

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'nyh 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 teorij 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 Filosofo 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 tatariche, 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 sue 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 omesso 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 omesso 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-Il'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.