиньский) e la pratica della divinazione. Con tono di accusa (*categoria*), ma avvalendosi sempre della terza persona plurale, il predicatore descrive allora il loro comportamento e le loro abitudini: portano sacrifici ai demoni e praticano la divinazione curando le malattie e le infermità con incantesimi e scongiuri, e contro la febbre (немощный бѣсъ глаголемый Трясца) scrivono esorcismi con i nomi degli dèi di cui invocano l'aiuto sulle profore e sulle mele (на яблоцѣхъ), che poi collocano sull'altare durante le celebrazioni liturgiche⁶³.

Nell'esposizione continuano a comparire le stesse figure di ripetizione che informano i versetti precedenti: figure di ripetizione fonetica, morfologica e sintattica con funzione di scansione ritmica del discorso, e figure di ripetizione semantica ed etimologica con funzione di amplificazione. Servono il primo scopo la simmetria sintattica che accomuna le proposizioni dei vv. 11-12, ognuna delle quali ha un soggetto, un verbo e un complemento (*hypozeugis, taxis*), e il ricorso simultaneo a forme sostantivali, aggettivali, pronominali e verbali con omofonia finale (*homoeoteleuton*) – приносятъ, лѣчать, мнать, покладаютъ; чярами, нѣкими лжимы; немощнаго, глаголемаго –, o grammaticalmente equivalenti (*homoeoptoton*) – жертвы, недугы; приносятъ, лѣчать, мнать; наузы, писмены; проклятыхъ, елиньскихъ. Concorrono invece ad amplificare la gravità della colpa la ripetizione del sostantivo бѣсъ (*polyptoton*) e la duplicazione di una stessa radice (*adnominatio*) – писмены, пишуше.

^[10]Ему же и другая подобна вина.



^[11]Жертвы приносятъ бѣсомъ.

^[12]Недугы лѣчать чярами и наузы.

^[13]И немощнаго бѣса, глаголемаго Трясцю, мнать ся прогоняше нѣкими лжимы писмены, проклятыхъ бѣсовъ и елиньскихъ пишуше имена на яблоцѣхъ.

^[14]И покладаютъ на святѣи трапезѣ в годъ литургия.

Жертвы	приносятъ	бѣсомъ.
Недугы	лѣчать	чярами и наузы.
soggetto	verbo	complemento

⁶³ Cf. Turilov 1996: 96.

Come nella prima parte della *tractatio thematis*, anche in questo caso l'enunciazione della colpa precede la descrizione del castigo che quella colpa ha scatenato, secondo il modello colpa-castigo. La descrizione del castigo, che occupa l'ultimo versetto della *tractatio thematis* (v. 15), non si discosta dalle descrizioni precedenti (vv. 1 e 5), ma anzi le ripete (*expolitio*) dilatandole, poiché il culto pagano e la pratica della divinazione concorrono insieme ai falsi giuramenti a produrre uno stesso effetto: l'accendersi della collera di Dio, il conseguente sconvolgimento delle potenze dei cieli, e il manifestarsi del suo giusto castigo in una prolungata assenza di pioggia. Ma la siccità non è l'unico flagello che per volere di Dio si è abbattuto sui presenti. A essa si aggiungono ora anche le guerre che periodicamente sconvolgono la loro terra e molte altre catastrofi, la cui enunciazione completa l'idea della siccità (*epiphraasis*) in una progressione ascendente che amplifica gli effetti del castigo divino (*gradatio*), per poi culminare nell'identificazione dei colpevoli gli uditori stessi.

Tale identificazione si compie attraverso il passaggio dall'impersonale *они* al perlocutorio *мы*. E soltanto a questo punto, dopo aver precisato che gli uomini di cui finora ha riferito sono proprio gli stessi a cui si sta rivolgendo, il predicatore allude alla necessità di rinnegare il peccato per volgersi al pentimento, richiamandosi così alla tematica del destino ultimo che aveva introdotto alla fine della prima parte della *tractatio thematis* (v. 9). Oltre a essere all'origine di tutte le sofferenze patite su questa terra, infatti, il peccato prelude a un destino di sofferenza eterna a cui nessuno potrà sottrarsi se non riscattandosi preventivamente attraverso il pentimento e un percorso penitenziale. Nel v. 15 si cela dunque un'ammonizione implicita, la cui forza correttiva risiede proprio nell'enumerazione delle catastrofi che, punendo gli uomini per i loro peccati, anticipano un destino di dannazione eterna. Il tono di rimprovero che informa questo passo pervaderà anche la *conclusio*, dove, attraverso un riferimento diretto al giudizio universale, la finalità parenetica del discorso si rivelerà come in un'*admonitio*, malgrado questa parte sia formalmente assente dal sermone.

Anche nel v. 15 sembrano riecheggiare le parole delle scritture. La riflessione che vi è racchiusa palesa infatti un'affinità tematica, a tratti anche marcata, con i moniti di Dt 11, 16-17 che sono offerti nell'*exordium* (vv. 1-2), e con quelli di Is 30, 22-23 e Sap 14, 29-31, che riportiamo nella pagina a fianco. La presenza di queste "tracce" tematiche e il ricorso allo stesso linguaggio biblico che informa i suddetti passi sembrano tradire l'intenzione del predicatore di alludervi (*apomnemonysis*) nella misura in cui il testo biblico integra il discorso, condensandone le riflessioni e quasi anticipando lo scioglimento della *conclusio*. Se infatti Dt 11, 16-17 mette in relazione il peccato di idolatria con l'assenza di pioggia, e Is 30, 22-23, instaurato lo stesso rapporto, esplicita la dipendenza inversa che lega il pentimento alla concessione della pioggia, Sap 14, 29-31 anticipa il tema del destino ultimo dei peccatori, di cui si dirà nell'ultimo versetto della *conclusio*, attraverso l'equiparazione degli idolatri agli spergiuri.

SLOVO MOISEJA

[15]И тогда ужаснуться страхомъ англъска воинства, и того ради разгнѣвленъ Господь Богъ не пушаетъ дожда на землю, овогда пожаромъ, и ратьми частыми, и прочими бедами многими, казни ны посылаетъ, да мы престанемъ отъ злобъ и на покояние обратимся.

DEUTERONOMIO 11, 16-17

ISAIA 30, 22-23

SAPIENZA 14, 29-31

Dt 11, 16-17: Блюди себе, да не разве личается сѣрдьце твое. И приступивше полслужите богомъ инѣмъ, и поклонитесь имъ. И яростию разгнѣвается Господь на вы, и затворить небо. И не будетъ дожда и земля не дастъ плода своего, и погибнете въ скорѣ съ земля благия юже Господь дастъ вамъ⁶⁴.

Is 30, 22-23: И отврѣжеша кумиры посребренныя и послаченныя, и надробно сътвориши, и разлиши яко воду сквернавыя, и аки мотыла отврѣжеша я. Тогда будетъ дождь сѣмени земля твоя, и хлѣбъ жита земля твоя будетъ изъобила благъ. И напасутся скоти твои въ тои днь на мѣстѣ блазѣ и пространнѣ⁶⁵.

Sap 14, 29-31: Бездушнымъ бо идоломъ надѣются, злѣ кленущесе во лъсти низъ мудрующе преподобие. Не бо сила кленущихъ, но съгрѣшающимъ судъ приходитъ выну за преступление неправеднымъ⁶⁶.

Sul piano dell'elaborazione stilistica del discorso si deve innanzitutto rilevare la presenza di figure di ripetizione semantica ed etimologica che, equiparando la colpa appena denunciata alla colpa enunciata nell'*exordium* e nella prima parte della *tractatio thematis*, sottolineano la parità degli effetti ai quali il peccato dello spergiuro e quello dell'idolatria hanno condotto. Si devono poi rilevare il ricorso a figure sintattiche che evidenziano la repentinità del castigo, l'uso di ripetizioni con funzione di modulazione del discorso, e la presenza di un'antitesi finale che allude e implica l'antitesi assoluta salvezza-dannazione.

⁶⁴ (“Sta’ in guardia, affinché il tuo cuore non si lasci sedurre. E [affinché], essendovi allontanati, [non] serviate altri dèi, e [non] vi prostrate a loro”). Per la traduzione di Dt 11, 17 si veda *supra*, p. 294, nota 57.

⁶⁵ (“E rinuncerai agli idoli [ricoperti] d’argento e d’oro, e li farai a pezzi, e li smaltirai come acqua fetida, e li getterai via come escrementi. Allora ci sarà pioggia per il seme della tua terra, e il pane, frutto della tua terra, sarà abbondante e sostanzioso. E in quel giorno il tuo bestiame pascolerà su un prato vasto e generoso”).

⁶⁶ (“Confidano in idoli inanimati, giurando il falso con frode [e] disprezzando la santità. Ma non la potenza di coloro per i quali si giura, ma il castigo dovuto ai peccatori persegue sempre la trasgressione degli ingiusti”).

Servono il primo scopo la ripetizione (*conduplicatio*) del sostantivo дѣждь e del sintagma preposizionale на землю, già presenti nel v. 1, la reiterazione dell'idea enunciata nel v. 5, che è qui riproposta attraverso alcune espressioni sinonimiche – ^[5]трепещуть съ страхомъ, ^[15]ужаснуться страхомъ; ^[5]силы небесныя, ^[15]англьска воинства –, e la duplicazione di una stessa radice (*ad-nominatio*), che compare già nel v. 9 – ^[9]гнѣвъ, ^[15]разъгнѣвленъ.

^[1]Пророкъ глаголетъ: “Яко того ради затворися небо не попусти **дожда на землю**”.

^[5]И того ради вся **силы небесныя трепещуть съ страхомъ**.

^[9](...) “Се есть серпъ **гнѣвъ**-ъ божии, сходя на техъ иже ся на кривѣ божать (...)”.

^[15]И тогда **ужаснуться страхомъ англьска воинства**,

и того ради **разъ-гнѣв**-ленъ Господь Богъ не пушаетъ **дожда на землю** (...).

Il susseguirsi di due proposizioni sintatticamente omogenee, ognuna delle quali ha un soggetto, un verbo (*hypozeugis*) e un oggetto (*taxis*), e i cui primi elementi frastici sono chiasmicamente distribuiti, è invece finalizzato a porre in risalto l'intransigenza e la repentinità della reazione divina.

И тогда	ужаснуться verbo	страхомъ oggetto	англьска воинства, soggetto
и того ради	разъгнѣвленъ soggetto	Господь Богъ verbo	не пушаетъ oggetto
ужаснуться verbo	англьска воинства soggetto	: :	Господь Богъ soggetto
			не пушаетъ verbo

Serve questo scopo anche la specificazione del *genus* казнь (*diaeresis*) – казни ны посылаеть: овогда пожаромъ, и ратьми частыми, и прочими бедами многими –, con l'enumerazione polisindetica delle *species*, e con il ricorso a forme verbali, nominali e aggettivali con omofonia delle sillabe finali (*homoeoteleuton*) – ратьми частыми, прочими бедами многими –, o grammaticalmente equivalenti (*homoeoptoton*) – пушаетъ, посылаеть; прочими, многими –, che concorrono anche alla scansione ritmica del discorso.

Господь Богъ → не пушаетъ дожда на землю,

DIAERESIS

овогда пожаромъ,

и ратьми частыми,

и прочими бедами многими, ← казни ны посылаеть

Si devono infine rilevare la ripetizione (*polyptoton*) del pronome di prima persona plurale, attraverso il quale, come abbiamo detto, si compie l'identificazione dei colpevoli con gli ascoltatori e si manifesta l'intenzione performativa del sermone, e l'antitesi chiasmicamente distribuita да мы престанемъ отъ зlobь и на покойние обратимъся, che chiude il v. 15 e l'intera *tractatio thematicis*. Implicando l'opposizione assoluta salvezza-dannazione, questa antitesi precorre la previsione di dannazione con cui si concluderà il discorso.

^[15]И тогда ужаснутъся страхомъ англъска воинства,
и того ради разгнѣвленъ Господь Богъ
не пушаетъ дожда на землю,
овогда пожаромъ,
и ратьми частыми,
и прочими бедами многими,
казни ны посылаетъ,
да мы престанемъ отъ злобъ
и на покаяние обратимся.

да мы престанемъ	отъ злобъ	:	и на покаяние	обратимся
verbo	complemento	:	complemento	verbo

4.2.5.3. La Conclusio

La *conclusio* si apre con un'accusa (*categoria*) che, malgrado il tono di denuncia sia latente in tutto il sermone, è la prima a essere rivolta direttamente agli ascoltatori – ^[16]Но мы одинако пребываемъ, не останущеса отъ грѣхъ, яко велми претить Господь Богъ святыми своими. Questa formulazione diretta dimostra come la forza perlocutoria del discorso si manifesti nella sua forma più compiuta proprio in questa parte del sermone, che in questo senso palesa le caratteristiche di un'*admonitio*. Qui il predicatore, continuando ad avvalersi della prima persona plurale, constatata che, diversamente da quanto da lui auspicato e in netta opposizione alla volontà di Dio, gli uditori sono rimasti insensibili ai castighi che li hanno colpiti al fine di indurli al pentimento e preservarli dalla condanna eterna, continuando invece a perseverare con ostinazione nel peccato. La delusione delle aspettative divine, che è preludio di pene ancor più grandi, è espressa attraverso il ricorso congiunto alla congiunzione avversativa *но* e all'avverbio *одинако*, che introducono il primo periodo della *conclusio* rimarcando il contrasto che lo oppone all'idea espressa nel versetto precedente.

^[16]Но мы одинако пребываемъ,
не останущеса отъ грѣхъ,
яко велми претить Господь Богъ святыми своими.

Nel versetto successivo (v. 17) il predicatore insiste sulle colpe degli ascoltatori specificando il *genus* грѣхъ (*diaeresis*), ed enunciando i peccati di cui li ritiene colpevoli – ^[17]И не велить чарами недугъ лечи, ни наузы, ни бѣсъ искати, ни стрѣчно вѣровати, или в ловы идуще, или на куплю отходяще, или отъ князя милости хотяще, не велить чяродѣяниемъ и кобми ходяще сихъ искати. Il periodo si apre con il sintagma *не велить*, che, pur accogliendo una forma verbale semanticamente affine al predicato *претить* che lo precede (*synonymia*), contrasta con quello a causa della negazione *не*, che genera insistenza sul concetto della trasgressione dei comandi di Dio. Questo concetto è ampli-

ficato dalla forma negativa dell'intero enunciato, che poggia sull'assimilazione del peccato alla violazione di un divieto, e poi dall'enumerazione dei divieti cui gli ascoltatori hanno contravvenuto. L'enumerazione si compie mediante l'accostamento polisindetico di unità sintattiche metricamente equivalenti (*isocolon*), che hanno funzione esplicativa e di scansione ritmica del discorso.

La modulazione del flusso verbale è perfezionata nella prima serie isocolica – ни бѣсъ искати, ни стрѣчю вѣровати –, dalla ripetizione anaforica all'inizio di ogni *colon* della congiunzione ни, e dalla presenza in posizione finale degli infiniti verbali искати e вѣровати (*homoeoteleuton*). Similmente, nella seconda serie isocolica – или в ловы идуще, или на куплю отходяще, или от князя милости хотяще –, che sul piano semantico rappresenta un'espansione della prima, si osservano la ripetizione anaforica all'inizio di ogni *colon* della congiunzione или, e la presenza in posizione finale di forme participiali con omofonia delle sillabe finali (*homoeoteleuton*) – идуще, отходяще, хотяще –, o grammaticalmente equivalenti (*homoeoptoton*) – отходяще, хотяще.

Nelle proposizioni che incorniciano queste due serie isocoliche – и не велить чарами недугъ лечи, ны наузы; не велить чяродѣяниемъ и кобьми ходяще сихъ искати –, la scansione ritmica del discorso è invece assicurata dalla ripetizione anaforica in posizione tematica ma pragmaticamente marcata del sintagma verbale не велить, e dalla presenza delle forme nominali etimologicamente affini чарами e чяродѣянемъ (*adnominatio*). Servono lo stesso scopo la duplicazione (*conduplicatio*) nell'ultima proposizione dell'infinito искати, che compare anche alla fine del primo *colon*, e il ricorso alla forma participiale ходяще, che palesa un'equivalenza grammaticale (*homoeoptoton*) e una sonorità analoga a quella del participio хотяще dell'ultimo *colon*, ma un diverso significato (*paronymia*). La stessa forma manifesta inoltre un'equivalenza grammaticale (*homoeoptoton*) ed etimologica (*adnominatio*) con il participio отходяще, che compare in posizione rematica nel secondo *colon* della seconda serie isocolica, e una somiglianza fonica con il participio идуще (*homoeoteleuton*), che occupa la posizione del rema nel primo *colon* della stessa serie isocolica.

[16]Но мы одинако пребываемъ,
не останущеса отъ грѣхъ,
яко велми претить Господь Богъ святыми своими.

↓

[17]И не велить чар-ами недугъ лечи,
ни наузы,

ни бѣсъ искати,
ни стрѣчю вѣровати,

или в ловы идуще,
или на куплю от-ход-яще,
или отъ князя милости хотяще,

не велить чяр-о-дѣяниемъ и кобьми ход-яще сихъ искати.

Proprio come nella prima parte della *tractatio thematis*, dove il predicatore ribadiva le cause della siccità ripetendo con le stesse parole un'idea presentata nell'*exordium*, qui egli insiste sulle colpe di cui gli uditori continuano deliberatamente a macchiarsi ripetendo con le stesse parole un'idea che ha enunciato nella seconda parte della *tractatio thematis* (*expolitio*). Si osservano allora la ripetizione delle forme nominali чярами е наузы, (*conduplicatio*) e del verbo лѣчити (*polyptoton*), che compaiono anche nel v. 12, e il ricorso al sostantivo бесъ, già reiterato nei vv. 11 e 13 (*polyptoton*).

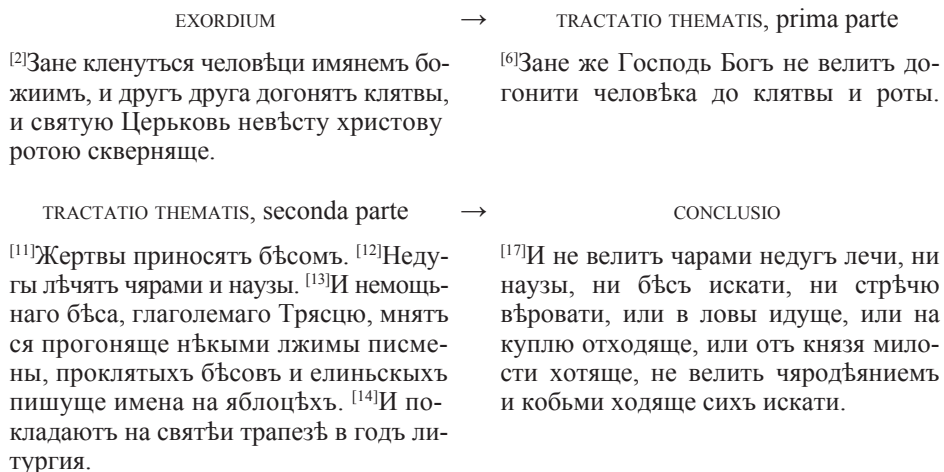
[11] Жертвы приносятъ бѣсомъ.

[12] Недугы лѣчатъ чярами и наузы.

[13] И немощнаго бѣса, глаголемаго Трясцю, мнѣть ся прогоняше нѣкими лжими писмены, проклятыхъ бѣсовъ и елиньскихъ пишуще имена на яблоцѣхъ.

[17] И не велить чярами недугъ лечи, ни наузы, ни бѣсъ искати, ни стрѣчю вѣровати, или в ловы идуще, или на куплю отходяще, или отъ князя милости хотяще, не велить чяродѣяниемъ и кобми ходяще сихъ искати.

Di fatto, come mostra il seguente diagramma, il sermone si regge su una concatenazione di motivi tematici che consente l'avanzamento del discorso per gradi di ripetizione. Il riproporre interi passi appare performativamente strategico: genera infatti insistenza su idee e concetti che in virtù del loro essere costantemente ribaditi vengono assimilati per introiezione, amplificando la portata del messaggio predicato e potenziandone l'efficacia perlocutoria.



Pur in assenza di citazioni bibliche, la riflessione del v. 17, che in questo contesto si carica del valore di un'ammonizione, è informata allo stesso linguaggio biblico di Dt 18, 10-12, che riportiamo nella pagina successiva.

SLOVO MOISEJA

^[17]И не велить чарами недугъ лечи, ни наузы, ни бѣсъ искати, ни стрѣчю вѣровати, или в ловы идуше, или на куплю отходяще, или отъ князя милости хотяще, не велить чяродѣяниемъ и кобми ходяще сихъ искати⁶⁷.

DEUTERONOMIO 18, 10-12

Да не обрящется въ тебѣ (...) вълхвувя вълхвование, и чаруяи чарование. Обавая обавания, и въ утробѣ вольхвуяи и смотряи коби, и въпрашаяи мертвыхъ. Есть бо похулень Господи Богу твоему всяк творяи похуления сия⁶⁸.

Il sermone si chiude con una minaccia di punizione rivolta a chiunque continuerà a perseverare nel peccato (*cataplexis*), la cui condizione di validità risuona come un'esortazione al pentimento e alla correzione che poggia sulla stessa minaccia che la introduce (*protrope*) – ^[18]Аще кто отъ крестьянь вѣшествова, и коблениа творя, горше поганыхъ осудятъся таковыи, аще покаения о томъ не примуть, ни остануть. Questa esortazione, che malgrado il passaggio alla terza persona plurale è chiaramente orientata alla metamorfosi dell'uditorio, si presenta nella forma di un periodo ipotetico composto da una reggente e da due subordinate introdotte dalla congiunzione аще (*anaphora*). La distribuzione delle subordinate condizionali, che rispettivamente precedono e seguono la reggente, conferendo simmetria all'intero costruito, suggerisce in questo contesto una duplice possibilità di salvezza: l'astensione dal peccato, o, qualora siano stati violati i comandi divini, il pentimento e la riabilitazione attraverso un percorso penitenziale.

Nella prima subordinata, che prelude all'enunciazione del castigo finale, la duplicazione della stessa radice (*adnominatio*) che compare alla fine del v. 17 – ^[17]кобми, ^[17]коблениа – ribadisce la consequenzialità esistente fra le colpe degli uomini e il giusto castigo di Dio, introducendo una nuova implicazione. Alla perseveranza nel peccato malgrado i moniti divini, infatti, non seguiranno nuovi castighi sulla terra, ma la condanna eterna. E per i cristiani che agiscono da pagani la condanna sarà più severa che per i pagani stessi, poiché il cristiano contravviene ai comandamenti di Dio con premeditazione, e intenzionalmente rimane sordo ai suoi richiami. Proprio da questo confronto (*comparatio*), che si fonda sull'antitesi крестьянь : поганыхъ, scaturisce la necessità urgente per chi finora ha peccato malgrado tutto di intraprendere l'unica via di salvezza ancora percorribile: il pentimento e la penitenza.

L'urgenza del pentimento e dell'espiazione dei peccati è rimarcata dal reiterarsi (*polyptoton*) nella seconda subordinata del sostantivo покаение, che

⁶⁷ Qui il riferimento è anche a un *modus vivendi* di tipo pagano, e in particolare a una serie di pratiche che potrebbero latamente definirsi "magiche", ma che, anche in considerazione della non-univocità delle testimonianze delle fonti, restano in larga misura ancora oscure.

⁶⁸ ("Non si trovi in mezzo a te chi [...] chi esercita la divinazione, e chi fa incantesimi. Chi fa scongiuri, e chi legge nelle interiora, e chi guarda la sorte, e chi interroga i morti. Chiunque fa queste cose abominevoli, infatti, è in abominio al Signore tuo Dio").

compare già nel v. 15, ma che ora occupa la posizione del rema. Sono invece funzionali alla scansione ritmica del discorso e all'accrescimento della forza perlocutoria del monito finale l'ellissi verbale nella prima subordinata – *аще кто отъ крестьянъ въшествуя, и коблениа творя* –, e il ricorso nella prima e nella seconda subordinata a figure di ripetizione fonetica (assonanza) – *въшествуя, творя* –, e morfologica (*homoeoptoton*) – *примуть, остануть*.

[15] (...) да мы престанемъ отъ злобъ и на **покаяние** обратимся.

[17] (...) не велить чяродѣяниемъ и **коб-**ьми ходяще сихъ искати.

[18] Аще кто отъ крестьянъ въшествуя, и коб- лениа творя,	subordinata 1
горше поганыхъ осудятъся таковыи,	principale
аще покаяния о томъ не примуть, ни остануть.	subordinata 2

4.2.6. Le circostanze della declamazione e il pubblico

Il silenzio delle fonti e l'assenza nel *Poučenie o bezvremennom p'janstve* di elementi utili alla datazione del testo non ci consentono di risalire alle circostanze storiche della sua declamazione, che pertanto restano incerte. Diversa è la situazione nel caso dello *Slovo o rotach i o kljatvach*. Dal testo (v. 1) emerge infatti che la ragione concreta della recita di questo sermone fu un prolungato periodo di siccità: Пророкъ глаголетъ: “Яко того ради затворися небо не попусти дожда на землю”. L'attribuzione dello *Slovo* all'igumeno Moisej, che fissa il termine *ante quem* della declamazione del testo all'anno della sua morte, il 1187, ha fatto allora ipotizzare che la siccità a cui il predicatore fa riferimento possa identificarsi con la siccità che colpì la regione di Novgorod nell'estate del 1161⁶⁹. In corrispondenza di quell'anno, infatti, la *Novgorodskaja pervaja letopis'* registra: Томъ же лѣтъ (1161) стоя всѣ лѣто ведромъ и пригорѣ всѣ жито, а на осѣнь уби всю ярь морозъ. Еще же, за грѣхы наша, не то зло оставися, нѣ паки на зиму ста вся зима тепломъ и дъжгемъ, и громъ бысть (...). О, велика скръбъ бяше въ людьхъ и нужда⁷⁰.

Questa contestualizzazione storica, che colloca la declamazione del testo dopo la metà del XII sec., consente anche di fare luce sul passo con cui si apre la *tractatio thematis* (vv. 4-5): Приводяще заколають сына предъ матерью.

⁶⁹ Sobolevskij 1912: 77.

⁷⁰ (“Quello stesso anno [1161] fece bel tempo per tutta l'estate e bruciò l'intero raccolto, e d'autunno il gelo rovinò tutto. E ancora, a causa dei nostri peccati, quel castigo non cessò, ma ancora fece caldo e piovve per tutto l'inverno, e ci furono dei temporali [...]. E ci fu grande afflizione negli uomini, e grande sofferenza”, *Novg.perv.let.* 1950: 31 [a. 1161]).

Слугы же тоя матери, рождьшагося по Духу брата своего святымъ крещеньемъ, пияють кровь заколеного сына матери тоя. Come si accennava, questo passo sembra alludere alla vendetta che i soldati di una *družina* tramaronero ai danni del principe al quale avevano giurato fedeltà, forse a causa della sua delegittimazione. Il rapporto di causa-effetto che il predicatore ravvisa fra questa rivalsa cruenta e la siccità del 1161 lascia supporre che l'infanticidio descritto nello *Slovo* possa essere stato motivato dalla cacciata da Novgorod del principe Svjatoslav Rostislavič, ed essere stato commesso dai suoi uomini, che in tal modo avrebbero riscattato il loro onore. La *Novgorodskaja pervaja letopis'*, infatti, riferisce della cacciata di Svjatoslav Rostislavič proprio in corrispondenza del 1160 – Въ лѣто 6668 (1160). Прияша новгородьци Ростиславица Святослава, и поправиша и въ Ладогу, а княгину въпустиша въ манастырь святыя Варвары, а дружину его въ погрѣбъ въсажаша; и въвѣдоша Мъстислава Ростиславица, вьнука Гюргева, мѣсяця юня въ 21⁷¹ –, e interpreta la siccità che colpì la regione ad appena un anno da quell'evento come un castigo divino за грѣхы наша.

Il *Poučenie* e lo *Slovo* sono anche le uniche fonti di cui disponiamo per tentare di definire la composizione sociale dell'uditorio dinanzi al quale furono pronunciati questi sermoni. Sulla base delle notizie che offrono, però, possiamo solo constatare che Moisej, pur ricoprendo la carica di igumeno, dovette recitare questi discorsi non dinanzi alla confraternita dei monaci del monastero di sant'Antonio, ma al cospetto di un pubblico laico, e forse alla presenza del clero secolare. Inoltre, se l'interpretazione che abbiamo offerto dell'infanticidio descritto nello *Slovo o rotach i o kljatvach* è corretta, è ipotizzabile che richiamandosi a quell'evento il predicatore intendesse ammonire il successore di Svjatoslav, Mstislav Rostislavič, e la sua *družina* contro simili azioni punitive. Possiamo dunque immaginare che, al pari del *Poučenie k bratii*, anche il *Poučenie o bezvremennom p'janstve* e lo *Slovo o rotach i o kljatvach* siano stati pronunciati dinanzi a un uditorio socialmente eterogeneo e variamente rappresentativo dei vari ceti della popolazione di Novgorod, dalla famiglia del principe e la sua *družina* ai maggiorenti e ai mercanti, fino ai ceti più bassi⁷². E questo dovette accadere nel contesto di una città che, malgrado avesse ricevuto il battesimo già da due secoli, continuava a registrare un altissimo numero di manifestazioni violente contro il cristianesimo, continuando a combatterle.

⁷¹ (“Nell'anno 6668 [1160]. I novgorodiani presero Svjatoslav Rostislavič, e lo confinarono a Ladoga, la principessa, invece, la lasciarono entrare nel monastero di santa Barbara, e la sua *družina*, invece, la rinchiusero in prigione; e accolsero Mstislav Rostislavič, nipote di Gjurgij, il 21 del mese di giugno”, *Ibid.* 30-31 [a. 1160]).

⁷² Non sono dello stesso avviso Kolesov e Starostina. Secondo i due studiosi, infatti, l'igumeno Moisej si sarebbe rivolto ai soli ceti inferiori della popolazione di Novgorod (Kolesov 1980: 690; Starostina, Turilov 2003: 144).

Indice dei riferimenti biblici

Poučenie o bezvremennom p'janstve

Citazioni bibliche indirette	
allusioni	riassunti
Qo 3, 17 Qo 3, 18-21	Qo 3, 1-13

Slovo o rotach i o kljatvach

Citazioni bibliche indirette	
allusioni	riassunti
Dt 11, 16-17 Dt 11, 17 1 Re 8, 31.35-36 Sap 14, 29-31 Is 30, 22-23	Ger 7, 20 Zc 5, 1-4

Tavola 6

POUČENIE O BEZVREMENNOM P'JANSTVE

Partes orationis	Citazioni	Antithesis	Indici pragmatici
EXORDIUM (v. 1)			
Introductio thematis (v. 1)			
[1] apomnemynosis, finitio, diaeresis	Qo 3, 1-13	время и мѣра	
PARTE CENTRALE (vv. 2-9)			
Tractatio thematis (vv. 2-8)			
[2] apomnemynosis, expolitio	Qo 3, 17	время и мѣра ↓	онъ
[3] paraenesis		безъ времени и без мѣры →	недугъ в телеси
[4] apomnemynosis, digressio, gradatio			↓
[5] apomnemynosis, digressio, gradatio diaeresis	Galeno?	↓	↓
[6] apomnemynosis, digressio, gradatio diaeresis		души исходь	огненная болѣзнь зимная болѣзнь смерть

Partes orationis	Citazioni	Antithesis			Indici pragmatici	
		покаяние	осуждение на муку			онъ
[7] reditus ad propositum, proethesis						онъ
[8] reditus ad propositum, proethesis						онъ
Admonitio (v. 9)						
[9] testamentum, dialysis, gradatio		въздържание			держати налагати въздържатися твори	онъ ты
CONCLUSIO (vv. 38-46)						
[10] apomnemonysis, syncrisis, percentatio ¹	Qo 3, 18-21					мы
[11] epicrisis, syncrisis, onedismus						мы
[12a] philophronesis, dehortatio						мы
[12b] epiphonema, apophonema			мука долга и бес конца		не створимъ	мы

Tavola 7
SLOVO O ROTACH I O KLJATVACH

Partes orationis	Citazioni	Colpa →	Castigo	Indici pragmatici
EXORDIUM (vv. 1-2)				
Introductio thematis (vv. 1-2)				
^[1] <i>apomnemounysis</i>	1 Re 8, 31.35-36 Dt 11, 17		заговорися небо не попусти дожда на землю	
^[2] <i>ethopoeia, categoria</i>		кленуться чelовѣли имянемъ божимъ, и другъ друга догоняять клятвы		они
PARTE CENTRALE (vv. 3-15)				
Tractatio thematis (vv. 3-15)				
Prima parte (vv. 3-9)				
^[3] <i>hupotyposis</i> ^[4] <i>hupotyposis</i>		заколанють сына предъ матерью...		они они
^[5] <i>categoria, expolitio</i>				

Partes orationis	Citazioni	Colpa	→	Castigo	Indici pragmatici
[6] categoria, expolitio [7] oraculum [8] exemplum, apomnemynosis [9] exemplum, apomnemynosis	? Zc 5, 1-4 Ger 7, 20			гнѣвъ божии...	они они
Seconda parte (vv. 10-15)					
[10] aetiologia, diorthosis [11] categoria, diaeresis [12] categoria, diaeresis [13] categoria, diaeresis [14] categoria, diaeresis [15] apomnemynosis, expolitio epiphraisis, gradatio	Dt 11, 16-17 Is 30, 22-23 Sap 14, 29-31	жертвы приносятъ бѣсомъ недугы лѣчать чрами и наузы...		разыгнѣвленъ Господь Богъ не пускаетъ дожда на землю, овогда пожаромъ, и ратьми частыми, и прочими бедами многими, казни ны посылаеть	они они они они мы

Partes orationis	Citazioni	Colpa →	Castigo	Indici pragmatici
CONCLUSIO (vv. 16-18)				
[16] categoria		не останущесе отъ грѣхъ		мы
[17] expolitio, diaeresis				
[18] protrope, cataplexis		аще показання о томъ не примуть	осулягъся таковыи,	они

Conclusione

Come si è già visto nell'introduzione, sul piano teorico e metodologico la ricerca che abbiamo presentato poggia su tre principali filoni di studi. Si è adottata una prospettiva che tenesse conto da una parte delle nuove metodologie recentemente applicate allo studio della letteratura omiletica medievale occidentale, bizantina e in certa misura anche slavo-orientale, e dall'altra di alcuni studi che concernono la questione della retorica classica e della retorica applicata allo studio dei sermoni. Il lavoro si è inoltre concentrato in modo particolare sulla funzione delle citazioni biblico-liturgiche nei testi della tradizione scritta slavo-ortodossa, che abbiamo interpretato in chiave non soltanto retorica, ma anche di linguistica pragmatica.

Questo lavoro di ricerca entra nel solco di una tradizione di studi che in Italia nasce dalla riflessione di Picchio sulla funzione delle citazioni bibliche nel sistema letterario della Slavia ortodossa¹. Si tratta di una tradizione lunga decenni, che si è arricchita nel corso degli anni grazie anche ai contributi, fra gli altri, di G. Brogi Bercoff² e M. Garzaniti³. Fra i lavori dedicati a questo argomento in altri paesi ci sono stati di stimolo quelli di Ch. Hannick sulla retorica bizantina e sulla sua funzione nei testi della tradizione slavo-ortodossa⁴, e quelli di A. Naumow recentemente tradotti in italiano⁵. La nostra indagine sui sermoni di epoca kieviana si pone allora come continuazione, per quanto limitata e settoriale, di alcuni particolari aspetti di questa tradizione di studi. Ci pare che il contributo d'innovazione di questo lavoro consista proprio nel tentativo che abbiamo intrapreso di sottoporre ad analisi l'omiletica slavo-orientale considerando la componente biblico-liturgica e la componente retorica, e ricorrendo ad alcune metodologie che recentemente sono state applicate allo studio dell'omiletica occidentale, sempre in una prospettiva scientificamente unitaria e coerente grazie al ricorso agli strumenti della linguistica pragmatica.

L'analisi che abbiamo condotto sul *Poučenie v nedelju syropustmuju* di Nikifor I, lo *Slovo prepodobnago otca našego Serapiona*, il *Poučenie prepodobnago Serapiona* e lo *Slovo svjatago prepodobnago Serapiona* di Serapion Vladimirskij da una parte, e dall'altra sul *Poučenie k bratii* di Luka Židjata, il

¹ Cf. Picchio 1977.

² Cf. Brogi Bercoff 1986; Eadem 1999, 2001.

³ Cf. Garzaniti 1998a-b; Idem 1999, 2001b, 2003, 2007, 2009.

⁴ Si veda, a titolo esemplificativo, il saggio Hannick 1993.

⁵ Cf. Naumow 2004.

Poučenie o bezvremennom p'janstve e lo *Slovo o rotach i o kljatvach* dell'igumeno Moisej, ha portato a una serie di risultati concreti che, corroborando la nostra ipotesi iniziale sulla significazione liturgica e pragmatica della struttura e dell'elaborazione stilistica di un testo, in parte confermano e in parte arricchiscono i risultati finora raggiunti nell'ambito delle ricerche sulla civiltà e sulla cultura letteraria degli Slavi orientali, in particolare sulla questione dei generi letterari.

Il primo dato eloquente che è emerso dall'analisi sistematica dei testi, che, lo ricordiamo, sono tutti sermoni comuni di tipo didattico destinati a una festa, è la presenza al loro interno di un impianto retorico finemente strutturato e pragmaticamente orientato all'interpretazione esegetica di un determinato tema catechetico-liturgico. La loro conformità strutturale al modello delle prediche cristiane, e più in generale delle orazioni classiche di genere epidittico, entro i confini di un paradigma culturale al cui interno la tradizione classica e la teoria della retorica classica erano di fatto assenti, testimonia di un uso più o meno consapevole degli strumenti dell'arte retorica, che deve necessariamente intendersi come imitazione dei modelli patristici. In un contesto semanticamente dominato dal supremo modello delle scritture, l'imitazione dell'eloquenza dei Padri era prima di tutto funzionale all'attualizzazione *hic et nunc*, in chiave esegetica, del potenziale performativo della parola di Dio e degli esempi modellizzanti della storia biblica, ed era finalizzata in ultima analisi alla trasformazione morale dell'uditorio attraverso la persuasione all'azione.

Come è emerso dall'analisi dei testi, tutti i sermoni esaminati palesano lo stesso funzionamento e la stessa configurazione interna, che poggiano su un principio di strutturazione gerarchica e di distribuzione concentrica dei concetti attorno a una citazione biblica che ha la funzione di chiave biblica tematica. Questa citazione, che compare di regola nella parte introduttiva del testo, in posizione strategica e stilisticamente marcata, orienta l'uditorio alla comprensione e alla corretta interpretazione del messaggio predicato in virtù della funzione governante che assolve nella strutturazione semantica del discorso. La chiave biblica tematica, infatti, si lega in maniera più o meno diretta a tutti gli altri riferimenti biblici presenti nel sermone, facendone intuire l'evoluzione concettuale e precludendo ai nuclei tematici pragmaticamente più rilevanti. Concatenandosi per contiguità logica, per vicinanza tematica o adiacenza liturgica, le citazioni bibliche di ogni sermone si compongono così in una trama scritturale unitaria e complessa, che costituisce la sovrastruttura semantica e liturgica entro la quale il predicatore elabora e concretizza il suo discorso.

Questo *modus componendi* (*predicandi*), che, come ci pare risulti con chiarezza dall'analisi dei testi, era diretto all'attualizzazione in chiave esegetica e in funzione performativa del potenziale metamorfico della parola di Dio mediata da un particolare tema catechetico-liturgico, si trova alla base di tutti i sermoni che abbiamo analizzato. Così il *Poučenie v nedelju syropustnuju* di Nikifor I è interamente strutturato attorno al tema del paradosso della gioia cristiana, che è condensato in Sal 95 (94), 1-2.6-7. In maniera analoga, lo *Slovo prepodobnago otca našego Serapiona*, il *Poučenie prepodobnago Serapiona* e lo *Slovo svja-*

tago prepodobnago Serapiona ruotano tutti attorno al tema del giusto castigo di Dio per i peccati commessi dagli uomini, al quale rimandano rispettivamente Lc 21, 25 e Mt 24, 7, Sal 39 (38), 7 e Sal 2, 12. Il *Poučenie o bezvremennom p'janstve* dell'igumeno Moisej poggia invece sul concetto biblico del tempo convenuto e della giusta misura, richiamato da Qo 3, 1-3, mentre il suo *Slovo o rotach i o kljatvach* è dedicato alla questione dei giuramenti e delle promesse solenni, che è condensata in 1 Re 8. 31.35-36 e in Dt 11, 17. Soltanto nel caso-limite del *Poučenie k bratii* di Luka Židjata si osserva un tipo di elaborazione concettuale e di stratificazione biblica e semantica decisamente più elementare, che è il risultato della fusione paratattica e gerarchicamente non strutturata di una successione di riferimenti biblici usati direttamente a scopo didattico di insegnamento e di ammonizione⁶.

Sul piano più tecnico del funzionamento liturgico del sermone, l'analisi dei testi ha rivelato la presenza all'interno della catena biblica che sostiene e informa il discorso, di uno o più riferimenti biblici liturgicamente marcati, che, per quanto altamente integrati nel contesto esegetico-performativo dell'evento omiletico, a un'attenta lettura consentono il reinserimento del testo nel suo contesto liturgico di origine. Così, anche quando un sermone non conserva, nel testo o nel titolo a esso preposto, l'indicazione esplicita della sua destinazione liturgica originaria, com'è invece il caso del *Poučenie v nedelju syropustnuju* di Nikifor I, o quando la tradizione manoscritta testimonia di un suo adattamento successivo, e dunque potenzialmente non conforme alla sua destinazione iniziale, com'è forse il caso del *Poučenie prepodobnago Serapiona* di Serapion Vladimirskij, anche in questi casi è possibile risalire all'occasione liturgica per la quale il sermone fu redatto e, verosimilmente, declamato.

Pur non attenendosi a una prassi unificata, infatti, sembra che anche i predicatori della Rus' fossero soliti formalizzare il legame di un sermone con l'occasione della sua proclamazione inserendo nel testo alcuni versetti biblici tratti dalle letture liturgiche della festa in cui lo avrebbero pronunciato. A differenza della chiave biblica tematica, che di norma coincide con una citazione biblica e occupa una posizione fissa nella struttura del testo, il tema liturgico può manifestarsi in un'infinita varietà di forme, che sono solo latamente riconducibili a una tipologia. L'eterogeneità formale di questo indice sembra potersi ascrivere al variare del grado di adeguatezza della *quaestio* cui era dedicato il sermone al tema della liturgia nel corso della quale il predicatore lo avrebbe recitato. Le due tematiche, infatti, pur dovendosi armonizzare, non necessariamente coincidevano come nel caso dello *Slovo prepodobnago otca našego Serapiona*. A seconda della compatibilità di questi due argomenti, il tema liturgico di un sermone

⁶ Del resto, anche quando le citazioni bibliche di un testo si compongono in una sovrastruttura semantico-liturgica unitaria e complessa, come negli altri sermoni che abbiamo esaminato, anche in quel caso non servono mai a sostenere, confermare o confutare la disamina di una *quaestio* sulla base dell'*auctoritas* delle scritture, come accade nella scolastica, ma assolvono sempre la funzione di orientare i credenti alla conoscenza e alla pratica della vita cristiana (Garzaniti 1998a: 91-92).

poteva presentarsi nella forma di una citazione di uno o di più versetti tratti da una stessa pericope o da pericopi diverse. In base all'uso del sermone, poi, se il predicatore intendeva recitarlo una sola volta o adattarlo alla lettura in occasioni diverse, i passi delle pericopi citate potevano afferire a una stessa liturgia o a liturgie diverse. Anche la posizione del tema liturgico nella struttura del sermone non era fissa, ch  le citazioni liturgicamente marcate potevano comparire in qualsiasi parte del testo, senza nessun vincolo apparente.

Sulla base di queste variabili si pu  allora tentare di operare una distinzione fra i sermoni che furono pensati per la lettura periodica in un'unica occasione liturgica, salvo poi essere recuperati e riadattati in epoche successive, e quelli che al contrario furono intenzionalmente creati per potersi adattare a occasioni liturgiche diverse. Rientra nel primo gruppo il *Pou enie v nedelju syropustnuju* di Nikifor I, che, come indica il titolo e come confermano le citazioni liturgicamente marcate Mt 6, 14-15, Sal 76 (75), 2 e Rm 13, 11-14, si leggeva nel corso della liturgia festiva della settimana di astensione dai latticini. Rientra nello stesso gruppo lo *Slovo prepodobnago otca našego Serapiona* di Serapion Vladimirskij, che, come rivelano le citazioni bibliche liturgiche Lc 21, 25 e Mt 24, 7, che coincidono con la chiave tematica del sermone, era pensato per la lettura nel corso della liturgia del sabato della settimana di astensione dalle carni. Appartiene probabilmente al medesimo gruppo anche il *Pou enie prepodobnago Serapiona*, che, secondo la testimonianza degli *Zlatousty*, che   in parte confermata dalle citazioni Sal 25 (24), 18 e Sal 85 (84), 5-6, potrebbe essere stato compilato per la liturgia festiva della quinta settimana del secondo ciclo liturgico (da Pentecoste a Quaresima), e si sarebbe poi adattato alla recita anche nel martedi della prima settimana di digiuno (terzo ciclo liturgico). Anche il *Pou enie o bezvremennom p'janstve* e lo *Slovo o rotach i o kljatvach* dell'igumeno Moisej potrebbero essere stati pensati per la lettura in un'unica occasione liturgica, alla quale sembrano alludere i riferimenti a Qo e la rielaborazione di Zc 5, 1-4, ma che tuttavia non ci   stato possibile identificare. Rientrano invece nel gruppo dei sermoni che potevano adattarsi alla lettura in diverse occasioni liturgiche lo *Slovo svjatego prepodobnago Serapiona*, che, come provano le citazioni Lc 6, 36, Mt 5, 43, Mt 22, 39, Mt 6, 12 e Mt 7, 2, poteva essere declamato pi  volte nel corso del secondo ciclo liturgico, e il *Pou enie k bratii* di Luka Źidjata, che, come suggeriscono i riferimenti a Mt 7, 1, Mt 19, 18-19 e Lc 13, 14, godeva di un'adattabilit  liturgica assai pi  ampia.

La diversa "afferenza liturgica" che caratterizza questi sermoni lascia intravedere, malgrado l'esiguit  numerica dei testi sottoposti a indagine, anche una possibile differenziazione areale nello sviluppo del genere dell'omiletica slavo-orientale. Se da una parte, infatti, i sermoni redatti nell'area di Novgorod, per quanto liturgicamente marcati, non manifestano tratti liturgici comuni, dall'altra, invece, i sermoni provenienti dall'area kieviana, da quelli pensati per la lettura periodica in una stessa occasione liturgica fino a quelli pi  generici, "afferiscono" tutti al secondo ciclo liturgico. I sermoni kieviani palesano cio  una coincidenza di destinazione che forse non   completamente estranea alla loro marcata omogeneit  tematica e formale.

A prescindere dall'univocità funzionale o dalla polifunzionalità liturgica di un sermone, e dalla coincidenza o dalla divergenza tematica o formale al suo interno del tema liturgico con la chiave biblica tematica, è comunque fuor di dubbio che la trama di citazioni bibliche che si trova alla sua base conserva un ruolo fondamentale nella strutturazione semantica e performativa del discorso. Di tale funzione testimonia, a più livelli, il livello di elaborazione del testo, la cui sostanza retorica racchiude l'essenza stessa dell'evento omiletico inteso come atto esegetico-performativo. Ogni singola parte del sermone, infatti, ogni singola frase, ogni periodo, ogni proposizione, fino alla minima unità metrica e sintattica, e fino alle unità morfologiche e fonetiche, sono sostanzialmente retoriche perché performativamente finalizzate a produrre l'effetto finale di persuadere l'uditorio alla correzione attraverso l'attualizzazione del potenziale performativo della parola di Dio.

Sul piano della struttura esteriore, la sostanza retorica del discorso omiletico si manifesta nella divisione del testo in una parte introduttiva, l'*exordium*, che è bipartita in una *salutatio populi* e in un'*introductio thematis*, e assolve la funzione di *praeparare*, in una parte centrale che invece è tripartita in un'*expositio*, in una *tractatio thematis* e in un'*admonitio*, e ha la funzione di *docere*, e in una parte finale, la *conclusio*, con la funzione di *commovere*. In base al grado di conformità dei testi a questa struttura-tipo, che coincide con il modello formale delle prediche cristiane e delle orazioni epidittiche, e che i predicatori della Rus' dovettero acquisire uniformando le loro opere ai modelli della patristica, in ambito slavo-orientale è possibile distinguere i sermoni strutturalmente completi o regolari dai sermoni incompleti o irregolari. I dati che emergono da questo riscontro sembrano confermare la distinzione areale che si è delineata a partire dall'indagine dell'afferenza liturgica dei testi, testimoniando di un diverso grado di assimilazione nella Rus' dei modelli greco-bizantini, secondo un criterio areale. Se, infatti, i sermoni di provenienza kieviana qui esaminati appartengono tutti allo stesso ciclo liturgico (il secondo) e sono tutti strutturalmente completi, fatta eccezione per lo *Slovo svjatago prepodobnago Serapiona* che è sprovvisto della *conclusio*, i sermoni di area novgorodiana sono invece disomogenei dal punto di vista della liturgia, e incompleti sul piano strutturale. Il *Poučenie k brat'ii* di Luka Židjata consta infatti di sole due parti, l'*exordium* e l'*admonitio*, e i sermoni dell'igumeno Moisej, pur articolandosi in tre parti, sono privi di alcune delle loro componenti interne.

Sul piano della strutturazione semantica, invece, la retoricità intrinseca del discorso omiletico, che, come si è cercato di mostrare, era la condizione *sine qua non* della sua efficacia correttiva, si manifesta in specifiche strategie performative che, pur standardizzate dall'imitazione dei modelli bizantini e dalla pratica liturgica, in certa misura potevano variare sia in rapporto allo stile personale dei singoli predicatori, sia in base alle esigenze particolari di ogni concreta situazione comunicativa. Per quanto le strategie dominanti in ogni sermone siano variegata e composite, come emerge dalla descrizione offerta nella parte dedicata all'analisi dei testi, nel complesso, però, appaiono tutte fi-

nalizzate all'attualizzazione di un particolare tema catechetico-liturgico a scopo esegetico e performativo.

In aggiunta a questa funzione fondamentale, che è strettamente inerente al pragmatismo del discorso omiletico, la trama retorica che informa la struttura e il tessuto verbale del sermone assolve al suo interno anche una funzione di distribuzione e demarcazione dei nuclei tematici di maggiore rilevanza perlocutoria. L'analisi dei testi ha infatti mostrato che nel sermone la ripetizione contigua o a distanza di una stessa figura retorica, di una coppia o di un gruppo di figure, è la marca stilistica che segna l'avvicinarsi delle diverse parti che lo compongono, concorrendo alla creazione della coesione interna e della compiutezza del discorso. Dall'analisi è emerso inoltre che gli stessi moduli di alternanza e di ripetizione che scandiscono l'avvicinarsi delle *partes orationis* governano anche la loro struttura interna, che è regolata dall'alternanza e dalla ripetizione di singole figure, di coppie o gruppi di figure. In generale si osserva una tendenza alla ripetizione a distanza di una stessa figura, di una coppia o di un gruppo di figure nei versetti iniziali e finali di ogni parte, e nei versetti iniziali e finali di parti fra loro consecutive, e, parallelamente, una tendenza alla ripetizione contigua di una stessa figura, di una coppia o di un gruppo di figure nel versetto finale di una parte e nel versetto iniziale della parte successiva, e nei versetti centrali delle singole parti. La ripetizione di una singola figura, di una coppia o di un gruppo di figure in posizioni strutturalmente marcate, come l'inizio o la fine di una determinata parte del discorso, si è inoltre rivelata funzionale all'individuazione della chiave biblica tematica e talvolta anche del tema liturgico del sermone, che, in ragione della loro funzione-chiave ai fini della comprensione e dell'interpretazione del messaggio predicato, occupavano di regola posizioni "performativamente immediate", e dunque di facile riconoscimento per l'uditore dell'epoca.

La sostanza retorica del discorso omiletico, che di fatto è imprescindibile dalla sua natura performativa, è legittimata dall'esistenza anche alla base dei sermoni di tradizione slavo-orientale di un'intenzione performativa consapevole, che, sul piano comunicativo, si realizza nella forma di un discorso retoricamente strutturato. Tuttavia, se da una parte il fine correttivo che anima il predicatore è fuor di dubbio, dall'altra parte, invece, considerando l'assenza nella Rus' di una tradizione classica di studi retorici, resta da accertare quale fosse il grado di consapevolezza con cui i predicatori slavo-orientali si avvalevano degli strumenti derivati comunque dalla retorica classica, anche se tramandati attraverso la mediazione dei Padri della chiesa e dei loro successori. L'analisi dei testi, infatti, permette di verificare l'effettiva presenza in un sermone di un impianto retoricamente strutturato, e di misurare la frequenza al suo interno di determinate figure, espedienti o strategie, ma non permette di valutare la percezione che il predicatore aveva di quei mezzi, né di stabilire se fossero utilizzati in maniera consapevole. Come abbiamo più volte sottolineato, l'omiletica slavo-orientale, al pari delle altre categorie della stessa tradizione scrittoria, era il frutto dell'imitazione, variamente ri-creativa, dei modelli della letteratura patristica. Vorremmo ora aggiungere che, prendendo a modello le omelie dei Padri, i predicatori

slavo-orientali non si limitavano a riprodurre quei modelli sul piano stilistico e formale, ma puntavano prima di tutto a ri-creare un testo funzionalmente analogo al modello di partenza, che si adattasse a un particolare contesto liturgico e pastorale rispondendo a determinati scopi performativi. E imitando in maniera ri-creativa il funzionamento dei testi-modello, anche nella misura in cui la loro essenza esegetico-performativa si manifestava in una struttura particolare ed era mediata da particolari moduli logico-argomentativi, spesso di facile assimilazione, i predicatori slavo-orientali assecondarono la retoricità connaturata nelle loro categorie di pensiero, e intrinsecamente inerente al modello fonologico, morfologico, etimologico e sintattico della lingua slava⁷.

Accertata la funzione modellizzante della letteratura patristica, le differenze che sono emerse fra i sermoni di area kieviana e quelli di area novgorodiana potrebbero allora testimoniare di un diverso sviluppo areale nella Rus' di Kiev del genere dell'omiletica, che sembra potersi imputare alla ricezione più o meno completa e alla rielaborazione più o meno ri-creativa dei modelli greco-bizantini. I sermoni redatti nella regione di Kiev, infatti, superiori per numero e di certo più fedeli ai testi-modello, manifestano sul piano della strutturazione tematica e formale una marcata uniformità, che sembra il frutto di una più attenta ricezione della tradizione retorica grecizzante di matrice bizantina e di una più scrupolosa applicazione dei suoi modelli. Al contrario, i sermoni provenienti dalla regione di Novgorod, più rari e variegati, mostrano sul piano della forma e dei contenuti un'omogeneità decisamente minore. Questa loro disomogeneità potrebbe forse essere il sintomo di una maggiore fedeltà alla tradizione monastica orientale, che si fondava sulla "memoria della parola" e passava attraverso la tradizione orale dei *logoi* dei Padri tramandata nel discepolato monastico⁸, testimoniando dunque di un diverso uso degli strumenti dell'arte retorica, derivato forse dalla presenza di diversi modelli bizantini.

Il diverso sviluppo areale dell'omiletica slavo-orientale sembra inoltre motivato, nel contesto concreto dell'attuazione dell'evento omiletico, dalla diversa composizione sociale delle assemblee liturgiche di Kiev e di Novgorod. In questa prospettiva la distinzione areale che si è delineata potrebbe scaturire dalle diverse priorità pastorali dei predicatori che operarono nelle due regioni, testimoniando nel complesso di una ricezione settoriale e comunque selettiva del messaggio predicato. Se da una parte sembra cioè trovare conferma la tesi a suo tempo formulata da V. Vodoff, secondo cui nei primi secoli dopo il battesimo la diffusione del cristianesimo nella Rus' fu un processo elitario e limitato ai grandi centri urbani⁹, dall'altra parte l'impressione che a Kiev e a Novgorod i predicatori avessero esigenze pastorali diverse sembra motivata dalla profonda eterogeneità socio-politica delle due aree. Le peculiarità tematiche e formali dei sermoni di area novgorodiana, come la preminenza nelle opere dell'igumeno Moisej di citazioni di ascendenza veterotestamentaria, e come il fatto che nel

⁷ Jakobson 1975: 7-27.

⁸ Garzaniti 1998a: 92; Idem 2007: 37-39.

⁹ Vodoff 1988: *passim*.

Poučenie k bratii di Luka Židjata l'orizzonte liturgico sia fissato in rapporto al ciclo degli uffici giornalieri, potrebbe per esempio scaturire dalla priorità che i predicatori di Novgorod accordavano alla componente monastica dell'uditorio, confermando l'esistenza di un più stretto legame dell'omiletica novgorodiana con la tradizione monastica orientale. Tenuto conto di questo, ma considerando anche che i sermoni che abbiamo esaminato, iscrivendosi in contesti liturgici festivi, dovettero essere fruiti da un pubblico "ampio", si deve allora immaginare che Nikifor I e Serapion Vladimirskij, Luka Židjata e l'igumeno Moisej, e con essi tutti gli altri predicatori che furono attivi nella Rus' fra l'XI e il XIII sec., fossero soliti pronunciare le loro prediche festive dinanzi a un pubblico socialmente e culturalmente eterogeneo, che, in quanto tale, era diversamente partecipe al processo comunicativo in corso. Occorre però precisare che l'assemblea di Kiev e quella di Novgorod differivano per composizione sociale, e che l'uditorio-tipo di un sermone declamato a Kiev non doveva coincidere con l'uditorio-tipo di un sermone declamato a Novgorod. Mentre Nikifor I e Serapion Vladimirskij sembrano essersi rivolti al gran principe e alla sua famiglia, ai dignitari di corte e ai *voevody*, al clero e al monachesimo, e forse anche ai ceti più bassi della popolazione, Luka Židjata e l'igumeno Moisej dovettero invece parlare soprattutto per i monaci, e in ogni caso dinanzi a un uditorio più ordinario, poiché, com'è noto, gli strati alti e medio-alti della società di Novgorod erano l'oligarchia cittadina e il ceto mercantile.

Con il lavoro che abbiamo presentato si è voluto dare un apporto allo studio della predicazione medievale slavo-orientale privilegiando metodi e criteri la cui sinergia ci pare possa contribuire a fare luce sulla natura del testo omiletico. Pur poggiando sull'analisi di un campione limitato di testi, i risultati che abbiamo raggiunto hanno trovato conferma anche in alcuni altri sermoni di epoca kieviana. I dati che sono emersi dalla loro disamina hanno contribuito a definire il quadro che si è tracciato, anche se non è stato possibile offrire per tutti un'analisi dettagliata come per quei sermoni che abbiamo prescelto in quanto più eloquenti ed "esemplari". Allo stato attuale, la ricerca non può ritenersi definitiva né esaustiva, ché anzi restano ancora molti gli aspetti da indagare e da chiarire prima che questo settore della cultura della Slavia orientale possa ricomporsi in un sistema coerente. In tal senso auspichiamo che le ricerche possano proseguire, sia per individuare e meglio definire eventuali altri caratteri particolari della "performatività" del discorso omiletico, sia per recuperare e approfondire la questione dei generi letterari¹⁰, sia infine per accertare se la differenziazione areale che è emersa da questa indagine trovi ulteriori conferme, e per capire quali possano effettivamente essere le tipologie distintive della letteratura omiletica slavo-orientale, con particolare riferimento al funzionamento sociale e alla situazione di comunicazione propri di questa categoria di testi.

¹⁰ Se si prescinde da qualche studio pregevole, come per esempio i saggi Stantchev 1995 e Idem 1998, nell'ultimo ventennio la questione dei generi letterari è stata in buona parte trascurata.

Appendice. Glossario di retorica

Per facilitare al lettore la comprensione dell'analisi dei testi, offriamo di seguito la descrizione delle più importanti figure retoriche, che abbiamo ricavato da Lausberg 1998, Lanham 1968 e Marchese 1984¹.

A

ACCUMULATIO (SYNATHROESMUS, CONGERIES) – susseguirsi di termini in maniera ordinata e progressiva o disordinata e caotica (< *figurae elocutionis per adiectionem* < *ornatus in verbis coniunctis*).

ADIUNCTIO /x (/a¹b¹/a²b²/), (/a¹b¹/a²b²/) x/ – aggiunta di un predicato verbale all'inizio o alla fine di due *cola* consecutivi composti ognuno da almeno due elementi (< ISOCOLON < *figurae elocutionis per ordinem* < *ornatus in verbis coniunctis*).

ADNOMINATIO – accostamento di parole che presentano sia una somiglianza fonica, sia una parentela etimologica o formale (< equivalenza semantica < ripetizione di parole equivalenti < *iteratio* < *figurae elocutionis per adiectionem* < *ornatus in verbis coniunctis*).

ADYNATA (IMPOSSIBILIA) – insistere con EMPHASIS (cf.) su un evento di impossibile attuazione (< figure logiche < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).

AENOS – richiamarsi alla saggezza popolare citando proverbi (< *figurae per adiectionem* < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).

AETIOLOGIA (REDDITIO CAUSAE) – aggiungere una motivazione all'idea principale; ENTHYMEMA² (cf.) (< figure logiche e *figurae per adiectionem* < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).

ALLEGORIA – insieme di simboli astratti; METAPHORA (cf.) estesa a un'intera frase o discorso, i cui significati retorico e letterario, pur essendo congruenti, non coincidono; operazione linguistica che modifica il contenuto logico di un

¹ Rendiamo in italiano i nomi che ci sembrano di uso più comune.

enunciato mediante la soppressione totale del suo significato di base, che deve essere riportato a un diverso livello di senso comprensibile in riferimento a un codice; racconto di carattere simbolico o allusivo; uno dei quattro livelli interpretativi dell'esegesi medievale: 1. letterale; 2. allegorico; 3. morale, tropologico; 4. anagogico, spirituale (< figure semantiche e *figurae per immutationem* < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).

ALLITERATIO /b-...-b-...b-.../ – ripetizione di uno o più fonemi consonantici identici all'inizio e all'interno di due o più parole (parallelismo fonico) (< ripetizione dello stesso suono < *iteratio* < *figurae elocutionis per adiectionem* < *ornatus in verbis coniunctis*).

ALLOIOSIS – scindere un soggetto in due o più alternative (< figure logiche < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).

AMPHIDIORTHOSIS – smorzare il tono di un'accusa prima o dopo averla enunciata (talvolta ripetendola con parole diverse) (< figure logiche < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).

AMPLIFICATIO – accentuare alcuni nuclei semantici mediante l'ENUMERATIO (cf.) (EMPHASIS, cf.), o la GRADATIO (cf.) (< figure semantiche < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).

ANACEPHALAEOSIS – breve riepilogo (< figure logiche < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).

ANACOENOSIS – domandare l'opinione del pubblico (< *figurae sententiae* orientate verso il pubblico < *ornatus in verbis coniunctis*).

ANADIPOLOSIS (REDUPLICATIO) (/...x/x.../) – ripetizione all'inizio di una frase o di un verso della parola conclusiva della frase o del verso precedente (< ripetizione della stessa parola < *iteratio* < *figurae elocutionis per adiectionem* < *ornatus in verbis coniunctis*).

ANALOGIA (PROPORTIO) – ragionare per casi paralleli (< figure logiche < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).

ANAMNESIS (RECORDATIO) – richiamare alla mente questioni (idee, eventi, personaggi) del passato (< figure logiche < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).

ANAPHORA (/x.../x.../) – ripetizione di una o più parole all'inizio di frasi o di versi successivi (< ripetizione della stessa parola < *iteratio* < *figurae elocutionis per adiectionem* < *ornatus in verbis coniunctis*).

ANASTROPHE (PERVERSIO, REVERSIO) – inversione del normale ordine di due parole (< HYPERBATON < *figurae elocutionis per ordinem* < *ornatus in verbis coniunctis*).

- ANTANACLASIS (RECIPROCATIO, REFRACTIO) – una parola usata in un’accezione dal primo interlocutore è recepita dal secondo in un’accezione diversa (DIAPHORA, cf., in forma dialogica) (< equivalenza formale < ripetizione di parole equivalenti < *iteratio* < *figurae elocutionis per adiectionem* < *ornatus in verbis coniunctis*).
- ANTANAGOGE – rimediare a una colpa o a una difficoltà implicitamente ammessa bilanciando un aspetto sfavorevole con uno favorevole (< COMPENSATIO < figure logiche < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- ANTAPODOSIS (REDDITIO CONTRARIA) – relazione di SIMILITUDO (cf.) che intercorre fra due *cola* (< ISOCOLON < *figurae elocutionis per ordinem* < *ornatus in verbis coniunctis*).
- ANTHYPOPHORA (SUBIECTIO) – prevenire possibili obiezioni (< figure logiche < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- ANTICATEGORIA (ACCUSATIO CONCERTATIVA) – accuse o recriminazioni reciproche (< figure logiche < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- ANTICLIMAX – GRADATIO (cf.) discendente (< ripetizione della stessa parola < *iteratio* < *figurae elocutionis per adiectionem* < *ornatus in verbis coniunctis*).
- ANTIMETABOLE (ANTIMETATHESIS, COMMUTATIO) – opporre un’idea al suo contrario ripetendo due parole e modificando o invertendo nella ripetizione la loro funzione sintattica o la loro posizione (< figure logiche < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- ANTIPHRAISIS – affermare l’opposto di ciò che si intende dire (< figure logiche e *figurae per immutationem* < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- ANTIQUITAS – arcaismo (< *ornatus in verbis singulis*).
- ANTIRRHESIS – rigettare un argomento per la sua irrilevanza, mancanza di pertinenza, inesattezza o debolezza (< figure logiche < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- ANTISAGOGE – promettere una ricompensa per una virtù e un castigo per un vizio; affermare con uguale vigore la prima e la seconda parte di una proposizione (< COMPENSATIO < figure logiche < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- ANTISTASIS (CONTENTIO) – usare la stessa parola in accezioni diverse o contrarie (< equivalenza formale < ripetizione di parole equivalenti < *iteratio* < *figurae elocutionis per adiectionem* < *ornatus in verbis coniunctis*).

- ANTITHESIS (ANTITHETON) – apposizione di due parole o frasi di significato o contenuto contrastante (< figure semantiche < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- ANTONOMASIA (PRONOMINATIO) – sostituzione di un nome comune con un nome proprio, o viceversa (< *ornatus in verbis singulis*).
- APAETESIS – riprendere un discorso interrotto in un momento di rabbia (< figure logiche < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- APHORISMUS – breve massima che racchiude una riflessione etica o un ideale di saggezza (< SENTENTIA < *figurae per adactionem* < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- APOCARTERESIS (TOLERANTIA) – abbandonare una speranza e confidare in un'altra; perdere ogni speranza (< figure emotive < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- APODIOXIS (REIECTIO) – rigettare un argomento palesemente falso (< figure logiche < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- APODIXIS (EXPERIENTIA) – sostenere un'affermazione richiamandosi a principi generalmente accettati; provare ciò che è incerto sulla base di ciò che è certo (< figure logiche < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- APOMNEMONYISIS (COMMEMORATIO) – citazione di un'*auctoritas* mandata a mente (< *figurae per adactionem* < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- APOPHASIS (EXPEDITIO) – rigettare tutte le alternative tranne una; fingere di ignorare ciò che si è affermato; addurre vari argomenti e confutarli tutti (< figure logiche < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- APOPHONEMA – SENTENTIA (cf.) espressa in forma di ANTITHESIS (cf.) (< SENTENTIA < *figurae per adactionem* < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- APOPHTHEGMA – SENTENTIA (cf.) breve, incisiva (< SENTENTIA < *figurae per adactionem* < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- APOPLANESIS – eludere una questione divagando (< figure logiche < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- APORIA (DUBITATIO) – lasciare al pubblico la possibilità di scegliere fra due o più definizioni diverse della stessa cosa; esprimere un dubbio vero o simulato chiedendo l'opinione del pubblico su come meglio portare avanti il discor-

so (< *figurae sententiae* orientate verso il pubblico < *ornatus in verbis coniunctis*).

APOSTROPHE (AVERSIO) – interrompere il discorso per rivolgersi direttamente a persona presente o assente, o a cosa personificata (< figure emotive < *figurae sententiae* orientate verso la questione e verso il pubblico < *ornatus in verbis coniunctis*).

ARGUMENTUM EX CONCESSIS – ammettere la fondatezza di un argomento addotto dalla parte avversaria sulla base della fondatezza delle relative premesse, insistendovi a proprio vantaggio (< figure logiche < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).

ASPHALIA (SECURITAS) – proporsi in qualità di testimone di un patto; assicurare qualcosa a qualcuno (< *figurae sententiae* orientate verso il pubblico < *ornatus in verbis coniunctis*).

ASSONANZA /-a...-a...-a.../ – ripetizione di uno o più fonemi vocalici identici alla fine di due o più parole (< ripetizione dello stesso suono < *iteratio* < *figurae elocutionis per adiectionem* < *ornatus in verbis coniunctis*).

ASYNDETON – omissione di congiunzioni fra due o più parole o frasi (< *figurae elocutionis per detractioem* < *ornatus in verbis coniunctis*).

B

BDELYGMA (ABOMINATIO) – espressione di odio, inimicizia, rancore (< figure emotive < *figurae sententiae* orientate verso la questione e verso il pubblico < *ornatus in verbis coniunctis*).

BRACHYLOGIA – omissione di elementi comuni a due o più frasi (< ELLIPSIS < *figurae elocutionis per detractioem* < *ornatus in verbis coniunctis*).

C

CATACHRESIS (ABUSIO) – METAPHORA (cf.) di uso corrente che non è più percepita come tale, in quanto l'estensione di senso colma una lacuna lessicale (< METAPHORA < *verborum immutatio* [tropi] < *ornatus in verbis singulis*).

CATAFORA – differimento di un elemento della frase (generalmente il soggetto) in ultima posizione (< HYPERBATON < *figurae elocutionis per ordinem* < *ornatus in verbis coniunctis*).

CATAPLEXIS – minaccia di punizione, sfortuna, disastro (< *figurae sententiae* orientate verso il pubblico < *ornatus in verbis coniunctis*).

- CATEGORIA (ACCUSATIO) – accusare apertamente il pubblico per la sua malvagità (< *figurae sententiae* orientate verso il pubblico < *ornatus in verbis coniunctis*).
- CHARACTERISMUS – descrizione dell’aspetto esteriore o del carattere di un personaggio (< ENERGIA < figure emotive < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- CHIASMUS (/a b/b a/) – disposizione incrociata dei componenti di due sintagmi o proposizioni fra loro collegati (< figure sintattiche < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- CHRIA – SENTENTIA (cf.) o massima accompagnata da un aneddoto (< SENTENTIA < *figurae per adfectionem* < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- CHRONOGRAPHIA – descrizione del tempo (< ENERGIA < figure emotive < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- COMMUNICATIO – chiedere l’opinione del pubblico sul metodo da seguire nella prosecuzione del discorso (< *figurae sententiae* orientate verso il pubblico < *ornatus in verbis coniunctis*).
- COMPARATIO – confronto indiretto fra due termini generalmente preceduti dalle forme correlative *come...così, quale...tale* e simili (< figure logiche < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- COMPROBATIO – lodare i giudici o il pubblico per guadagnare la loro fiducia (< *figurae sententiae* orientate verso il pubblico < *ornatus in verbis coniunctis*).
- CONCESSIO (PERMISSIO) – ammissione ipotetica o reale da parte di chi parla dell’erroneità della propria posizione e della giustezza della posizione della parte avversaria, sia con l’intento di danneggiarla, sia in procinto di sferrare un attacco più serrato (< figure logiche < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- CONCILIATIO – volgere a proprio favore un argomento della parte avversaria (< figure logiche e semantiche < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- CONDUPPLICATIO (/x.../...x.../...x/) – ripetizione di una o più parole in frasi successive (< ripetizione della stessa parola < *iteratio* < *figurae elocutionis per adfectionem* < *ornatus in verbis coniunctis*).
- CONIUNCTIO (/a¹b¹/) x (/a²b²/) – aggiunta di un predicato verbale fra due *cola* consecutivi, composti da almeno due elementi, che esprimono concetti simili (< ISOCOLON < *figurae elocutionis per ordinem* < *ornatus in verbis coniunctis*).

CONTRARIA – apposizione di due affermazioni opposte che non possono essere entrambe vere ma che possono essere entrambe false (< figure logiche < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).

CONTRARIUM – usare una di due affermazioni opposte per provare l'altra (< ENANTIOTISIS² < figure logiche < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).

CORRECTIO¹ /non x ma y/, /y non x/, /x o piuttosto y/, /x, x? anzi y!/ – sostituire un termine ritenuto inappropriato alla cosa da definire, o che potrebbe essere considerato tale, con un altro più adeguato; i due termini sono messi a confronto nell'ANTITHESIS (cf.) (< figure semantiche e logiche < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).

D

DEESIS – veemente supplica rivolta a Dio o agli uomini (< figure emotive < *figurae sententiae* orientate verso la questione e verso il pubblico < *ornatus in verbis coniunctis*).

DEHORTATIO – dissuasione, persuasione del contrario (< *figurae sententiae* orientate verso il pubblico < *ornatus in verbis coniunctis*).

DELIBERATIO – valutare i possibili esiti di una questione, soppesare gli argomenti (< figure logiche < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).

DEPRECATIO (OBSECRATIO) – tentativo di muovere a commozione il pubblico invocando Dio o implorando una persona cara per scongiurare un pericolo (< figure emotive < *figurae sententiae* orientate verso la questione e verso il pubblico < *ornatus in verbis coniunctis*).

DIABOLE – predizione o denuncia di eventi futuri (< *figurae sententiae* orientate verso il pubblico < *ornatus in verbis coniunctis*).

DIAERESIS (PARTITIO) – suddivisione di un *genus* in *species* (< figure logiche < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).

DIALLAGA (CONSUMMATIO) – addurre vari argomenti a sostegno di un unico punto (< figure logiche < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).

DIALOGISMUS – mancata adozione da parte di chi parla della prima persona; forma di monologo o riflessione con domande (< figure logiche < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).

- DIALYSIS – argomentare sulla base di una serie di proposizioni disgiuntive (ipotetiche) traendo da quelle una conclusione; esporre una questione illustrandone tutte le alternative (< DIVISIO < figure logiche < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- DIAPHORA (DISTINCTIO) – usare la stessa parola in accezioni diverse o con diverse sfumature semantiche (< equivalenza formale < ripetizione di parole equivalenti < *iteratio* < *figurae elocutionis per adiectionem* < *ornatus in verbis coniunctis*).
- DIASYRMUS (ELEVATIO) – mettere in ridicolo gli argomenti della parte avversaria con una SIMILITUDO (cf.) (< figure semantiche e logiche < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- DIAZEUGMA – tipo di ZEUGMA (cf.) in cui il soggetto compare soltanto nella prima proposizione di un periodo, restando sottinteso nelle successive (< ZEUGMA < *figurae elocutionis per detractioem* < *ornatus in verbis coniunctis*).
- DICAEOLOGIA – addurre scuse plausibili a difesa delle proprie parole o azioni; scusarsi per necessità; difendere la propria causa in maniera concisa (< *figurae sententiae* orientate verso il pubblico < *ornatus in verbis coniunctis*).
- DIGESTIO – ENUMERATIO (cf.) degli argomenti che verranno discussi, delle implicazioni di una questione e simili (< figure logiche < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- DIGRESSIO (EXCURSUS) – discostarsi dalla questione principale soffermandosi su aspetti secondari o complementari (< figure logiche < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- DILEMMA – doppia premessa di un ragionamento insolubile; SYLLOGISMUS (cf.) la cui premessa maggiore è costituita da una proposizione ipotetica, e la minore da una proposizione disgiuntiva (< figure logiche < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- DIORTHOSIS (PRODIORTHOSIS) – preparare il pubblico a udire qualcosa di spiacevole (< CORRECTIO² < *figurae sententiae* orientate verso il pubblico < *ornatus in verbis coniunctis*).
- DISIUNCTIO (/a...x...b/c...x...d/e...x...f/) – SYNONYMIA (cf.) all'interno di due o più *cola* dei predicati verbali, con corrispondenza sintattica ma non semantica (ACCUMULATIO, cf.) degli altri elementi frastici (soggetti, complementi diretti e indiretti) (< ISOCOLON < *figurae elocutionis per ordinem* < *ornatus in verbis coniunctis*).
- DISTRIBUTIO¹ – ACCUMULATIO (cf.) a distanza sul modello dell'ANAPHORA (cf.) o dell'EPIPHORA (cf.), assimilabile all'ISOCOLON (cf.) (< ACCUMULATIO coordinativa < *figurae elocutionis per adiectionem* < *ornatus in verbis coniunctis*).

DISTRIBUTIO² – dividere un intero in parti o classi (< DIVISIO < figure logiche < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).

DONYSIS – descrivere o riprodurre emozioni forti: paura, rabbia, follia e simili (< figure emotive < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).

E

ECPHRASIS (DESCRIPTIO) – momento di stasi che interrompe la *narratio* e consente a chi parla di descrivere luoghi, personaggi o simili (< ENERGIA < figure emotive < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).

EFFICTIO – descrizione dell'aspetto esteriore di un personaggio (< ENERGIA < figure emotive < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).

ELLIPSIS – omissione all'interno di una frase di una o più parole facilmente desumibili dal contesto (< *figurae elocutionis per detractionem* < *ornatus in verbis coniunctis*).

EMPHASIS – dare particolare risalto a una parola o a una frase (< *verborum immutatio* [tropi] < *ornatus in verbis singulis*); (< *figurae per immutationem* < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).

ENALLAGE – scambio funzionale di una parte del discorso (caso, persona, genere, numero, tempo, modo) con un'altra (< HYPERBATON < *figurae elocutionis per ordinem* < *ornatus in verbis coniunctis*).

ENCOMIUM (COMMENDATIO) – lodare una persona o una cosa esaltandone le qualità (< *figurae sententiae* orientate verso il pubblico < *ornatus in verbis coniunctis*).

ENTHYMEMA¹ (AGGRESSIO) – asserire la veridicità di un'affermazione presupponendo la veridicità del suo contrario (< figure logiche < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).

ENTHYMEMA² – anteporre una causa a un risultato (SYLLOGISMUS, cf., inverso); omissione di una *ratio* sottintesa (SYLLOGISMUS, cf., abbreviato) (< figure logiche e *figurae per detractionem* < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).

- ENUMERATIO – susseguirsi di parole coordinate per ASYNDETON (cf.) o POLYSYNDETON (cf.); ANAMNESIS (cf.) (< ACCUMULATIO coordinativa < *figurae elocutionis per adiectionem* < *ornatus in verbis coniunctis*).
- EPANADIPLOSI (REDDITIO) /x...x/ – ripetizione di una stessa parola all’inizio e alla fine di una frase (ripetizione a parentesi) (< ripetizione della stessa parola < *iteratio* < *figurae elocutionis per adiectionem* < *ornatus in verbis coniunctis*).
- EPANALEPSIS (DIACOPE¹) /x...x.../ – ripetizione di una stessa parola all’interno di un verso o di una frase (< ripetizione della stessa parola < *iteratio* < *figurae elocutionis per adiectionem* < *ornatus in verbis coniunctis*).
- EPANAPHORA – ANAPHORA (cf.) intensiva (< ANAPHORA < ripetizione della stessa parola < *iteratio* < *figurae elocutionis per adiectionem* < *ornatus in verbis coniunctis*).
- EPANORTHOSIS – correggere ciò che si è detto attenuando o ritrattando un’affermazione (< CORRECTIO¹ < figure logiche e semantiche < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- EPEXEGESIS (EXPLANATIO) – aggiunta esplicativa che segue la citazione di un’*auctoritas* (< *figurae per adiectionem* < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- EPICRISIS (ADIUDICATIO) – personale commento dell’autore alla citazione di un’*auctoritas* (< *figurae per adiectionem* < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- EPIMONE – frequente ripetizione di un’affermazione o di una domanda; insistere su una questione (< figure semantiche e *figurae per adiectionem* < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- EPIPHONEMA (ACCLAMATIO SUMMA) – SENTENTIA (cf.) che conclude il discorso (< SENTENTIA < *figurae per adiectionem* < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- EPIPHORA (EPISTROPHE, ANTISTROPHE) (/...x/...x/) – ripetizione di una o più parole alla fine di frasi o versi successivi (< ripetizione della stessa parola < *iteratio* < *figurae elocutionis per adiectionem* < *ornatus in verbis coniunctis*).
- EPIPHRASIS – aggiungere a un enunciato un’espansione con funzione di commento o di AMPLIFICATIO (cf.) di un’idea precedentemente espressa (< figure logiche e *figurae per adiectionem* < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- EPITHETON – addizione attributiva a un sostantivo di un aggettivo o di un’apposizione sostantivale o perifrastica; definizione espressiva e abituale che non è necessaria alla comprensione del discorso (*ornatus stilistico*) (< ACCUMULATIO subordinativa < *figurae elocutionis per adiectionem* < *ornatus in verbis coniunctis*).

- EPITROCHASMUS (PERCURSIO) – passare rapidamente da un'affermazione a un'altra; ENUMERATIO (cf.) di alcuni aspetti di una questione, sui quali, con voluta concisione, il parlante non si sofferma (< *figurae per detractionem* < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- EPITROPHE – concessione sincera, ironica o sleale a favore della parte avversaria (< figure logiche < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- EPIZEUXIS (GEMINATIO) /xx.../, /...xx.../, /...xx/ – ripetizione contigua di una o più parole all'inizio, al centro o alla fine di una frase (< ripetizione della stessa parola < *iteratio* < *figurae elocutionis per adiectionem* < *ornatus in verbis coniunctis*).
- ETHOPOEIA – descrivere la condotta morale di un personaggio; immedesimarsi in un personaggio per meglio comprenderlo ed esprimere i suoi stati d'animo con maggiore efficacia (< ENERGIA < figure emotive < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- ETHOS – evocare emozioni per commuovere (< figure emotive < *figurae sententiae* orientate verso la questione e verso il pubblico < *ornatus in verbis coniunctis*).
- EUCHARISTIA (GRATIARUM ACTIO) – ringraziamento, preghiera di ringraziamento (< *figurae sententiae* orientate verso il pubblico < *ornatus in verbis coniunctis*).
- EUCHE (VOTUM) – promessa di fedeltà a un giuramento; imprecazione, maledizione (< figure emotive < *figurae sententiae* orientate verso la questione e verso il pubblico < *ornatus in verbis coniunctis*).
- EULOGIA (BENEDICTIO) – lodare o benedire una persona (< *figurae sententiae* orientate verso il pubblico < *ornatus in verbis coniunctis*).
- EUPHEMISMUS – sostituzione linguistica che attenua un'espressione troppo realistica o sconveniente (< *figurae per immutationem* < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- EUSTATHIA (CONSTANTIA) – promessa di fedeltà (< *figurae sententiae* orientate verso il pubblico < *ornatus in verbis coniunctis*).
- EX ABRUPTO – introdurre in maniera improvvisa e inaspettata un evento o un personaggio (< figure emotive < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- EXCLAMATIO (ECPHONESIS) – espressione enfatica di emozioni e stati d'animo (< figure emotive < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).

EXEMPLUM (PARADIGMA) – storia vera o inventata offerta come esempio (< *figurae per adfectionem* < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).

EXPOLITIO (EXERGASIA) – esprimere uno stesso concetto con parole o figure diverse (EANDEM REM DICENDO, COMMORATIO); elaborare idee secondarie al concetto principale (DE EADEM RE DICENDO) (< figure logiche, semantiche e *figurae per adfectionem* < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).

EXUSCITATIO – esternazione di emozioni che suscita sentimenti analoghi a quelli evocati (< figure emotive < *figurae sententiae* orientate verso la questione e verso il pubblico < *ornatus in verbis coniunctis*).

F

FICTIO – neologismo (< *ornatus in verbis singulis*).

FICTIO PERSONAE – personificare, attribuire la capacità di parlare e di compiere azioni razionali a creature irrazionali o a oggetti inanimati (< figure semantiche ed emotive < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).

FINITIO – argomento di carattere generale, definizione dei termini della questione (< figure logiche e semantiche < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).

G

GNOME – frase sentenziosa, massima, proverbio (< SENTENTIA < *figurae per adfectionem* < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).

GRADATIO (CLIMAX) /...x/x...y/y...z/z.../ – ANADIPLOSIS (cf.) progressiva, concatenazione in strutture sintattiche parallele di parole fra loro interrelate, con progressione ritmica ascendente (< ripetizione della stessa parola < *iteratio* < *figurae elocutionis per adiectionem* < *ornatus in verbis coniunctis*).

H

HENDYASIS – esprimere un'idea mediante due termini coordinati (generalmente due sostantivi), piuttosto che con un sostantivo e l'aggettivo qualificati-

- vo corrispondente (< ACCUMULATIO coordinativa < *figurae elocutionis per adiectionem* < *ornatus in verbis coniunctis*).
- HETEROGENIUM – dare risposte non pertinenti o irrilevanti per distogliere l’attenzione da un punto difficile (< figure logiche < *figurae sententiae* orientate verso la questione e verso il pubblico < *ornatus in verbis coniunctis*).
- HOMOEOPOTON (/x...x.../x...x.../), (/...x/...x/) – coincidenza fra le terminazioni di due o più parole che compaiono all’interno della stessa frase, verso o *colon*, o alla fine di frasi, versi o *cola* consecutivi (< ISOCOLON < *figurae elocutionis per ordinem* < *ornatus in verbis coniunctis*) (cf. *supra*, p. 54, nota 95).
- HOMOEOTELEUTON (/x...x.../x...x.../), (/...x/...x/) – omofonia finale di due o più parole che compaiono all’interno di una stessa frase, verso o *colon*, o alla fine di frasi, versi o *cola* consecutivi (< ISOCOLON < *figurae elocutionis per ordinem* < *ornatus in verbis coniunctis*) (cf. *supra*, p. 54, nota 95).
- HORISMUS (DEFINITIO) – breve definizione, generalmente antitetica (< figure semantiche < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- HYPALLAGE – sovvertimento delle normali relazioni sintattiche all’interno di una frase in seguito al quale l’accordo grammaticale fra due elementi correlati, generalmente fra un aggettivo e un sostantivo, viene meno, cosicché l’aggettivo risulta grammaticalmente riferito a un sostantivo diverso da quello che dovrebbe qualificare (< HYPERBATON < *figurae elocutionis per ordinem* < *ornatus in verbis coniunctis*).
- HYPERBATON – sovvertimento del normale ordine delle parole all’interno di una frase; separazione dei componenti di un sintagma attraverso l’interposizione fra di essi di altri elementi (< *figurae elocutionis per ordinem* < *ornatus in verbis coniunctis*).
- HYPERBOLE – esprimere un concetto che oltrepassa i limiti della verosimiglianza ricorrendo a termini esagerati (< *verborum immutatio* [tropi] < *ornatus in verbis singulis*); (< *figurae per immutationem* < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- HYPERZEUGMA – ripetizione dello stesso verbo in tutte le proposizione di un periodo (< ripetizione della stessa parola < *iteratio* < *figurae elocutionis per adiectionem* < *ornatus in verbis coniunctis*).
- HYPOPHORA (SUBIECTIO) – risposta del parlante a domande da lui stesso formulate; dialogo simulato fra chi parla e un interlocutore fittizio (< figure logiche < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).

- HYPOTYPOSIS** – descrivere un evento con grande forza rappresentativa, ricchezza di immagini, dovizia di particolari (< ENERGIA < figure emotive < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- HYPOTYPOSIS** – tipo di ZEUGMA (cf.) in cui il verbo compare soltanto nell'ultima proposizione di un periodo, essendo sottinteso nelle precedenti (< ZEUGMA < *figurae elocutionis per detractionem* < *ornatus in verbis coniunctis*).
- HYPOTYPOSIS** – ogni proposizione di un periodo ha un suo soggetto e un suo verbo (< ISOCOLON < *figurae elocutionis per ordinem* < *ornatus in verbis coniunctis*).
- HYSTEROLOGIA** – interposizione di un sintagma fra una preposizione e il suo oggetto (< HYPERBATON < *figurae elocutionis per ordinem e per transmutationem* < *ornatus in verbis coniunctis*).
- HYSTERON PROTERON** – combinazione di proposizioni che viola il naturale ordine degli eventi; sovvertimento della successione logica o temporale degli eventi mediante l'anteposizione di momenti successivi a momenti precedenti (< HYPERBATON < *figurae elocutionis per ordinem* < *ornatus in verbis coniunctis*).

I

- INDIGNATIO (AGANACTESIS)** – parlare con concitazione o sdegno (< figure emotive < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- INTER SE PUGNANTIA** – palesare l'ipocrisia del comportamento o l'inconsistenza degli argomenti della parte avversaria (figure logiche < *figurae sententiae* orientate verso la questione e verso il pubblico < *ornatus in verbis coniunctis*).
- INTERROGATIO (EROTESIS)** – domanda retorica che implica un'affermazione o una negazione categorica (< *figurae sententiae* orientate verso il pubblico < *ornatus in verbis coniunctis*).
- IRONIA** – asserire contrario di ciò che si intende dire (< ENANTIOSIS¹ < *verborum immutatio* [tropi] < *ornatus in verbis singulis*); (< *figurae per immutationem* < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- ISOCOLON** – corrispondenza metrica e sintattica fra due o più membri (*cola*, *comata*) di un insieme (proposizione, periodo, verso, gruppo di versi) (< *figurae elocutionis per ordinem* < *ornatus in verbis coniunctis*).

L

LITOTES (EXADVERBSIO) – asserire un concetto negando il suo contrario (< *verborum immutatio* [tropi] < *ornatus in verbis singulis*).

M

MARTYRIA (TESTATIO) – confermare qualcosa sulla base della propria esperienza personale (< figure logiche < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).

MEMPIS (QUERIMONIA) – dolersi a causa delle ingiurie, implorare aiuto (< figure emotive < *figurae sententiae* orientate verso la questione e verso il pubblico < *ornatus in verbis coniunctis*).

METABASIS (TRANSITIO) – figura di transizione: breve riepilogo di ciò che è stato detto e breve anticipazione di ciò che si dirà (< figure logiche < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).

METALEPSIS – METONYMIA (cf.) in cui il trasferimento semantico fra due termini è mediato da un elemento sottinteso (< METONYMIA < *verborum immutatio* [tropi] < *ornatus in verbis singulis*).

METANOIA – precisare un'affermazione precedente esprimendola meglio, generalmente con una negazione (< figure semantiche < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).

METAPHORA (TRANSLATIO) – figura di trasferimento semantico fondata su un rapporto paradigmatico, di similarità, somiglianza o analogia, fra due termini (< *verborum immutatio* [tropi] < *ornatus in verbis singulis*).

METASTASIS (TRANSMOTIO) – passare oltre senza considerare una determinata questione; volgere un insulto o un'obiezione contro chi li aveva sollevati (< figure logiche < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).

METONYMIA (TRANSNOMINATIO) – figura di trasferimento semantico basata su un rapporto sintagmatico, di contiguità logica (causale) e/o materiale (spaziale, temporale) fra il termine “letterale” e quello traslato (< *verborum immutatio* [tropi] < *ornatus in verbis singulis*).

MEZOZEUGMA – tipo di ZEUGMA (cf.) in cui il verbo dal quale dipendono due o più parole o proposizioni compare a metà della proposizione o del periodo (< ZEUGMA < *figurae elocutionis per detractioem* < *ornatus in verbis coniunctis*).

MIMESIS – imitare una parola o un gesto (< figure emotive < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).

MYCTERISMUS (SUBSANNATIO) – prendersi gioco, farsi beffa della parte avversaria, a parole e con gesti (< figure logiche < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).

O

OICTROS – tentativo di muovere a compassione il pubblico per ottenerne il perdono (< figure emotive < *figurae sententiae* orientate verso la questione e verso il pubblico < *ornatus in verbis coniunctis*).

OMINATIO – profezia di sciagura (< *figurae sententiae* orientate verso il pubblico < *ornatus in verbis coniunctis*).

ONEDISMUS (EXPROBATIO) – rimproverare qualcuno per la sua ingratitudine o malvagità (< *figurae sententiae* orientate verso il pubblico < *ornatus in verbis coniunctis*).

ONOMATOPOEIA (armonia imitativa) – imitazione linguistica di un suono, di un rumore, del richiamo di un animale e simili (< *ornatus in verbis singulis*).

OPTATIO – esprimere un desiderio con un'EXCLAMATIO (cf.) (< figure emotive < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).

ORACULUM – citazione delle parole o dei comandamenti di Dio (< *figurae per adfectionem* < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).

ORCOS (IUSIURANDUM) – contrarre giuramento (< *figurae sententiae* orientate verso il pubblico < *ornatus in verbis coniunctis*).

OXYMOROM – accostare in una stessa locuzione parole di senso opposto (< figure semantiche < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).

P

PAEANISMUS – EXCLAMATIO (cf.) di gioia (< EXCLAMATIO < figure emotive < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).

PARABOLA – METAPHORA (cf.) estesa che cela un insegnamento morale (< figure semantiche e *figurae per immutationem* < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).

- PARADIEGESIS – servirsi di un’osservazione o di un fatto come punto di partenza per un’ulteriore riflessione (< figure logiche < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- PARADOXOS – affermazione apparentemente assurda e contraria al buon senso costruita sul modello dell’*OXYMORON* (cf.) (< figure semantiche < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- PARAENESIS (ADMONITIO) – avvertimento circa un male incombente (< *figurae sententiae* orientate verso il pubblico < *ornatus in verbis coniunctis*).
- PARAMOLOGIA (PARALOGIA) – convenire con la parte avversaria per convinzione o per rafforzare la propria posizione; accantonare un argomento debole a favore di un altro ritenuto più efficace (< figure logiche < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- PARAMYTHIA (CONSOLATIO) – consolare qualcuno che soffre (< *figurae sententiae* orientate verso il pubblico < *ornatus in verbis coniunctis*).
- PARENTHESIS – inserire una parola o una proposizione (e dunque un’idea) in un periodo di per sé completo, senza alcun rapporto di subordinazione (< *INTERPOSITIO* e *HYPERBATON* < *figurae elocutionis per adiectionem* e *per ordinem* < *ornatus in verbis coniunctis*).
- PARIMION /b-...b-...b-.../ – *ALLITERATIO* (cf.) di tutte le parole di una frase (< *ALLITERATIO* < ripetizione dello stesso suono < *iteratio* < *figurae elocutionis per adiectionem* < *ornatus in verbis coniunctis*).
- PAROEMIA – proverbio; citazione di proverbi (< *SENTENTIA* < *figurae per adiectionem* < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- PAROMOEOSIS (/x.../x.../), (/...x.../...x.../), (/...x/...x/) – parallelismo fonico fra le parole di due frasi o versi di pari lunghezza, o di due *cola* consecutivi, che può interessare la parte iniziale, centrale o finale (*HOMOEOTELEUTON*, cf.) di ogni parola, o la parola nel suo complesso (< *ISOCOLON* < *figurae elocutionis per ordinem* < *ornatus in verbis coniunctis*).
- PARONIMIA – accostamento di due o più parole con un’analogia sonorità ma di significato diverso (< equivalenza formale < ripetizione di parole equivalenti < *iteratio* < *figurae elocutionis per adiectionem* < *ornatus in verbis coniunctis*).
- PARONOMASIA – gioco pseudo-etimologico fra due parole che si può ottenere con un semplice mutamento vocalico o attraverso più complessi accostamenti fonologici, fino agli anagrammi consci o inconsci (< equivalenza formale < ripetizione di parole equivalenti < *iteratio* < *figurae elocutionis per adiectionem* < *ornatus in verbis coniunctis*).

- PARRHESIA (LICENTIA) – severo rimprovero rivolto al pubblico sulla base di una verità oggettiva; anticipata richiesta di perdono (< *figurae sententiae* orientate verso il pubblico < *ornatus in verbis coniunctis*).
- PATHOS (PATHOPOEIA) – suscitare passioni o emozioni (< figure emotive < *figurae sententiae* orientate verso la questione e verso il pubblico < *ornatus in verbis coniunctis*).
- PERCONTATIO¹ (EPIPLEXIS) – porre domande per rimproverare piuttosto che per ottenere informazioni (< *figurae sententiae* orientate verso il pubblico < *ornatus in verbis coniunctis*).
- PERCONTATIO² – interazione dialogica del parlante con un presunto interlocutore (< SERMOCINATIO < PROSOPOEIA < figure logiche ed emotive < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- PERIPHRAISIS (CIRCUMLUCUTIO) – definizione indiretta di una persona o di una cosa (< *verborum immutatio* [tropi] < *ornatus in verbis singulis*).
- PERISTASIS – AMPLIFICATIO (cf.) che si ottiene attraverso la descrizione di circostanze concomitanti (< figure logiche < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- PHILOPHRONESIS (CAPTATIO BENEVOLENTIAE) – tentativo di suscitare un sentimento di benevola comprensione parlando con gentilezza e umile sottomissione (< figure emotive < *figurae sententiae* orientate verso la questione e verso il pubblico < *ornatus in verbis coniunctis*).
- PLEONASMUS (TAUTOLOGIA, SERMO SUPERFLUUS, MACROLOGIA, PERISSOLOGIA) – ripetizione superflua, sovrabbondanza di parole, stile ridondante (< figure semantiche e *figurae per adiectionem* < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- POLYPTOTON – ripetizione di una stessa parola in funzioni sintattiche diverse (< equivalenza semantica < ripetizione di parole equivalenti < *iteratio* < *figurae elocutionis per adiectionem* < *ornatus in verbis coniunctis*).
- POLYSYNDETON – uso marcato di congiunzioni fra due o più parole o frasi (< ACCUMULATIO < *figurae elocutionis per adiectionem* < *ornatus in verbis coniunctis*).
- PRAEPARATIO (PROCATASCEUE) – preparare gradualmente il pubblico a udire ciò che si dirà anticipando alcuni elementi della propria o dell'altrui linea difensiva (< figure logiche < *figurae sententiae* orientate verso la questione e verso il pubblico < *ornatus in verbis coniunctis*).
- PRAETERITIO (OCCUPATIO) – affermare di voler tacere ciò che in realtà si dice (< figure logiche e *figurae per detractioem* < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).

- PROCATALEPSIS (ANTICIPATIO) – anticipare un’obiezione prevenendola (< figure logiche < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- PROCLEES (PROVOCATIO) – veemente esortazione all’azione (< figure emotive < *figurae sententiae* orientate verso la questione e verso il pubblico < *ornatus in verbis coniunctis*).
- PROECTHESIS – difendere le proprie parole o azioni chiarendo circostanze e ragioni; far notare come si sarebbe dovuto agire e come invece si è agito; HYPOPHORA (cf.) (< figure logiche < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- PROGRESSIO – progressione ascendente, per gradi di comparazione, in strutture sintattiche parallele (< figure sintattiche < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- PROLEPSIS – anticipazione sintattica di un elemento della frase poi ripetuto (EPANALEPSIS, cf.), che di solito introduce una subordinata (< REGRESSIO < figure sintattiche < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- PROSAPODOSIS (REDDITIO) – sostenere ogni alternativa con una motivazione; risposta distributiva (< figure logiche e *figurae per adfectionem* < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- PROSOPOGRAPHIA – descrizione di un personaggio immaginario o reale (< ENERGIA < figure emotive < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- PROSOPOPOEIA – intervento nel dibattito di un personaggio presente o assente, reale o immaginario, o di una cosa personificata (< figure logiche ed emotive < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- PROTROPE (ADHORTATIO) – esortare all’azione con promesse o minacce (< *figurae sententiae* orientate verso il pubblico < *ornatus in verbis coniunctis*).
- PROZEUGMA – tipo di ZEUGMA (cf.) in cui il verbo compare soltanto nella prima proposizione di un periodo, restando sottinteso in quelle successive (< ZEUGMA < *figurae elocutionis per detractioem* < *ornatus in verbis coniunctis*).
- PSEUDOMENOS – argomento che costringe la parte avversaria a mentire (< figure logiche < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- PYSMA (QUAESITIO) – porre una lunga serie di domande, ognuna delle quali necessita di una risposta diversa (< *figurae sententiae* orientate verso il pubblico < *ornatus in verbis coniunctis*).

R

- RATIOCINATIO – ragionare per domande; domanda che il parlante rivolge a se stesso (< figure logiche < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- REDITUS AD PROPOSITUM – tornare alla questione principale dopo una DIGRESSIO (cf.) (< figure logiche < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- REGRESSIO (EPANADOS) – ripetizione alla fine di un periodo di tutti i componenti o di uno solo di un'ENUMERATIO (cf.) bipartita, spiegandone il significato o enumerandoli in ordine inverso (< figure sintattiche < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- RESTRICTIO – omettere parte di un'affermazione precedente (< *figurae per detractionem* < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- RETICENTIA – ELLIPSIS (cf.) del pensiero: interrompere improvvisamente una frase lasciando che sia il pubblico a completarne il senso, per ragioni emozionali o enfatiche, per pudore o per calcolo, come forma di rispetto per il pubblico, per insinuare dubbi o per sottintendere allusioni o minacce (< figure logiche e *figurae per detractionem* < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).

S

- SCESIS ONOMATON – proposizione costituita esclusivamente da sintagmi dello stesso tipo (solo nominali, solo preposizionali o solo verbali) (< ISOCOLON < *figurae elocutionis per ordinem* < *ornatus in verbis coniunctis*).
- SENTENTIA – idea di validità generale e di carattere non-finito applicata a una *questio finita* come prova basata su un'*auctoritas* o come *ornatus* (< *figurae per adactionem* < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- SERMOCINATIO – rendere manifesti i pensieri di un personaggio facendolo parlare in prima persona (< PROSOPOPOEIA < figure logiche ed emotive < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- SIGNIFICATIO – insinuare, implicare più di ciò che si dice (< figure logiche e *figurae per immutationem* < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).

- SIMILITUDO – confronto o paragone esplicito fra immagini (< *verborum immutatio* [tropi] < *ornatus in verbis singulis*); (< figure emotive < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- SIMILITUDO metaforica – cf. METAPHORA.
- SIMILITUDO metalogica – cf. ANTONOMASIA, SYNECDOCHE.
- SUBNEXIO – aggiunta esplicativa all’idea principale di un’idea secondaria (< figure logiche e *figurae per adiectionem* < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- SYLLEPSIS – mancanza di accordo grammaticale fra un verbo e almeno uno dei suoi soggetti (< ZEUGMA < *figurae elocutionis per detractioem* < *ornatus in verbis coniunctis*).
- SYLLOGISMUS – forma di ragionamento costituita dai seguenti elementi: 1. la *propositio*, o presentazione del fine da dimostrare; 2. le *rationes* o *praemissae*, che si specificano in una premessa maggiore e in una premessa minore; 3. la *conclusio*, che coincide con la *propositio* (< figure logiche < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- SYMPLOCE (COMPLEXIO) (/x...y/x...y/) – combinazione di ANAPHORA (cf.) ed EPIPHORA (cf.): ripetizione di una parola o di un gruppo di parole all’inizio di una frase o di un verso, e di un’altra parola o gruppo di parole alla fine della stessa frase o dello stesso verso (< ripetizione della stessa parola < *iteratio* < *figurae elocutionis per adiectionem* < *ornatus in verbis coniunctis*).
- SYNCHORESIS – il parlante autorizza i giudici o il pubblico a giudicarlo (< *figurae sententiae* orientate verso il pubblico < *ornatus in verbis coniunctis*).
- SYNCRISIS (DISSIMILITUDO) – COMPARATIO (cf.) di elementi contrari in frasi dal significato contrastante (< figure semantiche < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- SYNECDOCHE – figura di trasferimento semantico basata su un rapporto sintagmatico, di contiguità materiale (maggiore o minore estensione), fra il termine “letterale” e quello traslato (< *verborum immutatio* [tropi] < *ornatus in verbis singulis*); (< *figurae per immutationem* < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- SYNOECIOSIS – OXYMORON (cf.) esteso, PARADOXOS (cf.) (< figure semantiche < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).
- SYNONYMIA (COMMUNIO NOMINIS) – ripetizione dello stesso significato con parole diverse; AMPLIFICATIO (cf.) che si ottiene usando dei sinonimi (< equivalenza semantica < ripetizione di parole equivalenti < *iteratio* < *figurae elocutionis per adiectionem* < *ornatus in verbis coniunctis*).

SYSTROPHE – descrivere una cosa in vario modo, omettendo però di definirla (< figure emotive < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).

T

TAXIS – ogni proposizione di un periodo ha un suo soggetto e un suo oggetto (< ISOCOLON < *figurae elocutionis per ordinem* < *ornatus in verbis coniunctis*).

TESTAMENTUM – raccomandazione di precetti utili (< DIATYPOSIS < *figurae sententiae* orientate verso il pubblico < *ornatus in verbis coniunctis*).

THAUMASMUS (ADMIRATIO) – EXCLAMATIO (cf.) di meraviglia (< EXCLAMATIO < figure emotive < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).

THRENOS (LAMENTATIO) – lamento (< figure emotive < *figurae sententiae* orientate verso la questione e verso il pubblico < *ornatus in verbis coniunctis*).

TMSIS (DIACOPE²) – separazione dei componenti di una parola composta mediante l'interposizione di altri elementi (< HYPERBATON < *figurae elocutionis per ordinem* < *ornatus in verbis coniunctis*).

TOPOGRAPHIA – descrizione di luoghi (< ENERGIA < figure emotive < *figurae sententiae* orientate verso la questione < *ornatus in verbis coniunctis*).

Z

ZEUGMA – omissione di un verbo da una proposizione o da un periodo che determina la dipendenza da un unico verbo di termini semanticamente non omogenei (< *figurae elocutionis per detractorem* < *ornatus in verbis coniunctis*).

Bibliografia

Abbreviazioni

<i>Gust.let.</i>	<i>Gustynskaja letopis'</i>
<i>Ipat'.let.</i>	<i>Ipat'evskaja letopis'</i>
<i>Lavr.let.</i>	<i>Lavrent'evskaja letopis'</i>
<i>Let.1497g.</i>	<i>Letopisnyj svod 1497 g.</i>
<i>Let.Voskr.</i>	<i>Letopis' po Voskresenskomu spisku</i>
<i>Mosk.let.</i>	<i>Moskovskij letopisnyj svod konca XV v.</i>
<i>Nik.let.</i>	<i>Letopisnyj sbornik, imenuemyj Patriaršeju ili Nikonovskoj letopis'ju</i>
<i>Novg.čtv.let.</i>	<i>Novgorodskaja četvertaja letopis'</i>
<i>Novg.let.</i>	<i>Novgorodskie letopisi</i>
<i>Novg.perv.let.</i>	<i>Novgorodskaja pervaja letopis'</i>
OB	<i>The Ostroh Bible</i>
PVL	<i>Povest' vremennyh let</i>
<i>Radz.let.</i>	<i>Radzivilovskaja letopis'</i>
<i>Slov.Sim.Bog.</i>	<i>Slova prepodobnogo Simeona Novogo Bogoslova</i>
<i>Suzd.let.</i>	<i>Suzdal'skaja letopis' (prodlženie)</i>
<i>Troick.let.</i>	<i>Troickaja letopis'</i>
<i>Tvor.Kir.ier.</i>	<i>Tvorenija Kirilla archiepiskopa ierusalimskogo</i>
<i>Vlad.let.</i>	<i>Vladimirskij letopisec</i>

Fonti

- Bachturina, Mil'kov 2001: P.V. Bachturina, V.V. Mil'kov (a cura di), "*Poučeniya*" vladimirskogo episkopa Serapiona, in M.N. Gromov, V.V. Mil'kov, *Idejnye tečeniya drevnerusskoj mysli*, SPb. 2001, pp. 505-560.
- Barankova 2005: G.S. Barankova (a cura di), *Čista molitva tvoja. Poučenie i poslanija drevnerusskim knjaz'jam kievskogo mitropolita Nikifora*, M. 2005.
- Barankova, Poljanskij 2001: G.S. Barankova, S.M. Poljanskij (a cura di), *Poučenie mitropolita Nikifora v nedelju syropustnuju*, "Novaja kniga Rossii", 2001, 12, pp. 52-53.
- Barsukov 1882a: N.P. Barsukov, *Istočniki ruskoj agiografii*, SPb. 1882 ("Obščestvo ljubitelej drevnej pis'mennosti", 81) (reprint Leipzig 1970).
- Barsukov 1882b: N.P. Barsukov (a cura di), *Serapion, blažennyj, episkop Vladimirskij*, in Idem, *Istočniki ruskoj agiografii*, SPb. 1882 ("Obščestvo ljubitelej drevnej pis'mennosti", 81) (reprint Leipzig 1970), coll. 497-501.
- Bugoslavskij 1913: S.A. Bugoslavskij, *Poučenie ep. Luki Židjaty po rukopisjam XV-XVII vv.*, "Izvestija Otdelenija russkogo jazyka i slovesnosti", XVIII, 1913, 2, pp. 196-237.
- Buslaev 1861a: F.I. Buslaev (a cura di), *Iz slov i poučenij Serapiona [Iz Zlatoj Cepi (po ruk. v Bibl. Troickoj Lavry)]*, in Idem, *Istoričeskaja chrestomatija cerkovno-slavjanskogo i drevne-russkogo jazykov*, M. 1861 (reprint Düsseldorf, Vaduz 1970 ["Slavica-reprint", 56]; M. 2004), coll. 493-498.
- Buslaev 1861b: F.I. Buslaev (a cura di), *Poučenie archiepiskopa Luki k bratii (po izd. v Rusk. Dostop. 1. 1815)*, in Idem, *Istoričeskaja chrestomatija cerkovno-slavjanskogo i drevnerusskogo jazykov*, M. 1861 (reprint Düsseldorf, Vaduz 1970 ["Slavica-reprint", 56]; M. 2004), coll. 891-896.
- Čertorickaja 1987a: T.V. Čertorickaja (a cura di), *Luka Židjata Poučenie k bratii*, in Eadem (a cura di), *Krasnorečie Drevnej Rusi (XI-XVII vv.)*, M. 1987, pp. 39-41, 391-392.
- Čertorickaja 1987b: T.V. Čertorickaja (a cura di), *Slova i Poučeniya Serapiona Vladimirskogo*, in Eadem (a cura di), *Krasnorečie Drevnej Rusi (XI-XVII vv.)*, M. 1987, pp. 108-122, 402-403.
- Evseev 1894: I.E. Evseev, *Poučenie Luki Židjaty, archiepiskopa novgorodskogo*, in A.I. Ponomarev (a cura di), *Pamjatniki*

- drevnerusskoj cerkovno-učitel'noj literatury* I, SPb. 1894, pp. 7-24.
- Filaret 1843: Filaret (Černigovskij), *Učenie o christianskoj npravstvennosti prepodobnogo otca našego Serapiona*, in *Pribavlenija k izdaniju tvorenij svjatyh otcov* I, M. 1843, pp. 77-111, 193-198, 199-205, (428-432).
- Gal'kovskij 1913: N.M. Gal'kovskij (a cura di), *Slovo sv. Moiseja*, in Idem, *Bor'ba christianstva s ostatkami jazyčestva v drevnej Rusi* II, M. 1913 (reprint M. 2000), pp. 133-140.
- Gust.let.* 2003: *Gustynskaja letopis'*, SPb. 2003 (*Pol'noe sobranie russkich letopisej* XL).
- Ipat'.let.* 1998: *Ipat'evskaja letopis'*, M. 1998 (*Pol'noe sobranie russkich letopisej* II) (reprint dell'edizione SPb. 1908²).
- Jagič 1883: I.V. Jagič (a cura di), *Mariinskoe Četveroevangelie. S primečaniami i proloženijami*, SPb. 1883 (reprint Graz 1960).
- Janin 1966: V.L. Janin, *Imennye bully russkich episkopov XII-načala XIII v.*, "Sovetskaja archeologija", 1966, 3, pp. 197-207.
- Janin 1970: V.L. Janin, *Aktovye pečati Drevnej Rusi X-XV vv.*, 2 vv., M. 1970.
- Kalajdovič 1821: K.F. Kalajdovič, *Pamjatniki rossijskoj slovesnosti XII veka, izdannye s ob''jasneniem, variantami i obrazcami*, M. 1821.
- Karpov 1990: A.Ju. Karpov (a cura di), *Poučenie archiepiskopa Luki k bratii*, in A.G. Kuz'min, A.Ju. Karpov (a cura di), *Zlatostruj. Drevnjaja Rus' X-XIII vekov. Sostavlenie, avtorskij teskt, komentarii*, M. 1990, p. 152.
- Kolesov 1980: V.V. Kolesov (a cura di), *Poučenija k prostoj čadi*, in Idem (a cura di), *Pamjatniki literatury drevnej Rusi XII vek*, L. 1980, pp. 400-407, 690-691.
- Kolesov 1981: V.V. Kolesov (a cura di), "Slova" *Serapiona Vladimirskego*, in Idem (a cura di), *Pamjatniki literatury drevnej Rusi XIII vek*, L. 1981, pp. 440-455, 606-610.
- Kolesov 1997: V.V. Kolesov (a cura di), *Slova i Poučenija Serapiona Vladimirskego*, in D.S. Lichačev, L.A. Dmitriev, A.A. Alekseev, N.V. Ponyrko (a cura di), *Biblioteka literatury drevnej Rusi* V, SPb. 1997, pp. 370-385, 518-520.
- Kuz'min, Karpov 1990: A.G. Kuz'min, A.Ju. Karpov (a cura di), *Poučenija k prostoj čadi: Moisej Novgorodskij i Grigorij Belgorodskij*, in Idem (a cura di), *Zlatostruj. Drevnjaja Rus'*

- X-XIII vekov. Sostavlenie, avtorskij testk, komentarii*, M. 1990, pp. 213-217.
- Lavr.let.* 1927: *Lavrent'evskaja letopis'. Suzdal'skaja letopis' po lavrent'evskomu spisku*, L. 1927 (*Pol'noe sobranie russkich letopisej* I/2).
- Lavrov 1930: P.A. Lavrov, *Materialy po istorii vozniknovenija drevnejšej slavjanskoj pis'mennosti*, L. 1930.
- Let.1497g.* 1963: *Letopisnyj svod 1497 g.*, M.-L. 1963 (*Pol'noe sobranie russkich letopisej* XXVIII).
- Let.Voskr.* 1856: *Letopis' po Voskresenskomu spisku*, SPb. 1856 (*Pol'noe sobranie russkich letopisej* VII).
- Levyc'kyj 1973: Ja. Levyc'kyj (a cura di), *Poučennja Luky Žydjaty*, in Idem, *Perši ukrajins'ki propovidnyky i jich tvory*, Roma 1973² (ed.or. L'vov 1930), pp. 81-82.
- Makarij 1995a: Makarij (M.P. Bulgakov) (a cura di), *Poučenie mitropolita Nikifora v nedelju syropustnuju*, in Idem, *Istorija russkoj cerkvi* II, M. 1995 (ed.or. SPb. 1858), pp. 222, 569-571.
- Makarij 1995b: Makarij (M.P. Bulgakov) (a cura di), *Poučenie Novgorodskogo episkopa Luki Židjaty*, in Idem, *Istorija russkoj cerkvi* II, M. 1995 (ed.or. SPb. 1858), pp. 539-540.
- Mosk.let.* 1949: *Moskovskij letopisnyj svod konca XV v.*, M.-L. 1949 (*Pol'noe sobranie russkich letopisej* XXV).
- Nik.let.* 1862: *Letopisnyj sbornik, imenuemyj Patriaršeju ili Nikonovskoj letopis'ju*, SPb. 1862 (*Pol'noe sobranie russkich letopisej* IX).
- Novg.četv.let.* 1915: *Novgorodskaja četvertaja letopis'*, Petrograd 1915 (*Pol'noe sobranie russkich letopisej* IV).
- Novg.let.* 1879: *Novgorodskie letopisi (tak nazvannye Novgorodskaja vtoraja i Novgorodskaja tret'ja letopisi)*, SPb. 1879² (*Pol'noe sobranie russkich letopisej* III).
- Novg.perv.let.* 1950: *Novgorodskaja pervaja letopis' staršego i mladšego izvodov*, M.-L. 1950.
- OB 1983: *The Ostroh Bible 1581. Reproduced in Commemoration of the Millennium of the Baptism of Ukraine into the Holy Orthodox Faith, 988-1988*, Winnipeg 1983.
- Pentkovskij 2001: A.M. Pentkovskij, *Tipikon patriarcha Aleksija Studita v Vizantii i na Rusi*, M. 2001.

- Petuchov 1888a: E.V. Petuchov (a cura di), *Pribavlenie k issledovaniju*, in Idem, *Serapion Vladimirskij, russkij propovednik XIII veka*, SPb. 1888, pp. I-19.
- Poljanskij 2006: S.M. Poljanskij (a cura di), *Poučenie v nedelju syropustnuju*, in Idem *Tvorenija mitropolita Nikifora*, M. 2006, pp. 185-196.
- Ponyrko 1992: N.V. Ponyrko (a cura di), *Poslanija mitropolita Nikifora*, in Eadem, *Epistoljarnoe nasledie Drevnej Rusi XI-XIII vv. Issledovanija, teksty, perevody*, SPb. 1992, pp. 59-93.
- Popov 1875: A.N. Popov (a cura di), *Poučenie Moiseja (o) bezivremeniněmi pjanistvė*, in Idem, *Pervoe pribavlenie k opisaniju rukopisej i katalogu knig cerkovnoj pečati biblioteki A.I. Chludova*, M. 1875, pp. 56-57.
- Potoržinskij 1879: M.A. Potoržinskij, *Istoričeskaja chrestomatija dlja izučenija istorii russkoj cerkovnoj propovedi, s obščej charakteristikoj periodov ee, s biografičeskimi svedenijami o zamečatel'nejšich propovednikach russkich, c XI-go po XVIII vek vljučitel'no, i s ukazaniem otličitel'nych čert propovedničestva každogo iz nich*, Kiev 1879.
- PVL 1950: *Povest' vremennyh let po lavrent'evskoj letopisi 1377 g.*, 2 vv., M.-L. 1950.
- Radz.let. 1994: *Radzivilovskaja letopis'. Tekst. Issledovanie. Opisanie miniatjur*, a cura di M.V. Kukuškina, 2 vv., SPb.-M. 1994.
- Sever'janov 1922: S. Sever'janov (a cura di), *Sinajskaja Psaltir'. Glagoličeskij pamjatnik XI veka*, Petrograd 1922.
- Slov.Sim.Bog. 2001: *Slova prepodobnogo Simeona Novogo Bogoslova I*, M. 2001.
- Smirnov 1912: S.I. Smirnov, *Materialy dlja istorii drevne-russkoj pokajannoj discipliny. Teksty i zametki*, M. 1912.
- Sobolevskij 1912: A.I. Sobolevskij (a cura di), *Slova otca Moiseja*, in Idem, *Materialy i zametki po drevnerusskoj literature*, "Izvestija Otdelenija russkogo jazyka i slovesnosti", XVII, 1912, 3, pp. 77-80.
- Sreznevskij 1863: I.I. Sreznevskij, *Drevnie pamjatniki russkogo pis'ma i jazyka (X-XIV vekov). Obščee povremennoe obozrenie*, SPb. 1863.
- Sreznevskij 2003: I.I. Sreznevskij, *Materialy dlja slovarja drevnerusskogo jazyka*, 3 vv., M. 2003 (ed.or. SPb. 1893-1912).

- Suzd.let.* 1928: *Lavrent'evskaja letopis' . Priloženija. Prodolženie suzdal'skoj letopisi po akademičeskemu spisku. Ukazateli, L. 1928 (Pol'noe sobranie russkich letopisej V/3).*
- Timkovskij 1815: P. Timkovskij (a cura di), *Poučenie archiepiskopa Luki k bratii*, in K.F. Kalajdovič (a cura di), *Russkie dostopamjatnosti I*, M. 1815, pp. 3-16.
- Troick.let.* 1913: *Troickaja letopis' , SPb. 1913 (Pol'noe sobranie russkich letopisej XVIII).*
- Turilov 1996: A.A. Turilov, "Poučenie Moiseja" i sbornik igumena Spiridona (novgorodskij pamjatnik XII v. v kontekste rusko-južnoslavjanskih svjazej), in *Rusistika. Slavistika. Indoeuropeistika. Sbornik k 60-letiju Andreja Anatol'eviča Zaliznjaka*, M. 1996, pp. 83-104.
- Tvor.Kir.ier.* 1855: *Tvorenija iže vo svjatyh našego Kirilla archiepiskopa ierusalimskogo*, M. 1855.
- Vlad.let.* 1965: *Vladimirskij letopisec*, M. 1965 (Pol'noe sobranie russkich letopisej XXX).
- Voskresenskij 1892-1906: G.A. Voskresenskij, *Drevne-slavjanskij Apostol. Poslanija svjatogo apostola Pavla po osnovnym spisкам četjrech redakcij rukopisnogo slavjanskogo apostol'skogo teksta s raznočtenijami iz pjatidesjati odnoj rukopisi Apostola XII-XVI vv., 5 vv., Sergiev Posad 1892-1906.*
- Zenkovsky 1963: S.A. Zenkovsky (a cura di), *Serapion of Vladimir*, in Idem (a cura di), *Medieval Russia's Epics, Chronicles and Tales*, NY 1963, pp. 199-204.

Studi

- Amos, Green, Kienzle 1989: T.L. Amos, E.A. Green, B.M. Kienzle (a cura di), *De Ore Domini. Preacher and Word in the Middle Ages*, Kalamazoo 1989.
- Askočenskij 1876: V. Askočenskij, *Russkoe propovedničestvo. Istoričeskoe ego obozrenie i vzgljad na sovremennoe ego napravlenie*, SPb. 1876.
- Austin 1974: J.L. Austin, *Quando dire è fare*, Torino 1974 (ed.or. *How to do Things with Words. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*, Oxford 1962).

- Auxentios 1989: Auxentios (hieromonk), *The Notion of Rhetoric in Eastern Orthodox Patristic Tradition*, "The Greek Orthodox Theological Review", XXXIV, 1989, 1, pp. 45-58.
- Averincev 1986: S.S. Averincev, *Vizantijskaja ritorika. Škol'naja norma literaturnogo tvorčestva v sostave vizantijskoj kul'tury*, in M.L. Gasparov (a cura di), *Problemy literaturnoj teorij v Vizantii i latinskom srednevekov'e*, M. 1986, pp. 19-90.
- Barankova 2002-2003: G.S. Barankova, *Antilatinskie poslanija mitropolita Nikifora. Lingvističeskij i tekstologičeskij aspekti issledovanija*, in A.M. Moldovan, A.G. Kraveckij (a cura di), *Lingvističeskoe istočnikovedenie i istorija russkogo jazyka*, M. 2002-2003, pp. 317-359.
- Barthes 1972: R. Barthes, *La retorica antica*, Milano 1972 (ed.or. *L'ancienne rhétorique*, Paris 1970).
- Begunov 1970: Ju.K. Begunov, *Drevnerusskaja oratorskaja proza kak žanr (K postanovke voprosa)*, in D.S. Lichačev, N.F. Droblenkova (a cura di), *Puti izučenija drevnerusskoj literatury i pis'mennosti*, L. 1970, pp. 75-85.
- Begunov 1973: Ju.K. Begunov, *Problemy izučenija toržestvennogo krasnorečija južnyh i vostočnyh slavjan IX-XVI vv. (K postanovke voprosa)*, in M.P. Alekseev, D.F. Markov, A.N. Robinson (a cura di), *Slavjanske literatury. VII Meždunarodnyj s'ezd slavistov (Varšava, avgust 1973 g.)*. *Doklady sovetsoj delegacii*, M. 1973, pp. 380-399.
- Begunov 1975: Ju.K. Begunov, *Tipologija oratorskoj prozy Bolgarii i Rusi IX-XII vv.*, "Anzeiger für Slavische Philologie", VIII, 1975, pp. 133-150.
- Begunov 1983: Ju.K. Begunov, *Oratorskaja proza kievsoj Rusi v tipologičeskom sopostavlenii s oratorskoj prozy Bolgarii*, in G.V. Stepanov (a cura di), *Slavjanske literatury. IX Meždunarodnyj s'ezd slavistov (Kiev, sentjabr' 1983 g.)*. *Doklady sovetsoj delegacii*, M. 1983, pp. 38-51.
- Bell 1992: C. Bell, *Ritual theory, ritual practice*, NY, Oxford 1992.
- Beriou 1997: N. Beriou, *Conclusion. La parole du prédicateur, objet d'Histoire*, in R.M. Dessi, M. Lauwers (a cura di), *La parole du prédicateur. V^e-XV^e siècles*, Nice 1997, pp. 479-488.
- Bezobrazova 1898: M.V. Bezobrazova, *Poslanie mitropolita Nikifora*, "Izvestija Otdelenija russkogo jazyka i slovesnosti", III, 1898, 4, pp. 1080-1085.

- Birnbaum 1973: H. Birnbaum, *On Jewish Life and Anti-Jewish Sentiments in Medieval Russia*, "Viator", IV, 1973, pp. 225-255 (reprint in H. Birnbaum, *Essays in Early Slavic Civilization*, München 1981, pp. 215-255).
- Birnbaum 1988-1989: H. Birnbaum, *When and How was Novgorod Converted to Christianity?*, in O. Pritsak, I. Ševčenko, M. Labunka (a cura di), *Proceedings of the International Congress Commemorating the Millennium of Christianity in Rus'-Ukraine*, Cambridge 1988-1989 ("Harvard Ukrainian Studies", XII-XIII), pp. 505-530.
- Bogert 1984: R. Bogert, *On the Rhetorical Style of Serapion Vladimirkij*, in H. Birnbaum, M.S. Flier (a cura di), *Medieval Russian Culture I*, Berkeley, Los Angeles, London 1984 ("California Slavic Studies", 12), pp. 280-310.
- Bolchovitinov 1831: E.A. Bolchovitinov, *Opisanie Kievo-Pečerskoj lavry (s prisovokupleniem raznych gramot i vypisok ob'jasnjajuščich onoe, takže planov Lavry i obeich peščer)*, Kiev 1831.
- Bolchovitinov 1880: E.A. Bolchovitinov, *Tvorenija sv. otca našego Kirilla, episkopa Turovskogo, s predvaritel'nym očerkom istorii Turova i Turovskoj ierarchii do XIII veka*, Kiev 1880.
- Brjusova 1966: V.G. Brjusova, *Stranica iz istorii Sofijskogo sobora Novgoroda*, in A.L. Mongajt (a cura di), *Kul'tura drevnej Rusi*, M. 1966, pp. 42-46.
- Brogi Bercoff 1986: G. Brogi Bercoff, *Critères d'étude de l'épistolographie russe médiévale*, in M. Colucci, G. Dell'Agata, H. Goldblatt (a cura di), *Studia slavica medievalia et humanistica Riccardo Picchio dicata I*, Roma 1986, pp. 55-77.
- Brogi Bercoff 1999: G. Brogi Bercoff, *Plurilinguismo, retorica e teoria della comunicazione nell'area slava orientale (XVII secolo)*, in M. Ciccarini, K. Żaboklicki (a cura di), *Plurilinguismo letterario in Ucraina, Polonia e Russia tra XVI e XVII secolo*, Warszawa-Roma 1999, pp. 117-134.
- Brogi Bercoff 2001: G. Brogi Bercoff, *L'omiletica di Varlaam Jasyn'skyj fra retorica e teologia. Alcuni esempi inediti*, "Russica Romana", VIII, 2001, pp. 19-25.
- Brogi Bercoff 2003: G. Brogi Bercoff, *Ruś, Ukraina, Ruthenia, Wielkie Księstwo Litewskie, Rzeczpospolita, Moskwa, Rosja, Europa środkowo-wschodnia: o wielowarstwowości i polifunkcjonalizmie kulturowym*, in A. Alberti, M. Garzaniti, S. Garzonio (a cura di), *Contributi italiani al XIII Congresso internazionale degli slavisti (Ljubljana 15-21 agosto 2003)*, Pisa 2003, pp. 325-387.

- Bulanin 1991: D.M. Bulanin, *Antičnye tradicii v drevnerusskoj literature XI-XVI vv.*, München 1991 ("Slavistische Beiträge", 278).
- Burke 1970: K. Burke, *The Rhetoric of Religion. Studies in Logology*, Berkeley, Los Angeles, London 1970².
- Busmin, Pručkov 1980-1983: A.S. Busmin, N.I. Pručkov (a cura di), *Istorija ruskoj literatury v četyrech tomach*, 4 vv., L. 1980-1983.
- Cameron 1991: A. Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse*, Berkeley, Los Angeles, Oxford 1991.
- Capaldo 1989: M. Capaldo, *Contributi allo studio delle collezioni agiografico-omiletiche in area slava*, "Europa Orientalis", VIII, 1989 (*Contributi italiani al VI Congresso internazionale di studi est-europei*), pp. 209-252.
- Čičurov 1990: I.S. Čičurov, *Političeskaja ideologija srednevekov'ja (Vizantija i Rus')*, M. 1990.
- Čiževskij 1930: D. Čiževskij, *Platon v drevnej Rusi*, "Zapiski Russkogo istoričeskogo obščestva v Prage", II, 1930, pp. 71-81.
- Čiževsky 1954: D. Čiževsky, *On the Question of Genres in Old Russian Literature*, "Harvard Slavic studies", II, 1954, pp. 105-115.
- Clark 1992: H.H. Clark, *Arenas of Language Use*, Chicago 1992.
- Collins 1996: D.E. Collins, *The Pragmatics of Indirect Speech in Old Church Slavonic and other Early Slavonic Writings*, in *Studies in South Slavic and Balkan Linguistics*, Amsterdam, Atlanta 1996 ("Studies in Slavic and general linguistics", XXIII), pp. 21-86.
- Collins 2001: D.E. Collins, *Reanimated Voices. Speech Reporting in a Historical-Pragmatic Perspective*, Amsterdam 2001.
- Cunningham 2003: M.B. Cunningham, *Dramatic device or didactic tool? The function of dialogue in Byzantine preaching*, in E. Jeffreys (a cura di), *Rhetoric in Byzantium. Papers from the Thirty-fifth Spring Symposium of Byzantine Studies, Exeter College, University of Oxford, march 2001*, Aldershot 2003, pp. 101-113.
- Cunningham, Allen 1998: M.B. Cunningham, P. Allen (a cura di), *Preacher and Audience. Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics*, Leiden, Boston, Köln 1998.
- Daniil egumeno 1991: Daniil egumeno, *Itinerario in Terra Santa*, a cura di M. Garzaniti, Roma 1991.
- De Reu 1993: M. De Reu, *Divers chemins pour étudier un sermon*, in J. Hamesse, X. Hermand (a cura di), *De l'homélie*

- au sermon. Histoire de la prédication médiévale. Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve (9-11 juillet 1992)*, Louvain-la-Neuve 1993, pp. 331-340.
- Dessi, Lauwers 1997: R.M. Dessi, M. Lauwers (a cura di), *La parole du prédicateur. V^e-XV^e siècles*, Nice 1997.
- Dewey 1985: H.W. Dewey, *Old Russia's Struggle with Usury*, "Oxford Slavonic Papers", XVIII, 1985, pp. 31-47.
- Dijk, van 1980: T.A. van Dijk, *Testo e contesto. Semantica e pragmatica del discorso*, Bologna 1980 (ed.or. *Text and Context. Explorations in the Semantics and Pragmatics of Discourse*, London 1977).
- Dmitrievskij 1882a: A.A. Dmitrievskij, *Bogosluženie v russkoj cerkvi za pervye pjat' vekov*, "Pravoslavnyj sobesednik", 1882, 1, pp. 138-166, 252-296.
- Dmitrievskij 1882b: A.A. Dmitrievskij, *Bogosluženie v russkoj cerkvi za pervye pjat' vekov*, "Pravoslavnyj sobesednik", 1882, 2, pp. 346-373.
- Dmitrievskij 1882c: A.A. Dmitrievskij, *Bogosluženie v russkoj cerkvi za pervye pjat' vekov*, "Pravoslavnyj sobesednik", 1882, 3, pp. 149-167, 372-394.
- Dmitrievskij 1883a: A.A. Dmitrievskij, *Bogosluženie v russkoj cerkvi za pervye pjat' vekov*, "Pravoslavnyj sobesednik", 1883, 2, pp. 345-374.
- Dmitrievskij 1883b: A.A. Dmitrievskij, *Bogosluženie v russkoj cerkvi za pervye pjat' vekov*, "Pravoslavnyj sobesednik", 1883, 3, pp. 198-229, 470-485.
- Dölker 1985: A. Dölker, *Der Fastenbrief des Metropoliten Nikifor an den Fürsten Vladimir Monomach*, Tübingen 1985.
- Dolnikowski 1996: E.W. Dolnikowski, *Summary of Roundtable and other Conference Discussion*, in B.M. Kienzle (a cura di), *Models of Holiness in Medieval Sermons. Proceedings of the International Symposium (Kalamazoo, 4-7 May 1995)*, Louvain-la-Neuve 1996, pp. 371-380.
- Eremin 1987: I.P. Eremin, *Lekcii i stat'i po istorii drevnej russkoj literatury*, L. 1987².
- Filaret 1859: Filaret (D.G. Gumilevskij), *Obzor russkoj duchovnoj literatury*, Char'kov 1859.
- Franklin 1986: S. Franklin, *The Reception of Byzantine Culture by the Slavs*, in *The 17th International Congress of Byzantine Studies. Major Papers*, New Rochelle, New York 1986, pp. 383-397 (reprint in S. Franklin, *Byzantium – Rus'*

- *Russia. Studies in the translation of Christian culture*, Aldershot 2002 [I]).
- Franklin 1990: S. Franklin, *Booklearning and Bookmen in Kievan Rus': A Survey of an Idea*, in O. Pritsak, I. Ševčenko, M. Labunka (a cura di), *Proceedings of the International Congress Commemorating the Millennium of Christianity in Rus'-Ukraine*, Cambridge 1988-1989 ("Harvard Ukrainian Studies", XII-XIII), pp. 830-848 (reprint in S. Franklin, *Byzantium – Rus' – Russia. Studies in the translation of Christian culture*, Aldershot 2002 [XIII]).
- Franklin 1991: S. Franklin, *Sermons and Rhetoric of Kievan Rus'*, Harvard 1991 ("Harvard Library of Early Ukrainian Literature. English Translation Series", 5).
- Franklin 1992a: S. Franklin, *Greek in Kievan Rus'*, "Dumbarton Oaks Papers", XLVI, 1992, pp. 69-81 (reprint in S. Franklin, *Byzantium – Rus' – Russia. Studies in the translation of Christian culture*, Aldershot 2002 [XII]).
- Franklin 1992b: S. Franklin, *On "Philosophy" and "Philosophers" in Kievan Rus'*, "Byzantinoslavica", LIII, 1992, pp. 1-15 (reprint in S. Franklin, *Byzantium – Rus' – Russia. Studies in the translation of Christian culture*, Aldershot 2002 [XIV]).
- Franklin 2002: S. Franklin, *Writing, Society and Culture in Early Rus', c. 950-1300*, Cambridge 2002.
- Garzaniti 1987: M. Garzaniti, *La politica ecclesiastica della Chiesa Russa fra il XV e il XVI sec.*, "Studi e ricerche sull'Oriente cristiano", X, 1987, 1, pp. 3-18.
- Garzaniti 1998a: M. Garzaniti, *L'agiografia slavo-ecclesiastica nel contesto della liturgia bizantina. Sacra Scrittura e liturgia nella composizione letteraria della Vita di Paraskeva*, in F. Esvan (a cura di), *Contributi italiani al XII Congresso internazionale degli slavisti (Cracovia 26 agosto-3 settembre 1998)*, Napoli 1998, pp. 87-129.
- Garzaniti 1998b: M. Garzaniti, *Sacra scrittura e riflessione teologica in Teofane il Recluso*, in A. Mainardi (a cura di), *La grande vigilia. Atti del V Convegno ecumenico internazionale di spiritualità russa "La Grande Vigilia. Santità e spiritualità in Russia tra Ignatij Brjančaninov e Ioann di Kronstadt"*. Bose, 17-20 settembre 1997, Magnano 1998, pp. 381-391.
- Garzaniti 1999: M. Garzaniti, "Učitel'no evangelie" Meletija Smotričkogo v kontekste cerkovno-slavjanskoj tradicii evangel'skoj gomiletiki i problema perevoda evangel'skich

- čtenij, in G. Brogi Bercoff, M. Di Salvo, L. Marinelli (a cura di), *Traduzione e rielaborazione nelle letterature di Polonia, Ucraina e Russia. XVI-XVII secolo*, Alessandria 1999, pp. 167-186.
- Garzaniti 2001a: M. Garzaniti, *Die altslavische Version der Evangelien. Forschungsgeschichte und zeitgenössische Forschung*, Köln, Weimar, Wien 2001.
- Garzaniti 2001b: M. Garzaniti, *Sapienza del Vangelo ed esegesi scritturale nell'opera di Cirillo e Metodio*, "Russica Romana", VIII, 2001, pp. 37-43.
- Garzaniti 2003: M. Garzaniti, *Biblija i ekzegeza v Rossii XVI veka. Novaja interpretacija "Poslanija" starca pskovskogo Eleazarovskogo monastyrja Filofeja d'jaku Misjurju Grigor'eviču Munechinu*, "Slavjanovedenie", (2003), 2, pp. 24-35 (reprint in *Biblical Quotations in Slavonic Literature. XIII International Congress of Slavists [Ljubljana, 15-21 August 2003]. Panel. Papers*, Pisa 2003, pp. 6-17).
- Garzaniti 2007: M. Garzaniti, *Biblejskie citaty v literature Slavia Orthodoxa*, "Trudy Otdela drevnerusskoj literatury", LVIII, 2007, pp. 28-40.
- Garzaniti 2009: M. Garzaniti, *Bible and Liturgy in Church Slavonic Literature. A New Perspective for Research in Medieval Slavonic Studies*, in J.A. Álvarez-Pedrosa, S. Torres Prieto (a cura di), *Medieval Slavonic Studies. New Perspectives for Research. Études slaves médiévales. Nouvelles perspectives de recherche*, Paris 2009, pp. 127-148.
- Gasparov 1986: M.L. Gasparov (a cura di), *Problemy literaturnoj teorii v Vizantii i latinskom srednevekov'e*, M. 1986.
- Gezen 1884: A.M. Gezen, *Istorija slavjanskogo perevoda simbolov very. Kritiko-paleografičeskie zametki*, SPb. 1884.
- Ghini 1990: G. Ghini, *Un testo "sapienziale" nella Rus' kieviana. Il Poučenie di Vladimir Monomach*, Bologna 1990.
- Golubinskij 1901-1917: E.E. Golubinskij, *Istorija russkoj cerkvi*, 4 vv., M. 1901-1917 (reprint M. 1997-2002).
- Gorlin 1948: M. Gorlin, *Sérapion de Vladimir, prédicateur de Kiev*, "Revue des études slaves", XXIV, 1948, pp. 21-28.
- Granstrem 1980: E.E. Granstrem, *Ioann Zlatoust v drevnej russkoj i južnoslavjanskij pis'mennosti XI-XIV vv.*, "Trudy Otdela drevnerusskoj literatury", XXXV, 1980, pp. 345-375.

- Gromov 1975: M.N. Gromov, *Ob odnom pamjatnike drevnerusskoj pis'mennosti XII veka*, "Vestnik MGU (Serija VIII. Filozofija)", III, 1975, pp. 58-67.
- Gromov, Mil'kov 2001: M.N. Gromov, V.V. Mil'kov, *Idejnye tečenija drevnerusskoj mysli*, SPb. 2001.
- Gudzij 1952: N.K. Gudzij, *Kde i kogda protekala literaturnaja dejatel'nost' Serapiona Vladimirskogo?*, "Izvestija AN SSSR. Otdelenie literatury i jazyka", XI, 1952, 5, pp. 450-456.
- Gudzij 1953: N.K. Gudzij, *Istorija drevnej russkoj literatury*, M. 1953⁵.
- Gudzij 1964: N.K. Gudzij, *Pochvala Feodosiju Pečerskomu*, in *Lingua viget: FS V. Kiparskij*, Helsinki 1964, pp. 61-67.
- Guski, Kosny 1997: A. Guski, W. Kosny (a cura di), *Sprache - Text - Geschichte. Festschrift für Klaus-Dieter Seemann*, München 1997.
- Hamesse, Hermand 1993: J. Hamesse, X. Hermand (a cura di), *De l'homélie au sermon. Histoire de la prédication médiévale. Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve (9-11 juillet 1992)*, Louvain-la-Neuve 1993.
- Hannick 1993: Ch. Hannick, *Byzantinische Rhetorik in der Lobrede des Grigorij Camblak auf Evtimij von Tŭrnovo*, "Anzeiger für Slavische Philologie", XXII, 1993, 1, pp. 81-85.
- Hanska 2002: J. Hanska, *Reconstructing the Mental Calendar of Medieval Preaching: A Method and Its Limits – An Analysis of Sunday Sermons*, in C. Muessig (a cura di), *Preacher, Sermon and Audience in the Middle Ages*, Leiden, Boston, Köln 2002, pp. 293-315.
- Iakov 1871: Iakov (I. Domskij), *Propovedničestvo russkoe. Istoričeskij ego obzor i vzgljad na sovremennoe ego napravlenie*, SPb. 1871.
- Iakov 1878: Iakov (I. Domskij), *Istoričeskij očerk russkogo propovedničestva*, SPb. 1878.
- Ingham 1968: N.W. Ingham, *The Limits of Secular Biography in Medieval Slavic Literature, particularly Old Russian*, in W.E. Harkins (a cura di), *American Contributions to the Sixth International Congress of Slavists (Prague 1968, August 7-13) II*, The Hague, Paris 1968, pp. 181-199.
- Ingham 1973: N.W. Ingham, *The Sovereign as Martyr, East and West*, "Slavonic and East European Journal", XVII, 1973, pp. 1-17.

- Istrin 1922: V.M. Istrin, *Očerk istorii drevnerusskoj literatury domongolskogo perioda (XI-XII vv.)*, Petrograd 1922 (reprint Leipzig 1976).
- Ivanov 2003: S.A. Ivanov, *Vizantijskoe missionerstvo. Možno li sledat' iz "varvara" christianina?*, M. 2003.
- Jakobson 1975: R. Jakobson, *Premesse di storia letteraria slava*, Milano 1975.
- Janin 1988: V.L. Janin, *Nekropol' novgorodskogo Sofijskogo sobora*, M. 1988.
- Jeffreys 2003a: E. Jeffreys (a cura di), *Rhetoric in Byzantium. Papers from the Thirty-fifth Spring Symposium of Byzantine Studies, Exeter College, University of Oxford, March 2001*, Aldershot 2003.
- Jeffreys 2003b: M. Jeffreys, "Rhetorical" texts, in E. Jeffreys (a cura di), *Rhetoric in Byzantium. Papers from the Thirty-fifth Spring Symposium of Byzantine Studies, Exeter College, University of Oxford, March 2001*, Aldershot 2003, pp. 87-100.
- Kataev 1883: N.V. Kataev, *Očerk istorii ruskoj cerkovnoj propovedi*, Odessa 1883².
- Kazhdan, Franklin 1984: A. Kazhdan, S. Franklin, *Studies on Byzantine Literature of the Eleventh and Twelfth Centuries*, Cambridge, Paris 1984.
- Kennedy 1983: G.A. Kennedy, *Greek Rhetoric under Christian Emperors*, Princeton 1983.
- Kennedy 1993: R. Kennedy, *The Creative Power of Metaphor. A Rhetorical Homiletics*, Lanham, NY, London 1993.
- Kienzle 1996: B.M. Kienzle (a cura di), *Models of Holiness in Medieval Sermons. Proceedings of the International Symposium (Kalamazoo, 4-7 May 1995)*, Louvain-la-Neuve 1996.
- Kienzle 2002: B.M. Kienzle, *Medieval Sermons and their Performance: Theory and Record*, in C. Muessig (a cura di), *Preacher, Sermon and Audience in the Middle Ages*, Leiden, Boston, Köln 2002, pp. 89-124.
- Kolesov 1987a: V.V. Kolesov, *Moisej*, in D.S. Lichačev (a cura di), *Slovar' knižnikov i knižnosti drevnej Rusi I*, L. 1987, pp. 256-257.
- Kolesov 1987b: V.V. Kolesov, *Nikifor*, in D.S. Lichačev (a cura di), *Slovar' knižnikov i knižnosti drevnej Rusi I*, L. 1987, pp. 278-279.

- Kolesov 2000: V.V. Kolesov, *Drevnjaja Rus': nasledie v slove. Mir čeloveka*, SPb. 2000.
- Kolobanov 1958a: V.A. Kolobanov, *K voprosu o datirovke pervogo "Slova" Serapiona Vladimirskogo*, "Učenyje zapiski Vladimirskogo gosudarstvennogo pedagogičeskogo instituta", IV, 1958, pp. 250-258.
- Kolobanov 1958b: V.A. Kolobanov, *O Serapione Vladimirskom kak vozmožnom avtore "Poučenija k popom"*, "Trudy Otdela drevnerusskoj literatury", XIV, 1958, pp. 159-162.
- Kolobanov 1960: V.A. Kolobanov, *K voprosu ob učastii Serapiona Vladimirskogo v sobornych "dejanijach" 1274 g.*, "Trudy Otdela drevnerusskoj literatury", XVI, 1960, pp. 442-445.
- Kolobanov 1961: V.A. Kolobanov, *Obličenie knjažeskich meždousobij v poučenijach Serapiona Vladimirskogo*, "Trudy Otdela drevnerusskoj literatury", XVII, 1961, pp. 329-333.
- Kučkin 2003: V.A. Kučkin, *Poučenija Serapiona, episkopa Vladimirskogo*, in Ja.N. Ščapov (a cura di), *Pis'mennye pamjatniki istorii Drevnej Rusi. Letopisi. Povesti. Choždenija. Poučenija. Žitija. Poslanija. Annotirovannyj katalog-spravočnik*, SPb. 2003, pp. 147-152.
- Kuskov 1994: V.V. Kuskov (a cura di), *Literatura i kul'tura Drevnej Rusi: slovar'-spravočnik*, M. 1994.
- Kustas 1973: G.L. Kustas, *Studies in Byzantine Rhetoric*, Thessaloniki 1973 ("Analecta Blatadon", 17).
- Kuz'min 1977: A.G. Kuz'min, *Načal'nye etapy russkogo letopisanija*, M. 1977.
- Lanham 1968: R.A. Lanham, *A Handlist of Rhetorical Terms*, Berkeley, Los Angeles 1968.
- Lausberg 1998: H. Lausberg, *Handbook of Literary Rhetoric. A Foundation of Literary Study*, Leiden, Boston, Köln 1998 (ed. or. *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, 2 vv., München 1960).
- Lebedev-Poljanskij 1941-1954: P.I. Lebedev-Poljanskij (a cura di), *Istorija russkoj literatury*, 10 vv., M.-L. 1941-1954.
- Ledit 1932: J.H. Ledit, *Bulletin d'Histoire Slave*, "Orientalia christiana", XXVI, 1932, 2, pp. 170-198.
- Leech 1983: G. Leech, *Principles of Pragmatics*, London, NY 1983.
- Leeman 1974: A.D. Leeman, *Orationis ratio. Teoria e pratica stilistica degli oratori, storici e filosofi latini*, Bologna 1974² (ed. or. *Orationis Ratio. The Stylistic Theories and Practi-*

- ce of the Roman Orators, Historians and Philosophers*, Amsterdam 1963).
- Lenhoff 1989: G. Lenhoff, *The Martyred Princes Boris and Gleb. A Socio-Cultural Study of the Cult and the Texts*, Columbus 1989 ("UCLA Slavic Studies", 19).
- Lichačev 1968: D.S. Lichačev, *Drevneslavjanskije literatury kak sistema*, in A.N. Robinson (a cura di), *Slavjanskije literatury. VI Meždunarodnyj s''ezd slavistov (Praga, avgust 1968 g.)*. *Doklady sovetskoj delegacii*, M. 1968, pp. 5-48.
- Lichačev 1971: D.S. Lichačev, *Poetika drevnerusskoj literatury*, L. 1971.
- Lichačev 1972: D.S. Lichačev, *Russkaja literatura XI-XIII vv. i procesy žanroobrazovanija (Konspektivnoe izloženie koncepcii)*, "Wiener Slavistisches Jahrbuch", XVII, 1972, pp. 184-191.
- Lichačev 1973: D.S. Lichačev, *Zaroždenie i razvitie žanrov drevnerusskoj literatury*, in M.P. Alekseev, D.F. Markov, A.N. Robinson (a cura di), *Slavjanskije literatury. VII Meždunarodnyj s''ezd slavistov (Varšava, avgust 1973 g.)*. *Doklady sovetskoj delegacii*, M. 1973, pp. 160-177.
- Lichačev 1980: D.S. Lichačev, *Istorija russkoj literatury X-XVII vv.*, M. 1980.
- Lichačev 1987-2004: D.S. Lichačev (a cura di), *Slovar' knižnikov i knižnosti drevnej Rusi*, 3 vv., L. 1987-2004.
- Lotman 1967: Ju.M. Lotman, *Ob oppozicii "čest'" - "slava" v svet-skich tekstach kievskogo perioda*, "Trudy po znakovym sistemam", III, 1967, pp. 100-112 (trad.it. *L'opposizione "onore-gloria" nei testi profani del periodo di Kiev*, in Ju.M. Lotman, B.A. Uspenskij, *Tipologia della cultura*, Milano 2001², pp. 251-269).
- Lotman 1992: Ju.M. Lotman, *Ritorika*, in Idem, *Izbrannye stat'i v trech tomach I*, Tallin 1992, pp. 167-183.
- Lunde 1991: I. Lunde, *Dialogue and the Rhetoric of Authority in Medieval Preaching*, in Idem (a cura di), *Dialogue and Rhetoric. Communication Strategies in Russian Text and Theory*, Bergen 1991, pp. 84-101.
- Lunde 1998: I. Lunde, *Chvaliti i pěti i proslavljati: Epideictic Rhetoric and Cyril of Turov's Metadiscursive Reflections*, "Scando-Slavica", XLIV, 1998, pp. 97-113.
- Lunde 2001: I. Lunde, *Verbal Celebrations. Kirill of Turov's Homiletic Rhetoric and its Byzantine Sources*, Harrossowitz Verlag, Wiesbaden in Kommission 2001.

- Lunde 2004: I. Lunde, *Rhetorical enargeia and linguistic pragmatics. On speech reporting-strategies in East Slavic medieval hagiography and homiletics*, "Journal of historical pragmatics", V, 2004, 1, pp. 49-80.
- Makarij 1994-1999: Makarij (M.P. Bulgakov), *Istorija ruskoj cerkvi*, 9 vv., M. 1994-1999 (edizione riveduta e ampliata dell'edizione SPb. 1857-1883).
- Malyševskij 1888: I.I. Malyševskij, *Russkie izvestija o evrejach v Kieve i južnoj Rusi v X-XII veke*, "Čtenija v Istoričeskom občestve Nestora-letopisca", II, 1888, 1, pp. 49-55.
- Mango 1984: C. Mango, *Byzantium and its Image. History and Culture of the Byzantine Empire and its Heritage*, London 1984.
- Marchese 1984: A. Marchese, *Dizionario di retorica e stilistica*, Milano 1984⁴.
- Maslov 2005-2006: B.R. Maslov, "Zrjašče mja bezglasna...". *Zametki o ritorike i pragmatike drevnerusskich pokajannyh stichov*, "Zeitschrift für Slavische Philologie", LXIV, 2005-2006, 1, pp. 1-32.
- Mayer 1998: W. Mayer, *John Chrysostom: Extraordinary Preacher, Ordinary Audience*, in M.B. Cunningham, P. Allen (a cura di), *Preacher and Audience. Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics*, Leiden, Boston, Köln 1998, pp. 105-137.
- Mazurkiewicz 1988: R. Mazurkiewicz, *Eschatologia Rusi Kijowskiej*, in R. Łużny (a cura di), *Dzielo chrystianizacji Rusi Kijowskiej i jego konsekwencje w kulturze Europy*, Lublin 1988, pp. 51-93.
- Muessig 2002: C. Muessig (a cura di), *Preacher, Sermon and Audience in the Middle Ages*, Leiden, Boston, Köln 2002.
- Mullett 2003: M. Mullett, *Rhetoric, theory and the imperative of performance: Byzantium and now*, in E. Jeffreys (a cura di), *Rhetoric in Byzantium. Papers from the Thirty-fifth Spring Symposium of Byzantine Studies, Exeter College, University of Oxford, March 2001*, Aldershot 2003, pp. 151-170.
- Mullett, Scott 1981: M. Mullett, R. Scott (a cura di), *Byzantium and the Classical Tradition. University of Birmingham Thirteenth Spring Symposium of Byzantine Studies 1979. In Connection with the Seventy-fifth Anniversary of the Classical Association*, Birmingham 1981.
- Muzzarelli 2005: M.G. Muzzarelli, *Pescatori di uomini. Predicatori e piazze alla fine del medioevo*, Bologna 2005.

- Naumow 1995: A. Naumow, *Srednevekovaja literatura i bogosluženie*, "Ricerche Slavistiche", XLII, 1995, pp. 49-59.
- Naumow 2004: A. Naumow, *Idea - Immagine - Testo. Studi sulla letteratura slavo-ecclesiastica*, a cura di K. Stantchev, Alesandria 2004.
- Nicol'skij 1892: N.K. Nicol'skij, *O literaturnych trudach mitropolita Klimenta Smoljatiča, pisatelja XII v.*, SPb. 1892.
- Nicol'skij 1902: N.K. Nicol'skij, *Bližajšie zadači izučenija drevne-russkoj knižnosti*, SPb. 1902 ("Pamjatniki drevnej pis'mennosti i iskusstva", 147).
- Nicol'skij 1904: N.K. Nicol'skij, *Gomiletika. Kurs lekcij*, SPb. 1904.
- Nicol'skij 1906: N.K. Nicol'skij, *Materialy dlja povremennogo spiska russkych pisatelej i ich sočinenij X-XI vv.*, SPb. 1906 ("Sbornik Otdelenija russkogo jazyka i slovesnosti", LXXXII, 4).
- Nicol'skij 1914: N.K. Nicol'skij, *K voprosu o propovedjach Kirilla II, episkopa Rostovskogo*, "Bibliografičeskja letopis", I, 1914, pp. 122-125.
- O'Malley 1989: J.W. O'Malley, *Introduction: Medieval Preaching*, in T.L. Amos, E.A. Green, B.M. Kienzle (a cura di), *De Ore Domini. Preacher and Word in the Middle Ages*, Kalamazoo 1989, pp. 1-11.
- Obolenskij 1875: M.A. Obolenskij, *Issledovanija i zametki knjazja M.A. Obolenskogo po russkim i slavjanskim drevnostjam*, SPb. 1875.
- Odincov 1881: N.K. Odincov, *Porjadok obščestvennogo i častnogo bogosluženija v drevnej Rossii do XVI veka. Cerkovno-istoričeskoe issledovanie*, SPb. 1881.
- Olivar 1991: A. Olivar, *La predicación cristiana antigua*, Barcelona 1991.
- Orlov 1946: A.S. Orlov, *Vladimir Monomach*, M.-L. 1946.
- Pelenski 1998: Ja. Pelenski, *The Contest for the Legacy of Kievan Rus'*, NY 1998.
- Petuchov 1887: E.V. Petuchov, *O Kirillach-avtorach v drevnerusskoj literature*, SPb. 1887.
- Petuchov 1888b: E.V. Petuchov, *Serapion Vladimirskij, russkij propovednik XIII veka*, SPb. 1888.
- Picchio 1972: R. Picchio, *Questione della lingua e Slavia cirillometodiana*, in Idem (a cura di), *Studi sulla questione della lingua presso gli Slavi*, Roma 1972, pp. 7-120 (reprint

- in Idem, *Letteratura della Slavia ortodossa [IX-XVIII sec.]*, Bari 1991, pp. 145-261).
- Picchio 1977: R. Picchio, *The Function of Biblical Thematic Clues in the Literary Code of "Slavia Orthodoxa"*, "Slavica Hierosolymitana", I, 1977, pp. 1-31 (reprint in R. Picchio, *Letteratura della Slavia ortodossa [IX-XVIII sec.]*, Bari 1991, pp. 363-403).
- Picchio 1981: R. Picchio, *Compilation and Composition. Two Levels of Authorship in the Orthodox Slavic Tradition*, "Cyrilomethodianum", V, 1981, pp. 1-4.
- Picchio 1990: R. Picchio, *Povest' e Slovo. Osservazioni sul rapporto fra narrativa e omiletica nella tradizione scrittoria dell'antica Rus'*, "Europa Orientalis", IX, 1990, pp. 23-36.
- Picchio 1991: R. Picchio, *Slavia ortodossa e Slavia romana*, in Idem, *Letteratura della Slavia ortodossa (IX-XVIII sec.)*, Bari 1991, pp. 7-83.
- Podskalsky 1996: G. Podskalsky, *Christiansvto i bogoslovskaja literatura v Kievskoj Rusi (988-1237 gg.)*, SPb. 1996² ("Subsidia Byzantinorossica", 1) (ed.or. *Christentum und theologische Literatur in der kiever Rus' [988-1237]*, München 1982).
- Poljanskij 2000: S.M. Poljanskij, *Religiozno-filosofskaja problematika v "Poslanii o poste" mitropolita Nikifora*, in M.N. Gromov, V.V. Mil'kov (a cura di), *Filosofskie i bogoslovskie idej v pamjatnikach drevnerusskoj mysli*, SPb.-M. 2000, pp. 270-283.
- Poljanskij 2001: S.M. Poljanskij, *Bogoslovsko-filosofskie vzgljady mitropolita Nikifora*, "Drevnjaja Rus'", IV, 2001, pp. 97-108.
- Poppe 1996: A. Poppe, *Mitropolity i knjaz'ja Kievskoj Rusi*, in G. Podskalsky, *Christiansvto i bogoslovskaja literatura v Kievskoj Rusi (988-1237 gg.)*, SPb. 1996², pp. 443-499.
- Poptodorov 1992: T. Poptodorov, *Omiletika*, 2 vv., Sofija 1992.
- Porfir'ev 1891-1909: I.Ja. Porfir'ev, *Istorija russkoj slovesnosti*, 2 vv., Kazan' 1891-1909.
- Potoržinskij 1891: M.A. Potoržinskij, *Istorija russkoj cerkovnoj propovedi v biografijach i obrazcach s poloviny IX po XIX vek*, Kiev 1891².
- Priselkov 1913: M.D. Priselkov, *Očerki po cerkovno-političeskoj istorii kievskoj Rusi X-XII vv.*, SPb. 1913 (reprint The Hague 1966; SPb. 2003).

- Romoli 2003: F. Romoli, *Ioann-II'ja, primo arcivescovo di Novgorod*, "eSamizdat", I, 2003, 1, pp. 87-91.
- Romoli 2006: F. Romoli, *Il Poučenie k duchovnomu čadu di Georgij Zarubskij e la letteratura di direzione spirituale*, "Rus-sica Romana", XIII, 2006, pp. 15-31.
- Rozov 1987: N.N. Rozov, *Ilarion*, in D.S. Lichačev (a cura di), *Slo-var' knižnikov i knižnosti drevnej Rusi* I, L. 1987, pp. 198-204.
- Rybakov 1983: B.A. Rybakov (a cura di), *Izbornik Svjatoslava 1073 g. Faksimil'noe izdanie*, M. 1983.
- Šachmatov 1908: A.A. Šachmatov, *Razyskanija o drevnejšich russkich letopisnych svodach*, SPb. 1908 (reprint The Hague 1967).
- Šachmatov 1930: M.V. Šachmatov, *Platon v drevnej Rusi. Obozrenie istočnikov*, "Zapiski Russkogo istoričeskogo obščestva v Prage", II, 1930, pp. 55-70.
- Sazonova 2003: L.I. Sazonova, *Žanry literatury srednevekovoj Rusi kak istoriko-kul'turnaja real'nost'*, in Eadem (a cura di), *Teorija literatury* III, M. 2003, pp. 158-181.
- Ščapov 1978: Ja.N. Ščapov, *Vizantijskoe i južnoslavjanskoe pravovoe nasledie na Rusi v XI-XIII vv.*, M. 1978.
- Ščapov 2003a: Ja.N. Ščapov (a cura di), *Pis'mennye pamjatniki istorii Drevnej Rusi. Letopisi. Povesti. Choždenija. Poučeniija. Žitija. Poslanija. Annotirovannyj katalog-spravočnik*, SPb. 2003.
- Ščapov 2003b: Ja.N. Ščapov, *Poučenie Il'i, archiepiskopa novgorod-skogo, k soboru duhovenstva, 1166 g.*, in Idem (a cura di), *Pis'mennye pamjatniki istorii Drevnej Rusi. Letopisi. Povesti. Choždenija. Poučeniija. Žitija. Poslanija. Annotirovannyj katalog-spravočnik*, SPb. 2003, pp. 142-143.
- Schechner 1977: R. Schechner, *Essays on Performance Theory, 1970-1976*, NY 1977.
- Seemann 1976: K.-D. Seemann, *Die Altrussische Wallfahrtsliteratur. Theorie und Geschichte eines literarischen genres*, München 1976.
- Seemann 1992: K.-D. Seemann (a cura di), *Gattungen und Genologie der slavisch-orthodoxen Literaturen des Mittelalters (Dritte Berliner Fachtagung 1988)*, Wiesbaden 1992.
- Seemann 1993: K.-D. Seemann (Zeemann), *Priemy allegoričeskoj ekse-gezy v literature kievskoj Rusi*, "Trudy Otdela drevne-russkoj literatury", XLVIII, 1993, pp. 105-120.

- Seemann 1997: K.-D. Seemann, *Slovo als Gattungsbegriff in der Slavia Orthodoxa*, "Zeitschrift für Slawistik", XLII, 1997, 3, pp. 345-353.
- Senyk 1993: S. Senyk, *A History of the Church in Ukraine I*, Roma 1993 ("Orientalia christiana analecta", 243).
- Ševyrev 1858-1860: S.P. Ševyrev, *Istorija ruskoj slovesnosti, preimuščestvenno drevnej*, 4 vv., M. 1858-1860.
- Sobolevskij 1910: A.I. Sobolevskij, *Zametki o sobstvennyh imenach*, in Idem, *Materialy i issledovanija v oblasti slavjanskoj filologii i archeologii*, SPb. 1910 ("Sbornik Otdelenija ruskogo jazyka i slovesnosti", LXXXVIII, 3), pp. 255-256.
- Sokolov 1913: P.P. Sokolov, *Russkij archirej iz Vizantii i pravo ego naznačenija do načala XV veka*, Kiev 1913.
- Stantchev 1995: K. Stantchev (Stančev), *Stilistika i žanrove na starobalgarskata literatura*, Sofija 1995².
- Stantchev 1998: K. Stantchev (Stančev), *Žanr, stil' i modus v srednevekovoj literature pravoslavnyh slavian. Metodologičeskie i terminologičeskie problemy*, in F. Esvan (a cura di), *Contributi italiani al XII Congresso internazionale degli slavisti (Cracovia 26 agosto-3 settembre 1998)*, Napoli 1998, pp. 25-60.
- Starostina 2003a: I.P. Starostina, *Poslanie Klimenta Smoljatiča, mitropolita kievskogo, k Fome presviteru*, in Ja.N. Ščapov (a cura di), *Pis'mennye pamjatniki istorii Drevnej Rusi. Letopisi. Povesti. Choždenija. Poučenija. Žitija. Poslanija. Annotirovannyj katalog-spravočnik*, SPb. 2003, pp. 237-240.
- Starostina 2003b: I.P. Starostina, *Poučenie Georgija, černorizca Zarubskogo monastyrja k duchovnomu synu. Kon. XII-nač. XIII v.*, in Ja.N. Ščapov (a cura di), *Pis'mennye pamjatniki istorii Drevnej Rusi. Letopisi. Povesti. Choždenija. Poučenija. Žitija. Poslanija. Annotirovannyj katalog-spravočnik*, SPb. 2003, pp. 146-147.
- Starostina 2003c: I.P. Starostina, *Poučenie Luki Židjaty, episkopa novgorodskogo k bratii*, in Ja.N. Ščapov (a cura di), *Pis'mennye pamjatniki istorii Drevnej Rusi. Letopisi. Povesti. Choždenija. Poučenija. Žitija. Poslanija. Annotirovannyj katalog-spravočnik*, SPb. 2003, pp. 117-120.
- Starostina 2003d: I.P. Starostina, *Pritči i slova Kirilla Turovskogo*, in Ja.N. Ščapov (a cura di), *Pis'mennye pamjatniki istorii Drevnej Rusi. Letopisi. Povesti. Choždenija. Poučenija. Žitija. Poslanija. Annotirovannyj katalog-spravočnik*, SPb. 2003, pp. 124-142.

- Starostina, Turilov 2003: I.P. Starostina, A.A. Turilov, *Poučeniya igumena Moiseja*, in Ja.N. Ščapov (a cura di), *Pis'mennye pamjatniki istorii Drevnej Rusi. Letopisi. Povesti. Choždenija. Poučeniya. Žitija. Poslanija. Annotirovannyj katalog-spravočnik*, SPb. 2003, pp. 143-146.
- Stroev 1834: P.M. Stroev, *Chronologičeskie ukazaniya materjalov otečestvennoj istorii*, SPb. 1834 ("Žurnal Ministerstva narodnogo prosvješčenja", II).
- Sullivan 1993: D.L. Sullivan, *The Ethos of Epideictic Encounter*, "Philosophy and Rhetoric", XXVI, 1993, 2, pp. 113-133.
- Sumnikova 2003: T.A. Sumnikova, "Slovo o zakone i blagodati" mitropolita Ilariona, in Ja.N. Ščapov (a cura di), *Pis'mennye pamjatniki istorii Drevnej Rusi. Letopisi. Povesti. Choždenija. Poučeniya. Žitija. Poslanija. Annotirovannyj katalog-spravočnik*, SPb. 2003, pp. 175-181.
- Suydam 1999: M.A. Suydam, *Background: An Introduction to Performance Studies*, in M.A. Suydam, J.E. Zeigler (a cura di), *Performance and Transformation. New Approaches to Late Medieval Spirituality*, NY 1999, pp. 1-25.
- Suydam, Zeigler 1999: M.A. Suydam, J.E. Zeigler (a cura di), *Performance and Transformation. New Approaches to Late Medieval Spirituality*, NY 1999.
- Tatarinovič 1950: P. Tatarinovič, *S. Cirillo vescovo di Turov e la sua dottrina spirituale*, Roma 1950.
- Thompson 2002: A. Thompson, *From Texts to Preaching: Retrieving the Medieval Sermon as an Event*, in C. Muessig (a cura di), *Preacher, Sermon and Audience in the Middle Ages*, Leiden, Boston, Köln 2002, pp. 13-37.
- Thomson 1978: F.J. Thomson, *The Nature of the Reception of Christian Byzantine Culture in Russia in the Tenth to the Thirteenth Centuries and its Implications for Russian Culture*, "Slavica Gandensia", V, 1978, pp. 107-139 (reprint in F.J. Thomson, *The Reception of Byzantine Culture in Medieval Russia*, Aldershot 1999 [I]).
- Thomson 1983: F.J. Thomson, *Quotations of Patristic and Byzantine Works by Early Russian Authors as an Indication of the Cultural Level of Kievan Russia*, "Slavica Gandensia", X, 1983, pp. 65-102 (reprint in F.J. Thomson, *The Reception of Byzantine Culture in Medieval Russia*, Aldershot 1999 [II]).
- Thomson 1988: F.J. Thomson, *The Implications of the Absence of Quotations of Untranslated Greek Works in Original Russian Literature, together with a Critique of a Distorted Picture of Early Bulgarian Culture*, "Slavica Gandensia",

- sia”, XV, 1988, pp. 63-91 (reprint in F.J. Thomson, *The Reception of Byzantine Culture in Medieval Russia*, Aldershot 1999 [III]).
- Thomson 1988-1989: F.J. Thomson, *The Bulgarian Contribution to the Reception of Byzantine Culture in Kievan Rus’: the Myths and the Enigma*, in O. Pritsak, I. Ševčenko, M. Labunka (a cura di), *Proceedings of the International Congress Commemorating the Millennium of Christianity in Rus’-Ukraine*, Cambridge 1988-1989 (“Harvard Ukrainian Studies”, XII-XIII), pp. 214-261 (reprint in F.J. Thomson, *The Reception of Byzantine Culture in Medieval Russia*, Aldershot 1999 [IV]).
- Thomson 1992: F.J. Thomson, *On Translating Slavonic Texts into a Modern Language. Some Critical Remarks on a New English Translation of Early East Slav Sermons, together with a Translation of Luke of Novgorod’s Homily to the Brethren*, “Slavica Gandensia”, XIX, 1992, pp. 205-217.
- Thomson 1993a: F.J. Thomson, “*Made in Russia*”. *A Survey of the Translations Allegedly Made in Kievan Russia*, in *Millennium Russiae Christianae. Tausend Jahre Christliches Russland 988-1988. Vorträge des Symposiums anlässlich der Tausendjahrfeier der Christianisierung Russlands (Münster 5.-9. Juni 1988)*, Cologne 1993, pp. 295-354 (reprint in F.J. Thomson, *The reception of Byzantine culture in medieval Russia*, Aldershot 1999 [V]).
- Thomson 1993b: F.J. Thomson, *The Corpus of Slavonic Translations Available in Muscovy. The Cause of Old Russia’s Intellectual Silence ad a Contributory Factor to Muscovite Cultural Autarky*, in B. Gasparov, O. Raevsky-Hughes (a cura di), *Christianity and the Eastern Slavs I*, Berkeley 1993 (“California Slavic Studies”, 16), pp. 179-214 (reprint in F.J. Thomson, *The Reception of Byzantine Culture in Medieval Russia*, Aldershot 1999 [VI]).
- Thomson 1995: F.J. Thomson, *The Distorted Medieval Russian Perception of Classical Antiquity: the Causes and the Consequences*, in A. Welkenhausen, H. Braet, W. Verbeke (a cura di), *Medieval Antiquity*, Leuven 1995 (“Medievalia Lovaiensia I, studia”, 24), pp. 303-364 (reprint in F.J. Thomson, *The Reception of Byzantine Culture in Medieval Russia*, Aldershot 1999 [VII]).
- Thomson 1999a: F.J. Thomson, *Addenda*, in Idem, *The Reception of Byzantine Culture in Medieval Russia*, Aldershot 1999, pp. 1-88.

- Thomson 1999b: F.J. Thomson, *The Intellectual Silence of Early Russia*, in Idem, *The Reception of Byzantine Culture in Medieval Russia*, Aldershot 1999, pp. IX-XXII.
- Tichomirov 1975: M.N. Tichomirov, *Krest'janskije i gorodskie vosstanija na Rusi XI-XIII vv.*, in Idem, *Drevnjaja Rus'*, M. 1975, pp. 42-232.
- Tichon 2006: Tichon (Poljanskij, igumen), "Vnemli sebe": učenje ob askeze kievškogo mitropolita Nikifora I, "Christianskaja mysl'", III, 2006, pp. 121-127.
- Trapp 2003: E. Trapp, *The role of vocabulary in Byzantine rhetoric as a stylistic device*, in E. Jeffreys (a cura di), *Rhetoric in Byzantium. Papers from the Thirty-fifth Spring Symposium of Byzantine Studies, Exeter College, University of Oxford, March 2001*, Aldershot 2003, pp. 137-149.
- Turilov 2003: A.A. Turilov, *Poučenija Grigorija Filosofova*, in Ja.N. Ščapov (a cura di), *Pis'mennye pamjatniki istorii Drevnej Rusi. Letopisi. Povesti. Choždenija. Poučenija. Žitija. Poslanija. Annotirovannyj katalog-spravočnik*, SPb. 2003, pp. 120-123.
- Tvorogov 1985: O.V. Tvorogov, *Opisanie i klassifikacija spiskov sbornika "Zlatoust"*, "Trudy Otdela drevnerusskoj literatury", XXXIX, 1985, pp. 278-284.
- Tvorogov 1987a: O.V. Tvorogov, *Georgij*, in D.S. Lichačev (a cura di), *Slovar' knižnikov i knižnosti drevnej Rusi I*, L. 1987, p. 105.
- Tvorogov 1987b: O.V. Tvorogov, *Ioann*, in D.S. Lichačev (a cura di), *Slovar' knižnikov i knižnosti drevnej Rusi I*, L. 1987, pp. 208-210.
- Tvorogov 1987c: O.V. Tvorogov, *Kirill*, in D.S. Lichačev (a cura di), *Slovar' knižnikov i knižnosti drevnej Rusi I*, L. 1987, pp. 217-221.
- Tvorogov 1987d: O.V. Tvorogov, *Kliment Smoljatič*, in D.S. Lichačev (a cura di), *Slovar' knižnikov i knižnosti drevnej Rusi I*, L. 1987, pp. 227-228.
- Tvorogov 1987e: O.V. Tvorogov, *Luka Židjata*, in D.S. Lichačev (a cura di), *Slovar' knižnikov i knižnosti drevnej Rusi I*, L. 1987, pp. 251-253.
- Tvorogov 1987f: O.V. Tvorogov, *Serapion*, in D.S. Lichačev (a cura di), *Slovar' knižnikov i knižnosti drevnej Rusi I*, L. 1987, pp. 387-390.
- Tvorogov 1987g: O.V. Tvorogov, *Feodosij*, in D.S. Lichačev (a cura di), *Slovar' knižnikov i knižnosti drevnej Rusi I*, L. 1987, pp. 457-459.

- Tvorogov 1996: O.V. Tvorogov (a cura di), *Literatura Drevnej Rusi: biobibliografičeskij slovar'*, M. 1996.
- Uspenskij 2002: B.A. Uspenskij, *Istorija russkogo literaturnogo jazyka (XI-XVII vv.)*, M. 2002³.
- Vadkovskij 1895: A. Vadkovskij, *Iz istorii christianskoj propovedi. Očerki i issledovanija*, SPb. 1895.
- Valente Bacci 1993: A.M. Valente Bacci, *The Typology of Medieval German Preaching*, in J. Hamesse, X. Hermand (a cura di), *De l'homélie au sermon. Histoire de la prédication médiévale. Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve (9-11 juillet 1992)*, Louvain-la-Neuve 1993, pp. 313-329.
- Veder 1994: W.R. Veder, *Old Russia's "Intellectual Silence" Reconsidered*, in M.S. Flier, D. Rowland (a cura di), *Medieval Russian Culture II*, Berkeley, Los Angeles, London 1994 ("California Slavic Studies", 19), pp. 18-28.
- Veder, Turilov 1994: W.R. Veder, A. Turilov (a cura di), *The Edificatory Prose of Kievan Rus'*, Harvard 1994 ("Harvard Library of Early Ukrainian Literature. English Translation Series", 6).
- Venier 2008: F. Venier, *Il potere del discorso. Retorica e pragmatica linguistica*, Roma 2008.
- Vereščagin 1997: E.M. Vereščagin, *Istorija voznikovenija drevnego obščeslavjanskogo literaturnogo jazyka. Pervodničeskaja dejatel'nost' Kirilla i Mefodija i ich učениkov*, M. 1997.
- Vladimirov 1900: P.V. Vladimirov, *Drevnjaja russkaja literatura kievskogo perioda (XI-XIII vekov)*, Kiev 1900.
- Vodoff 1974: V. Vodoff, *Un parti "théocratique" dans la Russie du XII^e siècle? Remarques sur la politique ecclésiastique d'André de Bogoljubovo*, "Cahiers de civilisation médiévale", XVII, 1974, 3, pp. 193-215 (reprint in V. Vodoff, *Christianisme, pouvoir et société chez les Slaves orientaux [X^e-XVII^e siècles]*, Paris 2003, pp. 70-98).
- Vodoff 1988: V. Vodoff, *Naissance de la Chrétienté russe. La conversion du prince Vladimir de Kiev et ses conséquences (XI^e-XIII^e siècles)*, [Paris] 1988.
- Vodoff 1988-1989: V. Vodoff, *Pourquoi le prince Volodiměr Svjatoslavič n'a-t-il pas été canonisé?*, in O. Pritsak, I. Ševčenko, M. Labunka (a cura di), *Proceedings of the International Congress Commemorating the Millennium of Christianity in Rus'-Ukraine*, Cambridge 1988-1989 ("Harvard Ukrainian Studies", XII-XIII), pp. 446-466

- (reprint in V. Vodoff, *Christianisme, pouvoir et société chez les Slaves orientaux [X^e-XVII^e siècles]*, Paris 2003, pp. 119-133).
- Vodoff 1991: V. Vodoff, *Aspects et limites de la notion d'universalité dans l'ecclésiologie de la Russie ancienne*, in S. Graziotti (a cura di), *Il battesimo delle terre russe: bilancio di un millennio*, Firenze 1991, pp. 143-165 (reprint in V. Vodoff, *Christianisme, pouvoir et société chez les Slaves orientaux [X^e-XVII^e siècles]*, Paris 2003, pp. 30-44).
- Vodoff 1992: V. Vodoff, *Quelques questions sur la langue liturgique à Kiev au X^e et au début du XI^e siècle*, in *The Legacy of Saints Cyril and Methodius to Kiev and Moscow. Proceedings of the International Congress on the Millennium of the Conversion of Rus' to Christianity, Thessaloniki, 26-28 November 1988*, Thessaloniki 1992, pp. 435-448 (reprint in V. Vodoff, *Christianisme, pouvoir et société chez les Slaves orientaux [X^e-XVII^e siècles]*, Paris 2003, pp. 209-218).
- Vodoff 1999: V. Vodoff, *Pervye novgorodskie svjatyni i svjatye (do načala XV veka)*, in *Velikij Novgorod v istorii srednevekovoj Evropy, k 70-letiju V.L. Janina*, M. 1999, pp. 382-390 (trad. francese *Les premiers cultes à Novgorod [jusqu'au début du XV^e siècle]*, in V. Vodoff, *Christianisme, pouvoir et société chez les Slaves orientaux [X^e-XVII^e siècles]*, Paris 2003, pp. 134-142).
- Webb 2003: R. Webb, *Praise and persuasion: argumentation and audience response in epideictic oratory*, in E. Jeffreys (a cura di), *Rhetoric in Byzantium. Papers from the Thirty-fifth Spring Symposium of Byzantine Studies, Exeter College, University of Oxford, March 2001*, Aldershot 2003, pp. 127-135.
- Worthington 1994: I. Worthington (a cura di), *Persuasion: Greek Rhetoric in Action*, London, NY 1994.
- Ziffer 1998: G. Ziffer, *The Petersburg Fragment of the Treatise "On Law and Grace" (BAN, 4.9.37)*, in *Polytropon. K 70-letiju Vladimira Nikolaeviča Toporova*, M. 1998, pp. 513-520.
- Ziffer 1999: G. Ziffer, *Novyj spisok kievskogo traktata O zakone i blagodati (Moskva, GIM, Barsov 1395)*, "Russica Romana", VI, 1999, pp. 263-267.
- Ziffer 2002: G. Ziffer, *Ancora sull'editio princeps del Della legge e della grazia*, "Russica Romana", IX, 2002, pp. 269-275.

- Ziffer 2007: G. Ziffer, *Il "Della legge e della grazia" in traduzione italiana*, in *Studi in onore di Pier Vincenzo Mengaldo per i suoi settant'anni (a cura degli allievi padovani)*, Firenze 2007, pp. 25-46.
- Zimin 1973: A.A. Zimin, *Cholopy na Rusi (s drevnejšich vremen do konca XV v.)*, M. 1973.
- Živov 1995: V.M. Živov, *Osobennosti recepcii vizantijskoj kul'tury v Drevnej Rusi*, "Ricerche Slavistiche", XLII, 1995, pp. 3-48 (reprint in V.M. Živov, *Razyskanija v oblasti istorii i predystorii russkoj kul'tury*, M. 2002, pp. 73-115).

Indice dei riferimenti biblici¹

Antico Testamento

Gen 19, 24-25: III, 29, 140

Gen 25, 29-34: I, 32, 49

Es 20, 7: V, 15, 239

Es 20, 8: V, 18, 240

Es 20, 12: V, 15, 239

Es 20, 13: V, 17, 239

Es 20, 14: V, 17, 240

Es 20, 15: V, 17, 239

Es 20, 16: V, 17, 239

Es 20, 17: V, 17, 240

Es 22, 21-23: IV, 13, 181

Es 22, 24: V, 16, 239

Lv 19, 11: V, 17, 239

Lv 19, 16: V, 17, 240

Lv 19, 17: V, 17, 239

Lv 19, 18: IV, 17, 182

Lv 19, 32: V, 15, 239

Lv 25, 35-37: V, 16, 239

Dt 1, 16: V, 16, 239

Dt 5, 11: V, 15, 239

Dt 5, 12: V, 18, 240

Dt 5, 16: V, 15, 239

Dt 5, 17: V, 17, 239

Dt 5, 18: V, 17, 240

Dt 5, 19: V, 17, 239

Dt 5, 20: V, 17, 239

Dt 5, 21: V, 17, 240

Dt 11, 16-17: VII, 15, 292

Dt 11, 17: VII, 1-2, 291

Dt 23, 20-21: V, 16, 239

Dt 28, 49-50: IV, 7a, 179

Dt 28, 50.52: II, 10b, 108-109

Dt 28, 51.53: III, 20, 139

Gdc 16, 4-21: I, 33, 49-50

1 Re 8, 31.35-36: VII, 1-2, 291

2 Cr 29, 9: III, 17-18, 139

Tb 4, 15: V, 17, 240

Sal 2, 12: IV, 7b, 179

Sal 9, 7: I, 41, 51

Sal 14 (13), 2-3: IV, 11a, 181

Sal 14 (13), 4: IV, 11b, 181

Sal 25 (24), 18: III, 42, 142

Sal 30 (29), 12-13: I, 17, 47

Sal 34 (33), 15: I, 28, 48

Sal 39 (38), 7: III, 3, 138

Sal 53 (52), 3-4: IV, 11a, 181

Sal 53 (52), 5: IV, 11b, 181

Sal 76 (75), 2: I, 21, 47

Sal 79 (78), 1-4: IV, 8a, 179-180

Sal 85 (84), 5-6: III, 42, 142

¹ Indichiamo la posizione dei luoghi biblici citati nei testi (nei paragrafi in cui li offriamo integralmente) facendo riferimento al sermone (numerazione progressiva da I a VII secondo l'ordine di trattazione), al versetto (o versetti) e alla pagina in cui compaiono.

Sal 95 (94), 1-2.6-7: I, 5, 45

Sal 100 (99), 4: I, 23, 47

Sal 112 (111), 10: I, 38, 50

Pr 3, 31: V, 18, 240

Pr 24, 21: V, 16, 239

Qo 3, 1-13: VI, 1, 271

Qo 3, 17: VI, 2, 271

Qo 3, 18-21: VI, 10, 272-273

Sap 14, 29-31: VII, 15, 292

Sir 12, 16: V, 6, 238

Is 26, 14: I, 34, 50

Is 30, 22-23: VII, 15, 292

Is 52, 11: V, 18, 240

Is 58, 3: I, 13, 46

Ger 7, 20: VII, 7-9, 291-292

Ez 18, 23: I, 39, 50-51; III, 41, 142

Ez 33, 11: I, 39, 50-51; III, 41, 142

Gn 3-4: III, 28-32, 140-141

Zc 1, 3: II, 12c, 109; III, 40b, 142

Zc 5, 1-4: VII, 7-9, 291-292

Ml 3, 7: II, 12c, 109; III, 40b, 142

Nuovo Testamento

Mt 5, 4.10-11: V, 12, 239

Mt 5, 5: V, 14a, 239

Mt 5, 7: V, 11, 238

Mt 5, 9: V, 9, 238

Mt 5, 21: V, 17, 239

Mt 5, 23-24: I, 15, 46

Mt 5, 27: V, 17, 240

Mt 5, 33: V, 15, 239

Mt 5, 43: IV, 17, 182

Mt 6, 12: IV, 19, 182

Mt 6, 14-15: I, 16, 46-47

Mt 7, 1: V, 10, 238

Mt 7, 2: IV, 20, 182

Mt 10, 15: III, 29, 140

Mt 12, 41: III, 28-32, 140-141

Mt 16, 27: II, 20c, 110

Mt 19, 18: V, 17, 239, 240

Mt 19, 19: V, 15, 239

Mt 22, 39: IV, 17, 182

Mt 24, 7: II, 1, 107

Mt 25, 14-30: II, 20b, 110; II, 20c, 110

Mc 4, 24: IV, 20, 182

Mc 11, 25: I, 15, 46

Lc 6, 36: IV, 17, 182

Lc 6, 37: V, 10, 238

Lc 11, 30.32: III, 28-32, 140-141

Lc 13, 14: V, 18, 240

Lc 21, 19: I, 20, 47

Lc 21, 25: II, 1, 107

Gv 13, 34: IV, 17, 182

Gv 15, 17: IV, 17, 182

Gv 15, 22: II, 19b, 110

Rm 2, 13: III, 25b, 140; V, 14a, 239

- Rm 3, 11-12: IV, 11a, 181
 Rm 12, 9: III, 40a, 142
 Rm 12, 10: V, 6, 238; V, 8, 238
 Rm 12, 11: V, 4, 237-238
 Rm 12, 12: V, 12, 239
 Rm 12, 13: V, 11, 238
 Rm 12, 14: V, 15, 239
 Rm 12, 15: V, 18, 240
 Rm 12, 16: V, 14a, 239
 Rm 12, 17: IV, 17, 182; V, 8, 238
 Rm 13, 9: IV, 17, 182
 Rm 13, 11-14: I, 25, 48
 Rm 15, 32: V, 18, 240
- 1 Cor 6, 9-10: IV, 12, 181
 1 Cor 12, 10.28-30: I, 1, 44-45
 1 Cor 14, 13: I, 1, 44-45
- 2 Cor 6, 2: I, 38, 50
 2 Cor 6, 17: V, 18, 240
- Gal 3, 27: I, 42, 51
 Gal 5, 14: IV, 17, 182
 Gal 6, 7: I, 25, 48
- Ef 4, 26: V, 18, 240
- Ef 4, 32: IV, 17, 182
 Ef 5, 11: IV, 12, 181
 Ef 5, 18: I, 30, 49
 Ef 6, 11.14-17: I, 43-44, 51
- Fil 2, 7: I, 14, 46
- Col 3, 22: V, 16, 239
- 1 Ts 4, 4-5: IV, 17, 182
 1 Ts 5, 14: V, 8, 238
 1 Ts 5, 15: IV, 17, 182; V, 8, 238
- Eb 10, 31: III, 11, 139
- Gc 2, 8: IV, 17, 182
- 1 Pt 2, 17: V, 16, 239
 1 Pt 2, 18: V, 16, 239
 1 Pt 3, 9: IV, 17, 182; V, 8, 238
- 2 Pt 2, 6: III, 29, 140
 2 Pt 3, 9: I, 39, 50-51; III, 41, 142
- 1 Gv 3, 15: I, 13, 46
- Gd 7: III, 29, 140

Abstract

The present book focuses on the least investigated preachers who lived in Kyivan Rus' during the period of the eleventh to the thirteenth century, as well as on their extant homiletic works: Luka Židjata and his *Poučenie k bratii*; metropolitan Nikifor I and his *Poučenie v nedelju syropustnuju*; hegumen Moisej and his *Poučenie o bezvremennom p'janstve* and *Slovo o rotach i o kljatvach*; Serapion Vladimirskij and his *Slovo prepodobnago otca našego Serapiona*, *Poučenie prepodobnago Serapiona* and *Slovo svjatago prepodobnago Serapiona*.

This choice has been guided by both methodological and practical considerations. I wish to focus on authors and works of the Kyiv and Novgorod areas as representatives of different regional traditions. My aim in doing so is to see if a literary genre like homiletics is subject to different regional developments relating to degrees of both reception and creative elaboration of patristic models. Such an approach may lead to reliable results only if the texts examined are similar typologically. I therefore selected common didactic sermons written for feast-days, not “celebrative” sermons. The texts were then organized by region; metropolitan Nikifor's *Poučenie v nedelju syropustnuju* and Serapion Vladimirskij's sermons represent that of Kyiv, whereas Luka Židjata's *Poučenie k bratii* and hegumen Moisej's sermons represent the region of Novgorod. With this division in mind, I have organized the book in four chapters, each devoted to a single preacher. I give his biography, supported by the historical evidence, and consider which of the works attributed to him may be considered authentic and which ones must be rejected as spurious. The textual tradition of each of the author's sermons is then set out, and each sermon is analyzed to establish its message, performative function, and the circumstances, including the liturgical occasion, surrounding its oral delivery.

In my analysis I have tried to adapt to Eastern Slavic preaching some of the techniques and methodologies that over the past decades have been used in the study of the Western Medieval and Byzantine traditions. I have also taken into account recent studies concerning rhetorical models of classical origin and the extent to which they may be relevant in investigating sermons. In addition, I have concentrated attention on how biblical quotations are used in the Eastern Slavic tradition, on their function as what are called “thematic clues”, taking them from a rhetorical perspective, as well as from the standpoint of pragmatic linguistics; moreover, I am concerned with the biblical quotations

that correspond to passages from Scripture used in the liturgy, some exclusive to certain days. My contribution in this regard builds on the ideas R. Picchio developed in his work on the function of “biblical thematic clues” in the literary system of Slavia Orthodoxa. In particular, I have found G. Brogi Bercoff and M. Garzaniti’s elaboration of Picchio’s seminal works to be especially useful. I also draw on Ch. Hannick’s essays on Byzantine rhetoric and its function in the Slavic Orthodox tradition and the essays of A. Naumow (recently translated and printed in Italy).

The first chapter of the book is devoted to metropolitan Nikifor’s *Poučenie v nedelju syropustnuju*. Several important facts emerge from the textual analysis. First, it is evident that the concepts presented in the sermon (i.e., to the audience) are organized around one biblical quotation following the principle of hierarchical structuring and concentric distribution; this gives the audience the biblical thematic clue. The quotation (Ps 95 [94]:1-2, 6-7) occurs in the initial part of the text (in the *expositio*) to provide the key for understanding the preached message. Second, I discovered the formal connection between the sermon and the occasion on which it was delivered; the liturgical indication presented in the title (*v nedelju syropustnuju*) is confirmed by a set of quotations pertaining to that very liturgy (Mt 6:14-15, Ps 76 [75]:2, Rm 13:11-14). Using this case as a model, it becomes possible to go through other sermons, examining the biblical quotations, and identify the liturgical occasions on which they were delivered, even when there is no indication in the titles. Third, I focused on the presence, within Nikifor’s *Poučenie*, of the Preacher’s finely structured rhetorical system, which allows him to renew and actualize the metamorphic power of God’s Word to persuade the audience to moral correction. Investigation disclosed the sermon’s rhetorical nature at several levels. On the structural, there is coincidence with the model of Christian sermons and epideictic orations (expected, given Nikifor’s Greek origin and Byzantine education); the text is composed of an *exordium*, subdivided into a *salutatio populi* and an *introductio thematis* (for *praeparare*), the body of the sermon, subdivided into an *expositio*, a *tractatio thematis* and an *admonitio* (for *docere*), and the *conclusio* (for *commovere*). On the semantic level, Nikifor actualizes his main catechetical-liturgical theme using a set of performative strategies (i.e., figures of thought, figures of words, etc.).

The second chapter focuses on Serapion Vladimirskij’s *Slovo prepodobnago otca našego Serapiona*, *Poučenie prepodobnago Serapiona* and *Slovo svjatego prepodobnago Serapiona*. Analysis of the texts confirms my previous hypothesis: these sermons are structured according to principles identical to those governing Nikifor’s *Poučenie*. Thus, in the *Slovo prepodobnago otca našego Serapiona* the message develops on the basis of a set of biblical quotations; among them, Lk 21:25 and Mt 24:7 occur in the *exordium* and function as the biblical thematic clue. These same quotations also have a liturgical meaning, unveiling the sermon’s belonging in the *nedelja mjasopustnaja*. The metamorphic power of God’s Word is actualized by means of rhetoric: the text shows a complete structure and various sequences of figures through which the Preacher

tries to move the audience to moral correction. In the *Poučenie prepodobnago Serapiona* the biblical thematic clue occurs in the *expositio* and consists of the quotation of Ps 39 (38):7; two additional biblical quotations (Ps 25 [24]:18 and Ps 85 [84]:5-6) suggest that the text was to be declaimed in the fifth week of the second liturgical cycle (from Pentecost to Lent). The sermon's rhetorical structure is complete, and the strategies actualizing the biblical message are various. In the *Slovo svjatago prepodobnago Serapiona* the biblical thematic clue is placed in the *expositio* and consists in the quotation of Ps 2:12. The speaker's use of liturgically meaningful quotations (Lk 6:36, Mt 5:43, Mt 22:39, 6:12, and 7:2) proves that the sermon could be delivered on different feast-days over the second liturgical cycle. The text, lacking in the *conclusio*, shows a quite regular structure with various performative strategies for biblical actualization.

The third chapter concerns Luka Židjata's *Poučenie k bratii*. The sermon, belonging to the Novgorod region and representing one of the first examples of Eastern Slavic homiletics, differs from Nikifor's and Serapion's sermons in several respects. On the one hand, the text lacks the biblical thematic clue, and, as a consequence, it is semantically structured in a one-dimensional, "paratactic" way. Even so it offers some liturgically meaningful quotations (Mt 7:1, Mt 19:18-19, Lk 13:14) suggesting different liturgical adaptations, although the reference to the daily cycle of offices (and a few other features) indicate a close connection with the monastic tradition. On the other hand, the sermon's formal structure is heavily reduced – the text actually consists of an *exordium* and a (bipartite) *admonitio* – and the performative strategies the Preacher employs are to a great extent simplified.

The fourth chapter contains the analysis of hegumen Moisej's *Poučenie o bezvremennom p'janstve* and *Slovo o rotach i o kljatvach*. These sermons differ from Nikifor's and Serapion's as well. The *Poučenie o bezvremennom p'janstve* finds its biblical thematic clue in the quotation of Eccles 3:1-3 in the *exordium*, but it does not present a well-defined liturgical theme. On the formal level, the text is incomplete, since the *exordium* is lacking in the *salutatio populi*, and the central part in the *expositio*; whereas on the semantic and performative levels it is quite regular. The *Slovo o rotach i o kljatvach* has its biblical thematic clue in the quotations of 1 Kg 8:31, 35-36 and Deut 11:17 in the *exordium*, but, like Moisej's *Poučenie*, it does not offer a distinctive liturgical theme. With regard to the semantic and performative aspects, the sermon is rather regular, even though the *salutatio populi*, the *expositio* and the *admonitio* are absent from its structure.

Text analysis has thus yielded several concrete results: first, it shows that a sermon consists in a finely structured rhetorical system, and through it the preacher actualizes a particular catechetical-liturgical theme, aiming at correcting the audience's behaviour. The structural conformity of these sermons to the model of Christian homiletics (and that of classical epideictic oratory, though within the limits of a cultural paradigm where the classical tradition and the theory of rhetoric were in fact absent) suggests that Eastern Slavic preachers acquired their rhetorical skills by imitating patristic models. In this respect, of

course, the case of Nikifor represents an exception, because of his Byzantine education.

The second result of my research is the demonstration that a sermon is commonly organized around one biblical quotation – the biblical thematic clue. The quotation generally occurs in the initial part of a text, where it leads the audience to grasp the conceptual development of the sermon by introducing the most relevant themes (and the audience, at least in part, is presumably familiar with this device, reacting almost instinctively, doing its part in creating meaning). The quotations the preacher offers connect with one another by means of logic contiguity, thematic proximity or liturgical adjacency, forming a unitary but complex scriptural plot that represents the semantic and liturgical superstructure within which the preacher frames and performs his discourse.

Third, it is now demonstrated that the presence of one or more liturgically meaningful quotations is possible within the links of the biblical-chain supporting and informing the homiletic discourse. In a scrupulous reading, the broad themes may allow us to return a sermon to the liturgical setting in which it belongs. Unlike the biblical thematic clue, the liturgical theme is variously represented. The lack of uniformity may be attributed to the role of the sermon's *quaestio* in sounding the theme of a particular liturgy. Thus, a sermon's liturgical theme can be a quotation (occurring in any part of the text) of one or more passages drawn from the same liturgical reading or from different readings. Moreover, the quoted readings can belong to one single or to various liturgies, depending on whether the preacher chose to deliver a sermon only once or to adapt it to different occasions.

It now becomes possible to use comparative typology to distinguish between those sermons created for a unique liturgical occasion and ones that might meet the demands of various liturgical settings. To the first group belong the *Poučenie v nedelju syropustnuju*, the *Slovo prepodobnago otca našego Serapiona*, the *Poučenie prepodobnago Serapiona* and, probably, also the *Poučenie o bezvremennom p'janstve* and the *Slovo o rotach i o kljatvach*; while to the second belong the *Slovo svjatego prepodobnago Serapiona* and the *Poučenie k bratii*.

It is also possible, using this typology, to make regional distinctions in the developmental history of Eastern Slavic homiletics. Although the sermons written in the Novgorod area do not share common liturgical features, the texts compiled in the Kyiv area all belong to the second liturgical cycle (from Pentecost to Lent). Thus, the deep thematic and formal homogeneity of the Kyivan texts may also be a response to the liturgical occasions for which they were created.

Fourth, it is evident that the performative nature of the homiletic discourse (i.e., the conscious performative intention directing the preacher) shapes a sermon's rhetorical character on several levels. Every part of a sermon – every clause, every period, including the smallest metrical and syntactical units, the morphological and phonetic units – is substantially rhetorical because it is intended to affect the audience's moral character by means of the actualization of God's Word. On the structural level, the sermons show a tripartite rhetorical

structure, which, as I have already noted, follows the model of Christian sermons. On the semantic level, I have noticed a variety of performative strategies. Although these strategies were standardized through imitation of earlier models and through liturgical praxis, they could vary according to individual style and the circumstances under which the sermon was delivered.

On the basis of its conformity to the structural model of Christian homiletics, a further distinction in Eastern Slavic preaching may be identified. Nikifor's and Serapion's sermons are, in fact, structurally complete or "regular" (except for Serapion's third sermon, lacking in the *conclusio*), while Židjata's and Moisej's sermons are incomplete or "irregular". The division by region remains the same: Kyivan sermons all pertain to the second liturgical cycle and show a complete structure, while Novgorodian sermons are liturgically heterogeneous and structurally incomplete.

As I have noted, Eastern Slavic homiletics arose from the creative (stylistic and functional) imitation of patristic models. Taking into account how this earlier literature offered a body of common models which later authors used, it seems possible to state that the genre of Eastern Slavic homiletics developed regionally because of reception in varying degrees and creative elaboration of the ecclesiastical, pastoral and monastic traditions of Byzantine writing. Sermons of the Kyiv region (that offers a large number of them) show a marked uniformity in their thematic organization and formal structure; the reason may possibly be greater exposure and fidelity to the Greek rhetorical tradition as transmitted by the Byzantines. Sermons composed in the Novgorod region (minor in number) show much less homogeneity, a fact that may indicate the strength and prestige of the monastic tradition, founded on the "memory of the word" passed down through the oral tradition of the Fathers' *logoi*.

From the point of view of the actual, "real," setting of the homiletic event (i.e., the time, place and social environment of its composition and delivery), the geographical distinction was probably sharpened by the different social compositions of the Kyivan and Novgorodian liturgical assemblies. In this respect the division bears evidence of the different pastoral priorities that preachers living in these areas must have had, and, on the whole, of a partial or at least selective reception of the preached message.