

I PADRI DELLA CHIESA NELLA CULTURA LETTERARIA PALEOSLAVA:
MODALITÀ DI RICEZIONE

Cristiano Diddi

La parola dei Padri nelle lettere paleoslave

Il contatto con il repertorio dei grandi autori cristiani data alle origini della tradizione antico-bulgara e insieme alle Scritture diviene un modello imprescindibile per gli slavi da poco convertiti: anzitutto sul piano dottrinale e etico-spirituale, ma poi anche formale (tipologie letterarie, arsenale retorico, varietà stilistiche). A ciò si deve aggiungere il cruciale ruolo di mediazione che i Padri della Chiesa esercitano nel filtrare le stesse Scritture e la loro interpretazione: come mostra l'analisi dei testi (dapprima quasi solo traduzioni e compilazioni, ma presto anche opere di nuovo conio), fin dal periodo antico-bulgaro il messaggio biblico acquista senso soprattutto alla luce di una riflessione teologico-dottrinale approfondita grazie a dispute e interpretazioni che evolvono nell'arco di secoli. I Padri forniscono in altre parole una griglia interpretativa – insieme necessaria, autorevole e aperta agli impieghi più diversi (liturgico, pastorale, parenetico, polemico, e soprattutto esegetico) – che struttura i testi e ne predetermina significati, orientamenti, finalità.

Le modalità di ricezione del patrimonio patristico variano molto da un territorio all'altro e ciò non sarà senza conseguenze nel modellarsi delle diverse tradizioni regionali. È prevalentemente diretta in Bulgaria, dove i letterati hanno accesso *immediato* agli originali greci e leggono senza ausilio di traduzioni, che anzi proprio loro, specie nel periodo delle origini (IX-X sec.), contribuiscono in gran parte a realizzare. È, al contrario, un accesso *mediato* nella Rus', dove il greco rimarrà a lungo una lingua sconosciuta (rara eccezione accertata, a Kiev, è il metropolita Ilarion). Questa conoscenza mediata dei Padri è indirettamente confermata dalle citazioni patristiche censite nei testi originali, che di norma gli autori slavi orientali riproducono da opere già disponibili in traduzione, mentre al contrario nei Balcani, ancora nel XIV sec., i letterati bulgari continueranno nei loro scritti a citare dagli originali greci.¹

¹ Su ciò vd. 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", 10

Quali sono i contorni del repertorio patristico nel periodo paleoslavo? Quali le modalità di ricezione e d'impiego? Già entro il X secolo si contano numerose le versioni dei più eminenti autori della cristianità, anche se la preferenza si restringe al repertorio dei Padri della Chiesa orientale dei primi secoli, e in primo luogo ai Cappadoci, che specie nell'omiletica meglio di altri sembrano rispondere alle esigenze dell'acculturazione. Grande è dunque l'apprezzamento per le opere di Basilio e dei due Gregori (la speciale venerazione per Gregorio il Teologo traspare già nella *Vita* paleoslava di Costantino-Cirillo), anche se il favore maggiore è riservato a Giovanni Crisostomo, come mostrano alcuni cicli omiletici antichi conservati già nei codici *Clozianus* e *Suprasliensis*, oltre a numerose raccolte più tarde comunque dipendenti da proto-grafi antichi (cf. ad es. l'*Omeliario di Mihanović*). Si tratta di una preferenza comprensibile, considerati i destinatari di questo genere di letture: il pensiero filosofico e teologico del Crisostomo, indubbiamente più povero rispetto ai Cappadoci, si incarna di norma in una esegesi biblica semplice e letterale (secondo l'impostazione esegetica della tradizione antiochena), e ciò doveva rendere i suoi testi più graditi a un uditorio come quello slavo, culturalmente impreparato di fronte alle grandi questioni teologiche e dottrinali affrontate p. es. da Gregorio Teologo, o ancor più dal Nisseno. Ben rappresentati risultano nel repertorio paleoslavo anche autori più tardi o appartenenti ad altre tradizioni, come la siriana: si ricorderanno, tra gli altri, Efrem il Siro (cf. le *Paraenesis*, tradotte in Bulgaria entro il X sec.) e Giovanni Damasceno (*Dialettica*, *Sulla fede ortodossa*), per non parlare dei più venerati Padri della Chiesa d'Occidente, come Ambrogio e Gregorio Magno.² La fruizione della letteratura cristiana senza mediazioni, ovvero in originale, lascia ad ogni modo intravedere, specie nei Balcani, un impatto della patristica ben più profondo di quanto non risulti dal censimento delle sole traduzioni, un fatto che cercheremo di illustrare nelle pagine che seguono e che appare del resto con-

(1983), pp. 65-102; Id., *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", 15 (1988), pp. 63-91.

² Le opere di questi Padri sollecitarono presto la traduzione anche delle loro *Vite*: si veda, tra le altre, la versione della *Vita* di Giovanni Crisostomo, di Giorgio di Alessandria (entro il X sec.); o la *Vita* di Gregorio Magno, di cui pare possibile distinguere due versioni antico-bulgare (una in *Suprasliensis*), cui se ne deve aggiungere una terza, medio-bulgara (XIV sec.): cf. A. Minčeva, *Slavjanskite prevodi na Žitieto na Grigorij Veliki*, in *Abhandlungen zu den Grossen Lesemenäen des Metropoliten Makarij. Kodikologische, miszellenologische und textologische Untersuchungen*, Bd. 1, hrsg. von Ch. Voss, H. Warkentin und E. Wieher, Freiburg, Weher, 2000, pp. 187-208.

fermato dalla cultura letteraria dei principali autori del tempo, ovvero dei letterati attivi nella Bulgaria del I impero.³

Molteplici sono pure i generi e le tipologie testuali che veicolano il repertorio patristico e che coprono via via i diversi ambiti della produzione scritta: dogmatica, apologetica, polemistica, ma soprattutto esegesi, omiletica, innoGRAFIA. Col trapianto di queste forme della letteratura cristiana antica gli slavi colgono, in un lasso di tempo relativamente breve, i frutti di un processo di adattamento dell'eredità classica durato secoli, che proprio i Padri avevano contribuito a traghettare nel medioevo. Anche in virtù di questo adattamento, ad imporsi fin da principio fra gli autori bulgari (poi serbi, russi) è una nozione di testo che ignora rigidi confini di genere e registro stilistico, in nome di una pervasività del messaggio salvifico che innerva tutte le forme, da quelle tipicamente cristiane a quelle di ascendenza classica (basti pensare al rinnovamento dell'antico *βίος* greco nell'agiografia). E sebbene si tratti di un punto d'arrivo di processi svoltisi altrove e molto tempo prima, la letteratura slava ecclesiastica saprà tuttavia dar forma a innesti non privi di originalità, anche rispetto alle matrici bizantine: rimanendo nel campo dell'agiografia – e anche tenendo conto della lezione metafrastica – si ricorderà la contaminazione tra la Vita del santo e le forme dell'oratoria encomiastica nelle Vite solenni di Eutimio di Tărnovo, nella seconda metà del XIV secolo; o la contaminazione tra biografia, agiografia e panegirico nelle coeve Vite dei sovrani e arcivescovi serbi, composte dall'arcivescovo Danilo II e dai suoi continuatori.⁴

Anche l'aspetto esteriore di questa letteratura varia a seconda dei contesti, con una certa prevalenza della forma apoftegmatica o anedddotica, per quanto non manchino versioni parziali e persino integrali di opere talvolta di notevole estensione. Nel periodo più antico, il messaggio dei Padri è affidato per lo più a florilegi di citazioni ed estratti, tipici della letteratura monastica: florilegi che spesso è difficile seguire nel loro farsi e disfarsi, data la loro natura

³ Per una ricognizione complessiva sull'argomento, per cui esiste una bibliografia di dimensioni ingenti, si rimanda ad alcune opere a carattere generale dalle quali il lettore potrà ricavare le necessarie indicazioni bibliografiche. Si vedano ad es. repertori come *Kirilo-Metodievskaja enciklopedija*, tt. I-IV, Sofija, 1985-2003 e *Pravoslavnaja Ėnciklopedija*, Pod obščej redakciej Patriarcha Moskovskogo i vseja Rusi Alekseja II (> Kirilla), M., 2000-; cf. inoltre, tra gli altri: G. Podskalsky, *Christianstvo i bogoslovskaja literatura v Kievskoj Rusi (988-1237 gg.)*, SPb., 1996² (ed. or.: *Christentum und theologische Literatur in der kiever Rus' [988-1237]*, München, 1982); Id., *Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien 865-1459*, München, 2000.

⁴ Cf. E. Kałużniacki, *Werke des patriarchen von Bulgarien Euthymius (1375-1393)*, Wien 1901 [rist.: London, Variorum Reprints, 1971]; *Životi kraljeva i arhiepiskopa srpskih*, izd. Dj. Daničić, Zagreb, 1866 [rist.: London, Variorum Reprints, 1972].

informale, non rigidamente predeterminata e soggetta a continue aggiunte, sottrazioni e migrazioni dei materiali a seconda delle esigenze del momento e, si presume, della stessa disponibilità di fonti al momento della compilazione.⁵ Un tipico esempio di questa letteratura antologica ci è offerto dal genere del *paterikòn* (*gerontikòn*), dapprima in traduzione dal greco e poi coltivato anche nella tradizione autoctona (cf. ad es. il *Paterikon delle Grotte* di Kiev, che riprende, tra l'altro, ampi brani dalla *Paraenesis* di Efrem: cf. *Paraen.* XI, XVI, XXX-XXXI).⁶ Una tipologia differente e più articolata ci è offerta da florilegi spirituali di impianto filosofico-dottrinale, utili ad es. a un impiego scolastico per la formazione del clero, ma non solo. Fra questi si segnala il cosiddetto *Izbornik* dell'anno 1073 per il principe Svjatoslav di Kiev (ma in realtà composto in precedenza per lo zar bulgaro Simeone), con le sue 385 opere compendiate in forma di estratti su questioni di teologia, dogmatica, esegesi, etica, cosmologia, e tratte da autori come i tre Cappadoci, Giovanni Crisostomo, Massimo il Confessore, Cirillo d'Alessandria, oltre al nucleo fondamentale della collezione, l'*Erotapokrisis* attribuita a Anastasio Sinaita.⁷

L'altra modalità di ricezione dei Padri coincide, come si è detto, con la precoce comparsa di versioni integrali di agiografie, omelie, commentari,

⁵ Si rinuncia qui a una caratterizzazione, anche solo di massima, delle svariate tipologie miscelanee: su florilegi ascetico-spirituali e catene esegetiche di tradizione greco-bizantina, da cui prendono le mosse anche le collezioni slave più diffuse, si veda almeno M. Richard, *Florilèges spirituels grecs*, in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, red. M. Viller, vol. V, Paris, 1962, pp. 475-512; un quadro d'insieme è offerto anche nel più recente A. Alexakis, *Byzantine Florilegia*, in *The Wiley Blackwell Companion to Patristics*, ed. by K. Parry, Wiley Blackwell [ediz. digitale], 2015, pp. 15-50. Una questione che non può essere affrontata in questa sede, ma certo non secondaria per lo studio del rapporto tra la letteratura slava e le sue matrici, è quella dei prototipi che servirono per le traduzioni. Quasi sempre si tratta infatti di modelli che sfuggono all'identificazione, a causa di una tradizione manoscritta copiosa, frastagliata e non sufficientemente conosciuta, per cui di rado si dispone di studi e edizioni critiche.

⁶ Cf. F.J. Thomson, *Towards a Typology of Quotations in Early Slavonic Literature, with an Assessment of their Value for Textology Illustrated by the Quotations from Ephraem Syrus' Paraenesis in the Patericon Kievocryptense*, "Anzeiger für slavische Philologie", 20 (1990), pp. 15-61. Sui più antichi *paterika* bizantino-slavi, per lo più collezioni di sentenze di monaci e asceti protocristiani (con vario apporto di materiale anche patristico), cf. in breve le schede di N.I. Nikolaev in *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*, vol. 1, L., 1987, pp. 299-325 e la bibliografia citata.

⁷ Sull'origine e la fisionomia di questa imponente collezione cf. lo studio e edizione: *Izbornik 1073: Simeonov sbornik (po Svetoslavovija prepis ot 1073 g.)*. Tom 3. *Grăcki izvori, Grăcki tekst i izsledvane*: P. Janeva, Slavjanski tekst, pregledan i sveren dopălnitelno: A. Minčeva, C. Raleva, C. Doseva, P. Janeva, Sofija, 2015.

che assolvono a funzioni diverse: teologico-dottrinale, polemica, ascetica, ma soprattutto esegetico-didattica. Le omelie, in particolare, vengono raccolte e ordinate in cicli tematici secondo l'anno liturgico, e in qualche caso in base all'autore.⁸ Nella prima tipologia si inquadrano ad es. i già citati *Clozianus* e *Suprasliensis*, con i loro cicli di omelie per lo più crisostomiche legate al periodo pasquale.⁹ Alla seconda rimandano invece cicli omiletici come quelli di Gregorio Nazianzeno (due *dossier* di XIII e XVI omelie rispettivamente) e la monumentale raccolta crisostomica patrocinata dallo zar Simeone, il c.d. *Zlatostruj*.¹⁰ Tra l'omiletica di destinazione non strettamente liturgica va menzionata, tra l'altro, la versione delle quattro *Omelie contro gli ariani* di Atanasio di Alessandria dovuta a Costantino di Preslav, una traduzione che illustra bene il recupero di testi legati a epoche e contesti molto lontani dalla Bulgaria del IX-X secolo, ma che dovevano ancora rivelarsi utili – si suppone – alla illustrazione della dottrina trinitaria e alle polemiche ad essa connesse.¹¹

L'elenco dei testi e delle tipologie letterarie potrebbe facilmente dilatarsi. Benché parziali e ordinate secondo una cronologia tutt'altro che rigida, queste poche coordinate sono tuttavia sufficienti a dare un'idea della forza di penetrazione dei Padri nella letteratura paleoslava. In questa prospettiva potremmo ricordare ancora scritti – vasti e impegnativi per qualunque traduttore – nel campo della teologia dogmatica (cf. i testi citati di Giovanni Damasceno), o della esegesi biblica, come l'*Hexaemeron* di Basilio, o le *catenae* ricavate

⁸ Anche per le collezioni slave vale a grandi linee la classificazione offerta per l'area greco-bizantina nell'opera capitale di A. Ehrhard, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*, Bd. I-III, Leipzig-Berlin, 1937-1952. Sempre sugli omeliari, più brevemente, si veda: R. Grégoire, *Homélistes*, in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, vol. 7, Paris, 1969, pp. 597-617.

⁹ Si deve però ricordare che sul piano strutturale queste due collezioni non sono omogenee: mentre la prima è infatti inquadrabile nella tipologia dell'omeliario (si tratta di un *dossier*, peraltro incompleto, per la settimana santa), il secondo unisce all'omeliario una parte menologica, con testi agiografici per il mese di marzo, e in ciò è affine ad altre collezioni antiche, greche e slave: cf. ancora A. Ehrhard, *Überlieferung und Bestand*, ad II.

¹⁰ Per un aggiornato *status quaestionis* su questa collezione, pervenuta in due redazioni (di 73 omelie e 135 omelie rispettivamente) cf. l'approfondito studio di J. Miltenov, *Zlatostruj: Starobălgarski chomiletičen svod, săzdaten po inicitativa na bălgarskija car Simeon. Tekstologičesko i izvorovedsko izsledvane*, Sofija, 2013.

¹¹ Cf. A. Vaillant, *Discours contre les ariens de Saint Athanase*, Version slave et traduction en français, Sofia, 1954. Sulla ricezione di queste omelie nel contesto bulgaro antico cf. pure il saggio di V. Lytvynenko pubblicato qui di seguito, con indicazioni sulla bibliografia più recente.

dai commentari a Antico e Nuovo Testamento (ad es. quelli di Cirillo d'Alessandria, Teodoreto di Cirro ed altri). Una delle assenze più vistose in questo corpus delle origini riguarda invece le opere di impianto mistico-ascetico, per lo più antologizzate in brevi estratti all'interno di florilegi come l'*Izbornik* del 1073 (più spesso riprodotte da preesistenti collezioni greche) e destinate ad avere versioni integrali solo nel XIV secolo, grazie all'attività della c.d. scuola di Tarnovo (o sull'Athos). Rara eccezione, in questo filone, la *Scala (Lestvica)* di Giovanni Scolastico, la cui prima versione in slavo è collocabile già nell'ambiente di Preslav.¹²

Una speciale menzione tra i generi di ascendenza patristica andrà da ultimo riservata all'innografia, con autori come Cosma di Maiuma, Andrea di Creta, Giovanni Damasceno, che fin da principio offrono agli scrittori slavi i modelli formali per la composizione di componimenti originali. Pur non potendoci addentrare nella caratterizzazione di questo repertorio immenso e ancora in gran parte inesplorato (alcuni riferimenti il lettore li troverà più avanti), dovremo però sempre tenerlo presente, data la sua interazione – sul piano strutturale, stilistico-compositivo, oltre che tematico – con altri generi tipici del repertorio patristico, in particolare con l'omiletica (con cui condivide il tempo liturgico), e di conseguenza la sua profonda influenza nella composizione di opere slave originali.

A imitazione dei classici: due tipi di *ars compilaria*

Al di là del volume, della qualità letteraria e della fortuna delle traduzioni, l'impatto della patristica va misurato soprattutto in rapporto alla produzione originale in slavo ecclesiastico, dato che i Padri assurgono, come si è detto, a modelli di composizione. Anche in questo caso la ricezione e applicazione dei modelli varia molto: si va dalla compilazione di testi, che vengono assemblati con la tecnica del centone, alla parafrasi e riscrittura su singoli soggetti o temi, fino alla replica più o meno fedele di strutture formali, figure retoriche e tratti stilistici in testi che però possiamo ormai considerare autonomi rispetto alle fonti di partenza.

La prima modalità, la traduzione-compilazione, tipica del periodo fra IX e X secolo, può essere illustrata dalle cinquantuno omelie di commento al

¹² Su questa summa del pensiero mistico-ascetico, oltre al sintetico articolo informativo di G.M. Prochorov, "*Lestvica*" *Ioanna Sinajskogo*, in *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*, vol. 2, t. 2, L., 1989, pp. 9-17, cf. T. Popova, *Lestvica Ioanna Sinajskogo v slavjanskoj knižnosti*, Saarbrücken, 2011; Ead., *Die "Leiter zum Paradies" des Johannes Klimakos, Katalog der slavischen Handschriften*, Köln-Weimar-Wien, Böhlau, 2012.

Vangelo di Costantino di Preslav, il cosiddetto *Učitel'noe evangelie* (*Vangelo didattico*), tradito in quattro testimoni del XII-XIV sec. e in una tradizione indiretta ancora tutta da accertare. Si tratta di omelie nelle quali, com'è noto, di originale c'è solo l'introduzione e la conclusione, mentre per il resto riproducono le esegesi di Giovanni Crisostomo a Giovanni e Matteo e quelle di Cirillo d'Alessandria al Vangelo di Luca. Questi commentari riflettono peraltro un testo non completo, un particolare che ha fatto pensare all'utilizzo non di commentari integrali, bensì di catene esegetiche (ἐπιτομαὶ ἐρμηνεῖαι), ossia di compilazioni e riduzioni da più commentari patristici. Poiché inoltre la versione costantiniana non trova esatta corrispondenza nelle catene conosciute,¹³ è stata avanzata pure l'ipotesi di una resa libera, ovvero il ricorso a un modello diverso da quelli a noi oggi noti.¹⁴

Dalla tipologia compositiva del *Vangelo didattico* – assimilabile in sostanza a una traduzione, in cui poco spazio è concesso all'apporto originale (altra statura d'autore mostra invece Costantino in veste di innografo) – si discosta sensibilmente il coevo *dossier* omiletico attribuito a Giovanni l'Esarca, sui cui criteri di composizione ci soffermeremo brevemente, limitandoci ad alcuni dei principi-guida. Ancora diversa è poi la maniera tipica dei sermoni (didattici e panegirici) di Clemente di Ocrida, che a seguire esamineremo invece in maggior dettaglio.¹⁵

A differenza di Costantino di Preslav la tecnica compilativa esarchiana si presenta più articolata, sia sul piano strutturale sia per la dimensione specula-

¹³ Il testo greco di riferimento è stato in genere quello dell'edizione di J.A. Cramer, *Catena graecorum patrum in Novum Testamentum*. T. I: *In Evangelia s. Matthaei et Marci*; T. II: *In Evangelia s. Lucae et s. Joannis*, Oxonii, 1842-1844.

¹⁴ Come osservava già A. Michajlov, "Konstantin ili ne doslovno perevodil tekst katen, ili pol'zovalsja takoj greč. rukopis'ju, kotoraja otličalas' ot osnovnogo spiska Kramera": A. Michajlov, *K voprosu ob učitel'nom evangelii Konstantina episkopa Bolgarskogo*, "Drevnosti. Trudy slavjanskoj komissii Imp. mosk. obščestva", I (1895), pp. 76-133, a p. 99 n. 5. Per il testo del *Vangelo didattico* cf. l'edizione: *Starobălgarsko Učitelno evangelie na Konstantin Preslavski*, izd. M. Tichova, Freiburg, Weiher, 2012; su alcune criticità e limiti di utilizzo di questo lavoro vd. pure V.B. Krysko, *Učitel'noe evangelie Konstantina Preslavskogo: editio princeps*, "Izvestija RAN, Serija literatury i jazyka", 76 (2017) 5, pp. 52-62.

¹⁵ Per quanto riguardo l'Esarca, i testi che figurano nel suo *dossier* possono essere a lui attribuiti con diverso grado di attendibilità: in proposito cf. M. Capaldo, *Pour l'édition des sermons attribués à Jean l'Exarque*, "Preslavska knižovna škola", 1 (1995), pp. 68-84. Un discorso simile vale anche per Clemente, al cui nome sono stati nel corso del tempo ricondotti numerosi sermoni, in molti casi senza fondamento. Per i dettagli si rimanda ai singoli testi nell'edizione (alquanto generosa nelle attribuzioni) di B. Angelov, Chr. Kodov, K. Kuev, K. Ivanova, Kliment Ochridski. *Săbrani săčinenija*, voll. I-II, Sofija, 1970-1977.

tiva che sottende i testi. Limitandoci al piano compositivo, essa consiste, com'è noto, in una combinazione di brani tradotti e tenuti insieme da inserti originali più o meno estesi con funzione di raccordo. Prendiamo ad es. l'omelia *Sull'Epifania e il Battesimo di Gesù* (Βορὴ Господь, dall'*incipit*), costruita su un sermone di Proclo *Sulla Teofania* (dall'*incipit*: Χριστὸς τῷ κόσμῳ, PG 65: 757-761), due omelie di Gregorio di Antiochia sullo stesso tema (Ἄνδρες φιλόχριστοι e Ὁ μὲν φιλόστοργος, PG 10:1117sq.; 1183-1188; 88:1872-1884) e un'omelia *Sul Battesimo di nostro Signore* attribuita a Teodoto di Ancyra (Θείων πραγμάτων).¹⁶ Come altre opere esarchiane anche questa omelia può considerarsi originale a livello macrostrutturale, nel senso che combina le varie fonti greche dando vita a una composizione nuova. Assolutamente letterale, invece, a livello microstrutturale, dove il compilatore riproduce le fonti senza alcuna pretesa di originalità, anzi subendone – per così dire – la soverchiante autorità. Gli interventi si limitano ad eliminare solo alcuni dettagli dei modelli, ritenuti ridondanti, e a semplificare frasi giudicate troppo complesse (lo si nota specie in corrispondenza dei brani da Gregorio, che vengono adeguati a un criterio di maggiore sobrietà sintattica). Cf. ad es.:

| | |
|---|--|
| Πῶς ἐκτείνω τὴν δεξιάν ἐπὶ σέ, τὸν ἐκτείναντα τὸν οὐρανὸν ὡσεὶ δέσπριν καὶ τὴν γῆν ἐπὶ ὑδάτων ἐδράσαντα | Κακο простѣръж десницѣ на та пропънъшанаго небо и землѣѣ |
| Πῶς ἐφαπλώσω τοὺς οἰκετικούς μου δακτύλους τῇ θεῖα σου κορυφῇ | Κακο простѣръж рабѣ съи на господьскъи връхъ своѣѣ дланѣ |
| Πῶς λούσω τὸν ἄσπιλον καὶ τὸν ἀναμάρτητον | от. |
| Πῶς φωτίσω τὸ φῶς | Κακο ли освѣщѣ та притранъи свѣтъ свѣщѣ |

Proclo sembra invece rispondere meglio ai gusti dell'autore che dell'originale non cambia praticamente nulla, salvo omettere qualche parallelismo-antitesi:

| | |
|--|--|
| Ἐκεῖ τὸν τεχθέντα ἐμήνυσεν ὁ ἐν τῇ ἀνατολῇ προκύψας ἀστήρ· ἐνταῦθα δὲ τῷ βαπτιζομένῳ μαρτυρεῖ ἄνωθεν ὁ γεννήσας πατήρ. | Онъде родивъшанаго са ѣви: на вѣстоцѣ свѣзда показавъши са. а съде кръстащюиемоу са свѣдѣтельствовуѣтъ съ вѣстоцѣ родивъи отъць. |
| Ἐκεῖ μάγοι ἐξ ἀνατολῶν πεζοπορήσαντες ὡς βασιλεῖ δῶρα προσέφερον· ἐνταῦθα δὲ | Онъде влзсви отъ вѣстока пришѣдъше ѣко цѣсарю даръи принесоша. а съде аггели съ |

¹⁶ Cf. M. Capaldo, *Art compilatoire et technique de traduction dans l'homélie de Jean le Prêtre sur le Baptême du Seigneur*, "Polata Knigopisnaja", 8 (1983), pp. 2-14; Id., *Pour l'édition des sermons attribués à Jean l'Exarque*, cit. pp. 71, 74 ss. Per comodità di illustrazione, gli esempi che seguono sono tratti da questi due saggi.

| | |
|--|--|
| ἄγγελοι ἐξ οὐρανῶν παραγενόμενοι ὡς θεῶ τὴν πρέπουσαν διακονίαν προσήνεγκαν. | небесѣ пришедъше тако богу подобноу слоужьбоу послужихша. |
| Ἐκεῖ ἐδεσμεῖτο σπαργάνων δεσμοῖς· ἐνταῦθα λύει τὰς τῶν ἀμαρτημάτων σειράς. | Онъде ваздахъ его пеленями сѣпъзы. а съде отрѣшадетъ грѣховънъша сѣпъзы |
| Ἐκεῖ ὁ βασιλεὺς τὴν ἀλουργίδα τοῦ σώματος ἐνεδύετο· ἐνταῦθα ἡ πηγὴ τὸν ποταμὸν ἀμφιέννυται | от. |

Infine, solo in alcuni punti si avverte una timida intenzione di originalità stilistica (ma per questo tipo di discrepanze non si possono neppure escludere varianti testuali già nella fonte greca), vd. ad es.:

| | |
|--|--|
| τῆς προλαβούσης ἐορτῆς οὐδέποτε ναυαγεῖ ἵνα μὴ μαθῶν ὁ θύραννος φύγη | минъвъшанаго пръздъника ѱстънаго николиже не оутопнетъ въ зѣбъ да не оубѣдѣвъ мжъителъ сотона отъбѣгнетъ |
|--|--|

Più articolata rispetto all'Esarca si presenta l'assimilazione dei modelli in Clemente di Ocrida, per le cui opere in effetti sarebbe fuori luogo parlare di compilazione, trattandosi di componimenti del tutto nuovi rispetto alle fonti di partenza. In Clemente la ricezione dei modelli patristici si avverte soprattutto a livello formale. Pur riprendendo infatti temi e soggetti canonici previsti per le festività all'origine delle omelie (e dunque presenti già nella tradizione greca), anziché riprodurre brani altrui o citazioni bibliche più o meno estese, egli rielabora i modelli a livello microstrutturale: nella disposizione dei temi, nell'uso della fraseologia, nella scelta/elaborazione di determinate metafore, nell'organizzazione logico-sintattica e in una ricercata cadenza ritmico-musicale della frase. Al posto di una riproduzione compilativa e ossequiosa dei prototipi – ivi incluse le Scritture, più spesso citate liberamente e adattate al contesto – emerge una attitudine mimetico-creativa capace di innestare con naturalezza il repertorio retorico dalla tradizione greca in una cultura letteraria agli esordi, e per questo così ricettiva ed emulativa, come quella slava. Facitore di lingua e di stile, Clemente presenta le caratteristiche di un vero e proprio *auctor*, divenendo modello di riferimento per tutta la tradizione a venire.

Per illustrare la sua peculiare maniera compositiva e il rapporto con le fonti, consideriamo alcuni sermoni panegirici. E dato che dell'Esarca avevamo esaminato il sermone *Sull'Epifania*, per meglio rilevare affinità e differenze fra i due autori, attingeremo a testi clementini sul medesimo tema.

Cominciamo dal panegirico *In onore di Giovanni Battista nel giorno dell'Epifania* (Въ оутрѣн по вѣтавлении слово ꙗноу Крѣлю), che come suggerisce la stessa tradizione manoscritta possiamo attribuire con relativa sicurezza a

Clemente (створено Климентомъ еѣкпмъ величъскъимъ).¹⁷ Com'è stato rilevato, il testo è modellato su due omelie pseudo-crisostomiche, *In s. Joannem Praecursorem*, e in misura minore *In sancta Theophania* (PG 50:799-806). Testo slavo e fonti greche presentano, com'è naturale, molti tratti in comune (soggetto, citazioni bibliche, impostazione esegetico-didattica, singoli elementi strutturali), organizzati però in maniera differente, tanto da rendere l'opera clementina una composizione indipendente. Riproduciamo la struttura dell'omelia slava (Cl [= Clemente]), segmentata secondo i principali nuclei tematici, e mettiamola a confronto col modello greco primario (Chr [= (Pseudo-)Crisostomo]), ovvero l'omelia per *Giovanni il Precursore*, anch'essa segmentata per nuclei tematici.

[1.] Contrariamente all'atteso impianto panegirico, il testo slavo si apre come un'omelia esegetica: la citazione d'esordio da Mt 3:13 (Прииде Исѣ ѿ Галилаѣе на Ѡрданѣзъ къ Іωαννου крѣтити сѧ ѿ него "Giunse Gesù dalla Galilea sul Giordano da Giovanni per farsi battezzare da lui") introduce al fatto del giorno e mediante parallelismi e antitesi spiega il significato dell'immersione nel Giordano: il passo evangelico e il suo senso generale avvicinano questo esordio a Chr3 (Τότε παραγίνεται ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην πρὸς τὸν Ἰωάννην τοῦ βαπτισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ Mt 3:13). In apertura del testo greco, invece, dopo un breve preambolo (οὐ μείζων ἐν γεννητοῖς γυναικῶν οὐκ ἐγήγερται [Ἰωάνου τοῦ βαπτιστοῦ] Mt. 11:11), l'autore si rivolge all'uditorio invitandolo con accenti patetici a immaginare la scena: Ἴωμεν τοίνυν ἐπὶ τὸ Δεσποτικὸν βάπτισμα [...] καὶ διαγενώμεθα πόθῳ τῶν τῆς Ἰουδαίας τόπων ἐντός [...] Ὑποθώμεθα τὸν Ἰορδάνην ἐκεῖνον, τὸν ὑποδεξάμενος τὸν ἑαυτοῦ δημιουργόν... "Volgiamoci dunque al battesimo del Signore [...] addentriamoci nei luoghi della Giudea [...] Immaginiamo quel Giordano che accolse il suo Creatore, ecc." (PG: 801). L'ispirazione patetica nel testo greco (Chr4) prosegue con l'apparizione di Gesù: Τότε παραγίνεται ὁ Ἰησοῦς... Τότε· πότε; ὅτε... ὅτε... ὅτε... (ivi)

[2.] Il sermone clementino seguita poi, sempre in tono didattico, con una digressione sul significato del battesimo (Ὑπο же то крѣтъ пакъзъбъгитиѣ да слышимъ). La prima esistenza, quella del paradiso terrestre, si conclude con la caduta nel peccato; la seconda ha inizio con l'Incarnazione e il battesimo. Questa sezione riprende e sviluppa il brano corrispondente a Chr10, collocato dunque in fondo nel testo greco: Ὡ ξένων καὶ παραδόξων μυστηρίων! ὁ οὐρανὸς ἄνωθεν προσκυνεῖ... (PG: 804).

[3.] Segue il racconto di come Giovanni vide giungere Gesù sulle rive del Giordano (егоже Іωанѣзъ оузрѣвъ...); il tremore di Giovanni (оужаоомъ възмоути

¹⁷ Kliment Ochridski, *Săbrani săčinenija*, cit., I, pp. 391-396.

са и страхомь одръжимъ въззюпи); il mistero grande e la serie di domande stupefatte alla vista del Salvatore e del suo umile aspetto: che fare? come agire? (Что твориши, вѣдко, въ рѣднѣмь въразѣ приходе на воды како простъ ѿлкъ? Гдѣ тоу соуть чини бесплѣтнѣи? [...] Гдѣ ти шестокрилнѣи прѣстоиание? [...] Чесо трѣбоуе сниде вѣко въ ницетнѣмь семь въразѣ, егѡ же страхомь трепещоуть и ищезають всаѣкаа? То како Иордань можетъ те вымѣстити. а азъ како пристоуплю къ Непристоупѣмому? Како ли простроу тлѣннѣоуо десницѣ къ превѣчнѣоуо животу?, ecc.). La lunga sequenza di domande retoriche, disposte secondo il caratteristico principio del parallelismo, si chiude con la topica citazione da Mt 3:14: азъ бо трѣбоую ѿ тебе крѣтити са, а ты кз мнѣ грѣши “Io dovrei essere battezzato da te, mentre sei tu a venire da me!” Il testo paleoslavo (C13) corrisponde al brano in Chr5/6: anche qui vediamo Giovanni rivolgersi a Gesù con tremore e paura (σὺν φόβῳ καὶ τρόμῳ πολλῶ) e con una serie di domande-antitesi suggellate dalla medesima citazione da Matteo: Ἐγὼ χρεῖαν ἔχω ὑπὸ σοῦ βαπτισθῆναι, καὶ σὺ ἔρχῃ πρὸς με (PG: 801-802). La reiterazione di Mt 3:14 contenuta nel testo slavo si legge invece nell'altra fonte pseudo-crisostomica utilizzata, *In sancta Theophania* (PG: 806).

[4.] Nel testo slavo segue la risposta di Gesù e l'invito a Giovanni a compiere il proprio dovere, con una citazione che prolungando la precedente (Mt 3:14) introduce a una nuova sezione del testo: Mt 3:15 Нз тако лѣпо ми скончати смѣрениемь всакоу правдоу. Устани оубо, Іване, нз простърь роукоу твою и крѣти ма. Il passo può essere accostato a Chr7-8: Ναὶ, φησὶν ὁ Δεσπότης, ὃ βαπτιστά, θαυμάζω σου τὴν εὐλάβειαν..., concluso dall'anafora βάπτισον με.

[5.] Viene la volta della replica di Giovanni, che protesta la propria inadeguatezza (Іванъ рече. то како пристоупль послоужоу неизреченнѣи твоюи танинѣ), con una serie di anafore (ты бо еси, 4x) che esaltano Gesù come creatore del cielo e della terra e con immagini che ritroviamo nel *Canone per l'Epifania*, anch'esso risalente al tempo di Clemente. Il sermone rappresenta una eloquente amplificazione rispetto al Canone, più vincolato dalle rigide strutture della forma poetica, fedele tuttavia alla comune fonte di ispirazione (cf. alcune espressioni comuni, ad es.: влакы владажи : владаи влакыми; всѣ рѣкѣ съдръжи : и съдрже роукою всаѣкаа; рѣкоѣ вренноѣ : подь вреннѣоуо роукоу):

Canone per l'Epifania (Ode V, tropario II):

Мглойъ земля повиважи хе. и море пѣскомъ ѡградивъ.
и нѣса влакы владажи. нагъ въ водѣ прѣстоиши вѣко.
всѣ рѣкѣ съдръжи, рѣкоѣ вренноѣ въ врѣхъ држимъ.
миръ всѣмъ подадешъ.

C15:

Ты бо еси поставленъ нбо ни на чимъ же и владаи влакыми како ризою, ты бо еси поставленъ оутвржденъ землю на водахъ, ты бо еси овоздави море пескомъ и положи юмоу прѣль

догѣдѣ въсходи, ты во еси оукрасивы твдрь твою повелѣннємь и съдърже роукою вѣсаѣкаа. еже
нѣна твориши на води сиѣ пришеѣ раба въбразѣ на себѣ носе и главоу свою подѣ бренѣноу
роукою покланяѣши, сквернѣнѣи моиѣ роуцѣ велиши по твои се върхѣ ѣти, негоже видѣвъ
Иврьдань ищеже.¹⁸

Per quanto riguarda il rapporto con il sermone pseudo-crisostomico, la sezione clementina qui esaminata (C15) riprende il brano Chr9, anch'esso scandito da una sequenza di parallelismi e dalla citazione da Mt 3:16-17 Καὶ βαπτισθεὶς ὁ Ἰησοῦς ἀνέβη ἀπὸ τοῦ ὕδατος... (PG: 804).

[6.] Nel testo clementino il Salvatore rinnova a Giovanni l'invito a compiere il suo mandato, poiché – si dice – il serpente, tentatore di Adamo, sarà affogato nell'acqua del Giordano (попотпитѣ во приходе в водаахѣ сихѣ прѣль-стивѣшаадо дрѣвляѣ зѣмина прѣѣда твоего) e l'acqua laverà il chirografo (рѣко-писаниѣ), ovvero il rotolo in cui sono elencati i peccati di Adamo (e che il Salvatore, com'è noto, impugna in molte icone sul tema della resurrezione: cf. ad es. l'episodio di Lazzaro e la discesa di Gesù agli inferi): того ради овле-кохѣ се въ нѣ тако въ ризоу, да въновеаю твдрь роукою моею и да вмыю въ Иврь-данѣ роукописание грѣховѣ ѣго...¹⁹ Il brano clementino corrisponde qui a Chr8, anch'esso caratterizzato da una ripetuta richiesta a Giovanni di adoperarsi per il battesimo (cf. l'insistita anafora βάπτισον με...) e i dubbi di quest'ultimo: Τί ποιήσω; τί διαπράξομαι; Καὶ τρέμω σε, Δέσποτα, καὶ ποθῶ... (PG: 803).

[7.] La nuova sezione si apre con Lc 3:22: Тогда страшѣно нѣсемь ѡвръзѣ-шимь са къ нему, и се дхѣъ стѣи въ видѣннѣи голоубинѣи свѣше сѣниде на главоу ѣго и гла въ сѣвыше ѡ ѡѣа... (“Allora, apertisi terribili a lui i cieli, lo Spirito Santo in forma di colombo scese dall'alto sul suo capo e la voce del Padre si

¹⁸ Per il testo del *Canone* cf. G. Popov, *Богоявление ти поѣшѣте Христе славим* (*Starobălgarski Kanon za Bogojavlenie*, “Starobălgarska literatura”, 33-34 (2005), pp. 13-63, p. 54; vd. pure Kliment Ochridski, *Săbrani săčinenija*, cit., I, p. 392. Espressioni e costrutti fraseologici in comune col *Canone* si osservano anche in altri punti; numerose pure le coincidenze con il *Canone per la Natività di Cristo*, per cui vd. G. Popov, *Starobălgarska cărkovna poezija za Roždestvo Christovo i Bogojavlenie*. Kniga pârva: *Klimenta pjasni*, Sofija, 2013, pp. 180, 233, 279, 301, 325, 327, 345, 389). Tornando al *Canone per l'Epifania*, a ulteriore conferma del debito degli autori bulgari verso la tradizione patristica, si deve tener presente il suo modello sottostante, ovvero il *Canone per l'Epifania* di Giovanni Damasceno (di cui lo slavo riprende gli schemi ritmico-melodici) e quello di Cosma di Maiuma.

¹⁹ Kliment Ochridski, *Săbrani săčinenija*, cit., I, p. 392-393. Il termine *рѣкописание*, molto specifico, si incontra raramente nei testi: si legge ancora nel ciclo innografico per la Natività di Cristo (dello stesso Clemente) e negli sticheri di Costantino di Preslav per la *Vigilia dell'Epifania*: cf. G. Popov, *Хвална Пасна Константинова* (*Bogojavlenski predpraznični stichiri na Konstantin Preslavski v ruski minej ot XII-XIII v.*), “Starobălgarska literatura”, 31 (1999), pp. 3-23.

udì dall'alto, ecc.”). Serie di anafore che definiscono il Figlio di Dio: ТЪ СЫНЪ МОИ ВЪЗЛЮБЛЕНИИ... (Mt 3:17), seguita sempre dalla formula conclusiva: ТОГО ПОСЛУШАИТЕ (Lc 9:35). Il brano riprende qui da vicino Chr10, che si diffonde sul significato del battesimo di Gesù per la salvezza del genere umano e che per bocca del Padre ripropone la formula di Mt 3:17 Οὗτός ἐστιν ὁ Υἱός μου ὁ ἀγαπητός... (“Questo è il Figlio mio prediletto, nel quale è riposta la mia benevolenza”) con l’anafora: Υἱός ἐστιν ἐμός (PG: 804). Nel testo slavo spicca inoltre il riferimento alla duplice natura di Gesù, mistero ineffabile espresso con la tipica formula clementina del parallelismo/antitesi, comune anche nella innografia (notare qui la struttura chiasmica): ѿ мене рождѣство имѣе безъ матери на небеси и на земли ѿ дѣвы Маріе безъ вѣда рождѣ са (“poiché da me ricevette la nascita senza madre in cielo, in terra dalla Vergine Maria nato senza padre”);²⁰ seguono brevi citazioni evangeliche (Lc 3:16 e Gv 1:29; Lc 3:3, Gv 1:23), con parallelismi tra i natali di Gesù e quelli di Giovanni.

[8.] Elogio di Giovanni da parte di Gesù: БѢЛИ ИѦ КРѢТЛА НЕ ВЪСТА ВЪ РОЖДЕНИ ЖЕНЬСѢЦѢ (Mt 11:11); importanza del battesimo da parte di Giovanni, che risponde di nuovo con Mt 3:14 (Азъ трѣбую тобою крѣтити са, а ты грѣши къ мнѣ), mentre Gesù prospetta la Gerusalemme celeste. Questo brano non trova un preciso equivalente nel modello greco.

[9.] Si apre, senza un passaggio esplicito, una nuova sezione in cui Clemente, con pathos degno del Crisostomo, si rivolge direttamente a Giovanni e passa in rassegna i principali eventi della sua vita. Qui Clemente si discosta sensibilmente dal modello greco per attingere evidentemente al proprio repertorio, come mostra la ripresa di temi presenti anche nel panegirico per il *Profeta Zaccaria e la nascita di Giovanni Battista* (Zac).²¹ Ritroviamo dunque il motivo dell’annuncio dell’angelo a Zaccaria, il concepimento e la nascita prodigiosa del Battista (зачетіе странѣно и дивѣно [...] дивѣно рождѣство); la menzione di Erode e dei suoi misfatti, tra cui l’uccisione dell’anziano profeta, e la fuga di Elisabetta sulla montagna col figlio. Proprio come in *Zac* questo motivo risulta dipendere dal Vangelo apocrifo di Giacomo.²²

²⁰ Kliment Ochridski, *Săbrani săčinenija*, cit., I, p. 393. Un simile fraseologismo si ripete poco più sotto: тѣъ іе крѣтен дѣхомъ сѣинимъ и силою, того рѣство іе невѣзѣможѣно оумоу члѣчу изъреци, еже имать прѣвѣчѣное безъ мѣре изъ вѣда на нѣби, вѣторое же на дѣвѣма пришьствие на земли безъ вѣда ѿ дѣви прѣчѣне (ivi).

²¹ Мѣда септавра въ ѣ. Слово похвально, списано Клименьтоуз епискоупомъ на память бжѣнаго прѣрка Захаріа и о родѣствѣ Ивана Крѣтла: Ivi, p. 180-185.

²² A questo apocrifo attingono altri due sermoni – per l’*Epifania* (Учение на крѣіеніе) e per la *Decollazione di Giovanni Battista* (Стѣтъ и мѣне сѣго Ивана прѣча и крѣтла), entrambi probabilmente pseudo-clementini – che utilizzano la medesima informazione, anche se in un ordine

[10.] Infine abbiamo l'attualizzazione della vicenda evangelica narrata, che ci riporta alla festa del giorno. Con una formula che dovrebbe di norma apparire in esordio, leggiamo un appello conclusivo all'uditorio a praticare la virtù: *ТѢМЪ же мѡи, хрѣтолюбѣци, наслаждающе сѧ свѣтозарнаго сего трѣзѣства, прѣсвѣтѣлоу еѣо памѧть почитающе прѧзидимъ...* Questa variazione rispetto al modello panegirico, con la tipica formula incipitaria trasferita nel finale, può spiegarsi con l'influenza dei modelli patristici inquadrabili come omelie esegetiche; ancora una volta Clemente mostra di unire consapevolmente l'elemento esegetico-didattico a quello panegirico, fondendoli in una unità compiuta e affrancandosi dai modelli di partenza.²³

Riassumendo, ecco le principali equivalenze fra i due testi presi in esame (i numeri corrispondono alle sub-unità tematiche delineate):

| | | | | | | | | | | |
|----------------|---|----|-----|-----|---|---|------|---|-----|----|
| Clemente | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7 | 8 | 9 | 10 |
| Ps.-Crisostomo | 3 | 10 | 5/6 | 7/8 | 9 | 8 | 10/5 | – | Zac | – |

Come si vede, Clemente si avvale della sua fonte con notevole disinvoltura, ricomponendo una sequenza narrativa autonoma e con riprese che non risultano mai letterali; a conferma di questa libertà compositiva, subordinata a una precisa strategia d'autore, vi sono poi diversi passi che non ritroviamo nel testo pseudo-crisostomico.²⁴ Sebbene la fonte costituisca dunque motivo di ispirazione, siamo ben lontani dalla tecnica compilativa dell'Esarca, per non dire dal *Vangelo didattico* di Costantino di Preslav. Si può inoltre notare un certo divario di tono rispetto allo pseudo-Crisostomo. Mentre l'omelia greca si distingue per la modulazione enfatica del discorso – punteggiata di inserti

narrativo differente: cf. Kliment Ochridski, *Săbrani săčinenija*, cit., II, pp. 240-248; 467-470. Sull'impiego del Vangelo di Giacomo, diffuso nella patristica e testimoniato da un'altra omelia antico-bulgara tematicamente affine alle precedenti, il *Sermone per il concepimento di s. Anna* (Слово на зачатие сѣби Аннѣ. егда зачѧ сѣжа вѣж: *Germanov sbornik*, ff. 102v-109r [N. 17]), mi propongo di ritornare in uno studio specifico.

²³ K. Stančev, G. Popov, *Kliment Ochridski. Život i tvorčestvo*, Sofija, 1988, p. 82.

²⁴ Casi analoghi, nei quali Clemente opta per soluzioni alternative rispetto alla lezione crisostomica, anche sul piano tematico, si contano numerosi. Si veda in proposito l'omelia sul profeta Elia, dove nel testo slavo si nota, tra le altre cose, la scomparsa dell'elemento antigiudaico presente invece nel modello crisostomico, forse anche per l'inattualità del tema nella Bulgaria del X secolo: su ciò vd. L. Metodieva, *La naissance de la rhétorique bulgare. L'influence de l'oeuvre de Jean Chrysostome et des grands Cappadociens sur le développement de la prose rhétorique bulgare ancienne aux IX^e et X^e siècles*, "Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric", 11 (1993) No. 1, pp. 27-41, cf. p. 39 (un altro esempio è offerto dal confronto dell'omelia per la resurrezione di Lazzaro nei due autori, cf. *ivi*, pp. 39-40).

dalla spiccata tendenza alla drammatizzazione (cf. le retoriche sequenze di domande e risposte, i reiterati dialoghi fra Gesù e Giovanni) e da patetiche apostrofi all'uditorio (dall'*incipit*: "Volgiamoci al battesimo del Signore [...] addentriamoci nei luoghi della Giudea [...] Immaginiamo quel Giordano che accolse il suo Creatore [...] poniamoci a contemplare il Cristo, il Signore che si avvicina al suo servo...") – il testo clementino è improntato a una maggiore sobrietà, a un tono di medietà dietro cui si indovina la preoccupazione di illustrare senza orpelli il significato dottrinale del battesimo, con un gesto oratorio che risulta al tempo stesso composto e pacatamente solenne.

Rispetto al sermone *In onore di Giovanni Battista nel giorno dell'Epifania* ancora più spiccata è l'originalità del citato panegirico *In onore di Giovanni Battista e il profeta Zaccaria (Zac)*, esempio tra i più notevoli della prosa oratoria clementina.²⁵

Costruito partendo da una varietà di fonti (Giovanni Crisostomo, Gregorio Nazianzeno, il Siracide, il Protoevangelo di Giacomo), il sermone ha una struttura affatto singolare, data da una sequenza di quattro blocchi narrativo-encomiastici e da un finale in cui pure si nota l'assenza della chiusa tradizionale, solitamente risolta in una formula dossologica e qui invece sostituita da un atipico epilogo in tono didattico-narrativo. La struttura anomala di questa ampia omelia si giustifica col fatto che Clemente affronta il problema di un'opera con molti personaggi e molti episodi, a chiusura dei quali segue ogni volta una digressione retorico-encomiastica per distinguere i fatti degni di menzione. A formare i principali snodi tematici del sermone sono: 1. la vecchiaia e sterilità di Elisabetta e Zaccaria → encomio di Elisabetta, della sterilità e dell'attesa di un mistero segreto; 2. la comparsa dell'angelo e l'annunciazione a Zaccaria, che ammutolisce → encomio del concepimento 'rifulgente d'oro' (ζαλτοζαργήσιον), che è una replica simmetrica al precedente encomio; 3. la nascita di Giovanni → encomio del Battista, "annunciatore della ineffabile Provvidenza"; 4. le disposizioni di Erode e l'uccisione di Zaccaria → digressione retorica contro Erode ed encomio del martirio del profeta.

In definitiva, con questo componimento Clemente trasforma la struttura di base del panegirico tradizionale (parte narrativa + encomio) adattandola su un piano micro-compositivo in 4 subunità, ciascuna delle quali riproduce le due componenti. Una struttura che, di nuovo, non trova equivalenti in nessuna delle fonti individuate.²⁶

In conclusione, sempre per l'affinità tematica con i testi sopra esaminati, può essere istruttivo considerare un ultimo sermone *Sull'Epifania e il Battesimo*, pure attribuito a Clemente, anche se da annoverare più probabilmente fra i prodotti di scuola o di tradizione. Si tratta in questo caso di una compilazione basata su due omelie di Gregorio Nazianzeno, rispettivamente Εἰς τὰ ἅγια Φῶτα e Εἰς τὸ ἅγιον βάπτισμα (PG 36: 336-340; 360-426), con l'inser-

²⁵ Cf. qui sopra n. 21.

²⁶ K. Stančev, G. Popov, *Kliment Ochridski. Život i tvorčestvo*, cit., p. 82-85.

zione di brani originali.²⁷ Sull'elemento parenetico-didattico prevale qui una certa astrattezza dottrinale, in parte dovuta ai temi teologici trattati, ma anche al modello del Nazianzeno, le cui omelie, più che per la predicazione nei giorni festivi, per impianto speculativo e articolazione retorica si risolvono spesso in piccoli trattati teologici. Più interessante è ad ogni modo rilevare come la compilazione ci riporti a una tecnica combinatoria che ricorda quella esarchiana, con un *collage* di brani tradotti e tenuti insieme da cuciture di raccordo. Come l'Esarca, il nostro compilatore fonde abilmente le due fonti, che integra con un consistente apporto del testo evangelico e del Salterio, entrambi commentati forse tenendo presenti le esegesi di Atanasio di Alessandria o Teodoreto di Cirro.²⁸ A destare interesse verso questo sermone è inoltre un raro racconto sul rito della benedizione dell'acqua sul Giordano, a quanto pare risalente a una fonte non letteraria, forse di origine folclorica, a cui si aggiunge un altro aneddoto, anch'esso di possibile origine orale, sulla discesa del fuoco celeste sulla tomba di Gesù nel giorno della resurrezione (all'origine orale di entrambi gli aneddoti alludono pure le due formule introduttive: *лице [scil. такоже] бо всеми слышали ѿ много; ѿ мнози бо слышали есмы*).²⁹

È pure da notare che il compilatore slavo impiega le fonti gregoriane direttamente dall'originale greco, senza far ricorso alla traduzione anticobul-

²⁷ Il testo appare fra le opere di incerta attribuzione nel II volume dell'edizione accademica bulgara: cf. Kliment Ochridski, *Săbrani săčinenija*, cit., II, pp. 223sq. (e qui sopra n. 22). Una prima edizione e studio del testo si deve a A.N. Popov, il quale riporta contesti paralleli anche da altre orazioni di Gregorio Nazianzeno, Gregorio Nisseno, ecc.: Cf. A.N. Popov, *Slovo na Roždestvo Christovo i čtenie na Kreščenie Gospodne*, "Čtenija v imp. Obščestve istorii i drevnostej rossijskich pri Moskovskom Un-te", 1880, kn. III, ss. 155-310; vd. pure arch. Leonid, *Poučenie na Bogojavlenie Gospodne, sovremennoe Pannonskim žitijam sv. slavjanskich pervočitelej Kirilla i Mefodija, pripisyvaemoe učniku ich sv. Klimentu*, SPb., 1885.

²⁸ A.N. Popov, *Slovo na Roždestvo Christovo i čtenie na Kreščenie Gospodne*, cit., p. 305. Si noti che il testo, come gli altri esaminati in precedenza, contiene anche una citazione dal Protoevangelo di Giacomo.

²⁹ Cf. i due passi per esteso: *лице бо всеми слышали ѿ много, на коеже лѣто, рѣ, съ чиниѿ чиниѿми и пѣвѣми хвалнами и славнами и хвалю бжинею великою ставше на рѣцѣ стго Иврдана млтви твореть, на дьскѣ свѣще поставльши въврѣше въ рѣкоу, да вънегда смоутит се вода, авине дьскы свѣщамн въспеть пловотъ въз рѣкоу. И разумѣвшѣ же ѿ того, како блѣтъ стго дха съниде на воды, въ тоуже годиниу въ ноже, и въ то врѣме велинемъ веселинемъ наѣноутъ скакати въ рѣкоу, а друзи кропеще се чръпати на стѣнию тѣлесь, и дѣшъ, и домовъ, и на прогонѣние всакаго зла. [...] ѿ мнози бо слышали есмы, такоже рѣ, въ Иерлѣмѣ оу все лѣде всемоу игню оугашеноу въ стѣви цркви въскрѣнѣна на гробовь гниѿмъ, въ ноже годиниу въскрѣноуль, въ тоуже самоу свѣтилиникъ възгардет се блѣтино стго дха, и ѿ того новаго свѣта разносеть лѣде вси и възгнѣцають игнь на всако лѣто. Ivi, pp. 305-306; Kliment Ochridski, *Săbrani săčinenija*, cit., II, p. 246.*

gara, forse a quel tempo già disponibile.³⁰ La stessa resa del greco, anche dove eseguita *ad verbum*, risulta più naturale della versione paleoslava, che in più casi presenta invece oscurità difficili a sciogliersi senza il confronto con il prototipo.³¹ A ciò si aggiunge tutta una serie di variazioni del testo slavo, tra cui inserti, omissioni e abbreviazioni, forse in parte dovute proprio alla mano dell'anonimo compilatore.³² Diversi altri indizi sembrerebbero confermare la datazione relativamente alta del testo, tra cui alcuni elementi del fondo linguistico più antico, e soprattutto i riferimenti alla controversia del *Filioque*, segno che al momento della composizione del sermone il tema doveva conservare ancora una certa attualità. Malgrado ciò, l'attribuzione dell'omelia alla mano di Clemente è da ritenersi, a giudizio di chi scrive, improbabile.³³

Sul repertorio retorico

Sin qui si è scelto di considerare l'influenza della patristica nei suoi aspetti più generali, con il principale intento di illustrare il diverso rapporto degli autori bulgari con i modelli e le tecniche del loro adattamento, con una gamma

³⁰ Ciò distingue, come dicevamo, i letterati bulgari dagli scrittori nella Rus', i quali comporranno invece le proprie opere facendo ricorso a traduzioni. E con risultati, aggiungiamo, molto meno brillanti al confronto con i modelli. In proposito basterà richiamare l'omelia di Kirill Turovskij sull'*Antipascha* (o Domenica in 'Albis'), dove la delicata ecfrasi della primavera tratta proprio dal Nazianzeno (Or. XLIV *In novam Dominicam*; cf. la vers. slava in *Mih. Hom.* ff. 143v-148r) risulterà depotenziata dell'originaria carica poetica, ormai ridotta a un elenco incolore di luoghi comuni. Su ciò vd. A. Vaillant, *Cyrille de Turov et Grégoire de Nazianze*, "Revue des études slaves", 26 (1950) 1, pp. 34-50; cf. pure I.P. Eremin, *Literaturnoe nasledie Kirilla Turovskogo*, "Trudy ODRL", 13 (1957), pp. 409-426, cf. pp. 415-419.

³¹ A.N. Popov, *Slovo na Roždestvo Christovo i čtenie na Kreščenie Gospodne*, cit., pp. 272-275, a p. 275. Va detto che proprio la complessità del modello greco ha condizionato la traduzione in slavo, determinando poi in diversi punti l'incomprensione dei copisti: tutto ciò, unito alla tradizione testuale molto povera del sermone, dà come risultato numerosi passi in cui non è facile ripristinare il dettato genuino.

³² Ivi, p. 272.

³³ La tesi della paternità clementina è stata sostenuta invece da A.N. Popov, che all'arcivescovo di Ocria attribuiva pure un altro sermone, *Sulla Natività di Cristo*, dove di nuovo compare il tema del *Filioque* (cf. Ivi, pp. 279-280, 286-287, 307sq.). Con la tesi di Popov concordano i curatori dell'edizione accademica bulgara, i quali, sebbene non trascurino gli elementi distintivi del sermone *Sul battesimo* dal resto della produzione clementina ("po sādāržanie i po stil tova slovo značitelno se različava ot drugite Klimentovi slova i poučenija"), sostengono tuttavia che "dovodite na Popov i na Leonid, izgradeni vārču podroben i ubeditelen analiz, izgleždat [...] tvārde priemlivi": cf. Kliment Ochridski, *Sābrani sāčinenija*, cit., II, pp. 224-225.

di opzioni che va dalla semplice traduzione fino a diverse modalità di compilazione, parziale riscrittura o, infine, stesura *ex novo* di opere che con la fonte tradiscono ormai solo un debito d'ispirazione. Altri aspetti riguardanti l'organizzazione macrostrutturale dei testi sono stati tralasciati: tra questi, l'osservanza di alcuni principi-cardine della retorica antica – di nuovo mediati principalmente dai Padri della Chiesa – che specie per l'encomiastica prescrivono un registro adeguato all'argomento (lessico aulico, ordito sintattico, *ornatus* stilistico); l'osservanza di una precisa scansione fra le parti del discorso (esordio, narrazione, preghiera-anafora, chiusa finale in forma di dossologia); e così via.³⁴

La lezione dei Padri agisce tuttavia ben più in profondità, interessando tutti i piani della composizione, fino ai livelli minimi di costruzione della frase, dei tropi retorici, della stilistica. Questa assimilazione dei modelli – avvenuta, si deve pensare, più per imitazione che per apprendimento teorico – è favorita da una lettura lenta e meditata, che sotto la penna degli autori più talentuosi porta all'innesto del patrimonio retorico greco nelle lettere slave. L'analisi retorico-stilistica dei testi appare dunque un momento essenziale per precisare il debito della letteratura paleoslava nei confronti dei Padri. Chi scrive, prendendo spunto dal *corpus* omiletico clementino e pseudo-clementino, ha cercato altrove di illustrare l'uso di alcuni specifici procedimenti, tra cui epiteti fissi, parole-chiave in funzione allusiva, costrutti fraseologici e metafore in gran parte riconducibili proprio all'omiletica e all'innografia patristica, o in ogni caso da essa mediate, anche quando ascendenti ad altre fonti (in primo luogo le Scritture).³⁵

Rimanendo all'interno del *corpus* di Clemente, l'autore di gran lunga più significativo per l'affinamento della stilistica del periodo paleoslavo, ci soffermeremo adesso brevemente su un altro aspetto formale della sua prosa, quello della strutturazione ritmico-sintattica della frase.

Tra gli artifici che i Padri della Chiesa contribuiscono a traghettare dalla tradizione antica al medioevo figura, com'è noto, un ampio repertorio di artifici retorico-stilistici, che possono in gran parte essere ricondotti a uno dei principi-guida della prosa d'arte greca: quello del parallelismo delle forme, dell'equilibrio e della simmetria delle parti. Per ottenere questo effetto – ele-

³⁴ Alcuni rimandi alla questione in K. Stančev, G. Popov, *Kliment Ochridski. Život i tvorčestvo*, cit.; vd. pure V. Velinova, *Taržestvenata oratorska proza v Bălgarija IX-X vek*, Sofija, 1998 e bibliografia citata.

³⁵ Cf. C. Diddi, *Per un'analisi stilistica dell'omiletica clementina: topica, fraseologia, stile d'autore*, in *San Clemente di Ocrida: allievo e maestro*, a c. di K. Stantchev e M. Calusio [“Slavica Ambrosiana”, vol. 7], Milano, Accademia Ambrosiana, 2017, pp. 77-104.

vato al massimo grado tra gli scrittori di orientamento asianista, ma non disdegnato dagli stessi atticisti – venivano impiegate le cosiddette figure gorgiane (Γοργίεια σχήματα). Le più frequenti tra queste risultano il *parison*, consistente in due o più cola successivi dalla struttura generale identica, spesso con esatta corrispondenza (anche quantitativa) fra le singole parti; l'anafora e l'omeoteleuto, che mediante la ripetizione di parole o sillabe ai confini della frase (ivi compreso l'*omeoarcheon*) imprimono un andamento cadenzato dagli effetti poetico-musicali; infine, una serie di artifici accessori, tra i quali basterà menzionare il pleonasma, il climax, l'iperbato, l'allitterazione, l'arsi, la paronomasia (anche nella forma di *polyptoton* e *parechesis*), l'ossimoro o paradosso, l'iperbole, la similitudine, la metafora e così via.³⁶

Al tempo stesso non è forse superfluo rammentare che il gusto per il parallelismo e la simmetria non è esclusivo della prosa d'arte greca, essendo proprio anche della tradizione biblica, in particolare salmica e neotestamentaria. Trattandosi di principi di simmetria non omologhi, la distinzione fra le due tradizioni è tuttavia essenziale per valutare i modelli formali a cui guardavano gli autori slavi. E in effetti, già a un esame superficiale del periodare clementino – incline alla *gradatio* e strutturato su richiami incrociati di elementi lessicali e grammaticali discretamente variati – è evidente la sua maggiore affinità alla prosa d'arte greca, al gusto cioè per un parallelismo dinamico, orientato sulla variazione piuttosto che sulla simmetria rigida, più tipica invece del genere gnomico-sapienziale biblico: una simmetria che suonava alquanto prevedibile e meccanica all'orecchio ellenico, tanto che già nel Nuovo Testamento entra in conflitto con la maniera greca.³⁷

³⁶ Per comodità classificatoria, le stesse figure possono raggrupparsi in sottocategorie quali: figure di simmetria (*isocolon*, *parison* perfetto, *parison* chiastico, omeoteleuto, antitesi, chiasmo, parallelismo); figure di ridondanza (parafrasi, perifrasi, pleonasma); figure di ripetizione (anadiplosi, anafora, anastrofe, antistrofe, *kuklos*); figure sonore (paronomasia, *polyptoton*, allitterazione, assonanza, *parechesis*), figure enfatiche (asindeto e polisindeto, apostrofe, litote, ironia); altre figure minori (iperbato, endiadi, paradosso e ossimoro, antonomasia, ecc.). — In mancanza di studi sistematici sul tema, si può ricorrere a una serie di lavori che pur molto datati (alcuni risalgono agli inizi del Novecento) non hanno però perso una certa utilità: cf. ad es. M. Guignet, *Saint Grégoire de Nazianze et la rhétorique*, Paris 1911; T. E. Ameringer, *The Stylistic Influence of the Second Sophistic On the Panegyric Sermons of St. John Chrysostom*, Washington D.C. 1921; J. M. Campbell, *The Influence of the Second Sophistic on the Style of the Sermons of St. Basil the Great*, Washington D.C. 1922.

³⁷ Senza poter entrare qui nello specifico della questione, si ricorderanno almeno gli esempi portati dal Norden in relazione ai parallelismi sintattici nel Vangelo di Luca, che risulta stilisticamente già adattato sul greco, rispetto a Matteo e Marco, nei quali prevale ancora il modello semitico: cf. E. Norden, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formgeschichte religiöser*

Parallelismi e antitesi nei testi clementini si offrono in abbondanza, specie nelle composizioni encomiastiche, e lasciano intravedere il debito della letteratura bulgara a una lunga tradizione.³⁸ Riprendiamo a puro titolo illustrativo qualche passo del citato sermone in onore del profeta Zaccaria e la nascita di Giovanni Battista (*Zac*), da cui potremo osservare anche alcuni degli artifici accessori sopra menzionati.³⁹

Già i due versetti salmici d'esordio appaiono disposti secondo un principio di parallelismo che si affida, in primo luogo, alla reiterazione di parole e schemi (ritmico-)sintattici in posizioni più o meno regolari, e in secondo luogo alla reduplicazione di radici e desinenze grammaticali:

СВѢТЪ ВЪСИЯ ПРАВЕДНИКОУ | И ПРАВЫИМЪ СРЦЕМЪ ВЕСЕЛИЕ (Ps 96:11) [такоже рече прѣкъ:]
 Праведникъ яко фюникъъ процвѣтеть. | яко кедръ ливанскъи оумножитъ са.
 и доброприемла вудеть въ старости маститъ (Ps 91:13-15).

La reiterazione del formante прав(ьд)- lascia scomporre il primo versetto in due clausole unite in anastrofe (СВѢТЪ ВЪСИЯ ПРАВЕДНИКОУ / и ПРАВЫИМЪ СРЦЕМЪ ВЕСЕЛИЕ) a cui segue una analoga struttura bipartita, collegata alla frase precedente mediante lo stesso formante правьд- in *incipit* e scandita dal parallelismo del costruito *яко* + sost. + vb. indicativo (*яко фюникъъ процвѣтеть. яко кедръ [...] оумножитъ са*). La chiusa della citazione ha una ripresa – sempre mediante anastrofe (*въ старости... Старость во*) – nell'*incipit* del periodo seguente:

Старость во доброѣтна съ бѣоѣтьемъ
 сияетъ въ мирѣ яко снѣце
 и въ цркви вышнаго на молбу
 и на блѣвние оуста своя ѿверзаетъ
 5 житниемъ чѣтымъ свѣта омыченна и
 казаниемъ правда яко корабль неразумичьныа
 жертвы дѣвнана възноса вышнему яко ка[нь]дило.

Oltre all'anastrofe, spiccano in questo brano le reiterazioni di tipo morfologico-sintattico: cf. *старость доброѣтна съ бѣоѣтьемъ*, con riproposizione di *чѣсть-* in

Rede, Leipzig-Berlin 1923² [trad. it.: *Agnostos Theos. Dio ignoto. Ricerche sulla storia della forma del discorso religioso*, a c. di C. O. Tommasi Moreschini, Brescia 2002, cf. in partic. l'*excursus* alle pp. 467-478].

³⁸ Alcune osservazioni preliminari sul parallelismo sintattico nell'omiletica clementina, che riprendono anche studi precedenti, in: I. Christova, *Sintaktičnijat paralelizăm v Slovata na Kliment Ochridski*, in *Kirilo-Metodievski studii*, vol. 10, Sofija, 1995, pp. 109-115.

³⁹ Il testo verrà citato secondo l'edizione accademica Kliment Ochridski, *Săbrani săčinenija*, cit., I, pp. 181sq. La sua segmentazione in versetti è solo a fini illustrativi.

forma di *polyptoton*, qui sottolineata dalla reduplicazione a livello semantico anche добро-/благо-. Ne scaturisce un effetto di parallelismo che è particolarmente enfatizzato nelle ultime tre clausole dal costrutto strum. + partic. + *яко* (житиємъ свѣта... казаниємъ права...), con una *variatio* nel III colon → acc. + part. + *яко* (жертвы възноса).

Anche il periodo che segue si presta a una segmentazione di massima in cola. Di nuovo il parallelismo è garantito da una struttura che si apre alla variazione, tuttavia con la dominante del costrutto strum. / adv. (+ acc.) + partic. (житиємъ чистомъ права... бѣолѣпниємъ цвѣтыи... безбладзньно житие живы... ecc.), a sua volta rafforzato dall'uso anaforico del vb. цвѣсти/цвѣсти e di *яко*/*якоже* e da richiami interni di termini semanticamente correlati (процвѣте *яко* кринъ... цвѣтъи *яко* ливанъ... *якоже* маслина [...] цвѣты; житиємъ... житие живыи; ecc.). La tecnica della gradazione risulta molto affinata, sostenuta da una punteggiatura fonico-ritmica che approfondisce la sottostante tessitura logico-sintattica.⁴⁰

якоже вѣ по достоинно бѣоуствивыи съ прѣкъ Захариа
 иже чюдеса и добродѣтельми процвѣте *яко* кринъ
 житиємъ чистомъ права на разумъ народы
 бѣолѣпниємъ цвѣтыи *яко* ливанъ добровонъ
 5 безбладзньно житие живыи *якоже* Ааронъ и прѣкъ Самонъ и
 Мелехиседекъ
 прѣстоа олтаревы *якоже* бесплотенъ
 службвы сдѣваа въ сѣлицы по чину Аарону
 кадило добровонъно съ оугождениємъ възноса горѣ вышнему
якоже муро добровонъно дыхаа блѣоуханиємъ
 10 *яко* кедръ възноса са въ ливанѣ
 и *яко* садъ шипъчѣвъ въ Иерихонѣ
якоже маслина многоплодна цвѣты въ дому бѣжи (Sir 24:13-14).⁴¹

⁴⁰ Questo tipo di struttura logico-sintattica, spesso combinata a un principio ritmico-prosodico, lascia intravedere l'utilità di una tecnica di edizione dei testi secondo criteri colometrici. Senza voler forzare la natura dei testi applicando criteri che sono loro estranei, questo tipo di edizioni potrebbe però contribuire a delineare l'elemento ritmico-musicale della composizione, ciò che non è possibile ottenere con edizioni come quelle esistenti. In ciò la paleoslavistica potrebbe giovare dell'esperienza degli studi di letteratura cristiana antica greca e latina, per cui si pensi solo alle indagini condotte negli ultimi decenni sui Padri latini tra il III e il VI-VII sec.: cf. ad es. S.M. Oberhelman, *Rhetoric and Homiletics in Fourth-Century Christian Literature. Prose Rhythm, Oratorical Style, and Preaching Works of Ambrose, Jerome and Augustine*, Atlanta, 1991.

⁴¹ Cf. in proposito pure l'inno liturgico per il profeta Zaccaria, ad es. nelle Menee edite da V. Jagić: *Služebnye minei za sentjabr', oktjabr' i nojabr' v cerkovnoslavjanskom perevode po russkim rukopisjam 1095-1097 g.* Trud akad. I.V. Jagića, SPb. 1886, pp. 043-047.

Più avanti il testo è di nuovo segmentabile in sequenze di cola tendenti a una simmetria sintattico-grammaticale quasi perfetta, con una prevalenza dello schema strum.+part.+acc.:

СТРАННОЛЮБИЕМЪ ЦВѢТЫИ ПАЧЕ ЗЛАТА И САРЪДИИ
 КРОГОСТИЮ ЖИТИИСКЪИИ ВОЛНЫ ОУТИШАИ
 ЯРОСТЬ БЖИЮ КРОТА ПРЕЧЪТНАМИ МЛТВАМИ
 ПРАВСТИЮ И НЕЗЪЛОБИЕМЪ ПРИЧЪЦАИ СЯ КЪ СТЪЛИЦЮ
 СЛАДОСТИЮ ДХОВНОЮ ВЛЪБКИИ НАРОДЪ НА ЗАКОНЪ ВЫШНАГО.

Funzionale alla simmetria è naturalmente la figura dell'anafora, procedimento consueto nella prosa panegirica e nell'innografia, sulla quale non occorre soffermarsi.⁴² Va del resto notato che l'uso di questo artificio non si limita agli inserti encomiastici, riproponendosi in quelli a carattere narrativo, che proprio per questo assumono un tono particolarmente solenne di sapore euco-logico (qui di seguito si noti, a enfatizzare la simmetria dell'anafora, l'omeoteleuto *придохъ*):

Не бои са Захарие. неплодство ти рѣша придохъ.
 Не бои са Захарие. неплодво бо ти разрѣшаа съвѣзъ придохъ.
 Не бои са Захарие. радостно бо та вънчавая придохъ.
 Не бои са Захарие. прѣкъ бо та провъзвѣцаа придохъ.
 Не бои са Захарие. блговѣстникъ бо есмь ѿ бѣ посланъ прозавенню твоему
 Не бои са оубо Захарие ни оустрашии са. азъ бо есмь [...].⁴³

Il gusto per il parallelismo si potrà infine notare nei chareismi, dove una ripetizione discretamente variata da rimandi interni (rimarcati, tra l'altro, dal ricorso alla figura etimologica: *таино оутѣеная, явлениемъ явлена*; ma cf. già sopra *житиемъ... житие живзии*, ecc.) produce una densa trama ritmico-musicale, oltre che semantica:

Ѿ блжнѣи свѣрстница обѣщаниа жидуци и блгодѣтна прозавенниа
 О прѣдивныи прѣче дыхаа бжтвеною лѣтораслию (Zac 6:12)
 Ѿ чюдесныи проповѣдныче съкровенѣи таинѣ ясны проповѣдникъ звѣаа
 О прѣблжное неплодство прѣкъы дзыша прижитиемъ (Is 54:1)
 О прѣблжное неплодство блговѣштениемъ дыша и процвѣтаа седмоплоденъ
 плодъ (1Re 2:5)

⁴² Cf. ad es. *Радуйи са Захарие скончание прѣтоу дху | Радуйи са Захарие бесцѣвныи бисере. снѣа блгодѣтню хѣою. | Радуйи са Захарие золотозарную лозу процвѣтъ прѣкъымъ свѣршениемъ | Радуйи са нѣопарныи орьле. дхвнымъ очима прозра воплощение хѣо | Радуйи са Захарие кипии поро-дою и стрѣдокапныи цветы възвращѣ прѣчу хѣа [...].*

⁴³ Si deve infine aggiungere che al parallelismo contribuisce pure l'insistita ripetizione di alcune parole-chiave, un espediente molto frequente nei testi clementini (cf. qui e di seguito i termini *неплодство* e simili): cf. C. Diddi, *Per un'analisi stilistica dell'omiletica clementina*, cit., pp. 80-85.

О бѣженое неплодѣство архангѣльскимъ обѣтованнемъ дыша и развѣрзана
 неплодѣственнаѣ ложесна
 Ѡ тѣнно оутраенаѣ ангѣлъ и архангѣлъ гавриломъ же провѣщана изъ Захарии о
 приходѣ Хвѣ и о прѣтчи его
 Ѡ тѣнно оутраенаѣ еѣдинѣмъ явленнемъ явлена архангѣломъ обнавѣлаѣ
 измъжавѣша ложесна неплодѣствомъ [...].

Il sermone offre inoltre alcuni esempi di quella peculiare forma di parallelismo, affine all'ossimoro e al paradosso, che è l'antitesi. Questa figura, molto amata ad es. da Giovanni Crisostomo per esprimere i misteri della fede e i miracoli, i quali offrivano appunto un ricco repertorio di temi adatti al paradosso, l'abbiamo già osservata nel sermone clementino *Sull'Epifania* (vd. sopra, punto 7). Lo stesso si ripropone in *Zac*, laddove in forma di paradosso viene espresso il mistero ineffabile della duplice natura di Cristo: [...] а онъ сугубо рѣтво имать. едино изъ единого оца преже вѣкъ рождь са безъ мѣре на небѣхъ, другое же рѣтво имать безъ оца на земли и безъ примѣса изъ дѣбы прѣтчи (da un lato, “nato prima dei tempi senza madre in cielo”, dall'altro, “senza padre sulla terra e senza congiungimento carnale da vergine immacolata”).

Tirando le fila del discorso, si può concludere che la costruzione del parallelismo, aperta alla variazione e alla *gradatio* dei costrutti sintattico-grammaticali (variazione resa possibile in primo luogo da una ricercata ‘asimmetria’ delle unità lessicali o delle forme grammaticali e verbali), conferisce al dettato clementino una densità che è al tempo stesso semantica e ritmico-sonora. Sembra inoltre di poter dire che il principio generatore del ritmo, lungi dal seguire schemi precostituiti, risiede innanzi tutto nel concepire la sentenza come un'unità di senso compiuto, scandita da sequenze e pause logiche su cui si adagiano poi cadenze ritmico-toniche che a tratti possono assumere forma di schemi ritmici più o meno regolari, generando sottili equilibri dinamici tra principio logico e ritmico-melodico, in un modo simile a quanto è dato osservare anche nella tradizione medievale greca e latina. In ogni caso il principio ritmico – più che da una applicazione rigida di strutture isocoliche proprie di certi modelli patristici, difficili peraltro da trasferire dal greco e comunque adattate al principio accentuativo dello slavo (nell'innografia come nell'omiletica) – è dato essenzialmente dal parallelismo delle strutture sintattico-grammaticali, secondo un precetto che, andando a ritroso nei secoli, troviamo formalizzato nell'antichità classica.⁴⁴

⁴⁴ A fissare questo principio è già Aristotele in un celebre passo della *Retorica* (III 8): “La forma dell'elocuzione [in prosa – C.D.] non dev'essere né metrica, né priva di ritmo (μήτε ἔμμετρον εἶναι μήτε ἄρρυθμον): infatti, se è metrica, non è persuasiva [...] e insieme distoglie l'attenzione. [...] D'altra parte, <la forma> priva di ritmo non può essere limitata (τὸ δὲ ἄρρυθμον ἀπεραντων); deve invece aver ricevuto un certo limite, ma non col metro (δεῖ δὲ πεπε-

Per quanto riguarda i modelli patristici più prossimi, rispetto allo stile espressivo-emozionale del Nazianzeno, ma anche dello stesso Crisostomo – più inclini alle esuberanze asiatiche e a una prolissità che non di rado va “oltre la misura e la convenienza” – si direbbe che Clemente mostri maggiore affinità con autori di temperamento più sobrio, come ad es. Basilio. Questa sobrietà stilistica e l’uso discreto degli artifici retorici, la cui verifica è naturalmente consegnata ad approfondimenti futuri, può spiegarsi anche con l’esigenza dell’esercizio pastorale nello specifico contesto slavo, che nelle prime fasi dopo la conversione richiedeva un messaggio formulato nella maniera più semplice e piana possibile. Questo intento lo si nota pure nel ricorso moderato di Clemente alla metafora e alla similitudine, e nell’uso ancor più parco della figura dell’iperbole (molto praticate invece da Gregorio di Nazianzo e da Giovanni Crisostomo), ma anche nell’impiego discreto del *parison*, laddove il grande antiocheno abbonda.⁴⁵

Alcune considerazioni finali

Le osservazioni raccolte in questo breve *excursus* illustrano alcuni dei modi in cui la tradizione patristica imprime il proprio segno nella nascente letteratura slava determinandone in seguito gli sviluppi. Va osservato che ognuna delle modalità esaminate – traduzione, tecnica compilativa, riscrittura, orchestrazione retorica, adattamento di specifici artifici verbali – risulta finora studiata solo in minima parte e dovrà essere oggetto di ulteriori indagini.

Anche limitandoci ai rilievi sulla prosa clementina, cui sono state in gran parte dedicate queste pagine, molte restano le verifiche da fare. Ad esempio, partendo dalle osservazioni sul parallelismo e la tendenza alla simmetria (co-

ράνθαι μέν, μή μέτρον δέ). Poiché ciò che è senza limite è sgradevole e inconoscibile. [...] Per questo il discorso deve avere un ritmo, ma non un metro, perché <altrimenti> sarà un poema. *Ma <deve avere un ritmo> non in modo preciso* (ῥυθμὸν δὲ μὴ ἀκριβῶς), e questo si verificherà se <il ritmo> sia <solo> *fino a un certo punto* (τοῦτο δὲ ἔσται ἐὰν μέχρι τοῦ ἧ) [cors. mio – C.D.]” (citato secondo l’ed.: W.D. Ross, *Aristotelis ars rhetorica*, Oxford, Clarendon Press, 1959, 1408b-1409a). — Sulla prosa ritmica in alcuni testi del periodo paleoslavo cf. pure: K. Kostova, *Ritmični shemi v Sinajskija evchologij*, in *Kirilo-Methodievski studii*, vol. 8, Sofija, 1991, pp. 121-138; Ead., *Ritmični strukturi v preslavski tesktove*, ivi, vol. 10, Sofija, 1995, pp. 103-108.

⁴⁵ Per portare un solo esempio, si veda un passo dall’omelia crisostomica sui *SS. Martiri*, con la sua lunga serie di *parisa* contenenti 14 arsi (PG 50: 710,45-711,21); o anche la serie di ben 27 clausole successive di struttura parallela, raggruppate in tre periodi nel sermone *Sulla croce e il brigante* (PG 49: 399,31-51): cit. in T. E. Ameringer, *The Stylistic Influence of the Second Sophistic On the Panegyric Sermons of St. John Chrysostom*, cit., pp. 45sq.

me si è detto, irriducibile a schemi predeterminati e rigidi), varrebbe la pena approfondire i fondamenti del principio ritmico-prosodico, in particolare nel confronto tra omiletica e innografia. Resta infatti da verificare in che misura la prosa d'arte attinga al repertorio poetico liturgico proprio sul piano degli schemi ritmico-melodici (prosodici), i quali, attraverso la modulazione musicale di unità sempre più estese (sillaba, lessema, sintagma, verso, strofa) erano chiamati a conferire pieno significato al componimento: quegli stessi schemi che, tra l'altro, gli innografi slavi riproducevano (o cercavano di riprodurre) dai modelli greci.⁴⁶

In questa prospettiva l'indagine dovrebbe orientarsi su aspetti specifici della costruzione del discorso poetico, tra i quali: modulazione tonico-musicale della frase (in analogia con i toni indicati nell'irmo per l'esecuzione del canone); durata e intensità vocale sulla singola sillaba (mora); variabilità dell'intonazione (ascendente / discendente), altezza delle vocali, pause e intervalli più o meno distanziati fra singole unità ritmico-prosodiche (prosodemi, tonemi, ecc.); enfasi dinamica e logico-intonazionale su singole parole o sintagmi, a sua volta integrata in schemi accentuativi più o meno stabili (alternanza di sillabe toniche/atone). Si tratta di elementi tutti costitutivi delle strutture ritmico-melodiche dell'innografia bizantino-slava e che formano la trama sia del canto di tipo sillabico (lo stile vocale cioè in cui a ogni sillaba corrisponde una nota, e che risulta prevalente nel periodo antico), sia di quello sillabo-melismatico (caratterizzato invece da fioriture melodiche su un'unica vocale).⁴⁷ E poiché è soprattutto da questi elementi che erano determinate le forme metriche e le strutture retoriche dei testi poetici bizantini e slavi, ciò spiega l'esigenza di mettere a fuoco proprio le questioni relative alla componente ritmico-melodica, anche per capire meglio le strutture formali della prosa oratoria. Il discorso non vale, del resto, solo per la poesia / prosa bizantino-slava, ma anche per l'area latina, ad es. per la forma della sequenza, dove è proprio all'architettura melodica che si deve innanzi tutto la strutturazione

⁴⁶ Un accenno lo abbiamo fatto sopra relativamente al *Canone per l'Epifania*, dall'autore slavo esemplato sul ritmo e la melodia dell'omologo componimento di Giovanni Damasceno.

⁴⁷ Su questi aspetti si veda: G. Požidaeva, *O značenii kompleksnogo podchoda v izučenii pevčeskich pamjatnikov Drevnej Rusi*, "Drevnjaja Rus'. Voprosy medievistiki" 2002, n. 1, pp. 21-27; Ead., *Muzykal'no-rečevye struktury drevneslavjanskoj gimnografii XI-XVII vekov*, in *Drevneslavjanskaja liturgičeskaja poezija*, sost. K. Stančev, M. Jovčeva, Sofija 2003, pp. 79-108 (con bibliografia). Su molte questioni alle quali non è possibile dare spazio in questa sede spunti utili si ricavano anche nella serie di studi e edizioni dei menci liturgici, i *Gottesdienstmännchen*, a c. di H. Rothe (una quindicina di voll. usciti nell'ultimo ventennio all'interno della collana "Patristica slavica"); vd. inoltre Ch. Hannick, *Das altslavisches Hirmologion*. Edition und Kommentar, Freiburg, 2006, in partic. l'analitico *Kommentar*, pp. 499-826.

simmetrica del testo a coppie progressive, la suddivisibilità in ‘quasi-versi’ delimitati dall’assonanza sempre sul medesimo suono vocalico, le ampie strutturazioni formali simmetriche come il cosiddetto ‘*cursus doppio*’, ecc. (e si ricordi che pure in occidente, come in oriente, la modalità di adattamento del testo era basata su un principio sillabico, cioè a ciascuna nota corrispondeva una sola sillaba di testo, e viceversa).⁴⁸

Per una prima verifica operativa degli aspetti qui toccati – di per sé complessi e ulteriormente complicati da una conoscenza insufficiente della stessa base documentaria – si dovrebbe ricorrere in primo luogo a repertori come i *podobniki* (gr. προσόμοια), ovvero le raccolte di esempi ritmico-melodici a cui si uniforma tutta l’innografia medievale bizantina e slava. Da un’analisi di questo tipo si potrebbero forse dedurre alcuni principi compositivi, o anche solo automatismi della prosa oratoria (del resto comprensibili in autori dotati di orecchio sensibile e aduso al canto liturgico), che potevano contribuire alle modalità di una dizione più o meno enfatica (lettura, recitazione salmodiante, cantilena) e di conseguenza alla modulazione del tono oratorio – declamatorio, drammatico, eucologico, narrativo, anche all’interno dello stesso componimento.⁴⁹

⁴⁸ Sull’origine e gli sviluppi della sequenza si veda la dotta analisi di R. Crocker, *The Early Medieval Sequence*, Berkeley 1977. Si aggiunga poi che l’origine della sequenza, da Notker in poi, è da molti considerata non esclusiva della sfera ecclesiastica, ma derivante da melodie preesistenti di ambito profano. Su ciò cf. P. Dronke *The Medieval Poet and his World*, Rome 1984, in particolare il cap. “The Beginnings of the Sequences”, dove tra l’altro si nota che “[...] the melodies of a fair number of ninth and tenth century sacred sequences have saecular, not sacred, titles. This implies that before these sequences there existed a range of saecular song in Sequence form, no longer preserved, from which the surviving sacred sequences borrowed their melodies and their poetic structures” (p. 129 e sq.). Va detto che mentre nella tradizione latina questo repertorio profano era di estrazione colta, non così fu per la Bulgaria dei tempi di Clemente, dove gli autori, per quanto riguarda le melodie, potevano disporre al massimo di un repertorio folclorico, per il quale però non esiste alcuna evidenza di apporti nella costruzione di testi liturgici o paraliturgici. Per questo dunque i modelli possibili restano solo quelli della tradizione chiesastica greca.

⁴⁹ In aggiunta a quanto detto si può osservare che oltre agli studi paleoslavistici sopra citati (cf. n. 47), analisi sulla struttura ritmico-melodica del verso e della frase prosastica sono state impostate da tempo. Prendendo spunto da studi pur molto lontani per soggetto, si pensi solo al dibattito sulla lingua poetica e sulla melodia nel verso e nella prosa avviatosi all’inizio degli anni Venti del Novecento nel campo formalista, da cui provengono lavori che per il loro impianto teorico generale offrono più di un motivo di riflessione anche al filologo medievista. Cf. ad es.: B.M. Ėjchenbaum, *Melodika russkogo liričeskogo sticha*, Pg., 1922; V.M. Žirmunskij, *Melodika sticha (Po povodu knigi B.M. Ėjchenbauma “Melodika sticha”)*, in Id., *Teorija literatury. Poetika. Stilistika*, L., 1977 [1922], pp. 56-93; Ju. Tynjanov, *Problema stichotvornogo jazyka*, L., 1924.

E un ulteriore spunto di riflessione potrebbe da ultimo offrirlo un confronto fra l'organizzazione ritmico-prosodica della prosa panegirica slava e il procedimento delle clausole della tradizione bizantina e mediolatina (di nuovo prevalentemente patristica), che in conclusione di *colon* – o, sul piano logico-grammaticale, dell'apodosi – assolvevano alla funzione di risolvere la tensione accumulatasi nelle parti precedenti della frase. Clausole che in verità, e stando almeno alle conoscenze attuali, non sembrano avere avuto un proprio sviluppo nella tradizione slavo-ecclesiastica, nonostante venissero perfezionate nella coeva prosa d'arte latina e greca per far luogo alla nascita del *cursus* (naturalmente per lo slavo l'attenzione dovrebbe spostarsi dal principio quantitativo delle lingue classiche a quello accentuativo).⁵⁰

Benché molte delle questioni poste siano destinate a rimanere prevedibilmente aperte, è plausibile pensare che indagini come quelle prospettate possano aiutare a capire meglio la strutturazione retorica e stilistica dei testi paleoslavi: testi che nei casi più felici, ad es. nelle prove migliori della penna clementina (lo abbiamo visto nella raffinata costruzione di *Zac*), ci ricordano “architetture le cui volte sono costruite in modo tale da rendere impossibile trovarne la chiave”.⁵¹ Dalla possibilità di individuare la ‘chiave’ dipende pure quella di chiarire meglio la semantica (e la pragmatica) dei testi, insieme ad aspetti più generali di poetica della tradizione slavoeccelesiastica: tanto nei suoi caratteri ‘originali’, quanto nei debiti – di gran lunga più rilevanti – contratti con la tradizione greca, e in primo luogo con il retaggio patristico.

Abstract

The Church Fathers in the Old Church Slavonic Literature: Ways of Reception
The transfer of the Byzantine Greek culture and, consequently, the reception of the patristic literary heritage among the Slavs took place soon after the Cyrillo-Methodian mission in the Great Moravia and – due to the intense activity in the Bulgarian *scriptoria* of Preslav, Ocrida and other minor centers – arose in a relatively brief lapse of time. The article provides a brief overview

⁵⁰ Nella tradizione latina, in particolare, oltre al *cursus planus, tardus e velox*, ricerche più recenti hanno seguito le modalità di formazione di un *cursus mixtus*: cf. S.M. Oberhelman, *The History and Development of the Cursus Mixtus in Latin Literature*, “The Classical Quarterly”, 38 (1988) 1, pp. 228-242.

⁵¹ Riprendiamo di proposito qui, parafrasando, le famose parole di Lev Tolstoj (tutti le ricorderanno) in risposta alle critiche mosse da S.A. Račinskij a *Anna Karenina* (“[...] Ja goržus’, naprotiv, arhitekturoj – svody svedeny tak, što nel’zja i zametit’, gde zamok. I ob ètom ja bolee vsego staralsja”): cf. L.N. Tolstoj, *Polnoe sobranie sočinenij*. T. 62: *Pis'ma 1873-1879*, M., 1953, p. 377.

on the main stages of this reception in Bulgaria until the end of the Xth century, with a special focus on compilations, adaptations and translations of single texts into Old Church Slavonic. Among the literary genres inherited by the Slavs from the Fathers (dogmatics, exegetics, hagiography, homiletics, hymnography, etc.), special attention is devoted to the panegirical prose of Clement of Ocrid, whose homilies (e.g., the *Sermon for the Feast Day of Theophany and John the Baptist*, the *Sermon for the Feast of the prophet Zechariah*, and others) have been compared with their Byzantine prototypes, mainly chrysostomic and pseudo-chrysostomic. The analysis also focuses on single rhetorical and stylistical features, examined in the wider context of the Byzantine homiletics and hymnography.

Keywords: Patristic and Old Church Slavonic literature, translations into Old Church Slavonic, homiletics, hymnography, rhetoric.