



Corso di dottorato di ricerca in:

“Studi Linguistici e Letterari”

Ciclo 33°

Titolo della tesi

**“Stile e composizione degli Encomi di Clemente di Ocrida”
Saggio di traduzione e commento**

Dottoranda
dott.ssa Lucia Baroni

Supervisore
prof.ssa Margherita De Michiel

Anno di discussione 2021

Indice generale

INTRODUZIONE	5
---------------------------	---

VITA E OPERE

CAPITOLO I

CLEMENTE DI OCRIDA E LA STORIA DEGLI STUDI

1.1. Vukol M. Undol'skij, scopritore delle opere di Clemente di Ocrida.....	9
1.2. La figura e l'opera di Clemente: storia degli studi.....	15
1.3. A proposito di alcune recenti scoperte in campo innografico.....	24
1.4. La tradizione agiografica su san Clemente.....	30
1.5. Profilo biografico dell'autore.....	40

CAPITOLO II

GLI ENCOMI DI CLEMENTE DI OCRIDA

PARTE I – LA FORTUNA DEGLI ENCOMI

2.1. Sull'importanza dei titoli: i “nomi” di Clemente di Ocrida.....	44
2.2. Gli Encomi spuri.....	48
2.3. Diffusione storica e geografica degli Encomi.....	53

PARTE II – STILE E COMPOSIZIONE DEGLI ENCOMI

2.4. La struttura compositiva degli Encomi e la sua funzione.....	63
2.5. Lo stile oratorio di Clemente di Ocrida.....	75

GLI ENCOMI

CAPITOLO III

TRADUZIONE E COMMENTO DEGLI ENCOMI

I. Encomio per il profeta Zaccaria e la nascita di Giovanni Battista	
Traduzione.....	88
Commento.....	95
II. Encomio per Demetrio di Tessalonica	
Traduzione.....	108
Commento.....	111
III. Encomio per gli arcangeli Michele e Gabriele	
Traduzione.....	121
Commento.....	126
IV. Encomio per Clemente romano	
Traduzione.....	137
Commento.....	142
V. Encomio per Giovanni Battista	
Traduzione.....	156
Commento.....	163
VI. Encomio per Cirillo	
Traduzione.....	175
Commento.....	179
VII. Encomio per i santi Quaranta martiri di Sebaste	
Traduzione.....	191
Commento.....	196
VIII. Encomio per Lazzaro	
Traduzione.....	206
Commento.....	210
IX. Encomio per la Dormizione della Vergine Maria	
Traduzione.....	219
Commento.....	222
CONCLUSIONI.....	231

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

I.	Edizioni delle Opere di Clemente di Ocrida.....	234
II.	Bibliografia su Clemente di Ocrida.....	234
III.	Studi di slavistica.....	242
IV.	Altri studi.....	250
 SINTESI.....		253

INTRODUZIONE

Clemente di Ocrida, nato probabilmente intorno all'840 e morto a Ocrida nel 916, allievo diretto di Costantino-Cirillo e Metodio e “primo vescovo della nazione bulgara” – come recita la sua *Vita greca* scritta dall'arcivescovo Teofilatto di Ocrida – è considerato uno degli autori più significativi della letteratura della “Slavia Cristiana”.

Sebbene la sua biografia sia ricostruibile solo in parte, sappiamo che Clemente fu l'autore di un discreto numero di omelie, encomi e inni, testi liturgici dedicati alla memoria dei santi e alla celebrazione di diverse festività religiose. Sin dalla prima metà dell'Ottocento, a cominciare dalle scoperte di Vukol M. Undol'skij, gli studiosi hanno cercato di stabilire quali testi possano essere attribuiti a Clemente con un buon grado di sicurezza, e quali sono spuri o a lui attribuibili solo con un largo margine di dubbio. Anche se nel corso di quasi due secoli di studi sono state avviate a soluzione molte questioni attributive, alcune sono tuttavia destinate a rimanere aperte.

L'obiettivo principale della mia tesi è quello di analizzare lo stile e la composizione dei nove Encomi clementini sulla cui paternità non paiono sussistere dubbi: gli encomi per il profeta Zaccaria e la nascita di Giovanni Battista, per Demetrio di Tessalonica, per gli arcangeli Michele e Gabriele, per Clemente papa, per Giovanni Battista, per Cirillo, per i Quaranta martiri di Sebaste, per il santo Lazzaro e per la Dormizione della Vergine Maria.

La tesi è suddivisa in due parti: la prima “Vita e opere” si articola in due capitoli, mentre la seconda – “Gli Encomi” – racchiude il terzo. Il primo capitolo, *Clemente di Ocrida e la storia degli studi*, presenta in ordine cronologico quei lavori che hanno meglio indagato la figura e l'opera dell'autore, con una particolare attenzione alle più recenti scoperte in campo innografico; grazie a tali scoperte si è infatti sviluppata una nuova corrente di studi alquanto produttiva, incentrata sulla produzione innografica di Clemente di Ocrida, un'importante testimonianza della tradizione letteraria delle origini in lingua slava. Chiude il capitolo un profilo biografico dell'autore, nel quale, basandomi sulle testimonianze tramandate dalle *Vite*, ho riassunto quei momenti che pare abbiano segnato profondamente la formazione culturale e religiosa di Clemente.

Il secondo capitolo, invece, include due “sezioni”: *La fortuna degli Encomi e Stile e composizione degli Encomi*. Nonostante il mio lavoro sia di natura letteraria e non filologica, ho ritenuto ugualmente opportuno soffermarmi su alcune questioni che interessano la tradizione manoscritta di questi testi. Nella prima parte del capitolo ho dedicato un po' di spazio alla diffusione, sia cronologica sia geografica, dei codici che tramandano i testi degli Encomi,

prestando particolare attenzione al ruolo decisivo dei secoli XIV e XV nella conservazione delle opere appartenenti allo strato più antico della letteratura della Slavia Cristiana e scritte tra il IX e il X secolo. Rientra in questo “sottocapitolo” anche un’analisi dei diversi titoli/epiteti che sono stati attribuiti nel corso dei secoli a Clemente di Ocrida e che si leggono nelle titolazioni degli Encomi, e un approfondimento su due opere attribuite all’autore, che paiono, tuttavia, essere spurie: l’*Encomio per Cirillo e Metodio* e l’*Encomio per il profeta Elia*.

La seconda “sezione” del capitolo presenta quel repertorio di immagini e motivi, attinti il più delle volte alla Bibbia e alle opere dei Padri della Chiesa, che caratterizza anzitutto la produzione encomiastica di Clemente, nella quale è evidente un’influenza diretta della retorica biblica. Muovendo dai modelli di riferimento dell’autore, ho evidenziato la funzione di alcuni elementi compositivi, quali, per esempio, le ‘chiavi tematiche bibliche’, le immagini associate al campo semantico della ‘luce’ o ancora l’uso del pronome di prima persona plurale ‘noi’. La corrispondenza interna tra gli elementi stilistici (citazioni e reminiscenze, figure di pensiero e di parola) incide in modo significativo sulla struttura degli Encomi, i quali vengono solitamente suddivisi in cinque parti: introduzione, *narratio*, *transitio*, lode e conclusione/preghiera finale. È grazie a questa precisa corrispondenza tra i criteri interni al testo che mi è sembrato invece più logico, e allo stesso tempo più semplice, dividere gli Encomi in due, anziché in cinque parti: la prima che comprende l’introduzione e il “racconto storico” della vita del santo, e la seconda che culmina invece con la lode rivolta a quest’ultimo.

Il capitolo conclusivo – *Traduzione e commento degli Encomi* – è il nucleo del mio lavoro. La traduzione delle opere è stata condotta sulla base dei testi editi da Bonju St. Angelov, Kujo M. Kuev e Christo Kodov nel 1970, e, salvo alcune eccezioni, essa costituisce la prima traduzione integrale degli Encomi in italiano. Ciascuna traduzione è accompagnata dal rispettivo commento al testo, dove propongo un’interpretazione del senso spirituale e del messaggio cristiano racchiuso nel singolo encomio, cui coopera una fitta trama di citazioni e figure retoriche, tra le quali spiccano parallelismi e antitesi, similitudini e metafore.

Insieme ai tratti compositivi che caratterizzano gli Encomi, mi è sembrato significativo cercare di capire con quale criterio Clemente “selezionasse” i soggetti delle sue opere: quando non si tratta di figure bibliche (e in particolare del Nuovo Testamento), come il profeta Zaccaria o Giovanni Battista, Lazzaro o la Vergine Maria, alcuni legami sono direttamente o indirettamente alla stessa missione cirillometodiana. Oltre all’*Encomio per Cirillo*, dove l’autore si esprime in prima persona per celebrare la memoria del suo maestro e *nuovo* apostolo degli Slavi, fanno parte della produzione encomiastica dell’autore anche due opere dedicate rispettivamente a Demetrio di Tessalonica e a Clemente papa. Il santo Demetrio, ricordato

anche nella *Vita Methodii*, è il patrono della città che diede i natali a Costantino-Cirillo e Metodio, mentre sia la tradizione slava che quella latina sono concordi nell'attribuire a Cirillo l'onore dell'*inventio* e della successiva *translatio* a Roma delle reliquie di Clemente papa.

È negli Encomi che l'autore è riuscito a concentrare tutta la forza della sua predicazione; grazie agli insegnamenti cristiani racchiusi in queste opere, Clemente di Ocrida ha voluto non solo educare alla fede gli abitanti della propria diocesi – chiamati, a loro volta, a imitare il modello di vita incarnato dal santo (es. *Encomio per i Quaranta martiri di Sebaste*) –, ma anche, come in un una parte delle sue opere innografiche, celebrare evidentemente la memoria di Costantino-Cirillo e Metodio.

Vita e Opere

CAPITOLO I

CLEMENTE DI OCRIDA E LA STORIA DEGLI STUDI

1.1. Vukol M. Undol'skij, scopritore delle opere di Clemente di Ocrida

La figura di Clemente di Ocrida fu scoperta dal bibliografo e storico russo Vukol Michajlovič Undol'skij, il quale nell'autunno del 1840, dopo aver terminato gli studi all'Accademia di Teologia a Mosca, scoprì nella biblioteca del Monastero della Trinità e di San Sergio tre sermoni che recavano i seguenti titoli: 'Заповѣданія о праздницѣхъ Климента, епіа словѣньска', 'Поученіе и память апла или мчїка' e 'Поученіе епіа Климента на стѣіе възкрєсеніе'. Affascinato da una simile scoperta, che di fatto rappresentò il momento cruciale della sua vita¹, Undol'skij scrisse:

"Nel novembre del 1840, studiando dei manoscritti della biblioteca del Monastero della Trinità e di San Sergio, trovai in un codice membranaceo del XIII secolo in scrittura onciale (n. 11, in 4°, 202 fogli) tre sermoni attribuiti a *Clemente, vescovo slavo*, con la chiara indicazione, coeva al manoscritto, del nome dell'autore. Chi è questo Clemente, vescovo slavo? È nota qualche sua opera? Queste domande nacquero da sole in seguito alla scoperta dei sermoni"².

L'aggettivo 'словѣньскъ', la cui presenza suggeriva che si trattasse di opere originali appartenenti alla più antica tradizione scrittoria slava, e non di semplici traduzioni, incuriosì oltremodo lo studioso russo che in un primo momento, per paura di peccare di presunzione agli occhi di filologi più esperti di lui, scelse di non pubblicare le sue scoperte³. Incominciò così per Undol'skij un intenso periodo di ricerca, volto a scoprire chi fosse quel 'Kliment' indicato come autore dei testi rinvenuti.

Dai suoi quaderni conservati nel fondo manoscritto della Biblioteca Statale Russa a Mosca (f. 704, V. M. Undol'skij), apprendiamo che il giovane passò in rassegna gran parte del materiale d'archivio della biblioteca del Monastero, senza però riuscire a trovare una corrispondenza con il nome di Clemente. Sfogliando il catalogo dei vescovi bulgari contenuto

¹ S. TOSCANO, *Vukol Michajlovič Undol'skij (1816-1864), filologo 'incompiuto'*, «Russica Romana», XXV (2018), pp. 35-53; p. 38.

² B. ST. ANGELOV, K. M. KUEV, CH. KODOV, *Kliment Ochridski: säbrani säčinenija*, t. I, Sofija, Izd. na Bălg. Akad. na naukite, 1970, p. 14.

³ T. STROKOVSKA, *Istorija odnogo otkrytija*, «Naučni trudove na rusenskija universitet», 47 (2008), № 9, pp. 15-21.

nei *Kalendaria Ecclesiae universae* (1755)⁴ di Giuseppe Assemani, Undol'skij si accorse che dopo i nomi di 'Metodio' e di 'Gorazd' veniva ricordato un certo 'Kliment', vescovo di Tiberiopoli; muovendo da questo primo indizio, lo studioso prese a consultare le raccolte di storia della letteratura greca e i cataloghi dei manoscritti greci per verificare se vi fosse un 'Kliment' greco definito erroneamente dai copisti come "vescovo slavo". Ben presto, però, il giovane Vukol Michajlovič si accorse dell'infruttuosità delle sue ricerche e scelse così di tornare alle fonti slave orientali.

Fu allora che, in un sinassario russo, indicato sotto la data del 6 agosto, trovò un *Sermone sulla Trasfigurazione* (Починение св. Климентя на преображенние господя и Христа), attribuito, come si evince dal titolo, a un certo 'san Clemente' e che presentava diversi tratti stilistici in comune con i tre sermoni scoperti in precedenza. Non trovando alcuna corrispondenza tra questo sermone e quelli greci, contenenti per lo più *Vite* dei santi in forma breve, Undol'skij comprese che non si trattava (nemmeno in questo caso) di una traduzione dal greco, bensì di un'opera slava originale.

Questa ipotesi gli parve ancor più verosimile nel momento in cui si accorse che il *Sermone in memoria di san Marco*, edito nel 1827 da Pëtr I. Këppen e Aleksandr Ch. Vostokov⁵, era molto simile al secondo sermone che aveva scoperto, quello in memoria di un apostolo o martire. In seguito, suggestionato dalle ipotesi dello stesso Vostokov, Undol'skij notò che tra il *Sermone in memoria di san Marco* e il terzo testo dei *Monumenti di Frisinga* vi erano delle somiglianze a livello formale⁶; i *Monumenti di Frisinga* (in sloveno: *Brižinski spomeniki* o *Frisinški spomeniki*), rappresentano il primo testo slavo trascritto in caratteri latini. Il codice, che comprende un numero tutt'altro che esiguo di testi in latino, include anche tre testi slavi che, secondo alcuni studiosi, risalgono all'età precirilometodiana. Questi tre brevi testi, ovvero le due formule confessionali e il sermone penitenziale, erano necessari all'attività missionaria in volgare e, per questo motivo, furono tradotti dall'antico alto-tedesco in un antico sloveno⁷; i *Monumenti di Frisinga*, quindi, offrono una preziosa testimonianza degli esordi della cultura slava, la quale conserva al suo interno le tracce di uno stretto legame non solo con il mondo bizantino, ma anche con quello latino-germanico.

⁴ G. ASSEMANI, *Kalendaria Ecclesiae Universae* (voll. 6), Roma, Sumptibus Fausti Amidei, 1755.

⁵ A. CH. VOSTOKOV, *Grammatičeskie ob'jasnenija na tri stat'i Frejzingskoj rukopisi*, in P. I. Këppen, *Sobranie slovenskich pamjatnikov, nachodjaščichsja vne Rossii*, t. I, Sankt-Peterburg, Tip. Imp. Akad. nauk, 1827, pp. 21-36.

⁶ S. TOSCANO, *Undol'skij cit.*, p. 39: "Noterà poi che anche il terzo Frammento di Frisinga contiene un testo simile a san Marco, somiglianza notata anche da Vostokov, che non aveva però ritenuto possibile arrivare a stabilire il motivo della somiglianza di due testi così lontani nel tempo e nello spazio, per di più scritti in alfabeti diversi: solo un caso fortunato, forse il disvelarsi di un altro testo antico, avrebbe un giorno potuto risolvere la questione".

⁷ N. MIKHAILOV, *I monumenti linguistici sloveni dell' "epoca dei manoscritti"*, collana "Studi slavi", № 6, Pisa, Univ. degli Studi di Pisa, 1997.

Dopo aver letto il *Trattato delle lettere* di Chrabr Monaco, conosciuto grazie all'edizione di Konstantin F. Kalajdovič⁸, Undol'skij, ipotizzò che il terzo testo dei *Monumenti* contenesse il sermone di Clemente “ПОНУЧЕНИЕ НА ПАМЯТЬ АПОСТОЛА ИЛИ МЪЧЕНИКА”, scritto in caratteri latini quando ancora gli “Slavi non avevano lettere”⁹. Questo esempio mette in risalto gli stretti rapporti che legano i *Monumenti di Frisinga* non solo con la tradizione latina e alto-tedesca, ma anche con quella slava ecclesiastica delle origini; qualche anno più tardi, e più precisamente nel 1876, la questione venne ripresa da Franc Miklosich, mentre nel 1907 venne chiarita dallo studioso Václav Vondrák¹⁰: sebbene la somiglianza tra le due opere sia evidente, questa non è una ragione sufficiente per attribuire il testo a Clemente, considerando tra l'altro che il *Sermone in memoria di un apostolo o martire* non riporta nel titolo alcun riferimento all'autore.

Nel 1841 Undol'skij informò il principe Obolenskij dello stato delle sue ricerche, pregandolo di esporne i risultati alla commissione dei membri della Società di storia e antichità russe (Общество истории и древностей Rossijskich); tuttavia, a causa di una serie di impegni imprevisti e assenze da Mosca, nel 1842 Undol'skij non era ancora riuscito nell'impresa di rendere pubbliche le sue scoperte.

Nel mese di maggio del 1843, Undol'skij, tramite Obolenskij, conobbe Michail P. Pogodin, allora segretario della Società, il quale gli comunicò che lo slavista Pavel J. Šafařík (in slovacco: Pavol J. Šafárik) aveva appena scoperto dei testi attribuibili a un certo 'Kliment, episkop bolgarskij'. Il giovane studioso, incoraggiato da tale notizia, mostrò allora a Pogodin i tre sermoni che aveva scoperto nel 1840 e la soddisfazione fu comune: “da parte mia – scrisse Undol'skij nel suo quaderno – perché anticipai le scoperte di uno studioso del calibro di Šafařík, di cui dividevo il pensiero, e da parte di Pogodin perché le mie scoperte confermavano le supposizioni di Šafařík”¹¹.

In una lettera inviata da Šafařík a Pogodin e datata 25 marzo 1843, il filologo slovacco affermava di aver definito “la figura di Kliment come letterato sulla base della sua *Vita greca*”¹², le cui opere dovevano trovarsi da qualche parte in Russia; il mese successivo, e più precisamente il 17 aprile, Šafařík scrisse una seconda lettera a Pogodin, nella quale gli comunicava di aver trovato le opere di Clemente nel catalogo dei manoscritti del conte

⁸ K. F. KALAJDOVIČ, *Ioann Ekzarch bolgarskij. Issledovanie, ob'jasnjajuščee istoriju slavjanskogo jazyka i literatury IX i X stoletij*, Moskva, Tip. Semena Selivanovskogo, 1824.

⁹ B. ST. ANGELOV, K. M. KUEV, CH. KODOV, p. 17.

¹⁰ F. MIKLOSICH, *Die christliche Terminologie der slavischen Sprachen. Eine sprachgeschichtliche Untersuchung*, in *Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Classe*, Wien, XXIV Band, 1876, pp. 3-8; V. VONDRÁK, *Studie z oboru církevněslovanského písemnictví*, Praha, Nákladem České Akademie, 1903, pp. 5-18; ID., *Zur Frage nach dem Verhältnisse des Freisinger Denkmals zu einer Homilie von Klemens*, «Archiv für slavische Philologie», 28 (1907), pp. 256-260.

¹¹ B. ST. ANGELOV, K. M. KUEV, CH. KODOV, p. 19.

¹² S. TOSCANO, *Undol'skij cit.*, p. 40.

Rumjancev a cura di Vostokov sotto il nome di 'Kliment episkop', e nella raccolta di Kalajdovič e Stroev sotto il nome di 'Kliment papa'¹³.

Da queste informazioni, Undol'skij comprese che Šafařík era venuto a conoscenza dei sermoni di Clemente non prima del febbraio del 1843 e che non li aveva nemmeno scoperti in prima persona: esso si era probabilmente limitato a copiare le informazioni riportate dai cataloghi. Inoltre, il fatto che nel catalogo Rumjancev si facesse riferimento a un generico 'Kliment episkop', mentre nella raccolta del 1825 venisse ricordato un certo 'Kliment papa', era la prova che il primo ad aver scoperto dei testi nei quali figurava il nome di 'Kliment, episkop slovenskij' era stato proprio Vukol M. Undol'skij.

Nel gennaio del 1843, Osip M. Bodjanskij trovò a sua volta dei sermoni attribuibili a Clemente e conservati nello *sbornik* № 362 della raccolta Carskij; in un articolo pubblicato qualche anno più tardi, egli informò la comunità scientifica di aver scoperto dei testi clementini due mesi prima della lettera del 25 marzo che Šafařík aveva indirizzato a Pogodin, aggiungendo che sia lui che il filologo slovacco erano a conoscenza delle scoperte di Undol'skij¹⁴.

Nel frattempo, quest'ultimo avanzava nelle sue ricerche, collazionando i testimoni e preparando il materiale per una futura edizione critica¹⁵. Il 16 ottobre 1843, dopo tre anni di intensa ricerca, lo studioso decise che era arrivato il momento di rivelare le sue scoperte ai membri della Società di storia e antichità russe; per l'occasione, egli avrebbe presentato un contributo dal titolo *Kliment, episkop Slovenskij*, il quale, tuttavia, forse per mancanza di tempo, non venne letto. La comunità scientifica non prestò la dovuta attenzione al lavoro del giovane slavista, posticipando ancora una volta il momento in cui egli avrebbe potuto rendere pubbliche le sue scoperte.

L'unico risvolto positivo fu che Undol'skij venne nominato membro della Società, il che gli permise di avere libero accesso alle sezioni dei manoscritti delle biblioteche Sinodal'naja e Tipografskaja, dove trovò altri testi clementini, il cui numero salì così a dieci. La scoperta più significativa si verificò il 28 aprile del 1845, giorno in cui Undol'skij trovò in un manoscritto del XVII secolo da lui di recente acquistato una copia dell'*Encomio per Cirillo* scritto da 'Kliment, episkop':

¹³ A. CH. VOSTOKOV, *Opisanie russkich i slovenskich rukopisej Rumjancevskogo muzeuma, sostavlennoe Aleksandrom Vostokovym*, Sankt-Peterburg, Tip. Imp. Akad. nauk, 1842; K. F. KALAJDOVIČ, P. M. STROEV, *Obstojatel'noe opisanie slavjano-rossijskich rukopisej grafa F. A. Tolstogo*, Moskva, Tip. S. I. Selivanovskogo, 1825. Un estratto del carteggio tra Pogodin e Šafařík, e più precisamente le lettere datate 25 marzo e 17 aprile 1843, è stato pubblicato nel volume di giugno del *Moskvitjanin*.

¹⁴ O. M. BODJANSKIJ, *Slavjanskije sočinenija v pergamenom sbornike I. N. Carskogo*, «Čtenija v Obščestve istorii i drevnostej Rossijskich», 7 (1848), pp. VII-XI.

¹⁵ T. STROKOVSKA, *Istorija* cit., p. 17.

“Nel corso delle mie ricerche mi capitò di imbartermi in un altro encomio, probabilmente il più importante tra tutte le altre opere di Clemente: “l’Encomio per Cirillo, maestro della nazione slava”. Il titolo recita che questo encomio è stato ‘сочворено Климентомъ епископомъ’ (“composto da Clemente vescovo”) [...]. Il manoscritto del XVII sec. è stato da me acquistato il 28 aprile di quest’anno. L’encomio figura dopo la *Vita di Cirillo*, scritta dalla stessa mano”¹⁶.

A quel punto, ogni dubbio rimasto sull’origine slava dell’autore si dissipò e fu chiaro a tutti che la figura di Clemente-autore coincideva, in realtà, con quella del “primo vescovo della nazione bulgara”, al quale era dedicata la *Vita greca* composta da Teofilatto di Ocrida, edita a Venezia nel 1802 dal monaco greco Ambrosios di Pamperis e di cui Leone Allacci già quasi un secolo e mezzo prima aveva pubblicato in traduzione latina tre estratti¹⁷.

Il 24 novembre dello stesso anno, in occasione di un’assemblea straordinaria della Società, Bodjanskij invitò Undol’skij ad esporre ai membri della commissione quello che merita di essere considerato come il primo vero contributo scientifico su Clemente di Ocrida: *Ob otkrytii i izdanii tvorenij Klimenta, episkopa slovenska*¹⁸. La relazione presentata dal giovane studioso ottenne il pieno consenso della Società, la quale decise di affidargli il compito di allestire un’edizione critica delle opere di Clemente; purtroppo, però, nemmeno questa volta Undol’skij riuscì a veder pubblicato il suo lavoro, che venne dato alle stampe in forma ridotta soltanto nel 1867, tre anni dopo la sua morte¹⁹.

Non trascorse neanche un mese che, il 22 dicembre, Undol’skij espose ai membri della Società il piano dell’edizione delle opere clementine; lo studioso russo propose di editare i testi in caratteri slavi, seguendo l’esempio del *Vangelo di Ostromir*, pubblicato da Vostokov nel 1843²⁰. L’edizione prevedeva inoltre che si riportassero tutti i segni supralineari, le abbreviazioni e i *titla* che si leggevano nei manoscritti. La Società decise allora di finanziare la pubblicazione di un unico volume, con una tiratura di 600 copie, e di intitolarlo *Kliment Episkop Slovenskij*.

Il piano dell’edizione a cura di Undol’skij prevedeva una suddivisione dell’opera in cinque parti: I) un’introduzione sulla letteratura slava delle origini e sulla vita di Clemente, ricostruita grazie alle notizie riportate dalla *Vita greca* di Teofilatto di Ocrida. A questo primo punto, sarebbe seguita una panoramica sulle figure di Costantino-Cirillo e Metodio, le cui rispettive *Vite* sarebbero poi state riportate in appendice. L’introduzione storica doveva essere completata

¹⁶ B. ST. ANGELOV, K. M. KUEV, CH. KODOV, p. 19.

¹⁷ A. MILEV, *Grăckite žitija na Kliment Ochridski*, Sofija, Izd. na Bălg. Akad. na naukite, 1966, p. 9; I. ILIEV, *Sv. Kliment Ochridski. Život i delo*, Plovdiv, Bălg. istorič. nasledstvo, 2010, p. 5.

¹⁸ B. ST. ANGELOV, K. M. KUEV, CH. KODOV, pp. 31-38.

¹⁹ P. A. LAVROV, *Predislovie*, in V. M. UNDOL’SKIJ, *Kliment episkop slovenskij*, «Čtenija v Obščestve istorii i drevnostej Rossijskich», I (1895), pp. XLVI-71. La relazione del 1845 è conservata nel fondo Undol’skij sotto la segnatura: f. 704, k. 1, ed. chr. 6.

²⁰ A. CH. VOSTOKOV, *Ostromirovo Evangelie 1056-57 goda. S prilož. greč. teksta Evangelij s grammatič. ob’jasnjenijami*, Sankt-Peterburg, Tip. Imp. Akad. nauk, 1843.

dalla descrizione di tutti i mss. contenenti i sermoni attribuiti a Clemente e da un'analisi grammaticale e lessicale di ogni testimone. Infine, Undol'skij si proponeva anche di studiare le opere clementine da una prospettiva teologica e letteraria. II) Un'edizione degli undici sermoni scoperti con un elenco completo dei testimoni principali; III) un'appendice contenente le edizioni della *Vita Constantini* e della *Vita Methodii*; IV) una seconda appendice con i testi degli indici dei *Libri veri e falsi* e, infine V) un indice delle parole e analisi grammaticale, indice alfabetico dei nomi e degli argomenti trattati e le riproduzioni dei manoscritti.

Come ha giustamente osservato Silvia Toscano, il piano dell'edizione era estremamente ambizioso e avrebbe comportato un lavoro preliminare talmente impegnativo da costituire un ostacolo quasi insormontabile per una persona sola²¹. L'edizione si proponeva di analizzare nel dettaglio ogni aspetto non solo della letteratura clementina in particolare, ma anche di quella slava ecclesiastica in generale: da quello linguistico a quello filologico, da quello paleografico a quello storico²². La vastità e la complessità che presentava questo tipo di lavoro, unite al fatto che Undol'skij non riusciva a mettere un punto fermo alle sue ricerche, accrescendo così sempre di più il materiale di studio e ritrovandosi, di conseguenza, a lavorare su un apparato critico che non era mai quello definitivo, furono le cause principali che non permisero allo studioso di portare a termine la sua opera²³.

Gli ultimi vent'anni di vita, Undol'skij li trascorse sobbarcato da impegni lavorativi di varia natura: già dal 1842, ricopriva la carica di impiegato nell'Archivio del Ministero degli Affari Esteri a Mosca, mentre cinque anni più tardi, nel 1847, fu nominato bibliotecario della Società di storia e antichità russe. Nel frattempo, alloggiando in una *dépendance* del palazzo del principe Obolenskij, fu incaricato di affiancare quest'ultimo nella sua istruzione, divenendo così il suo insegnante di greco e di latino e aiutandolo nell'amministrazione di faccende pratiche e occupazioni intellettuali²⁴. Fu anche a causa di tutti questi impegni che Undol'skij non riuscì a completare il piano – davvero eccezionale – dell'edizione delle opere clementine²⁵.

²¹ S. TOSCANO, *Undol'skij* cit., p. 44.

²² B. ST. ANGELOV, K. M. KUEV, CH. KODOV, pp. 21-22.

²³ Un esempio di quanto scritto è rappresentato dalle *Vite slave* di Costantino-Cirillo e Metodio, le quali, secondo Undol'skij, appartenevano entrambe a Clemente di Ocrida e dovevano, perciò, essere incluse nell'edizione. La somiglianza formale e di contenuto tra l'*Encomio per Cirillo* e la *Vita Constantini* fecero supporre a Undol'skij che anche quest'ultima opera, sebbene anonima, fosse stata scritta dal vescovo slavo. Questa ipotesi gli parve ancora più verosimile quando scoprì nel codice Uspenskij (XII-XIII sec.) il testimone più antico della *Vita Methodii* seguito dall'*Encomio per Cirillo e Metodio*; nonostante anche in questi due ultimi casi il nome di 'Kliment' fosse del tutto assente, egli si convinse che entrambi gli *Encomi* e le *Vite* fossero opera di Clemente di Ocrida. Quest'ipotesi, condivisa da Bodjanskij, venne poi confutata da Šafařík, il quale considerava che si dovesse attribuire a 'Kliment' solo la *Vita Constantini*. Gli studi più recenti hanno confermato Clemente quale autore dell'*Encomio per Cirillo*, ma rimane aperta la questione su chi abbia composto gli altri testi: cfr. B. ST. ANGELOV, K. M. KUEV, CH. KODOV, t. II e III.

²⁴ S. TOSCANO, *Undol'skij* cit., p. 46.

²⁵ Lo studioso morì a Mosca il 1° novembre 1864. I materiali preparatori di Undol'skij furono pubblicati nel 1895 da Pëtr A. Lavrov, il quale, in ricordo del primo contributo scritto dal bibliografo russo, scelse di intitolare il suo

1.2. La figura e l'opera di Clemente: storia degli studi

Le scoperte di Vukol M. Undol'skij inaugurarono una nuova corrente di studi, volti a indagare la figura e l'opera di Clemente di Ocrida. Tra gli slavisti che per primi ripresero il lavoro del bibliografo russo vanno ricordati Nikolaj I. Petrov, Aleksandr N. Popov, l'archimandrita Leonida, Evgenij V. Petuchov, Aleksej I. Sobolevskij e il già ricordato Pëtr Lavrov²⁶.

Nel 1905, Ljubomir V. Stojanović pubblicò un'edizione nella quale aggiunse otto nuovi sermoni, all'apparenza clementini, che egli stesso aveva scoperto all'interno di alcuni triodi serbi del XIV secolo, conservati oggi presso la Biblioteca nazionale serba di Belgrado²⁷. Sebbene l'edizione di Stojanović presenti delle lacune evidenti, prima fra tutte quella di stabilire la relazione di dipendenza tra i testimoni unicamente sulla base di corrispondenze linguistiche e/o stilistiche, essa è considerata come il primo vero tentativo di studio filologico delle opere di Clemente²⁸. I limiti di un simile approccio sono stati messi in evidenza anche da Lavrov, il quale nel 1906 recensì l'edizione: "È solo con uno studio completo del materiale manoscritto che si potrà godere di una panoramica completa del suo lavoro (di Clemente), al quale allude, e in modo assai veritiero, la *Vita greca*"²⁹.

Qualche anno più tardi, Nikolaj L. Tunickij, il quale nel 1913 aveva ottenuto la carica di professore straordinario di storia della letteratura russa all'Accademia teologica a Mosca, dove cinquant'anni prima un giovane Undol'skij si apprestava a terminare gli studi, pubblicò due importanti lavori dedicati a Clemente di Ocrida e alle sue opere³⁰. L'interesse di Tunickij per l'opera di Clemente muoveva dal fatto che, secondo lui, nessuno dopo i lavori di Undol'skij era ancora riuscito ad analizzare davvero l'opera di quello che considerava come il "primo scrittore

lavoro *Kliment, episkop slovenskij*: cfr. P. A. LAVROV, *Kliment, episkop slovenskij*, Moskva, Univ. tip. Strastn. bul'var, 1895.

²⁶ Per un approfondimento rimando alla voce 'Kliment Ochridskij' a cura di K. Ivanova che si legge nella *Pravoslavnaja Ėnciklopedija*.

²⁷ L. V. STOJANOVIĆ, *Novye slova Klimenta Slovenskogo*, «Sbornik statej, čitannich v Otdele russkogo jazyka i slovesnosti», t. 80 (1905), kn. 1, pp. 1-263. Il fondo è conservato sotto la segnatura: f. Pc. 644; Pc. 645.

²⁸ B. ST. ANGELOV, K. M. KUEV, CH. KODOV, p. 39.

²⁹ P. A. LAVROV, «Izvestija Otdelenija russkogo jazyka i slovesnosti», t. XI (1906), kn. 1, pp. 440-443: p. 442.

³⁰ N. L. TUNICKIJ, *Sv. Kliment, episkop slovenskij. Ego žizn' i prosvetitel'skaja dejatel'nost'*, Sergiev Posad, Tip. Svjato-Troickoj Serg. lavry, 1913; ID., *Materialy dlja istorii žizni i dejatel'nosti učениkov svv. Kirilla i Mefodija*, vyp. I, Sergiev Posad, Izd. Otd-nija russk. jazyka i slovesn. Rossijsk. Akad. nauk, 1918.

slavo nel senso proprio del termine”³¹, né da una prospettiva storico-letteraria, né tantomeno linguistica³².

Le cause che hanno portato a uno studio tanto superficiale dei testi – spiega Tunickij nelle sue pagine – possono essere state di natura diversa, ma quella più ovvia è da ricercarsi nell’iniziale disinteresse degli studiosi nei confronti della cultura e della letteratura slava ecclesiastica. Secondo l’autore, a Clemente va infatti riconosciuto il merito di aver contribuito in prima persona al fiorire e allo sviluppo di una letteratura ecclesiastica in lingua slava, che in un primo momento era esistita solo nella fase embrionale di “letteratura di traduzione”. Le opere scritte da Clemente di Ocrida, pur traendo spunto da quelle dei Padri della Chiesa, riuscirono ad adattarsi perfettamente al contesto slavo:

“Le opere di Clemente rappresentano il primo tentativo di opere slave, formatesi sul modello suggerito da Bisanzio, ma nelle quali già si respira (l’aria) di una viva anima slava [...]. Studiando le opere di Clemente da una prospettiva sia letteraria che linguistica, lo studioso potrà avvicinarsi alla creazione di quell’incredibile processo psicologico e letterario, che ha portato alla comunione del mondo slavo con la cultura bizantina cristiana”³³.

Per ricostruire con successo l’attività letteraria di Clemente, aggiunge Tunickij, è necessario uno studio preliminare di tutta la letteratura cirillometodiana, prodotta in epoche e in lingue diverse, poiché “tra la fine del IX e l’inizio del X secolo, egli (Clemente) fu una figura centrale per la vita ecclesiastica e culturale degli slavi in Moravia e in Bulgaria. Da questo, deriva il fatto che comprendere alcune complesse questioni riguardanti la sua vita, dovrebbe, inevitabilmente, far avanzare la ricerca oltre i rigidi confini degli interessi biografici”³⁴.

L’autore, pur riconoscendo i limiti “storici” propri del genere agiografico, scelse di dedicare il suo secondo lavoro allo studio e alla traduzione in lingua russa della *Vita greca* di Clemente scritta da Teofilatto di Ocrida. Come si legge nella breve prefazione di *Materialy dlja istorii žizni i dejatel’nosti učениkov svv. Kirilla i Mefodija*, le opere – o come le definisce Tunickij “i materiali” – che offrono delle testimonianze sulla vita e l’attività degli allievi di Clemente e i suoi compagni sono in tutto otto: I) la *Vita greca* di Clemente di Ocrida (Leggenda bulgara); II) la *Vita breve* di Clemente scritta da Demetrio Comaziano (Leggenda di Ocrida); III) la *Prima vita* slava di Naum; IV) la *Seconda vita* slava di Naum; V) la *Vita greca* di Naum;

³¹ Ivi p. II.

³² Ivi, p. I. Al centro della critica di Tunickij gravitano due studi che hanno affrontato il tema preferendo un approccio nazionale, piuttosto che storico: S. NOVAKOVIĆ, *Prvi osnovi slovenske književnosti među balkanskim Slovenima. Legenda o Vladimiru i Kosaru*, Beograd, Izd. Srpska kraljev. Akademija, 1893; G. BALASČEV, *Kliment episkop Slovenski i Službata mu po star slovenski prevod s edna čast grčki paralelen tekst*, Sofija, Dărž. pečatnica, 1898.

³³ Vd. nota n° 31.

³⁴ Ivi, p. IX.

VI) l'Ufficio per i Sette Santi Apostoli; VII) l'Ufficio per san Clemente e VIII) l'Ufficio per san Naum³⁵.

Il piano originario dell'edizione prevedeva due volumi: il primo, che di fatto è l'unico a essere stato pubblicato, doveva includere lo studio di tutte le copie della *Vita greca* di Teofilatto, completo di un elenco delle varianti, della traduzione in russo dell'opera e dell'inizio della sua versione in greco moderno. La continuazione di quest'ultima versione, il commento al testo e la pubblicazione delle sette opere rimanenti, sarebbero dovute confluire invece nel secondo volume. La traduzione della *Vita* a cura di Tunickij, il quale scelse di rimanere il più possibile fedele al testo originale, rappresentò un importante contributo per gli studi dedicati all'opera di Clemente dei primi anni del Novecento; prima di lui, altri studiosi si erano cimentati nella traduzione di quest'opera: per la Bulgaria vanno ricordate le versioni di Dimităr Matov (1896) e Danail Laskov (1915), mentre in Russia circolava ormai già da mezzo secolo la traduzione di Aleksandr I. Menšikov (1855)³⁶. In seguito alla pubblicazione di Tunickij, l'interesse per la *Vita greca* di Clemente si ravvivò e negli anni successivi videro la luce diverse altre traduzioni dell'opera, come quelle in bulgaro di Aleksandr Todorov-Balan (1919), Vasil Kiselkov (1941) e Aleksandăr Milev (1966), o quella in russo di Sergej A. Ivanov (2000)³⁷.

Nello stesso arco di tempo in cui in Russia venivano pubblicati i lavori di Nikolaj Tunickij, in Bulgaria, in occasione dei cento anni dalla morte di Clemente, venne nominata una "Commissione clementina (1914-1944)" con lo scopo di raccogliere e pubblicare tutte le opere attribuite all'autore. Entrarono a far parte del comitato scientifico della Commissione il già ricordato Todorov-Balan, Ben'ò Conev, Vasil Zlatarski, Stojan Agrirov, Stojan Romanski e Kiril Mirčev; purtroppo, nonostante gli sforzi, il lavoro della Commissione non venne portato a termine, ma tutto il materiale che era stato raccolto, e che oggi è conservato nell'archivio dell'Accademia Bulgara delle Scienze di Sofia, è confluito successivamente nella raccolta in tre tomi a cura di Bonju Angelov, Kujo Kuev e Christo Kodov³⁸.

Il primo tomo della raccolta, pubblicato a Sofia nel 1970, raccoglie tutti i testi che, a partire dalle scoperte di Vukol M. Undol'skij, erano stati attribuiti – e in alcuni casi erroneamente – a Clemente di Ocrida; il secondo (1973) riunisce quelle opere che si presuppone

³⁵ ID., *Materialy* cit., p. I

³⁶ D. MATOV, *Životopis na sv. Klimenta, bălgarski archiepiskop. Ot Teofilakta, Ochridski archiepiskop. Prevel ot grăcki s malki sakraštenija*, Plovdiv, Izd. Ch. G. Danov, 1896; D. LASKOV, *Život i dejnost na sv. Kliment Ochridski s edna negova propoved*, Sofija, Sv. Sinod na Bălg. Cărkva, 1915.

³⁷ A. TODOROV-BALAN, *Sv. Kliment Ochridski v knižovnja pomen i v naučnoto direne*, Sofija, Dărž. Pečatnica, 1919; V. KISELKOV, *Sv. Kliment Ochridski: život, dejnost i žitija*, Sofija, Bălg. Akad. na naukite, 1941; A. MILEV, *Grăckite cit.*; S. A. IVANOV, *Prostrannoe žitie Klimenta Ochridskogo i ego avtor*, in *Sud'by kirillo-mefodievskej tradicii posle Kirilla i Mefodija*, a cura di B. I. Florja, A. A. Turilov, S. A. Ivanov, Sankt-Peterburg, Izd. Aletejja, 2000, pp. 28-65.

³⁸ B. ST. ANGELOV, K. M. KUEV, CH. KODOV, *Kliment Ochridski: săbrani săčinenija*, 1970-1977.

siano state scritte dai suoi allievi e dai suoi compagni, mentre il terzo (1977) comprende la *Vita Constantini* e la *Vita Methodii*, a lungo considerate anch'esse opere originali clementine. La raccolta, all'interno della quale ogni testo è accompagnato dal corrispettivo elenco dei testimoni e delle varianti principali, si apre con una lunga introduzione incentrata sulla vita e l'opera di Clemente, dove vengono riassunti tutti gli studi più importanti che gli erano stati dedicati fino ad allora. Nonostante l'edizione presenti dei limiti evidenti, *in primis* quello di attribuire all'autore un numero spropositato di opere in realtà adespote, così come la scelta di elencare solo le varianti di quei testimoni che i curatori consideravano "più attendibili", essa non ha perso la sua utilità³⁹.

Qualche anno più tardi, a Monaco di Baviera, Winfried Baumann pubblicò uno dei contributi più significativi per gli studi clementini⁴⁰; l'importanza di questo lavoro è legata soprattutto alla modalità con la quale l'autore affronta lo studio dei testi di Clemente, tradotti per la prima volta in tedesco: nelle sue pagine, Baumann analizza le opere non solo da una prospettiva storica, ma anche filologica e letteraria, ampliandone così le possibilità interpretative.

Il numero di testi attribuiti a Clemente venne considerevolmente ridimensionato qualche anno più tardi da Krassimir Stantchev e Georgi Popov, i quali, nel 1988, pubblicarono il volume *Kliment Ochridski: Život i tvorčestvo*⁴¹. Nonostante questo lavoro abbia visto la luce ormai più di trent'anni fa, esso continua ancor oggi a occupare una posizione centrale nella bibliografia clementina, poiché rappresenta un tentativo concreto (e ben riuscito) di studiare le opere di Clemente da una prospettiva letteraria oltreché filologica. La composizione dei testi e lo stile dell'autore, influenzato anche da quello dell'epoca in cui è vissuto e si è formato, si trovano al centro della disamina dei due studiosi, i quali, procedendo con l'analisi stilistica dei testi, descrivono le caratteristiche di ciascuno dei generi nei quali si è cimentato Clemente: quello omiletico, quello encomiastico e, infine, quello innografico. Particolare attenzione viene rivolta allo "stile oratorio di Clemente di Ocrida", ovvero a quell'insieme di tecniche compositive e tratti linguistici che contraddistinguono lo stile specifico dell'autore⁴². Il terzo e il quarto capitolo del volume sono invece rivolti alla produzione innografica di Clemente, alla quale, come avrò modo di spiegare nelle prossime pagine, è dedicata un'ampia bibliografia che ha

³⁹ È del 1970 anche la raccolta *Sv. Kliment Ochridski: Slova i poučenija* a cura dell'archimandrita Atanasij Bončev, che comprende la traduzione in bulgaro di tutte le opere incluse nel primo tomo di *Kliment Ochridski: sãbrani sãčinenija*: cfr. A. BONČEV, *Sv. Kliment Ochridski: Slova i poučenija*, Sofija, Sinod. Izdatelstvo, 1970.

⁴⁰ W. BAUMANN, *Die Faszination des Heiligen bei Kliment Ochridski*, München, Hieronymus, 1983.

⁴¹ KR. STANTCHEV, G. POPOV, *Kliment Ochridski* cit., Sofija, Univ. Izd. "Sv. Kliment Ochridski", 1988. Per un approfondimento sul tema rimando a un precedente articolo di Stantchev: cfr. KR. STANTCHEV, *Ritmičnata struktura v chimničnata poezija na Kliment Ochridski*, «Bãlgarski ezik», 19 (1969), № 6, pp. 523-531.

⁴² Ivi, pp. 87-112.

inizio con gli studi di Georgi Popov di epoca più recente; gran parte dei testi innografici attribuiti all'autore sono infatti stati scoperti solo diversi anni dopo, e più precisamente in seguito al 1980, data che, per certi versi, segnò un punto di svolta negli studi clementini.

Alcune delle proposte di analisi formulate da Stantchev e Popov, sono state riprese successivamente da Vassja Velinova; in un contributo pubblicato nel 1995⁴³, la studiosa dedica molta attenzione all'analisi stilistica e retoriche delle opere di Clemente di Ocrida, da lei stessa definito come il “primo vero maestro dell'arte oratoria bulgara”:

“Non è fuori luogo definire Clemente il “primo maestro dell'arte oratoria della letteratura bulgara”. E questo non perché fosse il solo (appartenevano al centro letterario di Preslav anche altri scrittori quali Giovanni Esarca o Costantino di Preslav, i quali si destreggiavano con abilità nell'arte oratoria), ma per l'incredibile bellezza delle sue opere e la specificità del suo stile oratorio, che lo hanno reso popolare e riconoscibile persino tra i suoi contemporanei”⁴⁴.

Ai capitoli incentrati sulla produzione innografica ed encomiastica dell'autore, Velinova ne affianca un terzo dedicato agli *Encomi per Cirillo e Metodio, per il profeta Elia e per l'Esaltazione della Santa Croce*, a lungo considerati anch'essi opere clementine ma che in realtà, soprattutto nel primo caso, presentano dei tratti linguistici e compositivi lontani da quello che è considerato lo stile individuale di Clemente⁴⁵.

Nel 1966, in occasione dei 1050 anni dalla morte di Clemente di Ocrida, il Centro di ricerca di Studi Cirillometodiani a Sofia ha organizzato un Convegno Internazionale dal titolo “Kliment Ochridski – život i delo”, i cui contributi sono poi confluiti nell'omonimo volume a cura di Bojana Velčeva, Ekaterina Dogramadžieva, Svetlina Nikolova e Georgi Popov, pubblicato a Sofia nel 2000⁴⁶. Gli articoli presenti nel volume, e scritti in prevalenza da studiosi bulgari, affrontano diverse tematiche legate allo studio dell'opera clementina; di particolare rilievo è senz'altro il contributo di Georgi Popov *Chimnografskoto nasledstvo na sv. Kliment Ochridski* (pp. 42-49), e quello di Svetlina Nikolova: *Sv. Kliment Ochridski i pismenata kultura na pravoslavnite slavjani prez Srednevekovieto* (pp. 50-57). In quest'ultimo articolo, Nikolova affronta uno dei temi più significativi per la letteratura slava ecclesiastica delle origini, ovvero il ruolo centrale che la tradizione slava orientale (in particolare quella russa), ha da sempre avuto nella conservazione di gran parte del materiale manoscritto di provenienza slava

⁴³ V. VELINOVA, *Kliment Ochridski: učiteljat i tvorecăt*, Sofija, Vremija, 1995. Nello stesso anno, sempre a Sofia, è stato pubblicato anche il lavoro di Dimităr Kirov relativo all'analisi delle figure del ‘bene’ e del ‘male’ nella produzione artistica di Clemente di Ocrida: D. KIROV, *Dobro i zlo v bogoslovieto na sv. Kliment Ochridski*, Sofija, Univ. Izd. “Sv. Kliment Ochridski”, 1995.

⁴⁴ Ivi, p. 57.

⁴⁵ Lo stile individuale di Clemente costituirà uno dei temi principali del secondo capitolo; cfr. KR. STANTCHEV, V. VELINOVA, *Kăm problema za avtorskija stil v srednevekovnata literatura vāv vrāzka c tvorčestvoto na Kliment Ochridski*, «Kirilo-Methodievski studii», 8 (1991), pp. 22-31.

⁴⁶ AA.VV, *Kliment Ochridski: život i delo*, «Kirilo-Methodievski studii», 13 (2000).

meridionale. Da questa pubblicazione emerge un interesse crescente per lo studio delle peculiarità stilistiche e compositive che contraddistinguono le opere di Clemente di Ocrida: l'articolo di Iskra Christova-Šomova, *Anaforična i deiktična upotreba na pokazatelните mestoimenija v slovata na Kliment Ochridski* (pp. 132-138), e quello di Bojka Mirčeva – *Za ezikovite osobenosti na prepisite na Službata za Kiril* (pp. 232-245) – prediligono, per l'appunto, un approccio al testo di tipo linguistico e letterario, che deve procedere in parallelo con l'analisi filologica dell'opera⁴⁷.

Nel 2001, a Skopje, Ratomir Grozdanoski, ha pubblicato un volume che rappresenta uno studio imprescindibile per chi si appresta ad analizzare l'opera di Clemente⁴⁸. Nelle sue pagine, Grozdanoski, oltre a parlare del valore apostolico assunto dalla missione di Clemente di Ocrida all'interno della sua diocesi, si sofferma sulle qualità esegetiche dell'autore e sulla funzione dei testi biblici che stanno alla base dei suoi scritti.

A distanza di soli otto anni dalla pubblicazione del volume *Kliment Ochridski: život i delo*, sempre a Sofia è stata allestita una nuova edizione delle opere di Clemente a cura di Petko Petkov, Iskra Christova-Šomova e Anna-Marija Totomanova⁴⁹. Diversamente dall'edizione del 1970 curata dall'archimandrita Atanasij Bončev (vd. nota 39), in questa raccolta la versione in slavo ecclesiastico di ciascun testo è accompagnata dalla rispettiva traduzione in bulgaro e da un elenco ridotto alle lezioni secondarie più importanti.

L'introduzione, scritta da Christova-Šomova, e tradotta anche in inglese e in russo, offre al lettore un sunto dettagliato non solo sulla figura di Clemente di Ocrida e dei suoi maestri, ma anche sullo stile e sul "vocabolario teologico" utilizzato dall'autore; particolare attenzione viene rivolta anche alle peculiarità compositive e linguistiche che definiscono i tre generi letterari ai quali si è dedicato Clemente. L'esautività e la cura con le quali è stata allestita l'edizione, hanno contribuito a renderla una delle fonti più importanti tra quelle pubblicate negli ultimi vent'anni, sebbene anche in questo caso figurino dei testi sulla cui effettiva paternità aleggiano non pochi dubbi. Quest'ultimo aspetto è stato messo in evidenza da Emilija Gergova

⁴⁷ Risale allo stesso anno anche il manuale di G. PODSKALSKY, *Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien (865-1459)*, München, Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 2000; uno dei meriti principali di Podskalsky è senz'altro quello di aver saputo sintetizzare con estrema chiarezza ed efficacia l'evoluzione storica e religiosa, culturale e letteraria dei Balcani, offrendo così al lettore una panoramica di ampio respiro. In questo lavoro, l'autore è riuscito inoltre a concentrare un numero davvero impressionante di riferimenti bibliografici relativi all'opera di Clemente di Ocrida, con un approfondimento sulle caratteristiche compositive dei suoi sermoni (pp. 222-227). Personalmente, mi sono servita della traduzione in serbo dell'opera: *Srednjovekovna teološka knjževnost u Bugarskoj i Srbiji (865-1459)*, a cura di T. Tropin, D. Aničić, Beograd, Pravosl. bogosl. fakultet, 2010.

⁴⁸ R. GROZDANOSKI, *Biblijata vo delata na sveti Kliment Ohridski*, Skopje, Makedon. Pravosl. Crkva, 2001. A questo contributo, in maniera analoga a quello di Podskalsky, va riconosciuto il merito di aver citato gran parte della bibliografia principale sull'autore.

⁴⁹ *Sveti Kliment Ochridski. Slova i službi*, a cura di P. Petkov, I. Christova-Šomova, A. M. Totomanova, Sofija, Univ. Izd. "Sv. Kliment Ochridski", 2008.

e William R. Veder, i quali, nel 2014, hanno recensito l'edizione evidenziandone limiti e punti di forza⁵⁰. Il merito forse più importante di questo volume è stato proprio quello di riunire insieme tutte le opere scritte da Clemente, sia quelle prosastiche che quelle poetiche⁵¹.

Nel 2016, anno in cui ricorreva l'undicesimo centenario dalla morte di Clemente, sono stati organizzati alcuni convegni che hanno visto dialogare tra loro studiosi di nazionalità e generazioni diverse. I primi due incontri si sono svolti in Italia, rispettivamente a Roma (13-14 maggio) e a Milano (18-19 maggio)⁵², e hanno poi dato vita a un volume a cura di Krassimir Stantchev e Maurizia Calusio⁵³. Tale contributo, come si legge nell'introduzione scritta da monsignor Francesco Braschi, Direttore della Classe di Slavistica dell'Accademia Ambrosiana, introduce due novità nel panorama della slavistica internazionale:

“Si palesa così agli occhi dell'osservatore come a questo volume ben si connetta l'idea di una migliore compiutezza, dal momento che in esso per la prima volta compaiono – accanto a quelli scaturiti dal comune lavoro dei membri della Classe di Slavistica – altrettanto pregevoli contributi provenienti da ambiti accademici diversi: segno dell'accadere di una possibile collaborazione e dell'instaurarsi di fecondi legami con altre Istituzioni culturali e di ricerca di valore internazionale. [...] In secondo luogo, un altro tratto caratterizzante di questa miscellanea è costituito dalla presenza di alcuni testi di san Clemente di Ocrida proposti per la prima volta in traduzione italiana”⁵⁴.

Le cinque traduzioni in italiano a cura di Marco Scarpa a cui fa riferimento monsignor Braschi⁵⁵, dovevano essere solo l'anticipazione di un progetto più ampio coordinato da

⁵⁰ E. GERGOVA, W. R. VEDER, *Vklad v buduštee paleoslavistiki: Sveti Kliment Ochridski. Slova i službi. Sofija. 2008*, «Palaeobulgarica», XXXVIII (2014), № 3, pp. 94-102.

⁵¹ Ivi, p. 102: “Sebbene l'edizione presenti dei limiti, essa resta un contributo significativo per la (paleo)slavistica. In primis, perché la scelta di riunire in questa forma sia le opere innografiche sia quelle prosastiche attribuite a san Clemente facilita un confronto dettagliato fra i testi e rappresenta un importante passo in avanti per la (paleo)slavistica, nell'attesa che essa riesca finalmente a sciogliere delle questioni ancora più importanti e, in secondo luogo, [...] perché indirizza lo sguardo del lettore sul testo d'autore (e sui problemi legati alla sua “ricostruzione”). Gli editori invitano i lettori ad approfondire i testi, mostrando loro chiaramente quanto lavoro rimane ancora da fare”.

⁵² XIV Giornata di Studi Cirillometodiani a cura di Kr. Stantchev dal titolo “San Clemente di Ocrida e la civiltà letteraria paleoslava in occasione dell'Undicesimo centenario della sua morte”, Roma, Università Roma Tre – Pontificio Istituto Orientale; *Dies Academicus* a cura di Kr. Stantchev, V. Velinova, A. Naumow dal titolo “San Clemente di Ocrida: allievo e maestro. Nell'undicesimo centenario del beato transito (916-2016)”, Milano, Accademia Ambrosiana (Classe di Slavistica).

⁵³ AA.VV., *San Clemente di Ocrida: allievo e maestro. Nell'undicesimo centenario del beato transito (916-2016)*, a cura di Kr. Stantchev, M. Calusio, Milano – Roma, Bibl. Ambrosiana – Bulzoni Ed., 2017.

⁵⁴ Ivi, p. VII.

⁵⁵ Ivi, pp. 195-221: 1. *Sermone del vescovo Clemente per la Santa domenica*; 2. *Istruzioni per le feste, di Clemente vescovo slavo*; 3. *Elogio per il Transito di Nostra Signora, la Madre di Dio*; 4. *Canone per la Dormizione della Madre di Dio*; 5. *Ufficio liturgico per sant'Apollinare vescovo di Ravenna*.

Le traduzioni a cura di M. Scarpa non rappresentano in realtà il primo tentativo di traduzione in italiano delle opere di Clemente. Già nel 2008 Giorgio Ziffer aveva pubblicato la traduzione dell'*Encomio per Cirillo*, mentre è del 2012 la traduzione a cura di Rosanna Morabito dell'*Encomio per Clemente papa*: cfr. G. ZIFFER, *L'Encomio di Cirillo di Clemente di Ocrida in traduzione italiana*, in *Un tuo serto di fiori in man recando: scritti in onore di Maria Amalia D'Aronco*, vol. II, a cura di S. Serafin, P. Lendinara, Udine, Forum, 2008, pp. 301-305; KR. STANTCHEV, *Gli inizi del culto di papa Clemente I presso gli slavi ortodossi (con traduzione dell'Elogio di san Clemente, papa di Roma a cura di R. Morabito)*, in *Multa&Varia. Studi offerti a Maria Marcella Ferraccioli Gianfranco Giraudo*, a cura di F. Creț Ciure, V. Nosilia, A. Pavan, Milano, Biblion Ed., 2012, pp. 547-565.

Krassimir Stantchev e Aleksander Naumow dal titolo “San Clemente di Ocrida in lingua italiana”, volto a pubblicare l’intero *corpus* delle opere clementine; sebbene, per il momento, il progetto non sia stato ancora ultimato, questa apertura linguistica e letteraria testimonia un vivo interesse per i testi composti da Clemente di Ocrida.

Oltre alle traduzioni, il volume raccoglie undici articoli di varia natura: biografica, pittorica, linguistica e storica; i contributi che secondo me hanno aggiunto qualcosa di nuovo agli studi precedenti sono quelli che occupano la parte centrale del volume e che, attraverso l’analisi compositiva delle opere, mirano a indagare lo stile omiletico e prosastico dell’autore, influenzato significativamente dalla tradizione biblica e patristica. Tra questi vi è il contributo di Aleksander Naumow *San Clemente di Ocrida e la Bibbia* (pp. 51-60); nella prima parte dell’articolo, l’autore presenta quei motivi biblici (attinti delle volte anche alla letteratura apocrifia) che ricorrono nei testi per le festività religiose, mentre la seconda parte è incentrata sull’analisi dei rapporti tipologici che intercorrono tra i personaggi, sia biblici che extra-biblici, degli Encomi. Studiando i testi, Naumow ne evidenzia la funzione teologica e pedagogica, la quale si concretizza nell’immagine dei *nuovi* fedeli cristiani (e slavi) che, proprio come un gregge, vengono guidati dal loro pastore: Clemente.

Il contributo di Vassja Velinova – *San Clemente di Ocrida, maestro di omiletica* (pp. 61-75) – si pone invece in stretto dialogo con quello di Cristiano Diddi: *Per un’analisi stilistica dell’omiletica clementina: topica, fraseologia, stile dell’autore* (pp. 77-104). Al centro della disamina di entrambi gli studiosi c’è l’organizzazione retorica dei testi clementini, con un’attenzione particolare per la presenza e la funzione delle citazioni bibliche, della topica (ovvero l’insieme delle immagini e dei motivi che caratterizzano lo stile di un autore o di un insieme di autori) e della fraseologia che, come scrive Diddi, si riferisce al “repertorio convenzionale e ripetitivo di termini, espressioni e costrutti che contraddistingue il corpus omiletico di Clemente e della sua scuola”⁵⁶.

Segue, infine, il saggio di Margarita V. Živova *Kompozicionno-stilističeskie osobennosti pochval’nogo slova Klimenta Ochridskogo sv. Klimentu Rimskomu* (pp. 105-121); l’analisi del testo proposta dalla studiosa evidenzia come l’introduzione di determinati elementi letterari, quali per esempio metafore, citazioni e chiavi tematiche, in un preciso punto del testo serva a esplicitare il senso spirituale racchiuso dall’opera.

In occasione del già ricordato undicesimo anniversario dalla morte di Clemente, l’Accademia Bulgara delle Scienze, in collaborazione con l’Università di Sofia “Sv. Kliment Ochridski”, ha organizzato un Convegno Internazionale dal titolo “Sv. Kliment Ochridski v

⁵⁶ C. DIDDÌ, *Per un’analisi stilistica* cit., p. 85.

kulturata na Evropa” (24-27 novembre), al quale hanno preso parte più di sessanta studiosi provenienti da quindici paesi diversi⁵⁷. Molti dei contributi presentati durante queste giornate di studio sono poi confluiti nel volume degli atti pubblicato nel 2018 a cura di Svetlana Kujumdžieva, Anna-Marija Totomanova, Vassja Velinova, Georgi Nikolov, Svetlina Nikolova e Slavija Bärlieva⁵⁸.

Il volume raccoglie una serie di articoli incentrati sia sull’attività riformatrice avviata da Clemente nel regno di Bulgaria, sia sulla lingua e lo stile propri dell’autore. Particolarmente significativo, a questo proposito, è il contributo di Cristiano Diddi *K stilističeskomu analizu toržestvennoj prozy sv. Klimenta Ochridskogo* (pp. 233-244), nel quale l’autore si sofferma ancora una volta sull’analisi della topica e della fraseologia che caratterizzano lo stile clementino. Altrettanto importante è anche l’articolo di Toni Filiposki – *The Titles of St. Clement of Ohrid* (pp. 562-575) – del quale mi sono ampiamente servita per scrivere una parte del secondo capitolo della tesi. In questo articolo, Filiposki elenca e spiega le origini e il significato dei vari “titoli” associati al nome di ‘Kliment’ che si leggono nelle titolazioni delle opere clementine; la presenza di un titolo piuttosto che di un altro, spiega l’autore, può in alcuni casi essere utile a circoscrivere l’epoca e la zona in cui il testo è stato copiato, facilitando così il compito del filologo.

Il presente volume segna un nuovo punto d’arrivo per le ricerche condotte in quest’ambito di studi, aspetto che viene messo in evidenza anche dal contributo di Krassimir Stantchev: *Tvorčestvoto na sv. Kliment Ochridski v naučnite izsledvanija i izdanija prez poslednite 30 godini* (pp. 30-52). In questo articolo, lo studioso ripercorre tutti quei lavori che, a partire dal 1986, anno in cui si celebrarono i mille e cento anni dall’arrivo degli allievi di Costantino-Cirillo e Metodio nel regno di Bulgaria, hanno influito maggiormente sugli studi clementini.

È sempre del 2018 l’ultima pubblicazione davvero significativa sulla figura di Clemente, mi riferisco allo studio di Vassja Velinova dal titolo *Sv. Kliment Ochridski – opit za portret*⁵⁹. L’opera si presenta divisa in tre capitoli principali: I) le fonti medievali su Clemente di Ocrida; II) un tentativo biografico e III) la prosa oratoria di Clemente); completa il volume un capitolo conclusivo dedicato alla produzione innografica dell’autore e un’appendice con la traduzione bulgara dell’*Ufficio per Clemente di Ocrida*. Il volume, recensito nello stesso anno da Marija Polimirova⁶⁰, costituisce un ulteriore contributo della studiosa bulgara agli studi

⁵⁷ Meždunarodna naučna konferencija “Sv. Kliment Ochridski v kulturata na Evropa”, Sofija, Bălg. Akad. na naukite – Sof. Univ. “Sv. Kliment Ochridski”.

⁵⁸ AA.VV, *Sv. Kliment Ochridski v kulturata na Evropa*, a cura di S. Kujumdžieva et al., Sofija, Bălg. Akad. na naukite – Kirilo-Metod. nauč. centăr, 2018.

⁵⁹ V. VELINOVA, *Sv. Kliment Ochridski – opit za portret*, Sofija, Maked. nauč. institut, 2018.

⁶⁰ M. POLIMIROVA, «Istoričeski pregled», (2018), № 3, pp. 186-189.

cirillometodiani e propone un approccio all'opera di Clemente sia storico che letterario, evidenziando così ancora una volta il bisogno di studiare i testi medievali da una doppia prospettiva.

1.3. A proposito di alcune recenti scoperte in campo innografico

In anni recenti, e in particolare dopo la pubblicazione dei lavori di Georgi Popov, sono state fatte diverse scoperte di grande rilievo per quanto riguarda la produzione innografica di Clemente di Ocrida, la cui abbondanza di materiale ha portato allo sviluppo di una nuova letteratura critica dedicata all'argomento.

Le prime testimonianze di questa attività innografica si trovano già nelle principali fonti agiografiche dedicate all'autore; nella *Vita greca* scritta da Teofilatto di Ocrida, per esempio, vi è un passo in cui si legge che “egli (Clemente) arricchì significativamente la chiesa con degli inni cantati, uno dei quali era dedicato a diversi santi, mentre negli altri casi si trattava di preghiere e ringraziamenti rivolti alla Madre di Dio”⁶¹. In maniera analoga, nella *Vita breve* attribuita a Demetrio Comaziano ricorre un preciso riferimento a questo genere letterario: l'autore della *Vita*, infatti, afferma che Clemente diede nuova forma alle lettere, grazie alle quali compose “tutte le opere ispirate da Dio, gli encomi, le vite dei santi e dei martiri e i rispettivi inni sacri”⁶².

A interessarsi per primi alla produzione innografica di Clemente di Ocrida furono Viktor I. Grigorovič e Aleksandr V. Gorskij, i quali attribuirono all'autore gli *Uffici slavi per Cirillo e Metodio*. Nel suo studio, Grigorovič sostiene che entrambi gli Uffici siano stati composti non più tardi del X secolo, mentre Gorskij tratta del Meneo № 165 conservato alla Sinodal'naja Biblioteka a Mosca, dove a lato degli Uffici è riconoscibile l'acrostico ‘**Кирилла Филозофа и блажена Методиа поѣж**’⁶³.

Anche lo studioso russo Nikolaj S. Deržavin si interessò a questo genere di composizioni, osservando che molte delle caratteristiche compositive presenti negli Uffici ricordavano quelle

⁶¹ A. MILEV, *Grăckite* cit., p. 133.

⁶² Ivi, p. 181.

⁶³ V. I. GRIGOROVIČ, *Drevneslavjanskij pamjatnik, dopolnjajuščij žitie slavjanskich apostolov svjatyh Kirilla i Mefodija*, in *Kirillo-Mefodievsij sbornik*, Moskva, Sinod. tipografija, 1865, pp. 237-270; A. V. GORSKIJ, *O drevnich kanonach sv. Kirillu i Metodiju*, in *K.-M. sbornik* cit., pp. 271-296: pp. 291-296.

degli Encomi, e in particolar modo dell'*Encomio per Cirillo*⁶⁴; a questo proposito, Georgi Popov nel già citato *Kliment Ochridski: Život i tvorčestvo* ha evidenziato come gli aspetti linguistici e stilistici non siano in realtà sufficienti per dimostrare l'effettiva paternità dei testi, in quanto i primi scrittori della letteratura cirillometodiana erano soliti servirsi di una serie di espressioni e modi di dire "canonici", che non possono essere attribuiti allo stile di un autore piuttosto che di un altro⁶⁵. Muovendo dalle considerazioni di Deržavin, Juraj Pavić e Đorđe Kostić si dedicarono a uno studio approfondito dell'*Ufficio per Metodio*, giungendo entrambi alla conclusione che nel Canone si leggesse l'acrostico 'КОНСТАНТИН' e attribuendo, di conseguenza, l'opera a Costantino di Preslav, uno degli allievi di Metodio⁶⁶. La scoperta di questo acrostico permise allora di allontanare qualsiasi dubbio sulla paternità dell'opera, confutando allo stesso tempo l'ipotesi che Deržavin aveva formulato nel 1929.

Come ha giustamente osservato Popov, se Costantino di Preslav è il vero autore dell'*Ufficio per Metodio*, allora si può avanzare l'ipotesi che lo sia anche dell'*Ufficio per Cirillo*; inoltre – scrive lo studioso bulgaro – non è da escludersi la possibilità che Clemente abbia contribuito in prima persona alla stesura del Canone: tra gli studiosi è infatti diffusa l'opinione secondo la quale gli allievi di Costantino-Cirillo e Metodio, coloro che poi sono diventati i massimi esponenti della letteratura slava delle origini, fossero soliti collaborare tra di loro⁶⁷. Considerata, quindi, la possibilità che anche l'*Ufficio per Cirillo* non fosse un'opera clementina, gli studiosi incominciarono a studiarne il testo con maggiore attenzione. Kostić, per esempio, sulla base dell'acrostico presente tra l'ottava e la nona ode del Canone 'САВА ПИМА[Ъ]', ipotizzò che l'*Ufficio* fosse stato scritto da Sava, un altro allievo di Costantino e Metodio.

A questo proposito, Stefan Kožucharov in occasione del Primo Convegno Internazionale sull'innografia slava tenutosi a Cracovia nel 1983, si espresse a favore dell'ipotesi secondo la quale l'*Ufficio* fosse in realtà attribuibile a Naum di Ocrida, anch'egli discepolo di Costantino e Metodio; viceversa, lo studioso Konstantinos Nichoritis avanzò l'ipotesi secondo la quale lo stesso Metodio avrebbe preso parte alla stesura dell'*Ufficio* dedicato al fratello⁶⁸.

⁶⁴ N. S. DERŽAVIN, *K voprosu o literaturnoj dejatel'nosti Klimenta Veličeskogo*, «Makedonski pregled», 5 (1929), № 3, pp. 29-44.

⁶⁵ KR. STANTCHEV, G. POPOV, *Kliment Ochridski* cit., p. 113; cfr. R. PICCHIO, *Slavia ortodossa e Slavia romana*, in id., *Letteratura della Slavia ortodossa (IX-XVIII sec.)*, Bari, ed. Dedalo, 1991, pp. 7-83.

⁶⁶ J. PAVIĆ, *Staroslovenski pjesnički kanon u čast sv. Metodija i njegov autor*, «Bogoslovska smotra», 1 (1936), pp. 59-86; Đ. KOSTIĆ, *Bugarški episkop Konstantin – pisac službe sv. Metodiju*, «Byzantinoslavica», 7 (1937-38), pp. 189-211.

⁶⁷ KR. STANTCHEV, G. POPOV, *Kliment Ochridski* cit., p. 152. Cfr. G. POPOV, *Novootkriti chimnografski proizvedenija na Kliment Ochridski i Konstantin Preslavski*, «Bălgarski ezik», 32 (1982), № 1, pp. 3-36.

⁶⁸ K. NICHORITIS, *Atonskata knižovna tradicija v razprostranienieto na starobălgarskata literatura (Po neizvestni i neproučeni materialii)*, Sofija, Avtoreferat, 1897, pp. 35-37.

In Bulgaria, i lavori pubblicati da Bonju Angelov contribuirono ad arricchire in maniera significativa questa nuova corrente di studi; nel suo saggio del 1966, Angelov afferma che Clemente di Ocrida è con tutta probabilità l'autore degli *Uffici per Cirillo e Metodio* e del *Canone comune* a loro dedicato, e per farlo si avvale della somiglianza formale che accomuna questi testi alle altre opere (e in particolar modo agli Encomi) attribuite a Clemente⁶⁹. Seguendo la stessa logica, lo studioso bulgaro ascrive a Clemente anche altri testi, quali per esempio il *Canone per Clemente romano e per Demetrio di Tessalonica*, ai quali, come ho anticipato nell'introduzione della tesi, Clemente ha dedicato due Encomi⁷⁰. Il maggior contributo di Angelov, tuttavia, è legato a una scoperta fatta in quegli anni, quando in un Meneo del 1435, conservato nella Biblioteca nazionale SS. Cirillo e Metodio a Sofia (ms. № 122), egli trovò una copia del *Ciclo comune per il Canone*, che pubblicò poi nel 1969⁷¹.

L'ipotesi formulata da Bonju Angelov trovò conferma nelle scoperte di Georgi Popov, il quale, in un manoscritto del XII-XIII sec. conservato presso la Biblioteca nazionale di Vienna (Cod. slav. № 37), trovò un testimone del *Ciclo*, al cui interno – e più precisamente all'inizio dei tropari che compongono l'ottava e la nona ode del *Canone per i Padri* – riuscì a individuare l'acrostico 'КЛИМЕН(Т)', al quale mancava soltanto la lettera 'Т'⁷². Allo studioso bulgaro, considerato il "primo vero scopritore della produzione innografica di Clemente"⁷³, va riconosciuto il merito di aver scoperto anche altre sue importanti opere innografiche: 1) il *Ciclo per le Festività del Natale*; 2) il *Canone per Eutimio il Grande*; 3) il *Canone per Eutimio il Grande* all'interno del *Canone per Gioacchino di Osogovo* e 4) il *Canone per la Veste e la Cintola della Vergine Maria*⁷⁴. L'insieme di questi testi è stato pubblicato nel terzo capitolo di *Kliment Ochridski. Život i tvorčestvo* "Chimnografskoto tvorčestvo na Kliment Ochridski – Otkritija i problemi":

"Le recenti scoperte nel campo della produzione innografica di Clemente di Ocrida sono particolarmente importanti. Esse testimoniano nuove pagine e momenti, rimasti fino ad oggi sconosciuti, della sua produzione creativa e gettano ulteriore luce su quei processi culturali e storici verificatisi in Bulgaria sotto il regno di Boris e Simeone, durante il periodo chiamato "età dell'oro". A ciascuna di queste opere saranno dedicati studi ed edizioni.

⁶⁹ B. ST. ANGELOV, *Njakolko nabljudenija vărchu knižovnoto delo na Kliment Ochridski*, in *Kliment Ochridski. Sbornik ot statii po slučaj 1050 godini* cit., pp. 79-105: pp. 79-81.

⁷⁰ Ivi, pp. 81-102.

⁷¹ B. ST. ANGELOV, *Kliment Ochridski – avtor na obšti službi*, in *Konstantin-Kiril Filosof. Jubileen sbornik*, Sofija, Bălg. Akad. na naukite, 1969, pp. 237-259.

⁷² Questa scoperta venne resa pubblica da Popov in occasione del Secondo Convegno Internazionale di Studi bulgari tenutosi a Sofia nel mese di maggio del 1986, durante il quale lo studioso presentò il suo contributo "Chimnografskoto tvorčestvo na Kliment Ochridski", pubblicato in seguito in forma ridotta nel saggio: G. POPOV, *Săsedni imena. Novootkriti tvorbi na Kliment Ochridski i Konstantin Preslavski ot 886 g.*, «Anteni», 23/803 (1986), № 4, pp. 1-13.

⁷³ *Sveti Kliment Ochridski. Slova i službi* cit., p. 48.

⁷⁴ 1) Moskva, Gosud. Ist. Muzej, Chludov № 166; 2) Moskva, Centr. Gosud. Archiv, ms. № 99; 3) Sofija, Narod. Bibl. "ss. Kiril i Metodii", ms. № 113; 4) Sofija, Narod. Bibl. "ss. Kiril i Metodii", ms. № 113.

Lo scopo principale di questa pubblicazione è quello di presentare le opere innografiche scoperte di recente e di fornire le basi per ulteriori ricerche. La ricerca di altre opere e copie manoscritte prosegue⁷⁵.

Nell'estate del 1980, Popov scoprì in un Meneo del XIV secolo una copia del *Ciclo per le festività del Natale* che conservava al suo interno l'acrostico 'КЛИМЕНТА ПІВНИ ПРІДПРАЗДАНА ХРИТОВОУ РОЗСТВЮ ТРИПІВНИ ОМОГЛАС'; l'interesse dello studioso per questo *Ciclo* era nato dopo la pubblicazione di un saggio di Klimentina Ivanova nelle cui pagine venivano analizzati due cicli anonimi trovati da Ivanova rispettivamente in un Meneo del XIII secolo (Sofija, Narod. Bibl. "Kiril i Metodij", № 122) e in un Meneo del XIV secolo (Moskva, Gosud. Ist. Muzej, № 166)⁷⁶.

Nel saggio citato, la studiosa aveva evidenziato come l'inno fosse in realtà composto da due cicli distinti, entrambi costituiti da trentasei versi: il primo era quello per il Natale (19-24 dicembre), mentre il secondo era dedicato all'Epifania (31 dic.-5 gennaio). Per quanto riguarda le fonti, Ivanova ipotizzava che entrambi i cicli fossero stati scritti sulla base dei cantici di Romano il Melodo, il più importante poeta bizantino autore di inni sacri. Per quanto riguarda, invece, la tesi a favore dell'originalità slava dei testi, Klimentina Ivanova ne rilevava quei tratti linguistici caratteristici dello stile adottato dagli allievi di Costantino-Cirillo e Metodio.

Nel corso delle sue ricerche, Popov si imbatté in una serie di Menei di origine slava datati tra il XII e il XV secolo, che conservavano al loro interno sei opere innografiche dedicate alle Festività per il Natale; in uno di questi, e più precisamente nel *Ciclo di versi per l'Epifania*, era presente l'acrostico 'ХВАЛНА ПАННИ КОНСТАНТИНОВА', un chiaro rimando a Costantino di Preslav. Fu questa una delle ragioni che spinse lo studioso bulgaro a pensare che, se il primo ciclo era sicuramente attribuibile a Clemente di Ocrida, lo stesso non si poteva affermare per il secondo, il quale poteva invece essere stato scritto da Costantino⁷⁷.

Il 1980 fu un anno particolarmente proficuo per gli studi di Georgi Popov, il quale in un Meneo del XIV sec. (Moskva, Gosud. Ist. Muzej, Chludov № 164) scoprì anche un *Canone per Simeone il Vecchio* che, dopo un'attenta analisi stilistica, gli parve poter essere anch'esso ascrivibile a Clemente. Lo studioso, osservò che questo Canone, nel quale si legge l'acrostico 'ПРОСВІТИ', oltre a riportare alcune espressioni tipiche dello stile clementino, quali per esempio

⁷⁵ KR. STANTCHEV, G. POPOV, *Kliment Ochridski* cit., pp. 112-219: p. 115.

⁷⁶ K. IVANOVA, *Dva neizvestni azbučni akrosticha s glagoličeska podredba na bukвите v srednobŭlgarski prazničen minej*, in *Konstantin-Kiril Filosof. Dokladi ot simpoziuma, posveten na 1100-godišninata ot smŕtta mu*, a cura di P. Dinekov, Sofija, Bŭlg. Akad. na naukite, 1971, pp. 341-365.

⁷⁷ KR. STANTCHEV, G. POPOV, *Kliment Ochridski* cit., p. 119: "Che cosa mi dà l'assoluta certezza che anche questo ciclo sia opera di Clemente di Ocrida? L'analisi delle recenti scoperte delle opere innografiche slave per il Natale e l'Epifania dimostrano che tra gli allievi di Costantino-Cirillo e Metodio, e soprattutto tra Clemente di Ocrida e Costantino di Preslav, esistesse una suddivisione preliminare del lavoro".

‘просвѣти, свѣтом, озари, свѣтозар’нѣни рѹцѣ, яко сл’нице, etc.’⁷⁸, presentava nel primo tropario della prima strofa un contenuto molto simile a quello del primo tropario della prima strofa del *Canone per Eutimio il Grande*, dove al contrario si legge chiaramente l’acrostico in forma abbreviata ‘клим’⁷⁹:

Canone per Simeone il Vecchio	Canone per Eutimio il Grande
Просвѣти мѣю ты се. вѣгомсе снѣмевне. омрачен’ноуію ми дѣѡ свѣтомъ ѡзари. прѣтѣми си мѣтвѣми. оумоли хѣ какоже приетъ на ро’у прѣстарѣію [...].	Свѣтило дано. поустыньныи красьно. блѣне еуѡумне. омраченое сѣце съ дѣію. просвѣти молю ти са. твоими молитвѣми. мракъ ѡгнавъ. причастие свѣта ны испроси [...].

Studiando il Meneo № 113 del XIII secolo, conservato presso la Biblioteca nazionale SS. Cirillo e Metodio a Sofia, Georgi Popov si accorse della presenza di un altro testo, il cui acrostico rimandava a Clemente: il già ricordato *Canone per la Veste e la Cintola della Vergine Maria*. Si tratta di uno dei canoni inclusi nell’Ufficio per il 2 luglio, data in cui viene celebrata la deposizione della Cintola della Vergine nel Monastero di Vlacherna in Grecia⁸⁰. Quattro anni più tardi, nel 1984, Stefan Kožucharov attribuì a Naum di Ocrida la paternità del *Canone per la traslazione delle reliquie di Giovanni Crisostomo*, un’opera innografica scoperta dallo stesso studioso in un Meneo conservato nella Biblioteca nazionale di Sofia (ms. № 522, Canone in data 27 gennaio)⁸¹.

Il motivo che aveva spinto Kožucharov a ipotizzare che il Canone potesse appartenere a Naum, è da ricercarsi ancora una volta nell’acrostico – ‘златоустаго прианесение мощни поѣж’ – il cui accostamento fonetico ‘шч’ contraddistingueva anche quello del *Canone per l’apostolo Andrea* scritto da Naum. Questo tipo di analisi, tuttavia, non convinse Popov, il quale, viceversa, suggerì che si trattasse di un’altra opera clementina; il Canone – come ha evidenziato lo studioso – è preceduto da tre lunghi versi che mostrano molte affinità con lo stile di Clemente di Ocrida e le cui lettere iniziali compongono l’acrostico in forma abbreviata ‘клим’⁸².

⁷⁸ Ivi, p. 147.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ A proposito di questo Canone si espresse due anni più tardi anche Blagoj Šalamanov: cfr. B. ŠALAMANOV, *Neizvestni chimnografski proizvedenija na Kliment Ochridski*, «Spisanie na Bălg. Akad. na naukite», 2 (1987), pp. 47-54.

⁸¹ S. KOŽUCHAROV, *Pesennoto tvorčestvo na starobălgarskija knižovnik Naum Ochridski*, «Literaturna istorija», 12 (1984), pp. 3-19.

⁸² KR. STANTCHEV, G. POPOV, *Kliment Ochridski cit.*, p. 148.

Il biennio 1998/1999, come ha osservato Krassimir Stantchev, segnò una svolta per gli studi clementini, poiché da quel momento in poi venne scoperto un numero sempre crescente di opere attribuibili all'autore⁸³. La scoperta più significativa in questo campo è stata fatta da Marija Jovčeva e Ol'ga A. Krašeninnikova, le quali, a distanza di alcuni anni l'una dall'altra, studiando la struttura dei canoni all'interno dell'*Ottoeco*, giunsero alla conclusione che ben venticinque di questi fossero stati scritti da Clemente di Ocrida⁸⁴.

Parallelamente, Georgi Popov trovò una copia del *Canone slavo per la Domenica di Pentecoste* e si accorse che le quartine di questo ciclo, in realtà anonime, presentavano alcune caratteristiche compositive tipiche dello stile di Clemente; tuttavia, poiché il Canone non conserva nessun acrostico, l'attribuzione di quest'ultimo a Clemente è destinata a rimanere una semplice supposizione (anche se molto probabile)⁸⁵.

Nel 1998, Ljudmila V. Moškova e Anatolij A. Turilov scoprirono e pubblicarono un secondo *Ufficio per Metodjo*, il quale si presentava in forma diversa rispetto a quella studiata agli inizi del Novecento da Pavić e Kostić e, soprattutto, conteneva l'acrostico 'ПАСНИМ ПОЕЖ АРХИЕРЕТА МЕТОДНИА', ricostruito nel 2001 da Popov in 'ИЗ К(Л)ИМ (Х)В(А)ЛНАМИ ПАСНИМ П(О)ЕЖ АР(Х)ИЕР(Е)(ТА) МЕТО(А)НИА'⁸⁶. Un anno più tardi, nel 1999, i due studiosi russi trovarono anche una copia del *Canone per la Dormizione della Vergine Maria*, nel quale era chiaramente visibile l'acrostico in forma abbreviata 'КЛИМ'⁸⁷.

Gli anni successivi furono caratterizzati da ulteriori importanti scoperte, grazie alle quali il numero di inni liturgici attribuiti a Clemente, per la presenza in essi di acrostici in forma intera o abbreviata, crebbe notevolmente; tra i lavori più significativi si ricordino quelli di Marija Jovčeva, alla quale si deve la scoperta degli *Uffici per il protomartire Stefano, per*

⁸³ KR. STANTCHEV, *Tvorčestvoto na sv. Kliment* cit., p. 32.

⁸⁴ M. JOVČEVA, *Novootkriti chimnografski proizvedenija na Kliment Ochridski v Oktoicha*, «Palaeobulgarica», 23 (1999), № 3, pp. 3-30; O. A. KRAŠENINNIKOVA, *Tri kanona iz Oktoicha Klimenta Ochridskogo (Neizvestnye stranicy drevneslavjanskoj gimnografii)*, «Slavjanovedenie», (2000), № 2, pp. 29-41; EAD., *Drevneslavjanskij Oktoich sv. Klimenta, archiepiskopa Ochridskogo. Po drevnerusskim i južnoslavjanskim spiskam XIII-XV vv.*, Moskva, Jazyki slav. kul'tur, 2006. Cfr: E. S. FEDOSKINA, *Pokajannyj kanon Klimenta Ochridskogo v sostave drevneslavjanskogo Oktoicha*, «Vestnik Moskovskogo universiteta», serija 9: Filologija, (2000), pp. 75-83.

Secondo Anatolij A. Turilov, alcuni dei canoni anonimi (con o senza acrostico) conservati all'interno dell'*Ottoeco* potrebbero, in realtà, essere stati scritti dagli allievi di Clemente: cfr. A. A. TURILOV, *Kliment Ochridskij i drevnejšij etap slavjanskoj gimnografii*, in *San Clemente di Ocrida* cit., pp. 123-144: p. 134.

⁸⁵ G. ПОПОВ, *Novootkritijat starobalgarski Kanon za Nedelija Petdesetnica i negovijat visantijski obrazec*, «Palaeobulgarica», 30 (2006), № 3, pp. 3-48; ID., *Problemi na chimnografskoto tvorčestvo na Kliment Ochridski (Kām vāprosa za pentikostarija sāstav na staroizvodnite slavjanski prevodi)*, «Palaeobulgarica», 32 (2008), № 2, pp. 3-58.

⁸⁶ L. V. MOŠKOVA, A. A. TURILOV, *Moravskye zemli velei graždanin (neizvestnaja drevnjaja služba pervoučitelju Mefodiju)*, «Slavjanovedenie», (1998), № 4, pp. 3-23; G. ПОПОВ, *Službata za slavjanskija pārvoučitel Metodij v Chludovija minej 156*, «Starobalgarska literatura», 32 (2001), pp. 3-20.

⁸⁷ ID., *Neizvestnyj pamjatnik drevnejšej slavjanskoj gimnografii (kanon Klimenta Ochridskogo na Uspenie Bogorodicy)*, «Slavjanovedenie», (1999), № 2, pp. 24-36.

Stefano I papa di Roma e per sant'Apollinare di Ravenna. La studiosa trovò inoltre una sequenza di *Canoni per Giovanni Battista*, ai quali si aggiungono i *Canoni per i santi Pietro e Paolo* e il *Canone per la Santa Trinità*⁸⁸. Queste scoperte sono state arricchite dagli studi di Ilija Velev sul *Canone per i Cinquanta martiri di Strumica*, e dalle recentissime pubblicazioni a cura di Veneta Savova e Anatolij A. Turilov, scopritori, rispettivamente del *Canone per sant'Alessio "l'Uomo di Dio"* e del *Canone per l'Epifania*⁸⁹.

L'importanza legata alla scoperta delle opere innografiche di Clemente di Ocrida si riflette anche nello studio degli Encomi, argomento centrale della mia tesi, in quanto entrambi i generi letterari sono accomunati dal ripetersi delle medesime immagini e motivi. I testi che sono stati scoperti, e dai quali gli studiosi si sono mossi per ricostruire – laddove possibile – gli acrostici, hanno rivelato l'esistenza di una ricca tradizione innografica in lingua slava; una parte di questi testi, grazie alla scoperta degli acrostici celati in essi, può essere attribuita con certezza al lavoro (personale o collettivo) dei discepoli di Costantino-Cirillo e Metodio.

1.4. La tradizione agiografica su san Clemente

Le fonti su Clemente di Ocrida che si sono conservate raccontano gli anni successivi alla scomparsa di Metodio (885), ovvero quel periodo che ebbe inizio con l'arrivo del futuro vescovo nel regno di Bulgaria e che si concluse con la sua morte; viceversa, l'infanzia e l'adolescenza, e quindi gli anni che coincidono con la sua formazione intellettuale e culturale, così come quelli relativi alle peregrinazioni al fianco dei suoi maestri, sono stati per qualche motivo quasi del tutto trascurati. Trattandosi per lo più di fonti agiografiche e innografiche, e quindi non del tutto fededegne, esse andranno anzitutto interpretate.

La prima fonte paleoslava pervenutaci è un Ufficio del X secolo, appartenente a quello che Krassimir Stantchev e Georgi Popov hanno definito come il "genere meno veridico dell'agiografia medievale", dove ai fatti storicamente attendibili, si preferiva una narrazione dai

⁸⁸ M. JOVČEVA, *Starobălgarskata služba za pŕvomăčenic Stefan i za Stefan I papa Rimski*, «Starobălgarska literatura», 32 (2001), pp. 21-44; EAD., *Gimnografičeskoe nasledie Kirillo-Mefodievskich učnikov v ruskoj knižnosti*, «Drevnjaja Rus'», 8 (2002), pp. 100-112; EAD., *Starobălgarska služba za Apolinarij Ravenski ot Kliment Ochridski*, «Palaeobulgarica», 26 (2002), № 1, pp. 17-32.

⁸⁹ I. VELEV, *Chimnografskite sostavi za svetite Petnadeset Tiveriopolski sveštenomačenic*. *Ušte edna novootkriena chimnografska tvorba na sveti Kliment Ochridski*, «Arheografski prilozhi», 24 (2002), pp. 111-141; V. SAVOVA, *Pesni ot Kliment. Chimničnata proslava na sv. Aleksij, Čovek Boži sred pravoslavnite slavjani*, Sofija, Izd. Paradigma, 2017; A. A. TURILOV, *Služba Klimenta Ochridskogo na Bogojavlenie v sostave «Nikolinoj minei» («Minei tomiča»)*, «Slavjanovedenie», (2016), № 4, pp. 3-14.

toni più poetici e celebrativi⁹⁰. Quest'opera, tramandata da un solo testimone del 1435, conservato nella Biblioteca nazionale SS. Cirillo e Metodio a Sofia (ms. № 122), è stata scoperta dallo studioso bulgaro Evtim Sprostranov e pubblicata nella seconda edizione di *Bălgarski starini iz Makedonija* (1931) a cura di Jordan Ivanov⁹¹. Nei primi anni del XXI secolo, la studiosa Bojka Mirčeva ne ha pubblicato una nuova edizione, completa di tropari e di un glossario finale, mentre è del 2016 l'edizione a cura di Veneta Savova, dove è inclusa una traduzione in bulgaro moderno dell'Ufficio e un'analisi stilistica dell'opera⁹².

Da questo Ufficio si apprende che Clemente viene commemorato il 27 luglio e che i resti del corpo del santo, un tempo allievo di Costantino-Cirillo e Metodio, riposano tra le mura del Monastero di San Pantaleone a Ocrida, nella Repubblica di Macedonia. Fu proprio a Ocrida, capitale del regno di Bulgaria dal 990 al 1015, e più precisamente in questo Monastero, che si ritiene che Clemente abbia trascorso gli ultimi anni della sua vita circondato da un fidato gruppo di allievi determinati a sostenere la riforma culturale e letteraria iniziata dal loro maestro.

La *Prima vita slava* di Naum, invece, è stata scritta probabilmente da uno degli allievi di Naum e Clemente subito dopo la morte di quest'ultimo, avvenuta il 27 luglio dell'anno 916. Diversi studiosi sono inclini a pensare che la *Vita* sia stata scritta dopo il 924, perché nel testo ci si riferisce a Simeone I con il titolo di 'zar'; tuttavia, come è stato osservato da Ivan Dujčev, è possibile che questo titolo non sia altro che un'aggiunta successiva, che poco (o nulla) ci dice sulla reale datazione dell'opera⁹³. L'opera, tramandata da una sola copia datata al XV secolo e rinvenuta nel 1908 da Ivanov in un manoscritto conservato presso il Monastero di Zografou sul Monte Athos (ms. № 47), è stata pubblicata dal suo stesso scopritore due anni più tardi⁹⁴.

Nelle prime righe del testo, l'autore anonimo scrive di aver composto anche una *Vita slava* di Clemente; questa affermazione, unita al fatto che l'opera sembra essere incompiuta, ha portato alcuni studiosi a credere che il piano originario dell'opera dovesse includere anche una *Vita* di Clemente, la quale, viceversa, non si è conservata⁹⁵. Se si ipotizza l'esistenza di questa "doppia vita" dedicata a Naum e a Clemente, scrive Vassja Velinova, allora se ne può proporre

⁹⁰ KR. STANTCHEV, G. POPOV, *Kliment Ochridski* cit., p. 11.

⁹¹ E. SPROSTRANOV, *Neizvestna služba na Klimenta, episkop slovenski*, in *Sbornik v čest na profesor L. Miletič po slučaj na 25-godišnata mu knižovna dejnost (1886-1911)*, a cura di S. Romanski, Sofija, Carska Pridvorna pečat., 1912, pp. 347-451; J. IVANOV, *Bălgarski starini iz Makedonija*, ed. II, Sofija, Bălg. Akad. na naukite, 1931, pp. 322-327.

⁹² B. MIRČEVA, *Službata za sv. Kliment Ochridski v Prazničen minej Nr. 122 ot Narodnata biblioteka "Sv. sv. Kiril i Metodij" v Sofija*, «Palaeobulgarica», 24 (2000), № 2, pp. 70-84; V. SAVOVA, *Nabljudenija vărchu starobălgarskata služba za sv. Kliment Ochridski*, in *Kirilo-Methodievskij četenija 2015 g.*, a cura di A. M. Totomanova, D. Atanasova, Sofija, Univ. Izd. "Sv. Kliment Ochridski", 2015, pp. 140-149; EAD., *Chermenevtičen analiz na starobălgarskata služba na sv. Kliment Ochridski*, «Palaeobulgarica», 40 (2016), № 1, pp. 25-50.

⁹³ I. DUJČEV, *Prostranno grăcko žitie i služba na Naum Ochridski*, in id., *Proučvanija vărchu srednovekovnata bălgarska istorija i kultura*, Sofija, Izd. Nauka i Izkustvo, 1981, pp. 174-192: p. 176.

⁹⁴ J. IVANOV, *Bălgarski starini* cit., pp. 305-311.

⁹⁵ KR. STANTCHEV, G. POPOV, *Kliment Ochridski* cit., p. 13.

una duplice lettura: biblica e letteraria. I due allievi di Costantino-Cirillo e Metodio, infatti, incarnerebbero allo stesso tempo sia il modello biblico degli apostoli Pietro e Paolo, sia quello letterario dei loro maestri⁹⁶.

Nella *Prima vita slava* di Naum vengono evidenziati l'impegno e la costanza con i quali Naum e Clemente si dedicarono alla missione affidata loro da Costantino-Cirillo e Metodio, le cui figure trovano anch'esse spazio all'interno del racconto. Sebbene l'opera sia imperniata soprattutto su Naum, essa presenta delle corrispondenze biografiche con quella che è comunemente considerata la fonte principale sulla vita di Clemente: la *Vita greca* composta dall'arcivescovo Teofilatto:

“Si ritiene che questo testo, o una qualsiasi sua variante ampliata, sia servito da fonte per la stesura della Vita greca (di Clemente), di cui si parlerà in seguito. Tuttavia, non tutti i prestiti sono stati riportati alla lettera e non tutti i fatti sono stati poi inclusi nel testo greco di epoca più tarda”⁹⁷.

La *Seconda vita slava* di Naum, anch'essa anonima, è tramandata da un'unica copia manoscritta datata al XVI secolo, anche se si ritiene che l'originale fosse precedente di almeno tre secoli. Lo *sbornik* contenente l'opera fu scoperto da Jordan Chadžikonstantinov-Džinov, il quale decise di venderlo in un secondo momento al medievista serbo Panta Srećković; più tardi, il manoscritto finì alla Biblioteca Nazionale serba di Belgrado che nel 1941 venne bombardata dall'aviazione tedesca perdendo quasi un milione di libri e manoscritti, tra i quali rientra purtroppo anche lo *sbornik* contenente la *Seconda vita*. Oggi l'opera è a noi nota grazie alla prima edizione a cura di Ljubomir Kovačević e a quella allestita in un secondo momento da Jordan Ivanov⁹⁸.

Questa *Vita* racconta alcuni episodi legati alla missione cirillometodiana a Roma; vi si apprende che fu proprio in questa città che Clemente e Naum vennero ordinati sacerdoti, e che papa Adriano II benedisse per l'occasione i libri slavi. Interessante è inoltre il riferimento che si legge sulla presunta origine bulgara di Naum, informazione che non compare in nessuna altra fonte. Velinova ha spiegato la presenza di questo “titolo etnografico” con la tendenza, piuttosto comune all'epoca, di “bulgarizzare” i culti dei primi santi slavi, e, in particolare, di Costantino-Cirillo⁹⁹.

Per quel che riguarda l'attività dei due missionari nelle terre bulgare le notizie scarseggiano: l'autore racconta dell'arrivo di Clemente e Naum a Devol, un'importante sede

⁹⁶ V. VELINOVA, *Kliment Ochridski – opit cit.*, p. 11.

⁹⁷ Ivi, pp. 11-12; KR. STANTCHEV, G. POPOV, *Kliment Ochridski cit.*, p. 14.

⁹⁸ LJU. KOVAČEVIĆ, *Nekoliko priloga za crkvenu i političku istoriju užnich slovena*, «Glasnik Srpskog učenog društva», 63 (1885), pp. 1-4; J. IVANOV, *Bălgarski starini cit.*, pp. 311-313.

⁹⁹ V. VELINOVA, *Kliment Ochridski – opit cit.*, p. 12.

vescovile situata a sud del lago di Ocrida, e conclude la narrazione con la morte dello stesso Naum. Alcuni dei fatti storici e biografici che si leggono nella *Seconda vita slava* trovano riscontro nella *Vita greca* di Clemente; per questo motivo, gran parte degli studiosi sono inclini a pensare che l'agiografo della *Seconda vita* abbia ricavato alcuni dei suoi passi direttamente da una copia della *Vita* di Teofilatto, creando così due testi che presentano, a livello formale e contenutistico, diverse affinità.

Esiste anche una *Terza Vita slava* di Naum: si tratta di un'opera anonima datata alla seconda metà del XVIII secolo che si presenta come la traduzione della *Vita greca* di Naum scoperta da Ivan Dujčev nel 1938 nella Biblioteca Nazionale greca ad Atene (Cod. Atheniensis 827)¹⁰⁰. L'opera, contraddistinta da uno stile oratorio alquanto elaborato, non costituisce tuttavia una fonte storicamente attendibile, ragione per cui essa è rimasta ai margini dell'interesse di molti studiosi¹⁰¹. A sostegno della validità di questa fonte si è invece schierata Slavija Bărlieva, autrice della traduzione in bulgaro della *Vita*; secondo la studiosa bulgara, questo testo ha avuto un ruolo centrale nel "ricostruire" quelli che potevano essere i rapporti tra letteratura slava e bizantina e nel comprendere come e in che misura questi abbiano influito sulla creazione di opere originali in slavo ecclesiastico¹⁰².

La fonte più completa su Clemente è la *Vita greca* scritta da Teofilatto di Ocrida, un'agiografia che offre un'importante testimonianza storica non solo sulla vita di Clemente, ma anche, e soprattutto, sulla missione cirilometodiana e i successivi cambiamenti – religiosi e culturali – che interessarono, in un primo momento, i territori dell'area slava meridionale. L'opera è tramandata da nove testimoni datati tra il XIII e il XVI secolo, tre completi e sei frammentari, tre dei quali nel titolo indicano Teofilatto quale autore del testo. Poiché, tuttavia, il riferimento all'arcivescovo di Ocrida non si legge in nessuno dei tre testimoni completi, alcuni studiosi, tra i quali Josef Dobrovský, Michail M. Pogodin, Franc Miklošič, Vatroslav Jagić, Ivan Snegarov e Paul Gautier, negli anni hanno fortemente criticato questa attribuzione. A sostegno, invece, della paternità di Teofilatto si sono schierati studiosi quali Pavel J. Šafařík, Aleksandr F. Gil'ferding, Vasil Zlatarski, Jordan Ivanov, Nikolaj L. Tunickij, Franc Grivec, Aleksandăr Milev, Krassimir Stantchev, Ilija Iliev e Konstantinos Nichoritis¹⁰³.

Oltre alle *Vite slave* di Costantino-Cirillo e Metodio – *Vita Constantini* e *Vita Methodii* – nel testo è visibile anche una traccia della presunta *Vita slava* dedicata a Clemente; nella

¹⁰⁰ E. TRAPP, *Die Viten des hl. Naum von Ochrid*, «Byzantinoslavica», 35 (1974), pp. 168-182.

¹⁰¹ Nella *Vita*, per esempio, Clemente è chiamato vescovo della Dacia, dell'Illiria, della Mesia e della Pannonia, fatto storico che, naturalmente, è del tutto inverosimile.

¹⁰² S. BÄRLIEVA, *Prostrannoto grăcko žitie na Naum Ochridski*, «Starobălgarska literatura», 20 (1987), pp. 129-144: p. 130.

¹⁰³ Furono in particolar modo le argomentazioni presentate da Milev nel 1966, e quelle più recenti di Iliev (2010), a confermare la paternità dell'opera: cfr. A. MILEV, *Grăckite* cit., p. 27; I. ILIEV, *Sv. Kliment* cit., pp. 11-14.

descrizione di alcuni momenti, Teofilatto adotta infatti una prospettiva inclusiva, dando così l'impressione di aver preso parte in prima persona agli avvenimenti narrati: espressioni quali “per noi bulgari”, “noi (uomini) umili e indegni”, etc., sembrano infatti confermare tale ipotesi.

Prima di soffermarmi sulla struttura compositiva della *Vita*, ritengo utile inquadrare storicamente la figura di Teofilatto, anch'essa, a suo modo, necessaria per comprendere l'importanza di questa fonte. Teofilatto di Ocrida, nato a Eubea tra il 1040 e il 1060 e morto, si pensa, a Tessalonica dopo il 1126, è ricordato per essere stato un importante scrittore, oratore e teologo greco. Riguardo alla sua vita non disponiamo di molte notizie certe, ma sappiamo che egli si formò a Costantinopoli sotto la guida del filosofo e storiografo Michele Psello; questo fa pensare che Teofilatto provenisse da una famiglia piuttosto agiata, in grado di sostenere le spese per permettergli di soggiornare e studiare nella capitale.

Conclusi gli studi, Teofilatto fu ordinato diacono della grande chiesa di Santa Sofia a Costantinopoli, dove poté dedicarsi agli studi di retorica; fu anche per questo motivo che gli venne affidato il compito di primo insegnante di retorica della scuola Patriarcale della città e di precettore di Costantino Ducas, figlio dell'imperatore bizantino Michele VII Ducas. A causa dello stretto rapporto che lo legava all'imperatore, ben presto Teofilatto si inimicò diversi esponenti dell'aristocrazia del tempo, primi fra tutti i Comneni, una delle dinastie regnanti che si opponeva con forza alle scelte politiche attuate dal potere. A causa di queste ostilità, tra il 1088 e il 1092, egli venne allontanato dalla città e nominato arcivescovo della diocesi di Ocrida – dove rimase, probabilmente, fino al 1108 –, una sede vescovile che dal punto di vista bizantino non aveva alcuna particolare rilevanza politica o strategica.

Davvero degno di nota è il patrimonio letterario lasciatoci dall'autore: Teofilatto scrisse un commento esegetico per ognuno dei quattro *Vangeli*, per il *Libro dei Salmi* e per quello dei *Dodici profeti*, un trattato dal titolo *Allocutio de iis quorum Latini incusantur* (1090ca.) e una serie di omelie e di composizioni in versi. A questo, si aggiungono due biografie, quella di Clemente di Ocrida e quella dei Cinquanta martiri di Strumica¹⁰⁴, e circa 130 lettere. La scelta di dedicare una delle due agiografie proprio a Clemente di Ocrida non fu di certo casuale: scrivere la *Vita greca* – ha osservato giustamente Vassja Velinova – avrebbe significato da un lato esaltare indirettamente la diocesi di Ocrida e, dall'altro, includere Clemente nel calendario bizantino¹⁰⁵.

L'opera si apre con un racconto incentrato sulle figure di Costantino-Cirillo e Metodio, sulla loro lotta contro gli eretici e sulla creazione dell'alfabeto slavo. La narrazione si sposta in

¹⁰⁴ I. ILIEV, *Măčeničestvo na 15-te tiveriupolski măčenic*, «Grăcki isvori za bălgarskata istorija», 9 (1994), № 2, pp. 42-79.

¹⁰⁵ V. VELINOVA, *Kliment Ochridski – opit cit.*, p. 16.

un secondo momento sulle terribili persecuzioni contro i discepoli di Metodio, i quali in seguito alla sua morte si ritrovarono a dover fronteggiare l'opposizione del clero bavarese e del principe Svjatopolk; accadde infatti che dopo essere stati privati dei loro averi e incarcerati, essi vennero espulsi dalla Moravia. Dalla *Prima vita slava* di Naum si apprende che alcuni di loro furono consegnati a dei mercanti di schiavi per essere venduti al mercato di Venezia, dove vennero riscattati in un secondo momento da un alto ufficiale bizantino in missione per conto dell'imperatore Basilio I, altri furono esiliati nella regione del Danubio, mentre un gruppo ristretto di loro decise di fare ritorno in Moravia. Clemente, Naum e Angelario, invece, scelsero di trasferirsi nel regno di Bulgaria, allora governato dal re Boris, il quale volendo fondare nel proprio paese una chiesa autonoma e non sottomessa al potere di Costantinopoli, accolse di buon grado i rappresentanti di un clero così colto e preparato. La *Vita* si conclude, infine, con un racconto dedicato a Clemente e alla sua attività riformatrice nella diocesi di Ocrida.

L'opera, che riprende il modello agiografico elaborato dallo scrittore bizantino Simeone Metafraste, sostituisce la parte relativa all'infanzia e all'adolescenza del santo con un *excursus* storico, nel quale vengono presentati Costantino-Cirillo e Metodio, i “padri spirituali dell'alfabeto e dello stesso Clemente”¹⁰⁶. Gli autori delle *Vite* erano soliti seguire un ordine preciso nel presentare gli episodi di vita del santo: questo espediente compositivo è stato definito da Velinova come “cultura medievale della gerarchia”, alludendo con tale espressione alla prassi adottata da questo genere letterario di presentare per prime quelle figure che avevano contribuito direttamente alla formazione culturale e spirituale del santo al quale era dedicata l'opera¹⁰⁷.

La *Vita* è caratterizzata da uno stile asciutto e cronachistico, che lascia tuttavia spazio a formule più marcatamente encomiastiche, soprattutto nella parte finale. Nel presentare gli episodi più significativi che hanno contraddistinto il vescovato di Clemente, Teofilatto spesso adotta una prospettiva “privilegiata” (messa in rilievo dall'uso del pronome di prima persona plurale ‘noi’), lasciando intendere al lettore di essere stato un testimone diretto dei fatti narrati¹⁰⁸. Il ritratto di Clemente che emerge da questa *Vita* è quello di un uomo integerrimo, dedito all'insegnamento delle pratiche liturgiche e impegnato in prima persona nell'istruzione degli abitanti della sua diocesi:

¹⁰⁶ Ivi, p. 40.

¹⁰⁷ EAD., *Kliment Ochridski: učiteljat* cit., p. 12.

¹⁰⁸ È anche per la presenza del ‘noi’ che alcuni studiosi ritengono che tra le fonti di cui si è servito l'autore, oltre alle due *Vite slave* di Naum, vi fosse anche la *Vita slava* di Clemente, composta si pensa da uno dei suoi allievi: cfr. V. VELINOVA, *Kliment Ochridski – opit* cit., pp. 19-20: “Ecco perché l'opera di Teofilatto è così importante come fonte; essa è infatti la narrazione più ampia della vita di Clemente, che riunisce sia i ricordi e le impressioni dei suoi contemporanei, sia le considerazioni dello stesso Teofilatto”.

“Noi non lo abbiamo mai visto abbandonarsi all’ozio: egli era spesso impegnato nell’istruzione dei fanciulli e lo faceva in modi diversi: a uno mostrava la forma delle lettere, a un altro spiegava il significato delle Scritture, mentre a un terzo guidava la mano nell’atto dello scrivere. [...] Dopo essersi reso conto dell’ignoranza (che affliggeva) il suo popolo e di quanto fosse difficile per quest’ultimo comprendere le Scritture, e dopo essersi accorto che molti sacerdoti bulgari non erano in grado di comprendere le Scritture in greco – le cui lettere venivano usate solo per la lettura – e che il popolo era rozzo quanto una mandria di bestiame, poiché non possedeva nella sua lingua delle parole adatte alla lode, egli scelse di creare dei nuovi mezzi e di abbattere il muro dell’ignoranza con la sua opera. Compose, allora, per tutte le festività, delle omelie semplici e chiare, prive di concetti troppo profondi o elevati, tali da poter essere comprese anche dal bulgaro più semplice. Grazie a queste omelie, egli riuscì a salvare le anime dei bulgari, persino di quelli più semplici, nutrendo con il latte coloro che ancora non erano in grado di digerire un nutrimento più solido e divenendo così quello che Paolo divenne per i Corinzi. Grazie a queste omelie, infatti, si può comprendere il mistero delle festività che si svolgono in Cristo e per Cristo”¹⁰⁹.

Nel 1858, Pavel J. Šafařík, sulla base di quanto scritto nel lungo paragrafo appena citato, ipotizzò che Clemente, definito dallo stesso filologo come il “creatore dell’altro alfabeto”, avesse ideato l’alfabeto cirillico¹¹⁰. Secondo lo studioso infatti, san Clemente, spinto dalla necessità di rendere accessibili le Scritture ai fedeli della sua diocesi, che versavano in una grave condizione di ignoranza, scelse di semplificare il sistema alfabetico glagolitico creato dal suo maestro Costantino-Cirillo.

Questa lettura venne condivisa successivamente anche da altri studiosi, tra i quali Aleksandr V. Voronov e Georgi Balasčev¹¹¹, tuttavia la critica non tardò a rispondere. I primi a confutare l’ipotesi avanzata da Šafařík furono Aleksandr F. Gil’ferding e August Leskien, i quali argomentarono la propria tesi sottolineando come un’agiografia medievale debba essere prima di tutto *interpretata*, in quanto il genere letterario a cui appartiene tende ad “enfaticizzare” alcune delle caratteristiche del santo protagonista dell’opera¹¹². A favore di questa tesi, si sono schierati anche Evgenij E. Golubinskij, Krassimir Stantčev, Georgi Popov, secondo i quali a causa delle scarse testimonianze di cui disponiamo, non è possibile affermare con assoluta certezza quando e da chi sia stato creato l’alfabeto cirillico¹¹³.

Il parallelismo tra san Paolo e Clemente che si legge nella *Vita* serve all’autore per legittimare l’opera evangelizzatrice di quest’ultimo, il quale si trasforma in un *nuovo* apostolo di Cristo. “L’intera missione di Cirillo e Metodio – ha osservato Iskra Christova-Šomova nell’introduzione di *Sveti Kliment Ochridski. Slova i službi* – e l’intero ciclo delle opere a loro dedicate, possono essere compresi appieno solo se letti attraverso il prisma dell’apostolato di

¹⁰⁹ A. MILEV, *Grăckite* cit., p. 127.

¹¹⁰ P. J. ŠAFAŘÍK, *Über den Ursprung und die Heimat des Glagolitismus*, Praha, Verlag Von F. Tempsky, 1858.

¹¹¹ A. D. VORONOV, *Svv. Kirill i Mefodij. Glavnejšie istočniki dlja istorii svv. Kirilla i Mefodija*, Kiev, Tip. V. Davidenko, 1877; G. BALASČEV, *Kliment episkop slovenski i službata mu po star slovenski prevod*, Sofija, Dărž. pečatnica, 1898.

¹¹² A. F. GIL’FERDING, *Sobranie sočinenij A. Gil’ferdinga*, t. 1, Sankt-Peterburg, Izd. V. Golovina, 1868; A. LESKIEN, *Zur Kritik der kürzeren Legende vom hl. Klemens*, «Archiv für slavische Philologie», 3 (1879), pp. 79-83.

¹¹³ E. E. GOLUBINSKIJ, *Svjatye Konstantin i Mefodij, pervoučiteli slavjanskije*, Moskva, Izd. Mosk. Patriarchii, 1885; KR. STANTČEV, G. POPOV, *Kliment Ochridski* cit., pp. 23-24.

Paolo, della sua chiamata a diventare l’apostolo dei gentili e del significato racchiuso nelle sue lettere”¹¹⁴. Questa dimensione cristiana viene richiamata anche dall’immagine del latte (omelie chiare e semplici), contrapposta a quella del nutrimento solido (Sacre Scritture). L’antitesi in questione affonda le sue radici nella Bibbia, dove acquista un preciso valore metaforico; per esempio, nella *Prima lettera ai Corinzi*, san Paolo si rivolge ai fedeli dicendo: “*Vi ho dato da bere latte, non cibo solido, perché non eravate ancora capaci*” (1Cor 3, 2), mentre nella *Lettera agli Ebrei* egli esclama: “*Infatti voi, che a motivo del tempo trascorso dovrete essere maestri, avete ancora bisogno che qualcuno vi insegni i primi elementi delle parole di Dio e siete diventati bisognosi di latte e non di cibo solido*” (Ebr 5, 12). La metafora del latte, con valenze simboliche diverse, rappresenta un *topos* delle opere letterarie dell’età classica, medievale e moderna¹¹⁵. Nella letteratura cristiana questa accezione metaforica ricopre principalmente due significati: nel primo, quello a cui si allude nella *Vita greca*, il latte è l’alimento riservato a coloro che, per inesperienza o età, non sono ancora pronti ad assumere cibi solidi; il secondo significato, invece, associa il latte al *topos* letterario del nutrimento spirituale¹¹⁶. Nella *Vita Constantini*, per esempio, l’agiografo descrive con queste parole la nascita di Costantino-Cirillo:

“Dopo che la madre lo ebbe dato alla luce, lo affidarono a una balia perché lo allattasse; il neonato, però, non volle attaccarsi a un altro seno se non a quello della madre, finché non fu svezzato. Questo avvenne certamente per disegno della divina provvidenza, perché il buon frutto di una buona pianta fosse nutrito con latte senza macchia”¹¹⁷.

Da questi primi esempi emerge come la *Vita greca* offra in realtà molto materiale di studio che, tuttavia, non può essere preso in esame in queste pagine. Considerate l’importanza e l’autorevolezza delle notizie riportate, questa fonte continua a essere al centro degli studi cirillometodiani, così come la figura di Teofilatto di Ocrida, al quale va riconosciuto il merito di aver rafforzato l’ormai sempre più diffuso culto per Clemente.

Esiste anche un’altra *Vita greca* dedicata alla memoria di Clemente ad essersi conservata: mi riferisco alla *Vita breve* attribuita a Demetrio Comaziano, arcivescovo di Ocrida dal 1216 al 1235. Nonostante le notizie biografiche relative all’autore scarseggino, sappiamo che Demetrio, una delle personalità più colte e di spicco della sua epoca, compose dei testi di diritto canonico

¹¹⁴ Sveti Kliment Ochridski. *Slova i službi* cit., p. 26.

¹¹⁵ M. FIORILLA, *La metafora del latte in Dante tra tradizione classica e cristiana*, in *La metafora in Dante*, a cura di M. Ariani, Firenze, Leo S. Olschki Editore, pp. 149-165: 149.

¹¹⁶ E. R. CURTIUS, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, a cura di R. Antonelli, Firenze, La Nuova Italia, 1992, pp. 154-156 [*Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, 1948].

¹¹⁷ *Magnae Moraviae fontes historici II. Textus biographici, hagiographici, liturgici*, a cura di D. Bartoňkova, R. Večerka, Praha, Univ. Masarykiana Brunensis, 2010, p. 64.

volti a comprendere la natura del profondo divario tra Costantinopoli e il mondo slavo, rappresentato a sua volta dai Regni di Bulgaria e Serbia.

La fonte principale della *Vita breve* fu proprio la *Vita greca* di Teofilatto, anche se non si può escludere il fatto che Demetrio si sia ispirato anche ad altre opere; il testo è tramandato da cinque copie, la più antica delle quali, conservata oggi nell'archivio della Biblioteca di Stato russa a Mosca (f. Grig. 818), risale al periodo compreso tra il XIII e il XIV secolo. Contrariamente alla *Vita greca*, quest'opera esiste anche in una traduzione in slavo ecclesiastico: il testimone più antico che conserva la versione slava della *Vita* è un codice del XVI sec., scoperto da Jordan Ivanov nel Monastero di Zografou sul Monte Athos (ms. № 47); mentre risale al XV secolo la copia pubblicata da Georgi Balasčev nel 1898 (vd. nota 32).

La traduzione slava della *Vita* si presenta in forma ridotta rispetto all'originale greco, tuttavia non siamo in grado di stabilire con certezza se questo dipenda da una scelta personale del traduttore, o se quest'ultimo si sia servito di una versione abbreviata della *Vita* in greco¹¹⁸. Un esempio di quanto appena scritto è il riferimento al Monastero di San Pantaleone che si legge nei testimoni greci della *Vita*, ma che non compare, viceversa, in quelli slavi; come ha giustamente osservato Vassja Velinova, nel XVI secolo, quando cioè si presuppone sia stata redatta la traduzione slava dell'opera, il Monastero non esisteva più e le reliquie di Clemente erano già state traslate un secolo prima nella chiesa della Santa Madre di Dio a Ocrida; il traduttore, quindi, potrebbe aver scelto di non riportare questa informazione nella sua versione perché ritenuta falsa; allo stesso modo, si può ipotizzare che egli si sia servito di un manoscritto greco in cui già non compariva alcun riferimento al Monastero¹¹⁹.

L'attribuzione della *Vita breve* a Demetrio Comaziano è stata messa in discussione da alcuni studiosi, tra i quali spicca Ivan Snegarov; secondo quest'ultimo, la *Vita* non è altro che la trascrizione dell'Ufficio in greco dedicato al santo, risultato del lavoro collettivo di più arcivescovi. A sostegno dell'ipotesi contraria si è schierato Ilija Iliev, il quale, a sua volta, ha elencato una serie di argomentazioni che comprovano la paternità di Demetrio¹²⁰. A tal proposito si è espressa anche Slavija Bärlijeva, secondo la quale: “L'attribuzione a Demetrio si basa sull'acrostico del Canone liturgico del santo, nel quale è inserita la *Vita* e che recita: “Io, Demetrio, arcivescovo dei bulgari, onoro Clemente””¹²¹. Nonostante l'importanza di questa fonte per gli studi cirilometodiani sia indiscutibile, storicamente essa non può essere

¹¹⁸ V. VELINOVA, *Kliment Ochridski – opit cit.*, p. 27.

¹¹⁹ Ivi, pp. 27-28.

¹²⁰ I. ILIEV, *Dimiŭtar, po boŭija milost arĥiepiskop na Pärva Justiniana i na cjala Bälgarija*, «Istoričeski pregled», 1-2 (2004), pp. 3-39.

¹²¹ S. BÄRLIEVA, *San Clemente di Ocrida nella tradizione in lingua greca*, in *San Clemente di Ocrida cit.*, pp. 159-170: p. 162.

considerata del tutto fededegna: si prenda, per esempio, il passo in cui l'autore riconosce al solo Costantino-Cirillo il merito di aver tradotto i libri sacri, oppure quello dove si attribuisce a Clemente il battesimo del principe Boris.

Alla produzione agiografica si affianca una ricca tradizione liturgica in lingua greca dedicata a Clemente e composta dagli arcivescovi di Ocrida Teofilatto, Demetrio Comaziano, Costantino Cabasila, Gregorio e Cosma di Durazzo. Questo *corpus* innografico, che insieme alle Vite costituisce quello che Slavija Bärlieva ha definito un "ciclo liturgico-letterario" rivolto al santo¹²², include sei canoni e più di cinquanta cantici monostrofici¹²³.

Il primo è l'Ufficio attribuito a Teofilatto di Ocrida e scritto secondo il modello offerto dal *Typikon* studita; in esso, particolare attenzione viene rivolta alla data predisposta alla commemorazione del santo, che viene spostata dal 27 luglio al 25 novembre, giorno in cui si celebra la memoria di san Clemente papa, una figura che – come ho anticipato nell'introduzione – è strettamente legata a Costantino-Cirillo e alla quale lo stesso Clemente ha dedicato uno dei suoi Encomi. Per quanto riguarda l'attribuzione dell'opera a Teofilatto non paiono esservi dubbi. Il solo a discostarsi da questa lettura è stato Aleksej M. Pentkovskij, che ha formulato l'ipotesi secondo la quale l'Ufficio sia stato in realtà scritto da Costantino Cabasila¹²⁴. Le argomentazioni esposte dallo studioso russo a sostegno della sua tesi sono principalmente due: la prima è che nell'edizione di Moscopoli (1742) l'acrostico non riporta il nome di Teofilatto; mentre la seconda riguarda la presenza nell'Ufficio del motivo delle reliquie, il quale, secondo Pentkovskij, non era così attuale per l'epoca di Teofilatto¹²⁵.

La tradizione innografica in lingua greca dedicata a Clemente include anche tre *Canoni liturgici* datati al XIII secolo e attribuiti a Demetrio Comaziano per la presenza, nel primo di essi, dell'acrostico con il nome dell'arcivescovo di Ocrida. Come ha osservato Marija Jovčeva, alcuni elementi delle titolazioni che si leggono negli altri due *Canoni* (come, per esempio, le formule "Canone per il quarto giorno" e "Canone per l'ottavo giorno") hanno suggerito l'ipotesi secondo la quale Demetrio avrebbe composto un ciclo di otto canoni, seguendo il modello degli otto toni del canto liturgico bizantino¹²⁶.

¹²² *Ibidem*.

¹²³ M. JOVČEVA, *Službi za Kliment Ochridski*, in *Kirilo-Methodievska enciklopedija*, t. III, Sofija, Izd. na Bălg. Akad. na naukite, 2003, pp. 671-676: p. 672.

¹²⁴ A. M. PENTKOVSKIJ, *Počitanie svjatitelja Klimenta v Ochride v X-XIV vv.*, «Starobălgarska literatura», 48 (2013), pp. 79-113: 85.

¹²⁵ A favore dell'attribuzione dell'Ufficio a Teofilatto di Ocrida si sono schierati in particolar modo Iskra Christova-Šomova e Konstantinos Nichoritis: cfr. I. CHRISTOVA-ŠOMOVA, *Srednovekovnijat slavjanski prevod na grăckata služba za sv. Kliment Ochridski*, «Bălgarski ezik», 62 (2015), № 4, pp. 7-21; K. NICHORITIS, *Teofilakt Ochridski – avtor na pârvičnata grăcka služba v čest na Kliment Ochridski*, «Naučen centăr za slavjano-vizantijski proučvanija "Ivan Dujčev"», 83 (1989), № 3, pp. 163-173.

¹²⁶ M. JOVČEVA, *Službi* cit., p. 673. Viene attribuito a Demetrio Comaziano anche un Canone paraclético con l'acrostico 'Canto di invocazione a Clemente, Demetrio di Bulgaria'.

Il successore di Comaziano, l'arcivescovo Costantino Cabasila, compose un *Canone paracletico* in memoria di Clemente che conserva l'acrostico con il suo nome. Si ritiene che quest'opera sia stata scritta in occasione dell'avanzata del principe serbo Stefano Uroš I contro Ocrida: in una prospettiva nazionalistica, quindi, Clemente si trasformò nel protettore "spirituale" della sua diocesi. Nel XIV sec., l'arcivescovo Gregorio riprese l'Ufficio di Teofilatto conferendogli una forma nuova: seguendo l'esempio del *Typikon* di Gerusalemme lo trasformò da bipartito a tripartito, aggiungendovi anche i testi per i Piccoli vespri. Ulteriori modifiche all'Ufficio originale sono state apportate anche dall'arcivescovo Cosma di Durazzo alla fine del XVII secolo; allo stesso autore è attribuita anche una serie di elogi (in greco: *Megalynaria*) accompagnati da una poesia, composta a sua volta da tre terzine, nella quale Clemente viene definito con vari epiteti, tra cui 'illuminatore della Bulgaria' e 'gloria di Ocrida'.

Secondo Vassja Velinova, questa ricca produzione innografica in lingua greca testimonia come il culto di Clemente di Ocrida sia passato dall'essere legato esclusivamente al Monastero a lui dedicato, al diffondersi in tutto il territorio della diocesi di Ocrida. Il fatto che i promotori del culto di san Clemente, inoltre, siano riusciti ad adattarlo al susseguirsi di diversi momenti storici, ha permesso a quest'ultimo di espandersi anche a sud della Serbia, a nord della Grecia e a sud dell'Albania, sostituendosi di frequente a quello dei Sette santi Apostoli venerati dalla Chiesa ortodossa: Cirillo, Metodio e i loro allievi Clemente, Naum, Gorazd, Sava e Angelario¹²⁷.

1.5. Profilo biografico dell'autore

Sulla base delle informazioni tramandate dalle fonti agiografiche e innografiche dedicate a Clemente, si ritiene che egli sia nato intorno all'840 in un luogo non identificato. Un possibile indizio ci viene offerto dalla *Vita breve* di Demetrio Comaziano, dove l'autore afferma che Clemente proveniva dalla Mesia, nome con il quale i bizantini, soprattutto a partire dall'XI secolo, erano soliti indicare i territori bulgari¹²⁸. Il riferimento alla Provincia romana della Mesia, che nel suo periodo di massima espansione abbracciava tutto il territorio compreso tra

¹²⁷ V. VELINOVA, *Kliment Ochridski – opit cit.*, p. 37.

¹²⁸ A. MILEV, *Gräckite cit.*, p. 175.

il monte Emo, a sud, e il basso corso del Danubio, a nord, si legge anche nell'*Ufficio* attribuito allo stesso Comaziano e nell'*Ufficio per Metodio* ascritto a Costantino di Preslav¹²⁹.

Stando alle notizie riportate da Teofilatto, Clemente, “sin da quando era molto giovane si formò al suo fianco (di Metodio), assistendo in prima persona a tutto ciò che faceva il suo maestro e arrivando a conoscerlo meglio di chiunque altro”¹³⁰. Considerata la natura non del tutto attendibile di queste fonti, risulta impossibile dimostrarne l’effettiva veridicità; ciononostante, si può presumere che Clemente, insieme ai compagni Naum e Angelario, prese parte alle missioni dei suoi maestri in Moravia e in Pannonia, al tempo in cui regnavano – rispettivamente – Rastislav e Kocel’.

Gli studiosi, sulla base delle informazioni forniteci dalla *Seconda vita slava* di Naum, concordano nell’affermare che Clemente si recò al fianco di Costantino-Cirillo e Metodio a Roma (867), dove ad accoglierli trovarono papa Adriano II e il vescovo di Velletri Gauderico, cui risale una delle fonti latine più importanti per la letteratura cirillometodiana: la *Vita Constantini-Cyrilli cum translatione s. Clementis*, ovvero la *Legenda Italica*¹³¹. Ricevendo in dono le reliquie di papa Clemente, rinvenute da Costantino qualche anno prima nel Chersoneso, Adriano II accolse i due fratelli e i loro allievi con il massimo degli onori e acconsentì alla traduzione dei testi sacri in lingua slava, a patto che, nel momento della liturgia, questi fossero preceduti dalla loro lettura in latino¹³². Fu proprio nella “città santa” che un anno dopo Clemente, come scrive Teofilatto, venne nominato presbitero e dove cambiò nome in onore di Clemente papa¹³³. Dopo la morte di Costantino-Cirillo, avvenuta il 14 febbraio 869 a Roma, dove il suo corpo riposa ancora oggi, Clemente scelse di seguire Metodio, il quale, nel frattempo, era stato ordinato arcivescovo della diocesi di Sirmio, e di continuare insieme a lui a tradurre l’ordinamento ecclesiastico dalla lingua greca a quella slava.

Il periodo compreso tra l’870 e l’885 fu estremamente complicato per Metodio e i suoi discepoli, i quali si trovarono costretti a dover fronteggiare l’ostilità del neonato vescovato di Nitra, istituito dal re moravo Svjatopolk e retto dal vescovo tedesco Viking. In seguito a questi avvenimenti, Metodio venne esiliato nell’isola di Reichenau, sul lago di Costanza, per poi

¹²⁹ I. ILIEV, *Sv. Kliment* cit., pp. 35-43.

¹³⁰ A. MILEV, *Grăckite* cit, p. 131.

¹³¹ *Magnae Moraviae* cit., pp. 101-113.

¹³² Ivi, p. 110: “Dopo essere stato informato su di lui, il papa di Roma lo mandò a chiamare, ed essendo giunti a Roma, lo stesso *Apostolico* Adriano, insieme a tutti i cittadini, che portavano ceri, gli andò incontro. Avevano saputo che (egli) portava con sé le reliquie di san Clemente, martire e papa di Roma [...]. Accolti quindi i libri (sacri) in slavo, il papa li consacrò e li depose nella chiesa di Santa Maria, detta il Presepe, e cantarono con loro la santa liturgia”.

¹³³ KR. STANTCHEV, G. POPOV, *Kliment Ochridski* cit., p. 31.

dirigersi in un secondo momento a Costantinopoli e di nuovo a Roma (880), dove ricevette l'approvazione di papa Giovanni VIII a predicare e svolgere il servizio liturgico in lingua slava.

Cinque anni più tardi, il 6 aprile 885, anche Metodio morì (si pensa in una zona circostante il comune di Velehrad), lasciando i suoi discepoli nelle terribili mani del clero bavarese, il quale avviò contro di loro una violenta serie di persecuzioni: dal racconto tramandatoci dalla *Vita* di Teofilatto, apprendiamo che molti sacerdoti di rito slavo vennero privati dei loro averi, incarcerati e sottoposti ad ogni sorta di angherie; altri, come si è detto, furono venduti al mercato degli schiavi di Venezia, mentre altri ancora vennero esiliati nella regione del Danubio, dove perirono di stenti. Clemente, Naum e Angelario, passando attraverso il fiume Danubio, riuscirono a raggiungere la città-fortezza di Singidunum (Belgrado), per poi dirigersi verso Pliska, allora capitale del regno di Bulgaria. Nella primavera dell'886, essi vennero accolti alla corte del principe Boris, il quale, in linea con la politica riformatrice in atto nel suo regno, inviò Clemente in qualità di missionario e maestro nel distretto di Kutmičevica, nella parte sud-occidentale del paese, dove poté dedicarsi alla conversione e all'istruzione degli abitanti della sua diocesi:

“[...] egli era un padre per gli orfani e un difensore per le vedove, perché cercava in ogni modo di soddisfarne i bisogni. La sua porta era sempre aperta per il povero e a nessuno straniero avrebbe mai negato una sistemazione per la notte. [...] in tutta la Bulgaria gli alberi crescevano selvaggi ed era impossibile trovarvi delle specie coltivate, ma egli migliorò questa condizione, importando dalla Grecia diverse specie di alberi coltivati e, innestandoli (con i nostri), fece in modo che dagli alberi selvaggi nascessero dei frutti”¹³⁴.

Nel 893, in seguito all'ascesa al trono del re Simeone e dopo aver trascorso circa sette anni nella veste di educatore, Clemente venne ordinato vescovo della diocesi di Velika, nella quale, secondo il parere di alcuni studiosi, erano compresi tutti i territori attorno a Ocrida, Resen, Bitola, Prilep e il lago di Prespa¹³⁵. Gli anni di vescovato di Clemente, che stando alle notizie riportate dalla *Prima vita slava* di Naum dovrebbero essere all'incirca ventitré, contribuirono in maniera significativa ad accrescere la produzione letteraria dell'autore, il quale, insieme ai suoi compagni, si impegnò nel “recupero dei libri liturgici più importanti

¹³⁴ A. MILEV, *Grăckite* cit, pp. 131 e 135. L'immagine, particolarmente efficace, dell'albero innestato trae la sua origine dalle Sacre Scritture; nel *Vangelo di Giovanni*, per esempio, Gesù afferma: “Io sono la vite, voi i tralci. Chi rimane in me, e io in lui, porta molto frutto, perché senza di me non potete fare nulla (Gv 15, 5)”. Questa metafora, che ricorre anche nella *Lettera* di san Paolo ai Romani (Rom 11, 16-18), viene ripresa una seconda volta da Teofilatto, il quale insiste così sulla natura apostolica della missione di Clemente: “Pertanto i suoi allievi erano migliori degli altri, sia per la loro vita, che per le loro conoscenze. Infatti, era necessario che ciò che era stato piantato con tanta attenzione e annaffiato così meticolosamente, dovesse crescere con l'aiuto di Dio”. Cfr. 1Cor 3, 6-7: “Io ho piantato, Apollo ha irrigato, ma era Dio che faceva crescere. / Sicché, né chi pianta né chi irriga vale qualcosa, ma solo Dio che fa crescere”.

¹³⁵ R. SAVOV, *Kām diskusijata za eparchijata na sv. Kliment – pārvijat episkop na bālgarski ezik*, «Bogoslovska misāl», 8 (2003), kn. 1-2, pp. 71-72.

tradotti dai santi fratelli, ovvero l'*Evangelario*, gli *Atti degli Apostoli* e il *Salterio*¹³⁶. Fu proprio in quest'ultimo periodo di vita, ovvero dopo aver acquisito e assimilato le migliori tecniche compositive dell'arte oratoria, che si ritiene che Clemente si sia dedicato alla stesura degli Encomi.

Clemente di Ocrida si spense il 27 luglio 916 e il suo corpo venne posto in un sepolcro preparato da lui stesso nella cripta del Monastero di san Pantaleone a Ocrida, divenuto meta di numerosi pellegrinaggi da parte dei fedeli.

¹³⁶ *Sveti Kliment Ochridski. Slova i službi* cit., p. 30.

CAPITOLO II

GLI ENCOMI DI CLEMENTE DI OCRIDA

PARTE I – LA FORTUNA DEGLI ENCOMI

2.1. Sull'importanza dei titoli: i “nomi” di Clemente di Ocrida

La confusione che si incontra nei titoli degli Encomi, dove spesso l'autore indicato non coincide con quello effettivo dell'opera (e di cui si parlerà più nel dettaglio nei “sottocapitoli” successivi), si riflette anche nei molti e diversi appellativi che i copisti, nel corso dei secoli, hanno associato al nome di Clemente di Ocrida. Basandomi sull'elenco dei testimoni edito da Angelov, Kuev e Kodov, e confrontandolo con edizioni più recenti (es. *Sveti Kliment Ochridski: slova i službi*, 2008), nelle pagine che seguono presento gli appellativi che si leggono nei titoli degli Encomi, la cui concordanza (o meno) potrebbe in alcuni casi suggerire anche il tipo di relazione che intercorre tra le diverse copie della tradizione manoscritta.

I titoli delle opere medievali, il più delle volte rimaste adespote, anticipano i temi che vengono affrontati nel testo, permettendo così di inquadrare il tipo di composizione che ci apprestiamo a leggere; si pensi, ad esempio, alla dettagliata intitolazione-rubrica che apre il sermone *Della Legge e della Grazia*, nella quale l'autore ha voluto presentare con ordine gli argomenti trattati nell'opera. La struttura e la composizione delle titolazioni che accompagnano le opere della letteratura slava ecclesiastica antica, a mio parere, meriterebbero un'attenzione maggiore da parte degli studiosi, poiché un titolo – proprio come suggeriva Gérard Genette – consiste in un insieme piuttosto complesso, la cui funzione principale è quella di “identificare”¹.

Il primo dato interessante emerso, è che su un totale di oltre seicento testimoni, quelli adespoti sono circa ottanta, un numero davvero esiguo se si considera la quantità di copie tramandate. Ancor meno frequente è il riferimento a Giovanni Crisostomo (‘ИОАНЪ ЗЛАТООУЧЕЦЪ’), il cui nome si legge in una trentina di testimoni, mentre le attribuzioni a Clemente papa (‘КЛИМЕНТЪ РИМСКЪ’) e all'evangelista Giovanni (‘ИОАНЪ ЕВАНГЕЛИСТЪ’) ricorrono rispettivamente in otto e tre copie soltanto. I titoli di tutti gli altri testimoni riportano il nome di Clemente di

¹ G. GENETTE, *I titoli*, in id., *Soglie. I dintorni del testo*, a cura di C. M. Cederna, Torino, Einaudi, 1989, pp. 55-101 [*Seuils*, 1987].

Ocrida: quest'ultimo o si trova da solo ('КЛИМЕНТЪ'), oppure è accompagnato da una serie di epiteti/appellativi, il più frequente dei quali è la qualifica di vescovo 'КЛИМЕНТЪ ЕПИСКОУПЪ'².

Nella *Prima vita slava* di Naum, ad esempio, Clemente viene chiamato per due volte 'vescovo', senza alcun titolo aggiuntivo, mentre molto più dettagliati sono invece i riferimenti che si leggono nelle due *Vite greche* a lui dedicate:

<i>Vita greca</i> di Teofilatto di Ocrida	<i>Vita breve</i> di Demetrio Comaziano
"Vita, attività, confessione e racconto di una parte dei miracoli del nostro santo padre Clemente, vescovo bulgaro/vescovo della nazione bulgara".	"Per lo stesso giorno, il 27 luglio, commemorazione per il nostro santo padre, gerarca e taumaturgo Clemente, vescovo di Ocrida in Bulgaria" ³ .

I titoli 'vescovo bulgaro' e 'vescovo della nazione bulgara', come ha osservato Toni Filiposki, sono da considerarsi una "forma di alterazione politica", la quale può assumere un significato territoriale e/o etnico⁴. Nei codici medievali, continua lo studioso, si possono trovare tre tipologie di titoli: 1. titoli geografici o titoli con qualifiche geografiche; 2. titoli etnici o titoli con qualifiche etniche e 3. titoli senza alcuna qualifica⁵. La formulazione di questo titolo può forse essere dipesa da un'informazione che si ricava dalla *Prima vita slava* di Naum, nella quale l'autore dell'opera, rimasto anonimo, si autodefinisce il "quarto vescovo della nazione slava"⁶; è possibile che una tale definizione abbia spinto Teofilatto, per il quale il mondo slavo coincideva esclusivamente con quello bulgaro, a indicare Clemente con la qualifica di 'vescovo bulgaro/della nazione bulgara'⁷.

Nella *Vita breve* scritta da Demetrio Comaziano, invece, si aggiunge un secondo riferimento etnico/geografico: 'vescovo di Ocrida in Bulgaria'; lo stesso titolo compare anche nel *Sinassario* della Chiesa di Costantinopoli, una raccolta agiografica composta alla fine del X secolo. Se consideriamo che questo titolo non si legge in nessun altro testimone dello stesso periodo, potremmo allora ipotizzare che la menzione a Clemente nel *Sinassario* sia, in realtà,

² In questo caso il sostantivo 'vescovo' denota la carica ecclesiastica ricoperta dall'autore, definendone allo stesso tempo anche il ruolo nei confronti della sua diocesi e, di conseguenza, del suo pubblico.

³ Rispettivamente: A. MILEV, *Grăckite* cit., pp. 76-77 e 174-175.

⁴ T. FILIPOSKI, *The Titles* cit., p. 565.

⁵ Ivi, p. 563.

⁶ I. SNEGAROV, *Sv. Kliment Ochridski ot Iv. Snegarov*, Sofija, Dărž. pečatnica, 1927, p. 20.

⁷ T. FILIPOSKI, *The Titles* cit., p. 565: "Dobbiamo sottolineare l'uso del sinonimo da parte di Teofilatto dei termini "Bulgari" e "slavi" e "Bulgaro e slavo" nella *Vita*. Ad esempio: "La stirpe Slava o il Bulgaro"; l'alfabeto slavo è stato creato per imitare la "ruvidità della lingua bulgara"; Gorazd è un esperto "sia nella lingua slava sia in quella greca". Nella visione del mondo di Teofilatto, la terra bulgara coincide con quella slava, e comprende anche la Grande Moravia e la Pannonia".

un'aggiunta secondaria, risalente, forse al XIII sec.⁸. L'appellativo 'di Ocrida' presente nell'*Ufficio slavo* del X secolo dedicato a Clemente, e il cui titolo recita "il Santo martire Clemente di Ocrida"⁹, ricorre a sua volta anche in alcune copie tarde (XIV-XV sec.) del *Codice Zografense* e del *Menologio di Struga*. Per quel che concerne la prassi adottata dai copisti di intervenire direttamente sui titoli, per "modificare" le specifiche qualifiche di un santo, Filiposki osserva che:

"Questo tipo di interventi (integrazioni o alterazioni) nei titoli e nelle qualifiche dei santi nelle titolazioni dei recenti manoscritti/edizioni a stampa delle agiografie, si sono verificati con una certa frequenza. Per esempio, nel titolo dei manoscritti più antichi della *Vita greca* di San Clemente, egli viene accuratamente definito "vescovo". Tuttavia, nell'edizione a stampa della *Vita* e nell'*Ufficio* dell'Edizione di Moscopoli (1742), il titolo alterato e non attendibile di "arcivescovo di Ocrida" viene associato al suo nome. Questa è la conferma che i titoli delle agiografie hanno probabilmente subito delle mutazioni frequenti"¹⁰.

I titoli delle due *Vite greche* di san Clemente motivano anche la presenza di appellativi meno frequenti, quali 'СВЯТЫНЬНЪ КЛИМЕНТЪ' e 'ОТЪЦЪ НАШ КЛИМЕНТЪ', da considerarsi anch'essi delle aggiunte secondarie: il primo allude alla dimensione di santità che circonda la figura dell'autore, mentre il secondo è da considerarsi quale rimando allusivo al concetto di "nazione slava". A tal proposito, è interessante discutere la presenza del titolo 'КЛИМЕНТЪ ЕПИСКОПЪ СЛОВЕНЬСКЪ', il quale, sebbene ricorra soltanto in una decina di testimoni, sembra tuttavia essere molto più attendibile da un punto di vista storico; i primi documenti storici datati tra il IX e il X secolo, attestano infatti che i nomi dei vescovi slavi erano di norma seguiti da un'indicazione sia geografica che etnica: era quindi comune che questi attingessero il nome dal gruppo slavo al quale appartenevano, piuttosto che alla sede vescovile che servivano¹¹.

Quanto appena scritto legittima, di conseguenza, anche il titolo 'КЛИМЕНТЪ ЕПИСКОПЪ ВЕЛИЧЬСКЪ', il quale ricorre in un ristrettissimo numero di testimoni. Il riferimento al toponimo di Velika, sede vescovile di Clemente, si legge anche nel *Codice Assemani* (X-XI sec.) e nella *Vita breve* di Cirillo, un'opera anonima in cui accanto al nome di Clemente figura l'indicazione

⁸ T. FILIPOSKI, *The Titles* cit., p. 565: "Nell'*Ufficio greco* di San Clemente, che è parte integrale del *Menologio* del XV sec. rinvenuto nella chiesa di Ocrida della Santa Madre di Dio Peribleptos, ricorrono i seguenti titoli: "Il nostro santo padre vescovo di Bulgaria a Ocrida", che in parte è del tutto identico al titolo che si legge nella *Vita breve*".
⁹ Ivi, p. 564: "La ricerca dell'epiteto riferito a Clemente di Ocrida [...] mostra che il qualificatore/epiteto di Ocrida nell'*Ufficio slavo* è un'interpolazione di epoca più tarda. [...] La domanda che sorge spontanea, a questo punto, è se anche la descrizione di *santo martire* che compare nel titolo non sia, in realtà, anch'essa un'interpolazione successiva".

¹⁰ Il titolo/epiteto "di Ocrida" è stato ampiamente argomentato dallo stesso autore in: cfr. ID., *Sveti Kliment i negoviot epitet ohridski: pojava i rasprostranetost*, in *Sveti Kliment Ohriski vo umetničkoto tvoreštvo*, a cura di M. Bošeski, Skopje, Univ. Bibl. "Sv. Kliment Ohridski", 2012, pp. 27-48; ID., *Sv. Kliment i izvornata zasnovanost na negoviot epitet Ohridski*, in *Kirilometodievska tradicija i makedonsko-ruskite duhovni i kulturni vrski*, a cura di V. Stojkovski, Skopje, Univ. "Sv. Kiril i Metodij", 2014, pp. 317-332.

¹¹ T. FILIPOSKI, *The Titles* cit., p. 564.

‘επ̂ въ [Вѣ]ликиѣ’¹². Richiede poi un commento il titolo ‘Климентъ архиепискоупъ’, anch’esso considerato un’aggiunta di natura secondaria; in alcuni testimoni ed edizioni a stampa della *Vita greca* di Teofilatto, copisti ed editori sono intervenuti direttamente sul testo, modificando il titolo di ‘vescovo’ in ‘arcivescovo’. Nella *Vita* e nell’*Ufficio* dedicati a Clemente e inclusi nella già ricordata edizione di Moscopoli, per esempio, troviamo tre titoli diversi, in ognuno dei quali ricorre la qualifica di ‘arcivescovo’: 1. “Il nostro santo padre Clemente arcivescovo di Ocrida”; 2. “Il nostro santo padre Clemente arcivescovo di Bulgaria” e 3. “Il nostro santo padre gerarca e taumaturgo Clemente, arcivescovo di Ocrida in Bulgaria”.

Lo stesso fenomeno si registra anche in due edizioni a stampa della *Vita* risalenti al XVIII secolo: si tratta dell’edizione veneziana del 1784, dove si legge “Il nostro santo padre Clemente, arcivescovo di Bulgaria”, e di quella a stampa a cura di Anastasio di Paro (1795), la quale recita “Il nostro santo padre Clemente, arcivescovo di Ocrida e dell’intera Bulgaria”. Il titolo di ‘arcivescovo’ iniziò a circolare verosimilmente dopo il 1018, anno in cui l’imperatore bizantino Basilio II sconfisse la nazione bulgara sottomettendola al giogo politico ed ecclesiastico di Costantinopoli, riducendo la circoscrizione di Ocrida da patriarcato ad arcidiocesi.

Interessante, infine, è la presenza di un testimone del XVII sec. dell’*Encomio per gli arcangeli Michele e Gabriele* che nel titolo recita la dicitura ‘Климентъ архиепискоупъ иерусалимьскъ’. Credo non sia un caso che due copie dell’*Encomio per la Dormizione della Vergine Maria*, rispettivamente del XVIII e del XIX secolo, riportino, oltre a quello di Clemente romano, anche il nome di Andrea di Gerusalemme ‘Андреа архиепискоупъ иерусалимьскъ’. Il vescovo bizantino, Andrea di Gerusalemme, meglio noto come Andrea di Creta, è ricordato soprattutto per aver introdotto nel servizio liturgico la forma innografica del canone; oltre al *Grande Canone*, l’opera innografica più lunga pervenutaci, egli compose anche un discreto numero di omelie e canoni “minori”, tra i quali figura un *Canone per la resurrezione di Lazzaro* e uno *per la nascita della Vergine Maria*. Probabilmente, la somiglianza dei temi trattati, ha fatto sì che qualche copista confondesse il nome di Clemente con quello di Andrea, indicandolo così quale autore dell’*Encomio per la Dormizione*.

Da questa panoramica emerge come ogni singolo elemento di un’opera, anche quello che all’apparenza sembra del tutto trascurabile (come una parola nel titolo), possa in realtà suggerirci qualcosa in più rispetto alle condizioni storiche e sociali che vigevano al momento in cui l’opera stessa è stata composta o copiata.

¹² Ivi, p. 564; P. KOLEDAROV, *Eparchijata na Kliment Ochridski*, in *Kirilo-Methodievska enciklopedija*, t. 1, Sofija, Bălg. Akad. na naukite, 1985, pp. 655-662: p. 656.

2.2. Gli Encomi spuri

Le edizioni delle opere di Clemente di Ocrida sono solite attribuirgli un numero di omelie ed encomi molto più consistente rispetto a quella che oggi sappiamo essere la sua effettiva produzione. Tra gli Encomi adespoti che vengono comunemente associati al nome di Clemente, ve ne sono due in particolare che presentano molte delle caratteristiche compositive tipiche dello stile dell'autore, e che necessitano, quindi, di un'attenta analisi del testo per poter essere esclusi con certezza dell'insieme delle opere non spurie: *l'Encomio per Cirillo e Metodio* e *l'Encomio per il profeta Elia*.

L'*Encomio per Cirillo e Metodio* è un'opera tramandata da una trentina di testimoni datati tra il XII e il XVII secolo, e provenienti per la maggior parte dall'area slava orientale; tre testimoni sono invece di origine slava meridionale: due di questi, infatti, sono manoscritti autografi di Vladislav il Grammatico. In *Kliment Ochridski: sǎbrani sǎčinenija*, la tradizione manoscritta dell'Encomio viene suddivisa dai curatori in due redazioni distinte¹³; il testo, scoperto da Vukol M. Undol'skij all'interno del codice Uspenskij, dove era conservata anche una copia della *Vita Methodii*, è stato subito attribuito a Clemente, sebbene nel titolo convenzionale che si legge all'inizio dell'Encomio non sia presente alcun riferimento esplicito all'autore che lo ha composto.

Questa ipotesi, totalmente condivisa da Osip M. Bodjanskij, e soltanto in parte da Pavel J. Šafařík¹⁴, venne ripresa in un secondo momento dallo slavista ceco Václav Vondrák, il quale, nel 1903, pubblicò uno studio volto a evidenziare l'insieme dei tratti compositivi e linguistici presenti nell'Encomio e caratteristici dello stile clementino, appoggiando così la tesi di

¹³ B. ST. ANGELOV, K. M. KUEV, CH. KODOV, pp. 443-510. La prima redazione comprende il testimone più antico della tradizione, una copia datata al XII sec. e conservata all'interno del codice Uspenskij. Il testo di questa presunta prima redazione è molto più lungo rispetto a quello della seconda e presenta una serie di aggiunte che è possibile si leggessero già nel testo originale. Le varianti riportate dai testimoni della prima redazione non sono tali da poter stabilire i rapporti che intercorrono tra i testimoni.

La seconda redazione, invece, è prima di tutto caratterizzata da un numero nettamente inferiore di testimoni, i quali risalgono, tra l'altro, a un'epoca più tarda: 1469, 1479 e 1598. Sebbene al centro dei testimoni di questa redazione manchi un intero passaggio, il che contribuisce a rendere il testo molto più breve rispetto a quello della prima, vi sono dei casi in cui si sono conservate delle forme linguistiche molto più antiche. Anche in questo caso, non si registrano varianti particolarmente significative; tuttavia, è interessante notare che, mentre i primi due testimoni (1469 e 1479) sono molto simili tra di loro, il terzo (1598), pur essendo di epoca più recente, presenta diverse somiglianze con il testo della prima redazione conservato nel codice Uspenskij.

Non è mia intenzione soffermarmi in tal sede sull'effettiva esistenza di due distinte redazioni, ipotesi che potrà essere confermata o, viceversa, smentita, solo grazie a uno studio critico-testuale della tradizione, accompagnato da un'analisi stilistica e linguistica dei singoli testimoni.

¹⁴ O. M. BODJANSKIJ, *O vremeni proischoždenija slavjanskich pis'men*, Moskva, Univer. tipografija, 1855, pp. 42-46; P. J. ŠAFAŘÍK, *Památky dřevního písemnictví jihoslovanův*, Praha, Synové Bohumila Haase, 1851.

Undol'skij¹⁵. Anche Bonju Angelov, nella sua introduzione all'opera, riprese il pensiero dello studioso russo, secondo il quale l'Encomio rappresenta la logica conclusione di una serie di lavori che Clemente avrebbe dedicato ai suoi maestri:

“Egli (Clemente), dopo essersi dedicato alla stesura della Vita di Cirillo, della Vita di Metodio e dell'Encomio per Cirillo, ha adesso l'importante compito di completare questo ciclo cirillometodiano con un'opera grandiosa, una luminosa corona-celebrazione dell'operato di Cirillo e Metodio”¹⁶.

Nonostante non si possa escludere a priori che il piano originario di Clemente prevedesse la stesura di un vero e proprio “ciclo di opere cirillometodiane” dedicate ai suoi maestri, un'attenta analisi del testo dimostrerà quanto quest'ultimo, in realtà, si discosti dal resto della produzione artistica dell'autore. Partendo dal presupposto che non esistono una prima e una seconda redazione, si considerino i titoli che ricorrono in due testimoni appartenenti, rispettivamente, alla tradizione slava orientale e meridionale:

Moskva, Gosud. Ist. Muzej, № 1063	Zagreb, Hrvatska Akad. Znan. i Umjet., № III.a.47
Лѣта тогоꙗ въ .Ѣ. слово похвално на памѣль свѣтѣма и прѣславныма оучителема словѣньскоу мзѣкоу, сътворѣмоу писмензи ѣмоу, прѣложѣмоу новын и ветъхын законъ въ мзѣкъ ихъ, блаженомоу Курилоу и архіепѣпоу паноньскоу и Мефодію. гѣ. влѣви оѣе.	Слово похвално свѣтѣма и прѣславныма оучителема словенскоу езыкоу, сътворѣмоу писме емоу и прѣложѣмоу новын и ветъхын законъ въ езыкъ ихъ, блаженномоу Курилоу и архіепѣпоу паноньскоу Мефодію. Гл ѿ.

Oltre al fatto che, come si è detto, il nome di Clemente non figura in nessuno dei testimoni, colpisce l'insolita lunghezza dei titoli, che se paragonata a quella dei nove Encomi clementini, risulta prolissa e fin troppo dettagliata. I titoli che si leggono negli Encomi di attribuzione certa all'autore si limitano solitamente alle informazioni essenziali: 1. giorno della commemorazione del santo; 2. nome del santo accompagnato da un ristretto numero di epiteti e 3. nome dell'autore (nel caso in cui venga indicato). Le titolazioni dell'*Encomio per Cirillo e Metodio*, seguite da una lunga introduzione nella quale l'autore si sofferma sull'idea dell'amore di Dio per il genere umano, sono tipiche dello stile delle *Vite*, piuttosto che di quello encomiastico.

A questo primo punto, come ha osservato anche Vassja Velinova, si aggiunge il fatto che nel testo manca totalmente quella suddivisione ordinata e coerente caratteristica, viceversa, degli Encomi di Clemente di Ocrida: la *narratio*, al cui interno si riconosce anche un passo

¹⁵ V. VONDRÁK, *Studie z oboru církevněslovanského písmenictví*, Praha, Rozpr. české akademie, 1903.

¹⁶ B. ST. ANGELOV, K. M. KUEV, CH. KODOV, p. 444.

estrapolato dalla *Vita Methodii*, è troppo estesa, mentre la lode non rispetta l'andamento anaforico tipico dello stile clementino¹⁷:

“Трѣгоубоу похвалоу ѿ всѣа цркви приимаша, прѣидоста ѿ тѣмѹ на западнѣа странѣ, бл҃говѣствовѹица слово бж҃ие въ изыкъ новѣ. И въсь црквинын законѣ прѣложыша ѿ грѣчьскаго, въ свои нмѣ изыкъ прѣдаста. Трѣмзычѣнникомѣ же злыбоу низложыша, потрѣбнѣа, яко плѣвелѣ ѿ пышеница ѿвращыша, ти чисто цркви и свѣтвобразно житѣ прѣдаста (...)”¹⁸.

Nell'*Encomio per Cirillo e Metodio* la ricca fraseologia clementina viene sostituita da uno stile più semplice e meno elaborato: mancano molti dei giochi fonici e delle figure di pensiero che ornano la prosa dell'autore, così come è totalmente assente anche quel repertorio di immagini che rimandano al campo semantico della 'luce', uno dei motivi che ricorre con maggior frequenza negli autori cristiani e che è sempre presente nelle opere di Clemente di Ocrida.

Il testo, tramandato in forma ridotta dai testimoni slavi meridionali, termina inoltre con un lungo elenco di azioni che descrivono le imprese di san Metodio; questo elenco, nel quale spicca l'uso di figure retoriche quali l'omoteleuto e l'omeottoto, sembra del tutto “slegato” dal resto dell'opera e non trova corrispondenza in nessuno dei nove Encomi clementini:

“Нѣто оубо възможеть достоинноу похвалоу ваю исповѣдати? Поднѣсьноюю всюо прошѣдѣша стопами своими, въсь мирѣ осѣнѣа. П҃л҃гнѣ изыкъ ваю, нмѣже насѣбѣа дх҃овнаа словеса въ сїенниѣ бещисльнѣ изыкъ, бѣдѣхновеннѣ дарѣ ѿ б҃а приимаша, мракѣ невѣдѣннѣа въподупрогнѣа, собою овразѣ въсѣмѣ прѣдѣлагаюца, ѿ оустѣноу дх҃овноюю сладостѣ истачаюца, поганьствоу же въсакомѹ раздѣрушыника авнѣстасѣ, еретикомѣ супостата бѣсом прогоньника, свѣтѣ омраченнѣа оучитѣла младеньцѣмѣ, истачаюца дх҃овноюю сладостѣ, алычюшнѣмѣ нескоуднаа нища, жаднѣа непрѣстаа источникѣ, нагнѣмѣ оубольноѣ одѣннѣа падаюца, сырнѣмѣ помощьника, страннѣмѣ приимьника, больнѣмѣ посѣтитѣла, печальнѣмѣ оутѣшитѣла, напастнѣмѣ защитьника, въздовамѣ и сиротамѣ помощьника, слѣпнѣмѣ свѣтодателя, възмошнѣмѣ въ морѣ житицѣмѣ велика аныкѣра, стѣна и покровѣ припадаюшнѣмѣ къ вама, нодѣмѣ супостата, исповѣдника стѣнѣ тронци, свѣршнѣмѣ бж҃ию сѣмотреннѣо, величѣствоу бж҃ию слоужитѣла, источникѣ бж҃ию словеси, невидима стѣпла х҃бнѣ цркви, печать правдѣ, щитѣ върѣ, шлѣмѣ сїеннѣо, класѣ многоплоднѣа, лозѣ медоточнѣа (...)”¹⁹.

Se l'analisi stilistica di questo Encomio ci permette di escludere con un certo grado di sicurezza che si tratti di un'opera di Clemente di Ocrida, lo stesso non si può dire dell'*Encomio per il profeta Elia*, il quale, viceversa, presenta molte somiglianze con gli Encomi scritti dall'autore. Quest'opera, tramandata da circa centocinquanta testimoni datati tra il XII e il XVIII secolo provenienti in gran parte dalla Slavia orientale, e in pochi casi isolati dalla Bulgaria e dalla Serbia, figura anch'essa nel primo tomo della raccolta *Kliment Ochridski*:

¹⁷ V. VELINOVA, *Kliment Ochridski: učiteljat* cit., p. 83.

¹⁸ B. ST. ANGELOV, K. M. KUEV, CH. KODOV, p. 471.

¹⁹ Ivi, p. 473.

*săbrani sáčinenija*²⁰. Considerata l'ampia diffusione cronologica e geografica dell'Encomio, dovuta probabilmente all'importanza che la tradizione cristiana, sin dalle sue origini, ha riconosciuto al culto per il profeta Elia, sorprende il fatto che in nessuno dei testimoni compaia il nome di Clemente; la maggior parte di essi, infatti, sono adespoti, mentre un ristretto numero di copie indica Giovanni Crisostomo quale autore dell'opera.

L'Encomio, che a incominciare dagli studi di Pëtr L. Lavrov è stato attribuito a Clemente di Ocrida²¹, sembra presentare una tradizione manoscritta tutt'altro che lineare, la quale si trova al centro di un'analisi condotta da Svetlina Nikolova. La studiosa bulgara ha infatti individuato l'esistenza di tre redazioni del testo: la prima comprende un testimone di origine serba datato tra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo, che secondo Nikolova può essere considerato come la copia più “vicina all'originale”; la seconda include una serie di testimoni frammentari, mentre la terza altro non è che il risultato di una contaminazione tra le prime due²².

Al di là di un approccio strettamente critico-testuale, se si analizza il testo dell'Encomio anche sul piano stilistico e compositivo, si noterà la presenza di una serie di “spie testuali” che sembrano confermare l'ipotesi che si tratti di un'opera clementina: l'introduzione, per esempio, oltre che rispettare la lunghezza che di solito la contraddistingue, racchiude al suo interno molti riferimenti al campo semantico della ‘luce’, la quale, come si è detto, è una delle immagini che si incontrano con maggior frequenza nella produzione artistica dell'autore:

“Нинѣ сѣозарное снѣце не ѿнаго крѣга вышествиель огнѣны ꙗ конь свѣтлостиꙗ просвѣщаеть, ннѣ же пакы възни въселена свѣтозарными лучѣми, озарѣющи сѧ радостно прѣстолоꙗ огненосѣнаго прѣрка Илїѣ, ликствѣюще чѣтно творить. Илїѣ бо сѧ прѣдвѣны възни на земли яко и снѣце, изрѣдѣними чудеси и знаменнїи просвѣщаѣꙗ въсего мира, рѣвеннїи [пала] противьникъ и непокоривѣꙗ истинѣ”²³.

L'introduzione è seguita da una parte narrativa che, seppur più estesa del normale, soddisfa l'ordine con il quale Clemente è solito presentare le notizie biografiche relative al santo, mentre la lode finale è caratterizzata dalla figura retorica del parallelismo e dalla ripetizione anaforica del nome del personaggio, due artifici stilistici, che, come avrò modo di argomentare nei capitoli successivi, contraddistinguono gli Encomi clementini: “Илїѣ, огненосныи

²⁰ B. ST. ANGELOV, K. M. KUEV, CH. KODOV, pp. 673-706.

²¹ P. L. LAVROV, *Novye slova Klimenta Slavjanskogo*, «Izvestija Otdelenija russkogo jazyka i slovesnosti», VI (1901), kn. 3, pp. 236-280.

²² S. NIKOLOVA, *Njakoї tekstologičeski problemi v panegiričnoto tvorčestvo na Kliment Ochridski (Po materialї ot “Pochvalno slovo za prorok Ilija”)*, «Kirilo-Methodievski studii», 1 (1984), pp. 63-119. Il contributo di Svetlina Nikolova è molto importante per quel che riguarda lo studio dell'Encomio; tuttavia, ritengo che uno studio critico-testuale non sia sufficiente per dimostrare l'effettiva paternità dell'opera, dimostrabile anche grazie all'analisi stilistica e contenutistica.

²³ B. ST. ANGELOV, K. M. KUEV, CH. KODOV, p. 700.

и Хѣѡу пришествию втори прѣдидетча. Илия, свѣтозар'наа деньница. Илия, прѣчисты създъзъ вѣжню селенню. Илия, вѣгоднаа лоза, наповн'ши бл҃гож҃анниа всего мира. Илия, свѣтозар'ное сѣнце. Илия, тѣченосны облакъ. Илия, небопарьны орель. Илия, златозар'наа лочѣѣ. [...]"²⁴.

Nonostante l'*Encomio per il profeta Elia* conservi delle caratteristiche affini allo stile individuale di Clemente, il testo, a mio parere, presenta due tratti compositivi che non ricorrono in nessuno degli altri nove Encomi, e che forse potrebbero essere utilizzati come prova a supporto della tesi secondo la quale non sia stato Clemente a scrivere l'opera. Il primo aspetto sul quale desidero portare l'attenzione è l'assenza di una conclusione vera e propria; l'Encomio infatti termina con la lode al profeta (seguita da una breve preghiera), tralasciando del tutto quella parte finale morale-didattica, nella quale Clemente era solito rivolgersi al lettore per educarlo ai dogmi del cristianesimo ed esortarlo a seguire l'esempio di vita personificato dal santo al quale era dedicata l'opera.

A questa prima considerazione si aggiunge il fatto che nell'Encomio si registra un uso piuttosto ridondante e inconsueto della congiunzione 'и'; la coordinazione per polisindeto, caratteristica, fra l'altro, della fraseologia biblica, è senz'altro molto frequente negli Encomi di Clemente di Ocria, tuttavia, in nessuno di essi, ricorre con una tale ripetitività. Il continuo ripetersi della congiunzione appiattisce notevolmente il testo, non rispettando così l'eleganza e la ricercatezza formale che caratterizzano invece le opere certe dell'autore.

Un testo medievale, come spero sia emerso dalla breve analisi di questi due Encomi e, soprattutto, come avrò modo di dimostrare nel terzo capitolo della tesi, deve necessariamente essere studiato da una doppia prospettiva: stilistica/compositiva e critico-testuale. La composizione interna di un'opera, specialmente se anonima, rivela molto dello stile dell'autore e del genere letterario al quale appartiene; interpretare un testo medievale, inoltre, significa anche individuare e cogliere il senso spirituale racchiuso da quest'ultimo, attraverso il quale l'autore riesce a veicolare al suo pubblico di lettori un preciso messaggio cristiano, caratterizzato il più delle volte da un tono moraleggiante ed educativo.

²⁴ V. VELINOVA, *Kliment Ochridski: učiteljat* cit., p. 85.

2.3. Diffusione storica e geografica degli Encomi

Muovendo dal presupposto che questo lavoro di ricerca non si prefigge l'arduo compito di indagare nel dettaglio la trasmissione degli Encomi clementini, cercherò, nelle pagine che seguono, di argomentare alcuni dei principali aspetti che interessano la tradizione manoscritta di questi testi²⁵.

La popolarità delle opere di Clemente di Ocrida è testimoniata dall'ampia diffusione geografica e cronologica delle copie che ne tramandano il testo. Degli oltre 600 testimoni che tramandano gli Encomi, più di 500 sono di provenienza slava orientale, mentre la restante parte è di origine slava meridionale: 52 sono serbi, e solamente 28 sono bulgari. Ancor più impressionante è la proporzione numerica per quanto riguarda le Omelie: su circa 900 copie, soltanto 12 provengono dai Balcani (7 dalla Serbia e 5 dalla Bulgaria)²⁶. Come ha osservato Vassja Velinova, gli Encomi di provenienza slava meridionale si sono conservati principalmente nei *Toržestvenniki*, mentre nella tradizione slava orientale essi si trovano anche nei Menei, nei Tridui e nelle raccolte chiamate *Zlatousti*²⁷.

Le copie più antiche degli Encomi risalgono al XIII secolo, oltre tre secoli dopo la missione cirilometodiana in Grande Moravia e la nomina di Clemente a vescovo della diocesi di Ocrida, dove si presuppone che si sia dedicato alla stesura di questi testi. La scarsità di testimoni slavi meridionali, che è un tratto comune di molte opere slave delle origini, viene di norma colmata dal materiale conservatosi nella tradizione slava orientale, profondamente influenzata a sua volta dalla letteratura medievale proveniente dai Balcani²⁸. Intorno alla metà del X secolo, ai tempi dello zar Pietro (927-967), in Bulgaria molti dei libri liturgici in lingua slava furono sottoposti a un processo di revisione che li riadattò sul modello di quelli greci: “[...] alcune di queste (delle opere innografiche) furono sostituite da inni tradotti dal greco e

²⁵ I dati relativi ai manoscritti che verranno forniti in questo capitolo sono stati estrapolati dal primo tomo della già citata raccolta *Kliment Ochridski: sǎbrani sǎčinenija*.

²⁶ V. VELINOVA, *Literaturnoto nasledstvo na sv. Kliment Ochridski kato čast ot obštoslavjanskoto literaturno nasledstvo*, (in corso di stampa), pp. 28-43: p. 37.

²⁷ C. DIDI, *Agiografia e omiletica: dalla Slavia cirillo-metodiana alle tradizioni regionali*, in *Lo spazio letterario del medioevo*, vol. III: Le culture circostanti, a cura di M. Capaldo, Roma, Salerno ed., 2006, pp. 321-403: pp. 337-338: “La grande popolarità di *Zlatostruj*, giunto a noi in decine di testimoni, non tardò a travasare i suoi materiali in nuove sillogi calendariali, a struttura fissa, a cominciare dal cosiddetto *Zlatoust* (‘Crisostomo’, XIV-XV sec.), il quale, sebbene ormai distante dai modelli primitivi, non perde tuttavia l’antico legame con gli omeliari “speciali” della tradizione greca. Sorta su un nucleo di omelie crisostomiche integrate con testi di autori bizantini e bulgari, la raccolta va probabilmente ascritta all’iniziativa di redattori russi, a cui seguì un’evoluzione abbastanza articolata, che si rispecchia oggi in differenti tipologie testuali [...]. Parallela a *Zlatoust* è anche l’evoluzione dell’antico panegirico tra gli Slavi orientali noto col nome di *Toržestvennik*: un’evoluzione anche in questo caso recente (secc. XIV-XV), come indica tanto la presenza di sermoni originali slavi (Clemente di Ocrida, Cirillo di Turov, ecc.), quanto il calendario ben sviluppato e la specializzazione secondo i due grandi cicli annuali delle feste fisse (“panegirico mensile”) e mobili (“panegirico del Triodion”), il primo contenente letture per le 12 grandi feste bizantine e varie date della Chiesa ortodossa e russa, il secondo encomi e sermoni didattici per il periodo pasquale”.

²⁸ V. VELINOVA, *Kliment Ochridski: učiteljat* cit., p. 111.

sopravvissero nei manoscritti di qualche chiesa di provincia o di qualche monastero periferico”²⁹. Poiché sia i manoscritti che gli autori potevano circolare liberamente, spostandosi da un centro scrittoria ad un altro, molte delle opere originali in lingua slava composte nei territori della Bulgaria e della Serbia durante i primi anni della letteratura cirillometodiana, si conservarono soltanto grazie all’intensa attività di copiatura condotta negli *scriptoria* a Kiev, Mosca, Novgorod, etc.

Nel periodo compreso tra l’XI e il XIII secolo, infatti, nella Rus’ di Kiev non solo continuavano ad essere ricopiate le opere agiografiche e innografiche provenienti dalla Slavia meridionale, ma incominciarono anche ad essere composte delle opere originali, dettate dalla necessità di celebrare la nascita di nuovi culti dal sapore “nazionalistico”. Nello stesso arco di tempo, in Bulgaria, e più in generale in tutto il territorio dei Balcani, governato “sotto il segno della lingua greca”³⁰, la composizione di opere originali prese a calare drasticamente, nonostante nei monasteri si continuassero a ricopiare i manoscritti slavi. Fu proprio negli *scriptoria* sul Monte Athos che i monaci greci, bulgari, serbi e quelli provenienti dall’area slava orientale, erano soliti incontrarsi per copiare i testi e mantenere viva una tradizione letteraria così profondamente spirituale³¹.

Il XIV secolo segnò un punto di svolta per la letteratura slava ecclesiastica: dai monasteri sul Monte Athos, il quale – come ha scritto Ivan Dujčev – “non fu solamente un centro religioso in senso stretto del termine, ma fu anche un luogo di fervente attività letteraria e artistica”³², ebbe inizio una nuova e graduale revisione dei libri, che non coinvolgeva soltanto l’aspetto liturgico, ma interessava anche quello linguistico e stilistico. Risale a questo periodo anche l’attività scrittoria del monaco serbo Pacomio, formatosi a sua volta sul Monte Athos e attivo, tra il 1438 e il 1484, nei più importanti centri culturali della Slavia orientale; la sua produzione artistica comprende decine di testi, tra cui Vite, encomi, uffici e singoli canoni, redatti secondo le nuove norme che i Balcani, ormai completamente sottomessi ai Turchi, “avevano lasciato in eredità alle terre russe e rutene”³³.

L’ambiente particolarmente produttivo dei monasteri, unito al fatto che i copisti e gli scrittori avessero la libertà di spostarsi da un centro culturale all’altro, contribuì ad accrescere lo sviluppo culturale e letterario della Rus’ di Kiev, la quale, soprattutto in seguito alla seconda

²⁹ KR. STANTCHEV, *La Poesia liturgica*, in *Lo spazio letterario* cit., pp. 439-473: pp. 453-454.

³⁰ Ivi, p. 458.

³¹ Ivi, p. 459: “Una conseguenza di questi contatti fu la penetrazione nei Balcani di alcuni culti, in primo luogo quello dei ss. Boris e Gleb, e di alcuni testi innografici di origine slavo-orientale, regione che tra la metà del XIII e la metà del XIV secolo visse una profonda crisi politica e culturale”.

³² I. DUJČEV, *Le Mont Athos et les Slaves au Moyen Âge*, in *Le millénaire du Mont Athos 963-1963. Études et Mélanges*, II, a cura di O. Rousseau, Wetteren, Ed. De Chevetogne, 1963, pp. 121-144: p. 122.

³³ KR. STANTCHEV, *La Poesia* cit., p. 468.

influenza slava meridionale, verificatasi a partire dagli ultimi anni del XIV secolo, divenne un vero e proprio ricettacolo del patrimonio artistico slavo meridionale³⁴. Le opere composte nel territorio dei Balcani nel periodo della letteratura della Slavia Cristiana – tra le quali rientrano a pieno titolo quelle di Clemente di Ocrida – poterono quindi conservarsi soltanto grazie alla mediazione della Slavia orientale; la conquista dei Balcani da parte dell’Impero ottomano causò infatti la perdita e la distruzione di un numero elevato di testi e opere, i quali sopravvissero però nei codici slavi orientali.

Alla luce di tali avvenimenti, mi sembra di poter affermare che la tradizione manoscritta degli Encomi e delle Omelie di Clemente di Ocrida rifletta alla perfezione il processo culturale descritto, spiegando allo stesso tempo perché il 90% dei testimoni sia di origine slava orientale. A questo proposito, per esempio, Svetlina Nikolova ha studiato il caso di un *toržestvennik* slavo orientale del XIII secolo e di alcuni sinassari datati tra la fine del XII e l’inizio del XIII sec., che conservano al loro interno alcune omelie attribuite a Clemente, e che sono la prova inconfutabile della precoce diffusione della “prosa oratoria clementina nella letteratura russa medievale”³⁵.

Gli avvenimenti che hanno segnato la fine del XIV secolo, conclusosi con la caduta del Secondo regno di Bulgaria nell’anno 1396, hanno inciso considerevolmente sul processo letterario allora in atto: a mano a mano i principali *scriptoria* persero prestigio e la produzione di opere in lingua slava si ridusse in maniera drastica. Ciononostante, l’interesse per l’opera di Clemente di Ocrida rimase vivo e si intensificò ulteriormente nel periodo successivo, quello compreso tra il XV e il XVII secolo. I testi scritti da Clemente, grazie allo stile che li contraddistingue, hanno continuato a essere letti, recitati e ricopiati anche nei secoli a seguire.

Prima di procedere oltre con l’analisi di alcune questioni critico-testuali presenti nella tradizione manoscritta degli Encomi, desidero evidenziare un ultimo, ma non per questo meno importante, aspetto. Se per ciascuno degli Encomi si scorre l’elenco dei testimoni allestito da Angelov, Kuev e Kodov, ci si accorge che gran parte dei codici sono datati non prima del XV secolo; i testimoni databili al XIII e ai primi anni del XVI sec. (ai quali si aggiunge anche una copia dell’*Encomio per Lazzaro* del XII secolo) rappresentano infatti dei casi isolati.

Se si pensa alla storia della tradizione scrittoria slava orientale, si noterà che molte delle opere pervenuteci sono trasmesse quasi esclusivamente da copie datate a partire dal XV secolo,

³⁴ G. ZIFFER, *Una premessa cronologica allo studio della tradizione manoscritta slava orientale antica*, «Russica Romana», IV (1997), pp. 11-25: p. 14: “[...] a iniziare appunto dagli ultimi anni del XIV secolo, della seconda influenza slava meridionale che porterà a un profondo rinnovamento della produzione libraria slava orientale a tutti i livelli, da quello grafico e ortografico a quello linguistico, a quello letterario in senso stretto”.

³⁵ S. NIKOLOVA, *Kiril Turovski i južnoslavjanskata knižnina*, «Starobългарistica», 7 (1988), № 2, pp. 25-45; S. DAVIDOVA, *O “poučenijach” na dvunadesjatye prazdniki Klimenta Ochridskogo v Prologe*, «Kirilo-Methodievski studii», 13 (2000), pp. 76-81.

e non prima. Questo “confine cronologico”³⁶ segna l’inizio di un momento davvero significativo per la civiltà letteraria slava ecclesiastica, poiché fu proprio dal XV secolo in poi che i letterati slavi orientali vennero a conoscenza di molte opere originali e di traduzione composte nei Balcani almeno due secoli prima³⁷. Questo processo storico, sicuramente legato alla seconda influenza slava meridionale, al crescente ruolo degli *scriptoria* e ai cambiamenti che nel XV secolo interessarono la produzione libraria slava orientale (come, per esempio, la sostituzione della carta alla pergamena)³⁸, si spiega anche – seppur non del tutto – con altri fenomeni. Tra questi, come ha osservato Anatolij A. Turilov, rientra l’intensificarsi dei rapporti culturali tra la Rus’ di Kiev e la Serbia, dialogo mediato talvolta dalla Moldavia, che nel XV secolo si impegnò a mantener viva la tradizione letteraria slava meridionale, e in particolare bulgara³⁹. Quanto scritto, riassume perfettamente la storia della tradizione di ciascuno dei nove Encomi clementini, i quali vengono tramandati da una netta maggioranza di testimoni slavi orientali datati tra la fine del XIV e il XVII secolo.

Nella gran parte dei casi la tradizione manoscritta di questi testi si presenta nell’insieme piuttosto lineare; per esempio, l’*Encomio per il profeta Zaccaria e la nascita di Giovanni Battista*⁴⁰, scoperto anch’esso da Vukol M. Undol’skij, è tramandato da poco più di una ventina di copie datate tra il XIV e il XVII secolo; di queste, una è conservata all’interno di una raccolta di vite di origine serba (XVI), mentre tutte le rimanenti si trovano in Menei, *Toržestvenniki* e raccolte slave orientali. Se si esclude una copia conservata in una raccolta del XVI secolo, tutte le altre indicano Clemente quale autore dell’opera. I testimoni dell’Encomio si differenziano gli uni dagli altri soltanto per la presenza di alcune variazioni lessicali del tutto trascurabili, le quali non permettono di ricostruire in alcun modo la relazione di dipendenza che intercorre tra i testimoni.

Una situazione per certi versi analoga si registra anche nel caso dell’*Encomio per Demetrio di Tessalonica*⁴¹, un’opera tramandata da venticinque copie datate tra il XV e il XVII secolo, di cui due di provenienza serba e le restanti, invece, slava orientale. Per quanto riguarda la tradizione manoscritta del testo, urge una precisazione: tra le copie che tramandano l’Encomio non sono state individuate particolari lezioni (o varianti) significative; tuttavia, esistono dei casi in cui viene meno la corrispondenza tra titolo e opera che segue.

³⁶ G. ZIFFER, *Una premessa cronologica* cit., p. 14.

³⁷ A. A. TURILOV, «*Vtoroe južnoslavjanskoe vlijanie*» i russkaja knižnaja kul’tura XIV-XV vv., in id., *Slavia Cyrillomethodiana: Istočnikovedenie istorii i kul’tury južnych slavjan i Drevnej Rusi. Mežslavjanskije kul’turnye svjazi i epochi srednevekov’ja*, Moskva, Znak, 2010, pp. 235-438: p. 350.

³⁸ G. ZIFFER, *Una premessa cronologica* cit., p. 21.

³⁹ A. A. TURILOV, «*Vtoroe južnoslavjanskoe vlijanie*» cit., p. 354.

⁴⁰ B. ST. ANGELOV, K. M. KUEV, CH. KODOV, pp. 158-185.

⁴¹ Ivi, pp. 221-237.

Per esempio, in un *toržestvennik* slavo orientale del XVI sec., conservato presso il fondo V. M. Undol'skij della Biblioteca Statale russa a Mosca (f. 310, № 590), è conservato un encomio dal titolo “Слово похвално на пречѣнѣю памѣть ст҃го ст҃ротерѣпца Х҃ва Дмитрѣа, сотворено Климентъ томъ епѣкѣмъ”, che di fatto contiene un testo composto dal metropolita di Kiev Gregorio Camblak:

Encomio di Clemente di Ocrida	Encomio di Gregorio Camblak ⁴²
Наста, брае, свѣтло праз'нество Х҃ва вонна и ст҃ротерѣпца Дмитрѣа и вѣрою вса свѣтло wzарла и любовію пов'изал на вѣчное теченіе. (Sankt-Peterburg, Ross. Nacional'naja Bibl., № 1385)	Прежде Х҃ва пльскаго смотрѣна чѣвколюбна баше смрть. Еда во онъ чѣкѣ бы и смрть за чѣки вкоуши, тогда сладка чѣкѣвѣ оустрѣнел смрть.

Per spiegare la confusione tra titolo e testo, si può ipotizzare che il copista, al quale erano probabilmente note sia le opere di Clemente che quelle di Gregorio, abbia ricopiato il testo sbagliato. L'errore, trasmessosi poi in maniera meccanica anche nelle copie successive, è spiegabile con un semplice caso di distrazione (da parte del copista) e non consente, viceversa, di individuare altre possibili corrispondenze o discrepanze tra le copie.

Del tutto diversa è stata la trasmissione dell'*Encomio per gli arcangeli Michele e Gabriele*⁴³, tramandato da 156 testimoni distribuiti nell'arco di quattro secoli: dal XIV al XVII sec. La maggior parte di essi, anche in questo caso, è di provenienza slava orientale, tuttavia non mancano copie di origine serba (si tratta per lo più di raccolte del XVI sec.), bulgara e persino moldava: quest'ultima è rappresentata da due copie contenute rispettivamente in un menologio per i mesi di settembre-febbraio del XVI secolo e in un *toržestvennik* della seconda metà del XVII sec. (Beograd, Bibl. Srpske Patrijaršije, № 67; Moskva, Ross. Nacional'naja Bibl., f. 152, № 89).

L'enorme fortuna di questo Encomio si deve soprattutto all'importanza che il cristianesimo ha da sempre riservato al culto degli arcangeli, importanza che trova conferma anche nell'esistenza di una ricca letteratura patristica e apocrifia (e, naturalmente, biblica) dedicata proprio alle “forze incorporee”. Scorrendo l'elenco dei testimoni che si legge in *Kliment Ochridski: säbrani säčinenija*, emergono una serie di differenze che interessano i titoli

⁴² Nella raccolta conosciuta con il titolo di ‘*Rilski panegirik*’, composta da Vladislav il Grammatico nel 1479, si trova una copia dell'*Encomio per Demetrio* di Gregorio Camblak, f. 236-239: il titolo dell'Encomio recita “Григорѣ архіеѣкѣ роинскаго похвалное ст҃олу великомнѣку Дмитрѣю мурѣоточу” e il testo inizia con queste parole: “Прежде Х҃ва пльскаго смотрѣна чѣкѣвѣ страшна баше смрть. Еда же онъ чѣкѣ бы и смрть за чѣки вкоуши, тогда сладка оустрѣн се чѣкѣмъ смрть”.

⁴³ B. ST. ANGELOV, K. M. KUEV, CH. KODOV, pp. 238-286.

di alcune copie, dove il nome di Clemente, spesso associato alla carica di ‘vescovo’ o ‘arcivescovo’, è quasi sempre presente:

Иѣца ноѣмѣрѣ въ. ѿ. слово похвал'но. архггладъ Михаилу. и Гавриилу Бѣлгови ѿче (Bucarest, Bibl. Nation. României, cod.slav.1)
Иѣца тѣ въ. ѿ. днѣ слово похвал'но архангѣлоу Михаилу. и Гавриилу, сътворено Климентомъ епѣкпѣ (Sofija, Narod. Bibl. “Kiril i Metodij”, № 1039)
Слово похвално стѣоуо архангелу Михаилу, сътворено Климентом архієпископѣмъ (Moskva, Gosud. Ist. Muzej, Uvar. F. 613)
Похвалное бесплѣтнымъ, Михаилъ и Гавриилъ. Сътворено Климентом епѣкопомъ (Athos, Zogr. Monast., № 103)
Иѣсѣца ноѣмѣрѣ въ 8 дѣнь, съборъ Михаила и Гавриила и прочихъ бесплѣтнихъ, сътворено Климентомъ епископомъ (Moskva, Gosud. Ist. Muzej, Uvar. Q. 613)
Похвала архистратигу Михаилу и Гавриилу, створено Климентомъ (Moskva, Gosud. Ist. Muzej, Uvar. F. 63)
Иѣсѣца ѿдѣла въ. ѿ. дѣнь слово светымъ архангломъ Михаилъ и Гавриилъ (Beograd, Srpska Akad. nauk. i umetn., № 133)

Interessante è la questione legata alla data di celebrazione degli arcangeli: la maggior parte dei manoscritti recita “per il giorno 8 del mese di novembre”, a differenza dell’ultimo caso (si tratta di una raccolta serba del 1735) che scrive “per il giorno 13 del mese di luglio”; vi sono infine alcune copie che non fanno riferimento a nessuna data nello specifico. Le ragioni di questa “incongruenza” sono riconducibili alle origini del cristianesimo: la celebrazione degli arcangeli Michele e Gabriele è infatti una delle ricorrenze più antiche della tradizione cristiana, sorta verosimilmente in parallelo alle prime pratiche liturgiche e istituita ufficialmente intorno al IV sec. La data di tale ricorrenza, in un primo momento, non era stata fissata nel calendario liturgico, motivo per cui è soltanto grazie alle fonti più tarde – risalenti all’VIII secolo – che apprendiamo come questa sia stata in seguito predisposta per l’8 di novembre. L’assenza di una data, così come il riferimento al 13 luglio (che secondo Bonju Angelov parrebbe il risultato di un’influenza occidentale) dipendono forse da questa situazione di indeterminatezza iniziale⁴⁴.

Veniamo ora all’*Encomio per Lazzaro*⁴⁵, un’opera che ha conosciuto anch’essa una diffusione geografica e cronologica assai ampia. Il testo è tramandato da 112 testimoni, molti dei quali sono conservati in *Toržestvenniki*, *Zlatousti* e *Izmaragd*, raccolte agiografiche e omiletiche provenienti dall’area slava orientale e datate nell’arco temporale compreso tra la

⁴⁴ Il titolo che si legge in una copia conservata in un *toržestvennik* di provenienza slava orientale del XIV secolo (Moskva, Gosud. Ist. Muzej, Uvar. Q. 926), inoltre, aggiunge anche il lemma ‘съборъ’, riportato anche da altre copie tutte di redazione russa. Quest’aggiunta, di natura secondaria, credo si possa considerare un riferimento al Monastero Sv. Naum dedicato alla memoria degli arcangeli e costruito nell’anno 900 sulle rive del Lago di Ocrida.

⁴⁵ B. ST. ANGELOV, K. M. KUEV, CH. KODOV, pp. 548-585.

fine del XII e il XVI secolo; a questi si aggiungono alcune copie conservate per lo più in triodi serbi e bulgari risalenti a non prima del XIV sec.

Oltre alle copie che riportano nel titolo il nome di Clemente, ve ne sono alcune che attribuiscono l'opera all'evangelista Giovanni o a Clemente papa, mentre un numero nutrito di testimoni fa riferimento a Giovanni Crisostomo; non mancano, infine, copie adespote. La confusione legata al nome dell'autore si spiega facilmente nei primi due casi: la fedeltà con la quale Clemente riporta l'episodio della resurrezione di Lazzaro, raccontato nell'undicesimo capitolo del *Vangelo di Giovanni*, ha probabilmente indotto i copisti a pensare che l'opera non fosse altro che la traduzione slava del testo composto dallo stesso evangelista, mentre per quel che riguarda il riferimento a Clemente romano, il motivo è da ricercarsi in un banale caso di omonimia. Molto interessante è invece l'attribuzione dell'Encomio a Giovanni Crisostomo, la cui ricchissima produzione omiletica venne introdotta in Bulgaria e tradotta in lingua slava già nel X secolo, processo che lo rese uno degli autori bizantini più influenti per la letteratura slava delle origini. La produzione di colui che è considerato il maggior oratore cristiano di lingua greca dei primi secoli, comprende anche ottantotto omelie esegetiche ispirate al *Vangelo di Giovanni*: è stato forse per questa ragione che i copisti gli attribuirono l'opera, sebbene in essa si riconosca facilmente il repertorio linguistico e stilistico di Clemente di Ocrida.

La tradizione dell'Encomio è stata a lungo suddivisa in due redazioni: la prima, nella quale rientravano tutti i testimoni più antichi risalenti al periodo compreso tra il XII e il XIV sec., e la seconda che include invece tutte le copie successive. La differenza tra le due redazioni (o meglio, versioni) non è di tipo contenutistico, bensì stilistico; la prima redazione ricalca fedelmente l'episodio che si legge nel *Vangelo di Giovanni*, mentre la seconda, caratterizzata da uno stile più stringato e conciso, si limita a utilizzarlo come sfondo della narrazione. Si veda, per esempio, la differenza che intercorre nell'introduzione di due copie appartenenti rispettivamente alla prima e alla seconda redazione:

Prima redazione	Seconda redazione
<p>Ғе прѣдвѣтчетъ свѣтозарное тѣржество Хвѣ взскрꙋсенна въразъ показа. Ғе свѣтозарная памать взсна Хвѣ чюдеса прочьтающа. Ғе четвърднєвное взстаніє Лазарево плоды носить трѣднєвнаго взстаніа Хвѣ.</p>	<p>Хвѣ възкрꙋніа се прѣтече свѣтозарное тржество. Ғе прѣл памлѣ Лазарева чюдѣ Хвѣ проявила въразъ. Ғе четвероднєвное възкрꙋніє Лазарево плоды носиѣ въскрꙋніа Хвѣ.</p>

La teoria delle due redazioni proposta da Angelov, tuttavia, era destinata a vita breve: nel 1978, Klimentina Ivanova smentì apertamente questa ipotesi⁴⁶. Dopo aver scoperto una copia dell'Encomio del XIII secolo conservata nel codice Mihanović, la studiosa bulgara ha individuato la presenza di tre redazioni: la prima, nella quale convergono le copie più antiche, viene definita da Ivanova “prima redazione d'autore”, la seconda (anch'essa d'autore) è rappresentata dalla copia del XIII secolo, mentre la terza (che di fatto in Angelov sarebbe la seconda) non è altro che la rielaborazione slava orientale della seconda.

Tornando alle due redazioni proposte da Angelov, desidero aggiungere un'ulteriore osservazione: l'aver attribuito a Clemente la paternità della seconda presunta redazione, è, a mio parere, il risultato di un'interpretazione piuttosto superficiale del testo; infatti, basterebbe leggere anche solo l'inizio delle due versioni per accorgersi di alcune importanti incongruenze stilistiche. Per esempio, nel testo conservato in uno *Zlatoust* del XVI secolo (Sofija, Bălg. Akad. na nauk, BAN 32.5.5), non compare alcun riferimento al campo semantico della ‘luce’, esplicitato invece nel primo caso dall'aggettivo ‘**СВѢТОЗАРНА**’; inoltre, in questo testimone non viene sviluppato a sufficienza – come avviene nell'altro – il parallelismo tra la resurrezione di Lazzaro, avvenuta il quarto giorno dopo la sua morte (nel testo: ‘**ЧЕТВЕРЬДНЕВНОЕ ВЪСТАНИЕ**’), e quella di Gesù Cristo, avvenuta tre giorni dopo la sua crocifissione (‘**ТРИДНЕВНОЕ ВЪСТАНИЕ**’). La presenza nel primo testimone, uno *Zlatoust* del XIII sec. (Sankt-Peterburg, Ross. Nacional'naja Bibl., F. n. I. 46), del sostantivo neutro ‘**ВЪСТАНИЕ**’, al posto di ‘**ВЪСКРЪСЕНИЕ**’, credo si spieghi con la predilezione dell'autore per verbi e nomi deverbali che evocano il movimento verso l'alto; in questo caso, quindi, il sostantivo ‘**ВЪСТАНИЕ**’, il quale allude a sua volta al verbo di posizione ‘**ВЪСТАТИ**’, sembra esplicitare meglio questa sfumatura di significato.

Tra le opere più significative di Clemente di Ocrida figura, infine, l'*Encomio per Cirillo*, un testo tramandato da una trentina di testimoni e dedicato alla memoria di Costantino-Cirillo, maestro di Clemente e “padre spirituale” del popolo slavo. La maggior parte dei testimoni che tramandano l'Encomio – circa ventuno – risalgono alla tradizione novgorodiana, mentre non mancano anche in questo caso copie provenienti dalla Bulgaria e dalla Serbia; il gruppo serbo, come ha osservato Giorgio Ziffer, risulta anzi piuttosto omogeneo, “sia sotto il profilo testuale che sotto quello geografico”⁴⁷.

⁴⁶ Ivi, pp. 568; K. IVANOVA, *Njakolko nabljudenija vărchu knižovnoto nasledstvo na Kliment Ochridski*, «Starobălgarska literatura», 3 (1978), pp. 91-106.

⁴⁷ G. ZIFFER, *La tradizione della letteratura cirillometodiana (Vita Constantini, Vita Methodii, Encomio di Cirillo, Panegirico di Costantino e Metodio, Sulle Lettere di Chrabr)*, «Ricerche Slavistiche», XXXIX-XL (1992-1993), № 1, pp. 263-289: p. 273.

L'opera, di modesta lunghezza, viene generalmente divisa in due parti distinte ma strettamente connesse tra loro: la prima, definita "storica", ripercorre i momenti più importanti della vita di Costantino-Cirillo, con un focus particolare sulla sua lotta contro gli eretici, mentre la seconda, quella "encomiastica", celebra il santo attraverso undici macarismi (beatitudini). Questa struttura bipartita, proposta per la prima volta da Alda Giambelluca Kossova⁴⁸, è servita alla studiosa per smentire la teoria secondo la quale la tradizione dell'Encomio sarebbe divisa in due redazioni: la prima, rappresentata dal testimone più antico – il ms. Sevast'janov – un codice bulgaro del XIII secolo, e la seconda comprensiva invece di tutte le restanti copie. Tale ipotesi, avanzata in un primo momento da Izmail I. Sreznevskij, il quale vedeva nel ms. Sevast'janov una prima redazione d'autore dell'opera, e confermata in seguito da Jordan Ivanov, venne chiaramente confutata dalla Kossova⁴⁹. Quest'ultima, nel saggio *Prinos kām izučavane na rākopisnata tradicija na «Pochvalno slovo za Kiril» ot Kliment Ochridski* (1986), dimostrò, in particolare sul piano compositivo, che le principali lezioni che si leggono in questo testimone non sono in alcun modo riconducibili all'autore; tali lezioni, scrive Giambelluca Kossova, devono essere ascritte a un più tardo copista, il quale ha così alterato in più punti la struttura dell'Encomio.

La presenza nel ms. Sevast'janov di cinque macarismi in più rispetto al resto della tradizione è senz'altro una delle ragioni che ha spinto gli studiosi a considerarlo come la "copia più fedele all'originale", senza pensare, però, che nel caso di testi agiografici ed omiletici, al contrario di quelli biblici, i copisti erano soliti intervenire spesso sul testo di partenza. Grazie al vaglio critico delle varianti e allo studio della composizione dell'Encomio, Giambelluca Kossova è riuscita a provare l'inconsistenza delle precedenti affermazioni sulla tradizione del testo: la perfetta corrispondenza stilistica e contenutistica tra la prima e la seconda parte dell'opera, ha permesso alla studiosa di dimostrare la natura spuria dei cinque macarismi che si leggono nel ms. Sevast'janov, i quali non trovano alcuna concordanza con quanto scritto nella prima parte.

La storia della tradizione dell'*Encomio per Cirillo* è però più complessa. Nel 1867, Sreznevskij pubblicò un nuovo testimone dell'Encomio: si tratta di un testimone di origine rutena del XIV secolo di cui, purtroppo, si sono perse le tracce⁵⁰. La particolare fisionomia di questa copia si trova al centro dell'analisi condotta da Tanja Laleva, la quale riconosce

⁴⁸ A. GIAMBELLUCA KOSSOVA, *Prinos kām izučavane na rākopisnata tradicija na Pochvalno slovo za Kiril ot Kliment Ochridski*, in *Studia Slavica Mediaevalia et Humanistica Riccardo Picchio dicata*, vol. I, a cura di M. Colucci, G. Dell'Agata, H. Goldblatt, Roma, Ed. dell'Ateneo, 1986, pp. 287-297.

⁴⁹ I. I. SREZNEVSKIJ, *Drevnie pis'mena slavjanskije*, «Žurnal Ministerstva Narodnogo Prosveščeniija», 59 (1848), № 2, pp. 18-66; I. IVANOV, *Bālgarski starini* cit.

⁵⁰ ID., *Dva sbornika žitij XIV v. s pochvaloju episkopa Klimenta Kirillu Filosofu*, in id., *Svedeniija i zametki o maloizvestnych i neizvestnych pamjatnikach, I-XL*, Sankt-Peterburg, Tip. Imp. Akad. nauk, 1867, 53-60.

l'importanza della copia Sreznevskij, che, unica rappresentante della tradizione slava orientale, costituirebbe anch'essa un'originale redazione d'autore; per spiegare la concordanza di alcune lezioni della copia Sreznevskij con il resto della tradizione, la studiosa ipotizzò che quest'ultima fosse il risultato di una contaminazione con il ms. Sevast'janov⁵¹.

L'analisi di Laleva, seppur inesatta, permise però di individuare all'interno della tradizione dell'Encomio un caso di contaminazione; non fu, tuttavia, il codice Sreznevskij ad essere contaminato dal ms. Sevast'janov, bensì è quest'ultimo ad essere stato contaminato con una copia appartenente al secondo ramo della tradizione. Questa è la conclusione alla quale è giunto Giorgio Ziffer sulla base di un rinnovato studio della tradizione manoscritta del testo⁵². “Il copista responsabile della contaminazione – ha scritto in proposito lo studioso – non si è limitato alla collazione delle due copie a sua disposizione, ma da quella, evidentemente, ha tratto lo stimolo per rielaborare in parte il testo, soprattutto alterando e ampliando la serie delle parti anatomiche da encomiare, la quale costituisce la seconda parte del dittico”⁵³.

Come è emerso in particolare da questo ultimo esempio, le considerazioni stilistiche e critico-testuali giungono spesso alla stessa conclusione; i criteri interni che regolano la composizione di un'opera possono rivelarsi assolutamente necessari per ricostruire il testo critico e individuare le peculiarità che lo caratterizzano. La tradizione manoscritta degli Encomi di Clemente di Ocrida, così come anche l'analisi stilistica degli stessi, costituiscono un ramo degli studi cirilometodiani che aspetta ancora di essere adeguatamente approfondito.

⁵¹ T. LALEVA, *Redakcii na Klimentovoto Pochvalno slovo za Kiril*, «Kirilo-Methodievski studii», 8 (1991), pp. 32-44. Nonostante l'elenco delle lezioni convergenti (in tutto 24) proposto da Tanja Laleva includesse molte varianti secondarie, prive quindi di valore critico-testuale, a lei va senz'altro riconosciuto il merito di aver osservato la concordanza tra il ms. Sevast'janov e la copia Sreznevskij nel riportare il settimo macarismo per Costantino-Cirillo.

⁵² G. ZIFFER, *La tradizione* cit., p. 274 (nota № 31): “Mentre è manifesta l'appartenenza del gruppo novgorodiano e del gruppo serbo a uno stesso ramo della tradizione (β), assai meno evidente appare il rapporto testuale esistente tra le copie Sevast'janov e Sreznevskij. In attesa di poter approfondire la questione, mi pare tuttavia di poter affermare, pur con una certa prudenza, che le due copie formino il secondo ramo dello stemma (α)”.

⁵³ G. ZIFFER, *Appunti sul problema della contaminazione nella letteratura slava ecclesiastica*, in *Contributi italiani al XII Congresso Internazionale degli slavisti (Cracovia 1998)*, a cura di F. Esvan, Napoli, Ass. Ita. degli Slavisti, 1998, pp. 131-146; ID., *Per il testo e la tradizione dell'Encomio di Cirillo*, in *Contributi italiani al XIV Congresso Internazionale degli Slavisti (Ohrid 2008)*, a cura di A. Alberti, G. Garzonio, N. Marcialis, B. Sulpasso, Firenze, Firenze Univ. Press, 2008, pp. 101-109.

PARTE II – STILE E COMPOSIZIONE DEGLI ENCOMI

2.4. La struttura compositiva degli Encomi e la sua funzione

Il termine ‘encomio’ (dal greco *ἐγκώμιον*) si riferisce a un particolare genere della letteratura medievale che affonda le sue radici nell’antica forma del sermone e dell’elogio funebre. Nell’antica Grecia, l’encomio era un canto corale che veniva utilizzato per celebrare le azioni insigni di personaggi illustri; esso ottenne grande fortuna soprattutto nel periodo in cui fiorì la letteratura siceliota, grazie alla quale divenne uno dei principali generi del discorso epidittico, ovvero dell’elogio pubblico. Tra i fondatori di tale genere – come ha osservato anche Olivier Reboul nel suo manuale *Introduzione alla retorica* – primeggia il filosofo sofista Gorgia da Lentini, un greco di Sicilia nato intorno all’anno 485 a.C., al quale è attribuito l’*Encomio di Elena*, un elegante esempio di eloquenza epidittica¹.

Dal IV secolo in poi, il genere dell’encomio prese a circolare anche in ambiente cristiano, dove veniva utilizzato per celebrare la memoria dei santi e delle figure bibliche di maggior prestigio, come per esempio la Vergine Maria, gli apostoli e gli angeli. I vescovi componevano i sermoni per poterli poi recitare alle masse dei fedeli che si recavano in chiesa, motivo per cui queste composizioni racchiudono al loro interno un profondo senso spirituale, esplicitato il più delle volte dalle citazioni bibliche e dal racconto dei miracoli del santo. Nella definizione proposta dalla studiosa Tanja Popović, per esempio, un encomio “è composto secondo delle precise regole retoriche (caratteristico è l’uso dell’anafora e di altre figure di ripetizione), è intonato in modo lirico e il suo fine è quello di celebrare le virtù di un santo o di un personaggio storico eccezionale il cui culto si è affermato”².

Secondo Ernst Robert Curtius gli elementi panegirici e quelli ecclesiastici si sono spesso intrecciati tra di loro, soprattutto nelle vite e negli elogi ai santi, i quali obbediscono a una topica loro propria³. Un encomio può inoltre costituire sia una forma letteraria a sé stante, sia essere

¹ O. REBOUL, *Introduzione alla retorica*, a cura di G. Alfieri, Bologna, il Mulino, 1996 [*Introduction à la rhétorique. Théorie et pratique*, 1991], p. 32: “Gorgia, uno dei fondatori del discorso epidittico, cioè dell’elogio pubblico, creò a tal fine una prosa eloquente, moltiplicando le figure, che ne fanno «una composizione colta, ritmata e, per dirla in breve, bella quanto la poesia» [Navarre 1990, 86]. Le sue figure sono, da una parte, le figure di parola: assonanze, rime, paronomasie, ritmo della frase; e dall’altra, le figure di senso e di pensiero: perifrasi, metafore, antitesi”.

² T. POPOVIĆ, *Rečnik književnih termina*, Beograd, Logos Art, 2010, p. 544 (voce: ‘pohvala’).

³ E. R. CURTIUS, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, a cura di R. Antonelli, Firenze, La Nuova Italia, 1992: p. 77: “I versi sono da intendersi così: la tecnica (*formula laudis*) per il panegirico di un personaggio prescrive che

parte di un'opera più ampia; a questo proposito, esso spesso si combina con altri tipi di composizioni poetiche, come ad esempio la preghiera o l'inno. Quanto appena scritto trova conferma nel sermone *Della Legge e della Grazia* attribuito al metropolita Ilarion di Kiev, dove la seconda parte del testo, caratterizzata da una forte intonazione encomiastica, è preceduta da una prima parte in cui l'autore, attraverso un gioco di antitesi e parallelismi, argomenta il tema della superiorità della grazia cristiana sulla legge mosaica.

Sulla base di alcune notizie riportate dalla *Vita greca*, come anticipato alla fine del primo capitolo, si ritiene che Clemente si sia dedicato alla stesura degli Encomi in età matura, ovvero nel periodo compreso tra l'893 e il 916: furono proprio questi gli anni in cui iniziò a prendere forma il calendario delle feste della Chiesa bulgara⁴. Uno degli obiettivi della missione cirillometodiana, e del successivo proseguimento di quest'ultima da parte degli allievi di Costantino-Cirillo e Metodio, consisteva anche nel comporre delle opere originali in lingua slava, in modo da permettere al popolo slavo di “raggiungere la cultura e la letteratura greca e latina e porsi accanto ad esse”⁵. La vita culturale e letteraria dei popoli dell'Europa medievale – come ha osservato Emil Georgiev – necessitava non solo di opere in prosa, ma anche di composizioni in versi, che venivano recitate durante le messe cantate; le numerose opere clementine, continua lo studioso bulgaro, “rappresentano la ricchezza che consente l'affermazione definitiva della letteratura bulgara e slava”, contribuendo alla formazione della Chiesa bulgara⁶.

In seguito alla pubblicazione del primo tomo della raccolta *Kliment Ochridski: sǎbrani sǎčinenija*, il numero degli Encomi attribuiti a Clemente di Ocrida venne significativamente (e in maniera definitiva) ridimensionato da Krassimir Stantchev e Georgi Popov, i quali lo ridussero a un totale di nove⁷:

- I. *Encomio per il profeta Zaccaria e la nascita di Giovanni Battista* (8 settembre)
- II. *Encomio per Demetrio di Tessalonica* (27 ottobre)
- III. *Encomio per gli arcangeli Michele e Gabriele* (8 novembre)
- IV. *Encomio per Clemente papa* (25 novembre)
- V. *Encomio per Giovanni Battista* (6 gennaio)

si esaltino prima i suoi antenati, poi le azioni da lui compiute in gioventù, infine i suoi meriti dell'età matura; [...]” [*Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, 1948].

⁴ KR. STANTCHEV, G. POPOV, *Kliment Ochridski* cit., p. 73.

⁵ E. GEORGIEV, *Il contributo della Bulgaria alla vita spirituale panslava e paneuropea nel Medioevo*, a cura di F. Guida, Roma, Bulzoni Ed., 1986, p. 12 [*Prinosăt na Bălgarija v obštoslavjanskija i obštovnepejskija duhoven život pres Srednovekovieto*, 1980].

⁶ Ivi, p. 20.

⁷ KR. STANTCHEV, G. POPOV, *Kliment Ochridski* cit., pp. 73-85.

- VI. *Encomio per Cirillo* (14 febbraio)
- VII. *Encomio per i Quaranta martiri di Sebaste* (9 marzo)
- VIII. *Encomio per Lazzaro* (Sabato di Lazzaro)
- IX. *Encomio per la Dormizione della Vergine Maria* (15 agosto)

Come si evince dai titoli, gli Encomi celebrano sia la memoria di figure bibliche del Nuovo Testamento, come il profeta Zaccaria e Giovanni Battista, Lazzaro e la Vergine Maria, sia quella di alcuni santi, contraddistintisi dal resto degli uomini per la loro fede straordinaria: è questo il caso di Demetrio di Tessalonica, di Clemente papa, di Costantino-Cirillo e, infine, dei Quaranta martiri di Sebaste. Un caso a sé, infine, è rappresentato dall'*Encomio per la Dormizione della Vergine Maria*, il quale, pur essendo dedicato a una figura del Nuovo Testamento, racconta in realtà di un evento parabiblico, ricalcando il modello compositivo dell'*Inno Acatisto*, un particolare inno della liturgia bizantina composto in Grecia nel V secolo⁸.

Nello scegliere quelle figure che Aleksander Naumow ha definito come “eroi postbiblici”⁹, Clemente si è affidato a una precisa logica: sia Demetrio di Tessalonica, che Clemente papa, sono infatti legati alle figure di Costantino-Cirillo e Metodio. Demetrio, patrono della città che diede i natali ai maestri di Clemente, viene ricordato anche nella *Vita Methodii*, dove l’agiografo racconta che quest’ultimo, dopo aver tradotto rapidamente e in modo integrale tutti i testi sacri, pregò Dio e, offrendogli un mistico sacrificio, celebrò insieme al suo clero la festa di san Demetrio¹⁰. Nell'*Encomio per Demetrio* di Clemente di Ocrida, inoltre, è presente un velato parallelismo con la *Vita Constantini*: quando Costantino si trovava a Costantinopoli per completare la sua istruzione, il logoteta con il quale era solito filosofeggiare un giorno si rivolse a lui dicendogli: “La tua bellezza e sapienza mi costringono a volerti bene”¹¹; allo stesso modo, nell’Encomio, l’imperatore Massimiano Erculio, a cospetto del santo Demetrio – catturato dalle guardie imperiali per la sua salda fede cristiana – esordisce dicendo: “La tua bellezza e l’espressione del tuo volto mi portano ad amarti”. Questa corrispondenza tra le due opere è stata messa in evidenza anche da Gunnar Svane, il quale ha proposto un’analisi focalizzata quasi esclusivamente sugli Encomi clementini dedicati ai personaggi storici¹².

⁸ R. MATHIESEN, *Nota sul genere acatistico e sulla letteratura agiografica slava*, «Ricerche Slavistiche», XIII (1965), pp. 57-63.

⁹ A. NAUMOW, *San Clemente di Ocrida* cit., p. 53.

¹⁰ *Magnae Moraviae* cit., p. 160.

¹¹ Ivi, p. 66.

¹² G. SVANE, *Crkvenobesednički program Klimenta Ohridskog*, «Slavistična revija», 22 (1974), n. 4, pp. 425-444.

Per quanto concerne la figura di Clemente papa, invece, la correlazione è ancor più evidente; sia le fonti slave che quelle latine sono concordi nell'attribuire a Costantino-Cirillo il merito dell'*inventio* a Cherson, e della successiva *translatio* a Roma, delle reliquie del papa romano, esiliato nel Chersoneso Taurico dall'imperatore Traiano durante il verificarsi di un'intensa ondata di persecuzioni cristiane: "Udendo, poi, che (i resti di) san Clemente giaceva(no) ancora nel mare, recitò una preghiera e disse: «Credo in Dio ed ho fiducia in san Clemente: lo troverò e lo trarrò fuori dal mare»"¹³. A questo primo punto se ne aggiunge un secondo altrettanto importante: il corpo di Costantino-Cirillo, morto a Roma il 14 febbraio 869, venne sepolto nella Basilica di san Clemente a Roma, dove riposa ancora oggi; nella parte finale della *Vita Constantini*, l'agiografo racconta che Metodio chiese ufficialmente al papa il permesso di riportare la salma del fratello a Salonico, esaudendo così il desiderio di loro madre che voleva che chiunque dei due figli fosse venuto a mancare per primo, l'altro lo avrebbe trasportato e seppellito in patria.

In un primo momento il papa acconsentì, ma nei giorni seguenti i vescovi romani si rivolsero a lui dicendo: "Dal momento che, dopo aver peregrinato in molte terre, Dio lo fece finire qui, e qui ha accolto la sua anima, qui anche conviene che sia sepolto [...]". Metodio chiese allora che il corpo del fratello venisse posto nella chiesa di san Clemente, con le reliquie del quale egli era giunto a Roma ricevendo così i massimi onori dalla corte papale¹⁴.

I Quaranta martiri di Sebaste, invece, pur non avendo direttamente a che fare con la tradizione e la missione cirillometodiana, incarnano il perfetto esempio dell'uomo giusto, il quale preferisce affrontare la morte per martirio (così come anche Demetrio e Clemente romano), piuttosto che vivere una vita nel peccato. Essi, come ha osservato anche Svane, riflettono il desiderio dell'autore di celebrare quell'unanimità di spirito e di fede che sta alla base dell'esistenza e delle imprese eroiche condotte da questa Legione cristiana, la quale si trasforma in un modello pedagogico che ciascun fedele è chiamato a imitare¹⁵.

L'opera che si trova al centro di questo ciclo di Encomi dedicati alle figure extra-bibliche è senz'altro l'*Encomio per Cirillo*, definito da Clemente e dall'agiografo della *Vita Constantini*, "nuovo apostolo" e maestro di tutte le genti; grazie al suo insegnamento, egli è riuscito a far emergere dall'oblio del paganesimo le popolazioni slave, contribuendo con la sua missione a scardinare il dogma secondo cui la liturgia si poteva recitare solo in tre lingue: l'ebraico, il greco antico e il latino. Come accenna Clemente nell'Encomio, la lotta di Costantino-Cirillo

¹³ *Magnae Moraviae* cit., p. 78.

¹⁴ *Ivi*, pp. 114-115.

¹⁵ G. SVANE, *Crkvenobesednički* cit., p. 431.

contro gli eretici trilinguisti fu lunga ed estenuante, ma consentì al *nuovo* popolo slavo di entrare a far parte progressivamente dello sviluppo storico e culturale dell'Europa medievale.

Gli Encomi scritti da Clemente di Ocrida ricoprivano anzitutto una funzione morale e didattica¹⁶: essi venivano composti con il preciso intento di educare gli abitanti della diocesi ai principi fondamentali della fede cristiana. A questo proposito, Gunnar Svane ha suggerito che la produzione omiletica di Clemente di Ocrida comprenda tre diverse tipologie di opere: le prime sono le omelie catechetiche, nelle quali è racchiuso un preciso insegnamento morale-didattico, le seconde, quelle esegetiche, rielaborano il materiale evangelico con lo scopo di fornire alla Chiesa una solida base di conoscenze etiche e cristiane, mentre le terze – i cosiddetti sermoni panegirici – interpretano alcune delle grandi figure cristiane, che vengono presentate al lettore come un esempio da seguire¹⁷; rientrano a far parte di quest'ultimo gruppo gli Encomi. Perché i fedeli potessero comprendere il profondo senso spirituale racchiuso da tali opere, essi dovevano essere preliminarmente formati e dotati degli strumenti interpretativi necessari per cogliere il messaggio cristiano veicolato dal testo; è soprattutto per questo motivo che Clemente scelse di uniformare il più possibile la composizione interna dei suoi Encomi: essi “seguono un determinato schema che li lega alla tradizione dell'eloquenza panegiristica bizantina, ma che rivela (nel contempo) anche alcune preferenze individuali dello stile dello scrittore”¹⁸.

Nel 1966 hanno visto contemporaneamente la luce due importanti lavori a cura di Liljana Graševa e di Đorđe Trifunović, incentrati sull'analisi della struttura compositiva che caratterizza gli Encomi clementini¹⁹. Nel suo studio, Graševa si sofferma sul significato di quei temi e motivi che sono soliti ripetersi negli Encomi di Clemente di Ocrida, suddivisi dalla studiosa bulgara in tre parti: una breve introduzione dove viene presentato e riassunto il contenuto dell'opera, una *narratio*, la cui lunghezza varia a seconda dell'argomento trattato, e una lode finale. Nella parte centrale – ovvero la *narratio* – l'autore descrive la vita del santo al quale è dedicato il componimento, mentre nella lode ne esalta le qualità spirituali che lo hanno reso tale; queste due parti, scrive Liljana Graševa, dipendono fortemente l'una dall'altra, poiché il racconto “storico” che costituisce la *narratio* viene ripreso nella lode, dove si carica di un profondo significato morale.

In maniera analoga, anche Trifunović conclude la sua disamina individuando una struttura tripartita degli Encomi, la quale, tuttavia, si differenzia in parte da quella proposta da

¹⁶ A. NAUMOW, *San Clemente di Ocrida* cit., p. 56; V. VELINOVA, *San Clemente di Ocrida* cit., p. 69.

¹⁷ G. SVANE, *Crkvenobesednički* cit., p. 426.

¹⁸ V. VELINOVA, *San Clemente di Ocrida* cit., p. 69.

¹⁹ L. GRAŠEVA, *Njakoi izobrazitelni principi v pochvalnite slova na Kliment Ochridski*, in *Kliment Ochridski. Sbornik ot statii po slučaj 1050 godini* cit., pp. 267-278; Đ. TRIFUNOVIĆ, *Trojstvo kompozicije Klimentovih beseda*, «Književnost i jezik», 3 (1966), pp. 227-232.

Graševa. Secondo lo studioso, l'introduzione non rientra infatti nella tripartizione complessiva dell'opera: quest'ultima è costituita da tutta quella porzione di testo che segue l'introduzione e che si suddivide in *narratio*, *transitio* e lode finale. La differenza più significativa che emerge tra la tripartizione proposta rispettivamente da Graševa e da Trifunović risiede proprio nella seconda parte del testo (la *transitio*), che rappresenta un "momento di passaggio" tra la narrazione vera e propria e la lode al santo. Quest'ultima coincide con il punto di massima espressione poetica del componimento, dove la fitta trama di citazioni bibliche e di figure retoriche conferisce all'opera uno spiccato tono encomiastico²⁰.

Nonostante la diversa visione d'insieme, è interessante notare come entrambi gli studiosi abbiano individuato una precisa corrispondenza tra le varie parti del testo (in particolare tra la *narratio* e la lode al santo), che contribuisce a rendere l'opera nel complesso ben strutturata e perfettamente coesa. Ciascun motivo anticipato dall'autore nell'introduzione o nella *narratio*, e quindi nella parte iniziale del testo, viene ripreso e sviluppato in un secondo momento nell'encomio finale, dove culmina il processo celebrativo.

Quasi vent'anni più tardi, Vassja Velinova suggerì di suddividere gli Encomi clementini in cinque parti distinte ma unite, ognuna delle quali con una specifica funzione: 1. breve introduzione; 2. esposizione schematica della vita del santo (*narratio*); 3. *transitio*; 4. lode e 5. conclusione/preghiera finale²¹. Questa suddivisione, scrive Velinova, non viene meno alla tradizionale "composizione tripartita del panegirico – ovvero introduzione, esposizione e lode – ma dimostra piuttosto come sia orientata la specificità dello stile oratorio dello scrittore"²²; in altre parole, secondo la studiosa bulgara, tale suddivisione riflette la *dispositio*, ovvero l'ordine dato da Clemente agli argomenti trattati, ordine da cui risulterà l'organizzazione interna del discorso²³.

L'**introduzione** ha due funzioni principali: quella di rendere immediatamente riconoscibile il genere al quale appartiene l'opera, ovvero quello encomiastico, e quella di preparare il lettore a comprendere correttamente la grandezza e l'importanza del santo al quale è dedicata l'opera. Un'introduzione, come ha scritto Olivier Reboul, deve inoltre "rendere

²⁰ I. FERINTS, *K karakteristike toržestvennogo krasnorečija Klimenta Ochridskogo i Kirilla Turovskogo*, «Palaeobulgarica», V (1981), № 4, pp. 95-98: p. 95: "Nella composizione degli Encomi gioca un ruolo fondamentale la parte patetica, nella quale Clemente si serve abbondantemente di artifici retorico-stilistici, dimostrando di essere in questo campo un eccezionale artista della parola. Con i suoi Encomi Clemente ha segnato l'inizio della prosa oratoria ecclesiastica in Bulgaria".

²¹ V. VELINOVA, *Problemi na individualnija stil v pochvalnite slova na Kliment Ochridski*, «Ezik i literatura», 4 (1985), № 3, pp. 26-36; KR. STANTCHEV, G. POPOV, *Kliment Ochridski cit.*, pp. 78-79; KR. STANTCHEV, V. VELINOVA, *Kăm problema za avtorskija stil v srednovekovnata literatura vāv vrážka s tvorčestvoto na Kliment Ochridski*, «Kirilo-Methodievski studii», 8 (1991), pp. 22-31.

²² EAD., *Kliment Ochridski: učiteljat cit.*, p. 67.

²³ O. REBOUL, *Introduzione cit.*, pp. 71-76.

l'uditorio *docile, attento e benevolo*"²⁴: essa deve essere chiara, coincisa e accattivarsi l'attenzione del lettore.

Le formule d'apertura che ricorrono negli Encomi clementini, nelle quali l'autore specifica il tipo di santo (apostolo o martire) che viene celebrato e i motivi per i quali egli viene ricordato, spesso sono simili tra loro: “Наста, брѣе, свѣтло празнѣство хѣа вонна и стѣпотерпца Дмитриа и вѣрою вса свѣтло wzарла и любовно повѣизал на вѣчное теченіе” (*Encomio per Demetrio di Tessalonica*); “Наста, празднолюбѣци, прѣсвѣтлоіе трѣзвѣство бесплѣтныхъ силъ, прѣспѣвалѣж всѣкого ѡма и всѣкого разума, прѣсвѣтлани зарѣми всего мира о свѣщамѣж” (*Encomio per gli arcangeli Michele e Gabriele*); “Се прѣдзтечеть свѣтозарьное трѣзвѣство хѣа възкрѣсенна, о образъ показѣа. Се свѣтозарьнаа памлѣть възня хѣа чюдеса прочѣртающа” (*Encomio per Lazzaro*). Di norma l'introduzione termina con una citazione biblica che anticipa il messaggio divino racchiuso nell'opera e che allude alle virtù spirituali incarnate dal santo. Le citazioni, attinte il più delle volte ai *Vangeli* e agli *Atti degli Apostoli*, una volta individuate, sono in grado di guidare il lettore verso una corretta interpretazione del testo²⁵. Secondo Dmitrij S. Lichačev, le citazioni bibliche, nonostante si riferiscano ad eventi passati, vivono in eterno e si adattano perfettamente ai fatti del presente: esse facilitano così il lavoro di quegli scrittori – tra i quali rientra a pieno titolo Clemente di Ocrida – che intendono caricare di un preciso valore simbolico e religioso le loro opere, arrivando, attraverso le citazioni, a catturare l'attenzione di un vasto pubblico di lettori²⁶.

Nella **narratio**, Clemente è solito riassumere i momenti più importanti della vita del santo, trascurando al contrario tutti quei dettagli biografici presenti nelle Vite o nelle Leggende. Questa seconda parte, caratterizzata dalla presenza di frasi laconiche e concise e da uno stile “essenziale”, è solita racchiudere un parallelismo tra il soggetto dell'Encomio e la figura di Gesù Cristo (es. *Encomio per il profeta Zaccaria*; *Enc. per Giovanni Battista*; *Enc. per Lazzaro*). In questa parte del testo, dove come si è detto manca quasi del tutto la rielaborazione del materiale biografico, vengono invece presentati quegli esempi che illustrano il coraggio, la fede e le qualità del santo; negli Encomi dedicati ai personaggi storici, per esempio, acquista

²⁴ Ivi, p. 72.

²⁵ V. VELINOVA, *San Clemente di Ocrida* cit., p. 69: “L'abile utilizzo di citazioni bibliche nelle prime due parti consente di conservare la linea morale-didattica delle opere, e di adeguarla alla tipologia dei santi (per analogia con le omelie generali su un apostolo o un martire). Molto spesso le citazioni sono unite da un legame di causa-effetto e creano un secondo piano teologico nella parte narrativa in questione: è il caso, ad esempio, dell'encomio di Cirillo”. Per un approfondimento sull'uso delle citazioni bibliche nell'opera di Clemente di Ocrida rimando a: cfr. T. SLAVOVA, *Evangeliskite i apostolskite citati v slovata na Kliment Ochridski i preslavskata knižnina*, «Kirilo-Metodievski studii», 8 (1991), pp. 60-83; R. GROZDANOSKI, *Biblijata* cit.; G. DJULGEROVA-CHRISTOVA, *Slovata na Kliment Ochridski i Kirilo-Metodievijat prevod na Evangelieto*, «Slavia», 77 (2008), № 4, pp. 403-427.

²⁶ D. S. LICAČEV, *Poëtika drevnerusskoj literatury*, III izd., Moskva, Nauka, 1979, p. 272.

particolare importanza l'episodio del martirio, il quale segna la consacrazione del santo da "uomo comune" a "uomo giusto", un autentico modello di virtù cristiana che i fedeli, a loro volta, sono invitati a imitare.

La **transitio**, viceversa, serve all'autore per poter passare dal racconto alla lode; grazie a questo inframezzo, Clemente prepara il lettore ad accogliere il senso spirituale racchiuso nella lode al santo. È per questa ragione che nella *transitio*, molto spesso, si assiste a un cambio del piano spazio-temporale: l'autore si sposta improvvisamente dalla dimensione storica del passato, ovvero il momento in cui si collocano i fatti narrati, a quella del presente, tornando a coinvolgere in prima persona il lettore.

Questo "salto" tra finzione narrativa e realtà storica si riflette anche nell'uso dei pronomi personali; a differenza della *narratio*, in cui prevale di norma il pronome di terza persona singolare 'egli' (in riferimento al protagonista), qui Clemente si serve del pronome di prima persona plurale 'noi', rivolgendosi così a sé stesso e a tutti i cristiani. Il 'noi', come avrò modo di evidenziare nel commento degli Encomi, è il più polisemico tra i pronomi; in base al significato che assume, esso è in grado di cambiare anche quello del pronome/aggettivo 'tutto-ogni', il quale, a sua volta, può indicare una completa o parziale totalità. Se si prende in esame l'uso del 'noi' all'interno degli Encomi clementini, si noterà come esso venga quasi sempre usato come marca di universalità; l'unica eccezione a riguardo è data dall'*Encomio per Cirillo*, dove il 'noi' acquista sia valore di 'noi cristiani' che di 'noi Slavi'. È esclusivamente in questo Encomio che l'autore si serve di espressioni quali "è rifulsa la luminosa memoria del nostro padre Cirillo", "beato padre e maestro della nostra nazione", il quale ha adornato la "nazione slava con una corona divinamente intrecciata".

Un uso analogo del pronome di prima persona plurale ricorre anche nella *Vita Constantini*, dove l'agiografo scrive nell'introduzione dell'opera: "(Il Signore) ha fatto lo stesso anche per la gente della nostra nazione, avendo suscitato per noi questo Maestro, che illuminò la nostra stirpe, la quale per debolezza, o meglio, per l'inganno del diavolo, aveva ottenebrato la propria mente e non aveva voluto «camminare nella luce dei precetti divini»²⁷. Allo stesso modo, nella *Vita Methodii*, si legge: "Dopo tutti questi uomini, Dio misericordioso che vuole che ogni uomo si salvi e giunga alla conoscenza della verità, al tempo nostro, per il nostro popolo, di cui nessuno si era mai preoccupato, suscitò per la buona impresa il nostro Maestro, il santo Metodio [...]"²⁸.

²⁷ *Magnae Moraviae* cit., p. 61.

²⁸ Ivi, p. 140.

La **lode**, come ha osservato Vassja Velinova, è la “parte più ‘ornata’” dell’intero componimento²⁹, che si distingue dal resto dell’opera per una particolare organizzazione sintattica: essa è costituita infatti da una serie di frasi consecutive e parallele, caratterizzate dalla figura retorica dell’anafora. Quest’ultima può coincidere con la ripetizione del nome del santo (es. *Encomio per Lazzaro*), della forma imperativa del verbo ‘μαΰη ελ’ (i cosiddetti *chairetismi*, dal greco ‘χαῖρε’), come nel caso dell’*Encomio per la Dormizione della Vergine Maria*, o ancora da un elenco di macarismi o beatitudini volti a celebrare il protagonista dell’Encomio (es. *Encomio per Cirillo*). Grazie all’anafora si ottiene una parte di testo ritmicamente organizzata, in cui Clemente, servendosi in particolar modo della similitudine e del parallelismo, eleva la figura del santo alla dimensione spirituale e divina.

Gli Encomi terminano infine con una dossologia, la formula liturgica utilizzata per glorificare Dio, uno e trino, e con una **preghiera finale**; le poche righe che compongono la conclusione, in genere, racchiudono un messaggio educativo (es. *Encomio per Cirillo*), presentano un’analogia con un evento biblico (es. *Encomio per Lazzaro*) o, ancora, ricordano i miracoli compiuti dal santo e dalle sue reliquie (es. *Encomio per i Quaranta martiri*).

Sebbene ognuna di queste parti obbedisca a dei precisi criteri compositivi, non viene meno l’unità complessiva dell’opera, che si riflette a sua volta anche nel ripetersi – nei diversi Encomi – di espressioni, citazioni e motivi biblici simili tra loro (a volte persino identici). Nello scrivere gli Encomi, Clemente di Ocrida è riuscito a sfruttare appieno non solo la dimensione allegorica della parola, ma anche le caratteristiche tipiche della retorica biblica che, a differenza di quella classica, è “più concreta, utilizza più la paratassi, ed è più involutiva”³⁰. Oltre a quella delle Sacre Scritture, negli Encomi si avverte anche l’influenza di alcuni tra i più importanti autori bizantini, come per esempio, il patriarca Germano, Proclo di Costantinopoli e, soprattutto, Giovanni Crisostomo³¹. Fondamentale, come ho già avuto modo di anticipare, è anche il modello compositivo offerto dall’*Inno Acatisto alla Madre di Dio*, ripreso dall’autore per comporre l’*Encomio per la Dormizione della Vergine* (vd. III cap.).

Sia la suddivisione tripartita proposta da Liljana Graševa e Đorđe Trifunović, che quella in cinque parti formulata da Vassja Velinova – la quale, tra l’altro, ha goduto di una particolare

²⁹ V. VELINOVA, *San Clemente di Ocrida* cit., p. 69: “Già nella tradizione della retorica antica l’elogio (che io ho preferito chiamare ‘lode’) in un discorso diventa espressione dell’apprezzamento nei confronti dell’oggetto. La pratica oratoria cristiana vi aggiunge anche una funzione mediatrice: l’encomio si trasforma in un’immagine verbale del santo. Per questo è la parte più ‘ornata’ dell’intera omelia”.

³⁰ R. MEYNET, *Leggere la Bibbia. Un’introduzione all’esegesi*, a cura di R. Fabbri, R. Meynet, S. Rotasperti, Bologna, Ed. Dehoniane, 2004, p. 128 [*Lire la Bible: un exposé pour comprendre, un essai pour réfléchir*, 1996].

³¹ C. DIDI, *Per un’analisi stilistica* cit., p. 86: “Com’è noto, uno dei tratti distintivi della letteratura slavo-ecclesiastica è il suo marcato carattere normativo: a determinati temi si associano formule, immagini e citazioni più o meno stereotipate che echeggiano da un testo all’altro e che hanno i loro modelli nelle Scritture o comunque in testi d’autorità (Padri della Chiesa, concili ecumenici, ecc.)”.

fortuna negli studi più recenti – possono considerarsi ugualmente adatte per un testo come quello degli Encomi, la cui struttura, in termini di forma, segue una precisa linea espositiva. Ciononostante, alla luce anche delle osservazioni di Alda Giambelluca Kossova sull'*Encomio per Cirillo*, ritengo che una bipartizione del testo possa costituire una scelta più semplice e appropriata; a una prima parte “storica/biografica”, che comprende l’introduzione, la *narratio* e la *transitio*, segue una seconda – quella “encomiastica” – nella quale è racchiusa la lode e dove l’autore, con grande pathos espositivo, si rivolge direttamente al lettore, coinvolgendolo nella celebrazione del santo³².

Tale bipartizione, della quale ha parlato anche Donka Petkanova, si presta meglio per riflettere quel complesso tessuto di citazioni e immagini bibliche che percorre l’intero testo degli Encomi³³; nella seconda parte dell’opera viene infatti riattivato quel “ricco intreccio di citazioni, reminiscenze e riferimenti biblici”³⁴ che caratterizza la prima parte e che raggiunge la sua espressione più “alta” proprio nella lode. Come ha osservato Giambelluca Kossova nelle sue pagine di commento, le due parti che compongono l'*Encomio per Cirillo* (e lo stesso vale anche per gli altri Encomi), sono state “costruite” su una fitta trama di rimandi interni al testo, che consentono di leggere l’opera come un insieme testuale perfettamente omogeneo. Le composizioni parallele e le simmetrie tra i membri del discorso, totali o parziali che siano, inoltre, sono delle formule caratteristiche della retorica biblica, per la quale, a differenza di quella classica, le figure – di parola e di pensiero – non “servono anzitutto a ornare il discorso, ma a costruirlo, a comporlo (a «disporlo»), vale a dire, a segnare i limiti tra le unità ai diversi livelli di organizzazione del testo e a segnalare le relazioni che queste intrattengono tra loro”³⁵.

Si prenda, per esempio, l'*Encomio per Demetrio di Tessalonica*: nella prima parte dell’opera l’autore, dopo aver presentato le virtù cristiane incarnate da Demetrio, riporta uno degli insegnamenti del santo, il quale era solito esortare i fedeli a non cedere alla tentazione di voler assomigliare a coloro che si sono lasciati sedurre dall’inganno demoniaco creandosi degli

³² A. GIAMBELLUCA KOSSOVA, *Della Funzione contestuale del referente biblico: Il caso de «L’encomio per Costantino-Cirillo» di Clemente D’Ocrida*, «Quaderni di lingue e letterature straniere», 19 (1998), pp. 179-214: pp. 188-189: “L’*Encomio* per Costantino-Cirillo si compone di due parti ben enucleate. La prima informa in dettaglio sulla fede, la vita e le gesta dell’Apostolo degli Slavi, tratteggia la sua parabola spirituale senza trascurare la severa ascesi cui è stata approntata tutta la sua esistenza di perfetto seguace di Cristo. Nella seconda si dispiega la *lauda* vera e propria, articolata in undici *beatitudini*, corrispondenti alle virtù e alle gesta del santo descritte nella prima parte, vera e propria premessa dottrinale e giustificazione ideologica della venerazione che Costantino-Cirillo aveva acceso nel suo discepolo e che questi, a sua volta, s’adoperava a trasmettere ai posteri”.

³³ D. PETKANOVA, *Novi čerti na pochvalnoto slovo prez XIV-XV v.*, in *Tärnovska knižovna škola 1371-1971. Meždunaroden simpozium Veliko Tärново, 11-14 oktombri 1971 g.*, Veliko Tärново, Univ. Izd., 1974, pp. 89-112: p. 91: “Gli Encomi di Clemente di Ocrida sono brevi e generalmente si suddividono in due parti principali. La prima può essere definita biografica, sebbene tale definizione non sia del tutto accurata, mentre la seconda è la lode vera e propria”.

³⁴ A. GIAMBELLUCA KOSSOVA, *Della Funzione* cit., p. 187.

³⁵ R. MEYNET, *Trattato di retorica biblica*, a cura di R. Meynet, P. Bovati, Bologna, Ed. Dehoniane, 2008, p. 214.

idoli. Le parole di Demetrio anticipano il racconto del suo martirio: quando l'imperatore Massimiano Erculio, fautore di una feroce persecuzione contro i cristiani, offrì al santo la possibilità di salvarsi e di unirsi alla sua corte, quest'ultimo rifiutò, accettando l'ineluttabile morte pur di non rinnegare la propria fede.

Il martirio di Demetrio funge così da monito per i fedeli, i quali, nella seconda parte dell'Encomio vengono invitati da Clemente a “non aver paura di quelli che uccidono il corpo, ma non hanno il potere di uccidere l'anima, bensì di temere colui che ha il potere di far perire nella Geenna sia l'anima che il corpo” (Mt 10, 28; Lc 12, 4-5). Ecco allora che il racconto biografico che occupa la prima parte dell'opera trova un'eco diretta nella seconda parte, dove si colora di un profondo senso spirituale esplicitato ulteriormente dalla lode al santo.

Nell'*Encomio per gli arcangeli Michele e Gabriele*, per citare un altro esempio, l'autore esordisce con una narrazione in *medias res*, nella quale si sofferma sulla sostanza intangibile di cui sono fatti gli eserciti del Signore e sul preciso ordine gerarchico che essi occupano: “ciascuno di loro adempie ai propri doveri secondo la sua designazione, e per ogni servizio segue il proprio ordine”. La prima parte dell'opera è incentrata attorno al racconto delle gesta eroiche compiute dagli arcangeli per volere divino: essi, a differenza di Lucifero, non si sono lasciati sopraffare dalla superbia e dalla malvagità ma, al contrario, hanno scelto di osservare il proprio grado e il posto che gli era stato assegnato da Dio.

Nella seconda parte dell'Encomio, Clemente – proprio come aveva fatto nell'introduzione – esorta i fedeli a celebrare la luminosa memoria di queste due figure veterotestamentarie, evidenziando allo stesso tempo i limiti insiti nella natura umana, corrotta dal peccato e dalle passioni di una vita terrena. Segue un passo che anticipa la lode vera e propria e nel quale l'autore, servendosi dell'anafora del pronome dimostrativo duale ‘*αὐτῶν*’ elenca le imprese e i miracoli compiuti dagli arcangeli Michele e Gabriele precedentemente descritti nell'esordio. È nella lode finale e nel paragrafo successivo, dove il ritmo è cadenzato da un procedere per paratassi, che il lettore può finalmente cogliere l'opera nel suo insieme e interiorizzare l'insegnamento morale-didattico di cui gli arcangeli sono *exempla*.

La struttura bipartita degli Encomi, come ha giustamente osservato Alda Giambelluca Kossova, è evidente in modo particolare nell'*Encomio per Cirillo*, dove il racconto delle gesta del “nuovo apostolo e maestro degli Slavi” che occupa la prima parte, trova una perfetta corrispondenza nella lode che si legge nella seconda parte dell'opera. Quest'ultima si differenzia dalle lodi presenti negli altri Encomi clementini per la sua specifica composizione: in essa l'autore elenca ben undici macarismi, di cui nove riferiti a diverse parti del corpo di Costantino-Cirillo e due, invece, alla città di Roma (e quindi indirettamente all'apostolato di

Pietro). Attraverso ciascuno dei macarismi, volti a celebrare le labbra, la lingua, il volto, gli occhi, le mani, le dita, le viscere e i piedi di Cirillo, Clemente ripercorre tutti i momenti salienti che hanno segnato la missione evangelizzatrice promossa dal suo maestro.

L'immagine di Cirillo quale essere alato che, "rifulso sulla terra come il sole", ha illuminato con il suo insegnamento tutti coloro che erano stati ottenebrati dall'inganno del peccato – pronunciando così parole di dolcezza e di vita – costituisce il motivo centrale attorno al quale si sviluppa l'intero componimento. Se nella prima parte l'autore afferma che per mezzo della bocca del protagonista "si sono dissetati coloro che si struggevano per la conoscenza divina e si sono saziati molti che hanno ricevuto il nutrimento di vita", nelle righe che anticipano la lode egli scrive che "da quella bocca sgorgò una sorgente di parole di vita che ha dissetato tutta la nostra inaridita aridità". Questo è solo uno dei tanti esempi di costruzioni parallele che si possono individuare all'interno dell'Encomio, dove la serrata corrispondenza tra le due parti dell'opera non solo è evidente, ma contribuisce anche a donare al testo un profondo senso spirituale.

Per concludere, vi è un ulteriore elemento testuale che ritengo possa giocare a favore della bipartizione dell'Encomio: nelle prime righe che aprono l'opera, Clemente, come si è detto, definisce Costantino-Cirillo con l'epiteto di "nuovo apostolo e maestro di tutte le genti"; non credo si tratti di un semplice caso che la seconda (e unica) occorrenza dell'aggettivo 'nuovo' ricada proprio nella frase d'inizio della seconda parte: "Quesgli infatti, il nuovo apostolo, fu inviato". Come avrò occasione di dimostrare nel commento di alcuni degli Encomi clementini, l'aggettivo 'nuovo' spesso allude a quel rapporto di prefigurazione e compimento che lega Antico e Nuovo Testamento; come gli apostoli prima di lui, anche Costantino-Cirillo ha testimoniato la parola di Dio al suo popolo, adornando la nazione slava con la corona della grazia.

A supporto della teoria della bipartizione, almeno per quanto riguarda la struttura compositiva degli Encomi attribuiti a Clemente di Ocrida, si aggiunge anche la definizione di *chiavi tematiche bibliche* formulata da Riccardo Picchio nel 1977³⁶; nelle pagine che compongono il suo lavoro, lo studioso descrive una particolare tipologia di citazioni bibliche – le cosiddette 'chiavi tematiche' – le quali sono in grado di rivelare al lettore il senso spirituale racchiuso nell'opera. Una chiave tematica, oltre che per la sua funzione "segnaletica", si distingue dalle altre citazioni presenti in un'opera anche per la sua posizione marcata: essa ricorre infatti di norma nelle prime righe del testo, oppure dopo una qualsiasi parte introduttiva.

³⁶ R. PICCHIO, *The Function of Biblical Thematic Clues in the Literary Code of 'Slavia Orthodoxa'*, «Slavica Hierosolymitana», 1 (1977), pp. 1-31.

“Il tema annunciato in apertura – scrive Picchio – poteva svilupparsi come un *Leitmotiv* reggente l’intero sistema semantico dell’opera”³⁷.

Nel tradurre e analizzare gli Encomi di Clemente di Ocrida, mi sono resa conto che molto spesso la chiave tematica esplicitata all’inizio della composizione (la quale può coincidere con una citazione diretta, un’allusione o una semplice reminiscenza), viene ripresa e argomentata dall’autore a ridosso della lode: nell’*Encomio per Clemente papa*, per esempio, la citazione dal *Libro dei Salmi* “*Il Signore conserva le ossa dei giusti, neppure una sarà spezzata*” (Sal 33,20-21), viene ripetuta una seconda volta poco prima della lode: “*Il Signore conserva le ossa dei Suoi giusti*”. Allo stesso modo, per citare ancora un esempio, il motivo della sterilità del grembo di Elisabetta rinnovata dalla nascita del Precursore di Cristo, che fa da cornice al racconto dell’*Encomio per il profeta Zaccaria e la nascita di Giovanni Battista*, trova la sua massima espressione nella lode finale.

Sulla base di queste argomentazioni, nella traduzione e nel rispettivo commento di ciascuno degli Encomi, ho preferito dividere graficamente il testo in due parti, così da rendere più evidenti le corrispondenze di forme e contenuto che legano la prima alla seconda, senza però perdere di vista l’unità complessiva dell’opera.

2.5. Lo stile oratorio di Clemente di Ocrida

Uno studioso, come si evince da quanto scritto nel capitolo precedente, non è in grado di cogliere il senso più profondo di un testo letterario se manca un’analisi dei criteri interni che regolano quest’ultimo. Tale presupposto è valido, in particolare, per le opere medievali, dove spesso l’autore è destinato a restare anonimo; in un simile caso, riuscire a individuare le particolarità stilistiche di un’opera, o di un insieme di opere, può facilitare notevolmente il compito di quello studioso che intende analizzarne la composizione, evitandogli di incorrere in interpretazioni fuorvianti del testo e false attribuzioni d’autore.

Come ha osservato Riccardo Picchio nel già citato saggio *Slavia ortodossa e Slavia romana*, è vero che i testi antichi redatti nella Slavia meridionale e orientale erano per lo più privi di *fictio*, così come è altrettanto vero che ogni scrittore di “stretta obbedienza cristiano-ortodossa” fosse tenuto a comunicare il vero, evitando ogni forma di “poetica menzogna”. Tuttavia, sottolinea lo studioso, tali presupposti non sono sufficienti a dimostrare che “l’attività

³⁷ Ivi, p. 6.

scrittoria medievale degli Slavi ortodossi fosse priva di *ars*”; al contrario, l’assenza di varietà sul piano tematico-contenutistico ha favorito la creazione di un ampio repertorio di tecniche formali, al quale gli autori medievali erano soliti attingere liberamente³⁸.

La civiltà della Slavia ortodossa di cui parla Picchio, e alla quale si contrappone una Slavia romana, si riferisce a quel *patrimonio spirituale*, inteso per l’appunto come *civiltà letteraria*, delineato da un insieme di atteggiamenti culturali e avente una sola lingua letteraria: lo slavo ecclesiastico, caratterizzato, a sua volta, da un alto grado di artificialità³⁹. L’espressione ‘Slavia ortodossa’, alla quale va riconosciuto il merito di aver contribuito ad ampliare le prospettive degli studi sulla letteratura slava medievale, abbraccia geograficamente quei popoli slavi che sono stati lentamente assorbiti nella “sfera di influenza della chiesa costantinopolitana”⁴⁰ e, benché permetta di intravedere il delinearsi delle due grandi aree del mondo slavo già prima dello scisma fra la Chiesa d’Oriente e quella d’Occidente (1054), non è del tutto adatta per indicare la fase più antica della letteratura slava ecclesiastica, quella in cui si colloca l’attività di Clemente e degli altri discepoli diretti di Costantino-Cirillo e Metodio.

Il primo studioso a proporre una soluzione terminologica (e interpretativa) diversa fu Roland Marti, che nel 1988 suggerì di riferirsi agli esordi della cultura e della letteratura slava con l’espressione ‘Slavia cirillometodiana’, sottolineando con tale formula l’unità culturale che traspare dalle principali fonti antiche (es. *Vita Constantini*, *Vita Methodii*, *Trattato delle lettere*, etc.)⁴¹. Secondo il filologo, tale unità cominciò a venir meno a partire dalla fine del XI secolo, quando presero ad intravedersi le conseguenze dello scisma tra Oriente e Occidente, per poi scomparire del tutto alla fine del XIII sec.

Qualche anno più tardi, nel 1992, anche Viktor M. Živov avanzò una nuova interpretazione della tradizione slava ecclesiastica delle origini, proponendo a sua volta l’uso dell’espressione ‘Slavia christiana’⁴². Tale formula si riferisce ai primi secoli della letteratura e della cultura slava, e più precisamente dal IX fino alla fine dell’XI/inizio del XII secolo, quando gli autori ecclesiastici si impegnavano in prima persona nella creazione di una “comunità religiosa e culturale di cristiani slavi” in cui convergevano più tradizioni: quella latina (e alto-

³⁸ R. PICCHIO, *Slavia ortodossa* cit., p. 9.

³⁹ Ivi, p. 32.

⁴⁰ Ivi, p. 7.

⁴¹ R. MARTI, “*Slavia orthodoxa*” *literar-und sprachhistorischer Begriff*, in *Studia slavico-byzantina et mediaevalia europeensia. Vol. I. In memoriam Ivan Dujčev*, Sofija, Nauč. cent. za slavjano-vizantijski prouč. “Ivan Dujčev” – Dr. Peter Beron State Publi. House, 1988, pp. 193-200.

⁴² V. M. ŽIVOV, “*Slavia Christiana*” *i istoriko-kul’turnyj kontekst* “*Skazanija o russkoj gramote*”, in *Russkaja duhovnaja kul’tura*, a cura di L. Magarotto, D. Rizzi, Trento, Univ. di Trento – Dip. di Storia della Civiltà Europea, 1992, pp. 71-125.

tedesca), quella bizantina e, naturalmente, quella cirillometodiana⁴³. La Slavia Cristiana a cui si riferisce Živov, quindi, include anche quella “cirillometodiana” di cui parla Roland Marti, e si presta alla possibilità di essere divisa e “adattata” anche in componenti più piccole, alle quali corrisponde un capitolo importante della storia della cristianizzazione del mondo slavo.

L’espressione ‘Slavia Cristiana’ è quindi particolarmente adatta a descrivere l’epoca in cui è vissuto e si è formato Clemente di Ocrida; nelle sue opere, così come in molti testi composti agli esordi di questa letteratura, vi si trovano diversi rimandi alla città di Roma e all’apostolato di Pietro e Paolo, tre importanti riferimenti dell’unità del mondo slavo e, più in generale, cristiano di allora. Paragonare l’attività riformatrice di Clemente e dei suoi compagni alla missione cristiana degli Apostoli significava giustificare l’operato di Costantino-Cirillo e Metodio e porlo sotto l’approvazione del volere divino.

Gli autori della letteratura slava ecclesiastica delle origini erano soliti servirsi di una fitta trama di convenzioni scritte⁴⁴, attinte a loro volta da quelli che venivano considerati i modelli compositivi più autorevoli; tra questi, la Bibbia costituiva il modello per eccellenza, poiché in essa era racchiusa l’essenza della Parola di Dio. Da un simile approccio e rispetto per i testi sacri, si sviluppò una letteratura profondamente cristiana, le cui opere erano caratterizzate da un doppio livello di significato: storico e spirituale⁴⁵. Per esprimere il senso superiore del testo, come ho avuto modo di ricordare parlando della bipartizione degli Encomi, gli autori medievali inserivano nelle loro opere citazioni e riferimenti biblici i quali, una volta individuati, permettevano al lettore più colto di riconoscere le parole chiave del testo e coglierne il *nuovo* significato⁴⁶. È proprio al fiorire di questa civiltà letteraria che si colloca la ricca produzione

⁴³ Ivi, p. 90: “Il piano di Cirillo e Metodio – scrive lo studioso – non doveva includere soltanto la conversione degli Slavi al cristianesimo, ma anche la formazione di una cultura cristiana e slava. Questo obiettivo rendeva urgente il compito di creare un culto e una letteratura slava, cosicché anche gli Slavi, insieme ai greci e ai romani, potessero entrare a far parte delle grandi nazioni glorificate da Dio”. Il termine ‘Slavia christiana’ con un significato simile a quello conferitogli da Viktor Živov era già comparso dieci anni prima nel saggio di R. PICCHIO, *Lo studio delle tradizioni letterarie della Slavia medievale e pre-moderna*, «Rivista di studi bizantini e slavi», II (1982), pp. 133-145; p. 135: “Dopo lo scisma del 1054, tuttavia, la divisione culturale della *Slavia christiana* già delineatasi nel X secolo con il rigetto della lingua liturgica slava da parte del clero latino-germanico, divenne sempre più marcata. Da allora in poi è lecito parlare di due grandi aree culturali, la *Slavia romana* e la *Slavia orthodoxa* profondamente diverse l’una dall’altra”.

⁴⁴ Questo tema è stato ampiamente discusso da: cfr. R. PICCHIO, *Levels of Meaning in Old Russian Literature*, in *American contributions to the Ninth Congress of Slavists. Kiev, September 1983*, II, a cura di P. Debreczeny, Columbus, Slavica, 1983, pp. 357-370.

⁴⁵ R. PICCHIO, *Slavia ortodossa* cit., p. 40: “Questo far dipendere il vero relativo dell’esperienza umana dal vero assoluto della rivelazione divina implicava una distinzione fra *livelli di significato*. La realtà storica, ossia transeunte, diveniva pienamente intellegibile solo alla luce della realtà spirituale, di cui la Bibbia e gli altri sacri testi divinamente ispirati davano testimonianza. Ne conseguiva che ogni scrittura umana, collocandosi al *livello storico* della significazione, poteva tendere al vero solo se il suo sistema segnico si appoggiava a *referenti semantici* [...] collocate a *livello spirituale*”.

⁴⁶ H. GOLDBLATT, *Christian Figural Readings and Biblical Interpretation (Once More on “Thematic Clues” in Orthodox Slavdom)*, in id., *Studies on the Medieval and Premodern Literary Civilization of Russia and Ukraine*, vol. II, Kraków, Scriptum, 2019, pp. 59-137.

artistica clementina, caratterizzata da un repertorio linguistico e tematico attinto alle Sacre Scritture e alle opere dei Padri della Chiesa e che obbedisce, in parte, alle regole della retorica biblica.

Come ha osservato Donka Petkanova, le opere di Clemente di Ocrida mostrano una certa somiglianza – per stile e composizione – anche con gli encomi di alcuni autori vissuti tra l’VIII e il IX secolo, tra i quali si ricordino il monaco bizantino Teodoro Studita, il vescovo Andrea di Creta, il teologo di origine araba Giovanni Damasceno e il patriarca di Costantinopoli Germano I. Da questo dato – continua la studiosa – emerge con chiarezza che Clemente conoscesse molto bene la tradizione panegiristica bizantina, dalla quale egli è partito per comporre delle opere originali e in linea con lo spirito del suo tempo⁴⁷.

Una delle caratteristiche principali della *prosa ornamentale* dell’autore, intesa nell’accezione lichačeviana di “insieme di figure retoriche e tecniche compositive volte ad esplicitare il sovrasenso metaforico dell’opera”⁴⁸, è la presenza nelle sue opere di ‘costruzioni parallele’. A tal proposito, Iskra Christova-Šomova evidenzia come le costruzioni parallele siano una figura di composizione tipica dei *Vangeli* e delle opere in prosa della letteratura greca classica e bizantina; tali figure conferiscono all’opera un tono poetico più solenne e facilitano la creazione di una precisa organizzazione del testo, che si riflette talvolta anche a livello grafico⁴⁹.

Le costruzioni parallele possono interessare più piani dell’opera: da quello tematico/contenutistico a quello grammaticale. La prima parte dell’*Encomio per Giovanni Battista*, per esempio, è tutta incentrata sul parallelismo tra Giovanni, colui che battezza nell’acqua, e Gesù, colui che invece ha il potere di battezzare nello spirito santo; il continuo ripetersi della domanda volutamente retorica “*sono io che ho bisogno di essere battezzato da te, e tu vieni da me?*”, non fa altro che rimarcare l’analogia e le differenze che legano queste due figure neotestamentarie. Inoltre, proprio come nell’*Encomio per il profeta Zaccaria e la nascita di Giovanni Battista*, anche in quest’opera – seppur in maniera meno centrale – l’autore si serve delle costruzioni parallele per esprimere la miracolosità del concepimento, e della successiva nascita del Battista, venuto alla luce dal grembo ormai stanco e sterile di Elisabetta. Seppur la nascita di Giovanni Battista ricordi per certi versi quella di Gesù, le due non vanno confuse, la prima infatti è avvenuta sulla terra, mentre la seconda nel Regno dei cieli: “*Colui*

⁴⁷ D. PETKANOVA, *Novi čerti* cit., p. 91.

⁴⁸ D. S. LICAČEV, *Poètika* cit., pp. 97 e 115.

⁴⁹ I. CHRISTOVA-ŠOMOVA, *Sintaktičnijat paralelizăm v slovata na Kliment Ochridski*, «Kirilo-Methodievski studii», 10 (1995), pp. 109-115: p. 109.

che viene dalla terra appartiene alla terra e parla secondo la terra, mentre chi viene dal cielo, parla secondo il cielo e insegna le cose celesti” (Gv 3, 31-32).

Nelle salutationsi che compongono la lode per Cirillo, invece, le costruzioni parallele interessano l'ordine con il quale si susseguono le varie parti del discorso; a tal proposito, Christova-Šomova ha individuato una precisa disposizione degli elementi grammaticali: verbo, aggettivo, pronomi possessivo e, infine, sostantivo. La proposizione subordinata viene introdotta ogni volta da un pronome relativo (quasi sempre al caso strumentale), seguito solitamente da una coppia aggettivo-sostantivo al caso dativo, da un participio e dal verbo⁵⁰. Interessante, e per niente casuale, è la scelta di Clemente di iniziare ciascuna salutatione con la ripetizione anaforica della forma verbale alla prima persona singolare 'Ѣмѣхъ'⁵¹; a differenza di tutti gli altri Encomi, qui l'autore intende sottolineare con forza la sua gratitudine e vicinanza a Costantino-Cirillo e per farlo, come avrò modo di evidenziare nel commento all'opera, si serve di tutta una serie di espressioni e mezzi stilistici, tra i quali rientra anche la costruzione parallela.

In maniera analoga si comportano anche i pronomi. Nell'*Encomio per gli arcangeli Michele e Gabriele*, per esempio, Clemente ripete 11 volte il pronome dimostrativo duale 'Ѣмѣма' – un pronome che si incontra di rado nella letteratura slava ecclesiastica – e 10 volte il pronome al caso strumentale 'Ѣмѣма': attraverso l'uso di tali forme pronominali, l'autore riesce nell'intento di trasmettere al lettore un'immagine degli arcangeli come *strumento* di Dio. È infatti grazie alla devozione e alle eroiche imprese delle forze incorporee che il Signore è riuscito a mantenere l'ordine sulla terra e che gli apostoli, e tutti gli uomini giusti, sono stati incoronati con corone di giustizia. Nell'*Encomio per la Dormizione della Vergine Maria*, per citare un ultimo esempio, Clemente si serve della ripetizione anaforica del pronome 'Ѣмѣхъ', il quale esprime una certa vicinanza dell'autore alla figura della Madre di Dio. A tal proposito Iskra Christova-Šomova scrive:

“Mentre delle forze incorporee parla in terza persona, (Clemente) si rivolge alla Vergine personalmente. La Madre di Dio è molto più vicina a lui degli arcangeli. Questo è il tipo di rapporto che lega l'uomo medievale con la Vergine. Il culto per Lei superava il culto per qualsiasi altro santo. A Lei venivano rivolte molte più preghiere, in Lei erano riposte le speranze più grandi, le persone la sentivano più vicina. Ma c'è un santo, Costantino-Cirillo, che per Clemente è ancora più vicino della stessa Madre di Dio”⁵².

⁵⁰ Ivi, p. 111.

⁵¹ Anche nelle Omelie di Epifanio di Salamina si registra l'uso del verbo 'Ѣмѣхъ' per elencare le diverse parti del corpo, tuttavia l'uso fattone dallo scrittore palestinese del IV secolo non ha la stessa valenza metaforica evidente, viceversa, nelle opere di Clemente di Ocrida.

⁵² I. CHRISTOVA-ŠOMOVA, *Sintaktičnijat* cit., p. 114.

In una lingua flessiva quale lo slavo ecclesiastico, il parallelismo può essere ottenuto anche tramite alcune figure di parola, come per esempio l'omoteleuto, l'omeottoto, il polittoto, la figura etimologica e l'epanalepsi. La corrispondenza sonora tra i vari elementi grammaticali contribuisce infatti a rendere il testo sintatticamente più coeso e, di conseguenza, ad esplicitare con maggior carica espressiva il senso superiore del racconto. Da una simile affermazione si evince come Clemente di Ocrida, nel comporre le sue opere, non lasciasse nulla al caso, bensì si impegnasse nella ricerca della perfetta armonia interna al testo.

Come accennato nel precedente capitolo è nelle triadi anaforiche che compongono la lode al santo che Clemente riesce ad esprimere al meglio la sua vena poetica; “Il ritmo della frase – ha scritto Olivier Reboul – ha per gli antichi un'importanza capitale, perché è la musica del discorso, ciò che rende l'espressione armoniosa o sorprendente [...]”⁵³. Attraverso l'anafora della forma imperativa ‘*ра̀чи еѡ*’ o del nome del santo, Clemente “verticalizza” metaforicamente il testo degli Encomi, rendendolo simile a quello di una composizione in versi. Per questa ragione alcuni studiosi, tra i quali si ricordi Krassimir Stantchev, si sono dedicati all'analisi di quella che lo studioso bulgaro ha definito la “struttura ritmica” delle opere della letteratura slava ecclesiastica, caratterizzata per l'appunto dalla presenza ragionata di anafore e parallelismi sintattici⁵⁴. Il combinarsi di queste due figure retoriche determina la creazione di un ritmo intrinseco al testo, il quale trova la sua massima espressione poetica nell'encomio finale.

È infine sempre nella lode al santo che Clemente fa un uso consistente della similitudine, una figura di pensiero caratteristica sia dei testi biblici (soprattutto neotestamentari), che dei poemi epici, basti pensare al ricco repertorio di similitudini che compone l'*Iliade* di Omero. Nel suo studio, Donka Petkanova ha osservato che le similitudini – o i confronti – che si leggono nelle opere di Clemente di Ocrida e in quelle di Giovanni Esarca sono molto simili tra loro: esse derivano infatti quasi sempre dal mondo animale e naturale⁵⁵; nell'*Encomio per il profeta Zaccaria e la nascita di Giovanni Battista*, per esempio, l'autore paragona il vecchio sacerdote a una gemma preziosa che risplende per mezzo della grazia di Cristo, a un giardino celeste pieno di fiori melliflui e ad un aquila in grado di contemplare l'incarnazione di Cristo con i suoi occhi divini. In maniera analoga, Demetrio di Tessalonica nell'Encomio a lui dedicato viene chiamato ‘sole luminoso’: egli è come un'alba infuocata che è riuscita con la sua fede ad

⁵³ O. REBOUL, *Introduzione* cit., p. 123.

⁵⁴ KR. STANTCHEV, *Ritmičnata struktura v chimničnata poezija na Kliment Ochridski*, «Bălgarski ezik», 19 (1969), № 6, pp. 523-531; ID., *Ritmični osnovi na starobălgarskata poezija*, «Slavistični izsledvanija», 3 (1973), pp. 254-270; la “struttura ritmica” e la composizione interna di alcune opere della letteratura slava ecclesiastica vengono analizzate anche nei seguenti lavori: cfr. D. PETKANOVA, *Novi čerti...cit.*; N. S. DEMKOVA, *Poëtika povtorov v drevnebolgarskoj i drevnerusskoj oratorskoj proze X-XIV vekov*, «Vestnik leningradskogo universiteta. Ser. 2», 3 (1988), № 13, pp. 25-34.

⁵⁵ D. PETKANOVA, *Novi čerti* cit., pp. 105-106.

illuminare le tenebre del peccato. Gli esempi sono davvero numerosi: Clemente papa è una “dolcissima vite che ha colmato e dissetato tutto il mondo con il suo insegnamento divino”, i Quaranta martiri di Sebaste sono come “stelle luminosissime che rischiarano tutto il mondo con i raggi della Sapienza divina”, Lazzaro si trasforma in uno “splendido germoglio del giardino di Dio”, mentre la Vergine Maria è un “rovetto che non brucia, una montagna infrangibile e una nube luminosissima”. La scelta di paragonare i soggetti degli Encomi a degli elementi naturali, come per esempio il giglio, la vite, il roseto, etc., o a degli animali – in genere l’aquila e il colombo – è da ricercarsi nel tentativo da parte dell’autore di esaltare in modo poetico, e nel contempo chiaro ed efficace, le qualità spirituali e superiori dei cosiddetti “uomini giusti”, i veri protagonisti delle opere clementine.

Come ha evidenziato Aleksander Naumow il ‘sublime’, ovvero la sfera del divino, viene raffigurato nella produzione artistica di Clemente, così come in quella degli altri scrittori medievali, da simboli e metafore quali “perle, oro, pietre, acqua di fonte, fiume, pozzo, calice, pioggia, latte, cibo (pane, miele), seme, frumento, frutto, fiore, profumo, luce e altri”⁵⁶. Queste immagini, che rientrano in quello che Krassimir Stantchev ha definito come il “registro stilistico-semantico” della letteratura slava ecclesiastica, non si limitavano a ricoprire una funzione estetica, bensì servivano agli autori per esemplificare – e trasmettere al lettore – alcuni concetti cristiani altrimenti di difficile comprensione⁵⁷. Le metafore alimentari, tanto frequenti nella letteratura ecclesiastica, attingono il loro campo semantico direttamente dalla Bibbia, dove, per esempio, troviamo san Paolo che esorta i fedeli a nutrirsi di latte, e non di cibo solido, poiché non ancora in grado di assimilarlo (1Cor 3, 2)⁵⁸.

Oltre alle immagini qui elencate, negli Encomi, e più in generale nelle opere clementine, si nota anche la preferenza dell’autore per tutta una serie di temi specifici: il motivo/immagine del diavolo che si insinua nel cuore e nella mente dei malvagi, come l’imperatore Massimiano Erculio, il console Aufibiano, Erode e l’imperatore Licinio, causando così il martirio del santo

⁵⁶ A. NAUMOW, *La letteratura slavo-ecclesiastica come sistema*, trad. a cura di M. Di Salvo, in id., *Idea – Immagine – Testo. Studi sulla letteratura slavo-ecclesiastica*, a cura di Kr. Stantchev, Alessandria, Ed. dell’Orso, 2004, pp. 17-63: p. 60 [*Systemowość literatury cerkiewnosłowiańskiej*, 1976].

⁵⁷ KR. STANTCHEV, G. POPOV, *Kliment Ochridski* cit., p. 95. A questo proposito, Riccardo Picchio ha scritto: cfr. R. PICCHIO, *Slavia ortodossa* cit., p. 37: “Gli artifizi formali slavo-ortodossi erano usati come sottolineature del messaggio: non tanto per *delectare* – potremmo dire – quanto per meglio *docere*, non per sfumare il messaggio, ma per precisarlo e renderlo il più possibile univoco e vero”.

⁵⁸ E. R. CURTIUS, *Letteratura europea* cit., pp. 154-155: “[...] Quintiliano (II 4, 5) «nutre di latte» gli studiosi principianti. Ma per le metafore tratte dagli alimenti la Bibbia rimane sempre la fonte principale. Nella storia sacra cristiana l’assaggio del frutto proibito e l’ultima cena del Signore rappresentano episodi di drammaticità particolare. Sono detti beati coloro che «hanno fame e sete» di giustizia. Nel *Vangelo* di Giovanni (4, 13 s.; 6, 27) si fa distinzione tra l’acqua terrena e l’acqua eternamente viva, tra il cibo deteriorabile e quello *qui permanet in vitam aeternam*. I neofiti cristiani vengono paragonati a bambini che si nutrono di solo latte e non tollerano ancora i cibi solidi (*1Cor.*, 3, 2; *IPetr.*, 2, 2; *Ebr.*, 5, 12 s.). La letteratura ecclesiastica ha modificato queste e simili immagini in molteplici modi”.

in questione, è piuttosto comune; altrettanto frequenti sono i riferimenti alla seconda venuta di Gesù Cristo sulla terra, al terribile giorno del Giudizio Universale e alla rinascita dello spirito per mezzo del battesimo che rigenera⁵⁹.

Nel presentare i soggetti delle sue opere, Clemente si serve di quello che Liljana Graševa ha definito “immagine normativa”, alludendo con tale espressione all’ordine e al modo con il quale l’autore introduce gli elementi biografici del santo e le virtù cristiane che lo contraddistinguono⁶⁰. L’immagine del protagonista che si ricava dal racconto è, in realtà, un’immagine collettiva, perché il vero obiettivo dell’autore è quello di ispirare il lettore a seguire il modello di vita incarnato dal santo: “in ogni caso, cioè, l’autore cerca di rispondere alla domanda quale sia stato il particolare messaggio o la particolare azione che ha reso quel determinato personaggio così importante per la dottrina dell’Oriente cristiano”⁶¹.

Clemente, dunque, anche quando racconta della vita del santo, non cessa mai di rivolgersi, seppur indirettamente, al suo pubblico di lettori; per esprimere l’idea di una *totalità*, intesa nel senso cristiano di “comunità di fedeli”, l’autore, come si è detto nel precedente capitolo, si serve del pronome di prima persona plurale ‘noi’, inteso nel suo valore inclusivo di io + voi⁶². Al di là dei diversi significati che tale pronome può assumere, traducendo gli Encomi mi sono accorta di come esso compaia sempre in due punti del testo ben precisi: o nelle prime righe dell’opera (es. *Encomio per Cirillo; Enc. per la Dormizione*), o immediatamente prima della lode al santo (es. *Encomio per Clemente; Enc. per Giovanni Battista; Enc. per Lazzaro*). In entrambi i casi, la funzione del ‘noi’ è quella di coinvolgere il lettore nel racconto e invitarlo ad accogliere il modello di vita incarnato dal santo.

Come si evince da queste prime considerazioni generali sullo stile di Clemente di Ocria, la Bibbia costituiva il modello scrittoria per eccellenza al quale l’autore era solito ispirarsi nel comporre le sue opere. Il sistema della letteratura slava ecclesiastica – come ha scritto Aleksander Naumow – può essere rappresentato da una “piramide rovesciata”, la cui punta è costituita dalla Bibbia e dalla tradizione patristica⁶³. Negli Encomi clementini, tuttavia, si avverte l’influenza anche di un’altra tradizione letteraria: quella apocrifia. Donka Petkanova,

⁵⁹ JA. MILTENOV, *Za njakoi charakterni temi v slova i poučenija, pripisvani na sv. Kliment Ochridski*, «Izvestija na instituta za bălgarski ezik “Prof. Ljubomir Andrejčin”», 31 (2018), pp. 162-175.

⁶⁰ L. GRAŠEVA, *Njakoi izobrazitelni cit.*, p. 269.

⁶¹ A. NAUMOW, *Gli elementi biblici nella struttura artistica delle opere slavo-ecclesiastiche*, trad. a cura di G. Brogi Bercoff, in id., *Idea cit.*, pp. 117-177: p. 161 [*Elementy biblijne w strukturze utworów cerkiewnosłowiańskich*, 1983].

⁶² I. CHRISTOVA-ŠOMOVA, *Anaforična i deiktična upotreba na pokazatelnite mestoimenija v slovata na Kliment Ochridski*, «Kirilo-Methodievski studii», 13 (2000), pp. 132-138; A. NAUMOW, *La specificità della comunicazione letteraria nel medioevo ortodosso*, trad. a cura di M. C. Bragone, in *Idea cit.*, pp. 65-93: pp. 81-90 [*O specyfice komunikacji literackiej w prawosławnym średniowieczu*, 1983].

⁶³ A. NAUMOW, *La letteratura cit.*, p. 26.

per esempio, si sofferma in particolare sul materiale narrativo attinto da Clemente al *Protovangelo di Giacomo*, la fonte principale di cui l'autore si è servito per scrivere gli *Encomi per il profeta Zaccaria e la nascita di Giovanni Battista e per Giovanni Battista*⁶⁴. L'episodio della fuga di Elisabetta con il figlio ancora in fasce verso il monte, e quello della morte di Zaccaria – come sottolineerò più nel dettaglio nel commento ai testi –, sono infatti ripresi da questo *Vangelo* apocrifo, il quale approfondisce il racconto sull'infanzia di Gesù appena accennato, viceversa, nei *Vangeli* di Matteo e di Luca⁶⁵.

Per quanto riguarda la lingua, una peculiarità dello stile clementino è quella di prediligere verbi, aggettivi e sostantivi che si riferiscano a un preciso campo semantico, come può essere, per esempio, quello della 'luce' o quello del profumo associato alle reliquie del santo⁶⁶. Tale scelta lessicale conferisce al testo un senso di "dinamicità", rafforzato ulteriormente dalla presenza di *immagini in movimento*, quali il volo dell'aquila, la folgore del lampo, il fiorire del Germoglio, l'implacabilità delle onde purpuree, e via dicendo. Per esprimere la dinamicità dell'azione e, nel contempo, marcare l'andamento discorsivo dell'opera, Clemente è solito servirsi di una serie di verbi con il prefisso 'въз-', che in slavo ecclesiastico assume anche il valore di "indirizzare l'azione verso l'alto"⁶⁷. A tal proposito, la studiosa bulgara Christova-Šomova, circoscrivendo la sua analisi linguistica alla produzione encomiastica dell'autore, ha registrato un totale di sessantanove verbi con questo prefisso: 'въжигати, възбуѣднати, възвѣстити сѧ, възвеличати, etc'. Alla lista dei verbi, si aggiungono anche alcuni nomi deverbali, quali ad esempio 'възвращение, възвѣщение, въздвижение, въздръжание, въздвижение, възискание, възмъдание, възкресение, възпитѣние', la cui somiglianza fonetica contribuisce a rendere il testo uniforme anche da un punto di vista linguistico⁶⁸.

Da questi primi esempi risulta evidente come gli *Encomi* scritti da Clemente di Ocrida rispondano a una precisa logica compositiva; l'insieme delle immagini e delle metafore, dei

⁶⁴ D. PETKANOVA, *Apokrifni motivi v tvorčestvoto na Kliment Ochridski*, «Kirilo-Methodievski studii», 8 (1991), pp. 11-21.

⁶⁵ Analizzando il tessuto di citazioni e riferimenti presenti nell'*Encomio per il profeta Elia*, un'opera che come si è detto in precedenza non può essere attribuita con certezza alla produzione clementina, Petkanova ha rilevato l'influsso di un'altra importante fonte apocrifa: il *Secondo Libro di Enoch* (o *Libro Slavo di Enoch*).

⁶⁶ I. CHRISTOVA-ŠOMOVA, *Rečnik na slovata na Kliment Ochridski*, Sofija, Univ. Izd. "Sv. Kliment Ochridski", 1994, pp. 8-13.

⁶⁷ JU. V. FIL', *O glagol'noj poliprefiksacii v staroslavjanskom jazyke*, «Filologija», (2011), № 352, pp. 37-41. P. 39: "Si noti che il prefisso въз- ha il significato iniziale di "dirigere l'azione verso l'alto". A questo proposito, si noti che l'inizio spirituale di una persona si costruisce tradizionalmente nel piano verticale del suo essere (che corrisponde alla peculiarità dell'organizzazione corporea della persona stessa), poiché la spiritualità è formata da sentimenti morali correlati con la parte superiore di una persona, ovvero con la sua testa. A sua volta, la posizione verticale di una persona, che obbedisce alla legge di gravità, è associata all'idea dell'altezza. Pertanto, con il rafforzamento di un sentimento specifico, l'emozione "cresce", ovvero tende verso l'alto".

⁶⁸ *Sveti Kliment Ochridski. Slova i službi* cit., p. 39.

motivi tematici e delle espressioni linguistiche che si ripetono in ciascuna delle sue opere, rientra in quello che può essere definito come il “repertorio stilistico dell’autore”. Attingendo in egual misura sia alla tradizione biblica sia a quella patristica, Clemente è riuscito nell’intento di creare delle opere in lingua slava raffinate e complesse, contribuendo in prima persona al fiorire e allo sviluppo della letteratura della Slavia Cristiana.

Gli Encomi

CAPITOLO III

TRADUZIONE E COMMENTO DEGLI ENCOMI

Gli Encomi di Clemente di Ocrida, composizioni di modesta lunghezza volte a celebrare la memoria di alcune figure bibliche che compaiono nel Nuovo Testamento e di alcuni santi, sono caratterizzati da un lessico figurativo e da un fitto intreccio di citazioni e rimandi intertestuali alle Sacre Scritture. Tradurre dei testi così riccamente impregnati di retorica biblica si è rivelato – talvolta – un compito assai arduo, poiché presuppone una solida conoscenza preliminare tanto della tradizione biblica (e apocrifia), quanto di quella patristica.

Nel mio commento ai testi, ho preferito citare sia autori della tradizione orientale, e in particolare Gregorio di Nazianzo, Basilio di Cesarea, Giovanni Crisostomo e Romano il Melodo, sia rappresentanti della letteratura patristica occidentale, come per esempio sant’Ambrogio o sant’Agostino. Il motivo di questa mia scelta è duplice: se da un lato un apparato di note più vasto mi ha permesso di indicare tutti quei luoghi paralleli che accomunano le opere degli scrittori ecclesiastici, dall’altro mi è servito per evidenziare la presenza di un’unica tradizione cristiana. Citando le opere di alcuni Padri della Chiesa non ho inteso cercare possibili fonti degli Encomi clementini, bensì interpretare il messaggio cristiano racchiuso da questi scritti, il cui primo obiettivo – come si è detto – era quello di educare le comunità dei fedeli ai principi del cristianesimo.

Le traduzioni sono state condotte sulla base dei testi pubblicati nell’edizione *Kliment Ochridski: sǎbrani sǎčinenija* a cura di Bonju St. Angelov, Kujo M. Kuev e Christo Kodov (1970); per aiutarmi nella resa in italiano, mi sono invece servita delle due raccolte di traduzioni in bulgaro pubblicate a Sofia rispettivamente nel 1970 e nel 2008: *Kliment Ochridski: Slova i poučeniija* a cura dell’archimandrita Atanasij Bončev e *Sveti Kliment Ochridski. Slova i službi* edita da Petko Petkov, Iskra Christova-Šomova e Anna-Marija Totomanova.

A differenza di queste ultime due edizioni, dove a ciascun testo corrisponde un apparato di riferimenti biblici esageratamente esteso, ho preferito ridurre il numero dei riferimenti a quelli che mi sono sembrati davvero essenziali, evitando così di confondere il lettore con un’eccessiva dovizia di indicazioni. Gli Encomi di Clemente di Ocrida, essendo il frutto del lavoro di un autore della Slavia Cristiana, racchiudono – come ci si aspetta – un elevato numero di espressioni, similitudini e metafore attinte alle Sacre Scritture; questo, tuttavia, non significa che ciascuno dei riferimenti debba necessariamente essere ricondotto a un passo preciso della

Bibbia, poiché si tratta di espressioni e modi di dire che ogni autore cristiano conosceva e che, a sua volta, poteva utilizzare nelle proprie opere. Questo spiega anche il ripetersi negli Encomi, e in particolare nella lode, di similitudini e immagini identiche tra loro e facenti parte del patrimonio artistico e letterario lasciatici dalla tradizione biblica e patristica.

I. Encomio per il profeta Zaccaria e la nascita di Giovanni Battista

Per il cinque di settembre. Encomio composto da Clemente vescovo in memoria del profeta Zaccaria e la nascita di Giovanni Battista

Una luce si eleva per il giusto, una gioia per i retti di cuore, come ha detto il profeta: “*Il giusto fiorirà come palma, crescerà come cedro del Libano, e anche nella vecchiaia darà frutto*”¹. La vecchiaia devota risplende nel mondo come il sole e, al cospetto dell’Assemblea dell’Altissimo, apre la sua bocca all’adorazione e alla benedizione. Attraverso la retta via, essa illumina tutti coloro che giacciono nelle tenebre, e con i suoi insegnamenti, come una nave, guida gli stolti e con l’incenso offre all’Altissimo sacrifici spirituali.

Tali erano le qualità del beato profeta Zaccaria, il quale con i miracoli e le sue virtù fiorì come un giglio. Seguendo la retta via, egli condusse i popoli alla ragione e, come un cedro profumato, fiorì di bellezza divina, conducendo una vita lontana dal peccato. Zaccaria era un servitore di Dio, proprio come Aronne, il profeta Salomone e (il re) Melchisedec, e adempiva alle funzioni nel santuario dell’ordine di Aronne alla pari di un essere incorruttibile. Durante il servizio, Zaccaria offriva all’Altissimo l’incenso profumato, un fragrante unguento che emana profumo. Egli cresceva come un cedro del Libano, come un roseto di Gerico, e come un rigoglioso ulivo carico di frutti fioriva nella casa del Signore. Ardeva d’amore per lo straniero più che per l’oro e i rubini. Con la sua dolcezza egli placava le onde della vita, con le sue luminosissime preghiere placava l’ira di Dio, con la sua correttezza e integrità prendeva parte alla vita del tempio, e con la sua dolcezza spirituale attirava i fedeli alla legge dell’Altissimo.

È giunto il momento di introdurre Luca, l’evangelista, il quale con queste parole racconta della santità di Zaccaria: “Al tempo in cui regnava Erode, c’era un sacerdote di nome Zaccaria che, ormai avanti negli anni, aveva raggiunto una vecchiaia devota, mantenendo intatta la sua purezza nell’attesa del Germoglio divino. Anche sua moglie, Elisabetta, ormai avanti negli anni, aveva raggiunto una vecchiaia devota e poiché era sterile, essi erano invecchiati senza avere figli”².

O, santissima moglie che attendi la promessa e la grazia del Germoglio! O, altissimo profeta che vivi per mezzo del Germoglio divino! O, benedettissima sterilità rinnovata dal desiderio di un figlio! O, benedettissima sterilità rinnovata dal desiderio di una buona novella! Tu che per sette volte hai generato! O, benedetta sterilità rinnovata dalla promessa

¹ Sal 92, 13. 15

² Lc 1, 5-7

dell'arcangelo che dischiude lo sterile grembo! O, mistero della venuta di Cristo e del suo Precursore, tenuto nascosto agli angeli e agli arcangeli, e rivelato, in un secondo momento, da Gabriele a Zaccaria! O, mistero recondito rivelato dall'arcangelo, che come un'apparizione ha sciolto la siccità dello sterile grembo! O, altissimo intelletto della Provvidenza preannunciata in tempi antichi dal profeta Isaia e compiuta in Cristo, come ha detto Dio per mezzo di Isaia: "Ecco, dinnanzi a te mando il mio messaggero, innanzi a te egli preparerà la strada che ti condurrà al battesimo"³. O, meraviglioso mistero che ti sei compiuto nell'acqua e nello Spirito! O, meravigliose vicende! Come potrà il vecchio sangue di Zaccaria, insieme a quello dei fanciulli, essere versato per amore del giovane Gesù Cristo? E come potrà questo sangue non essere cancellato fino a che, per amor suo, non arriverà il vendicatore?

E così un giorno, mentre Zaccaria stava svolgendo le sue funzioni sacerdotali durante il turno della sua classe, salì sull'altare per porgere l'offerta dell'incenso al Santo dei Santi, e (in piedi) sulla destra dell'altare dell'incenso gli apparve un angelo. Zaccaria, quando lo vide, si spaventò e pervaso dal dubbio e dal timore, disse tra sé e sé⁴: "Che cos'è questo terribile miracolo? Paura e sgomento mi invadono e il dubbio mi assale al cospetto di questo essere e a causa di questa terribile funzione! Davvero l'angelo non è qui per accusarmi dei miei peccati? O per mostrare al popolo la malvagità delle sue azioni? O ancora per riportare l'ordine su questo popolo disobbediente? Minacciandolo con guerre, pestilenze e carestie? Il suo volto è pieno di stupore, vedo che il suo aspetto è umano, ma osservo con paura la sua ala. Come posso rivolgermi a lui? Con quali parole posso interrogarlo? Cosa mai potrò rispondere a cospetto di uno sguardo così terribile? Mai mi è capitato di vedere un angelo dall'aspetto umano prendere parte alla funzione sull'altare dell'incenso. O forse anche io sono caduto nel peccato, proprio come il serpente che sedusse Eva?".

E mentre era pervaso da questo timore, l'angelo gli disse: "Non avere paura, Zaccaria, non spaventarti e allontana questi pensieri, perché non sono qui per quello che pensi. Sono qui in nome della tua gioia, per annunciarti una cosa che renderà felici tutti i popoli. Elisabetta concepirà e darà alla luce un figlio, per amore del quale tutti i popoli e le genti gioiranno ed egli risplenderà su di loro come una lampada; non avere paura, Zaccaria, perché sono qui per sciogliere la tua sterilità; non avere paura, Zaccaria, perché sono qui per spezzare le catene di coloro che sono sterili; non avere paura, Zaccaria, perché sono qui per incoronarti con la gioia; non avere paura, Zaccaria, perché sono qui per proclamarti profeta; non avere paura, Zaccaria, perché io sono colui che porta la buona novella, inviato dal Signore per il suo successore; e

³ Is 40, 3; Lc 7, 27

⁴ Segue un lungo passo in cui Clemente rielabora e amplia l'episodio della visione di Zaccaria nel tempio raccontato nel *Vangelo di Luca* (1, 8-25).

quindi, non avere paura, Zaccaria, perché io sono Gabriele, l'arcistratega dell'esercito del Signore, inviato per annunciarti (la nascita) del Precursore di Cristo e per sciogliere la tua sterilità. Come ha detto il profeta in tempi antichi: "Esulta, sterile che non hai partorito, perché ti renderò felice. Tua moglie ti darà un figlio e tu lo chiamerai Giovanni"⁵.

Zaccaria, pervaso dalla paura, rispose all'angelo: "Signore, non prenderti gioco del tuo servitore, non attirarmi l'ira di Dio. Io sono vecchio e mia moglie è ormai avanti negli anni e ha passato l'età in cui partorire. La vecchiaia mi ha piegato e le mie membra sono stanche, il mio corpo è morto e il grembo della mia sposa è ormai secco: non è più tempo di partorire secondo natura". L'angelo allora gli rispose: "Zaccaria, non pensare a queste cose. Io sono l'arcistratega del Signore, inviato per annunciarti questa buona novella. Ma visto che non hai creduto alle mie parole, rimarrai muto e non potrai parlare fino al giorno in cui queste cose non si compiranno. Chiamerai tuo figlio Giovanni, che significa 'grazia di Dio', perché egli sarà grande davanti al Signore; non berrà vino né bevande inebrianti e sarà colmato dello Spirito Santo fin dal seno di sua madre". Dopo aver pronunciato queste parole l'angelo se ne andò.

Intanto il popolo, che si era radunato fuori dal tempio in attesa della benedizione di Zaccaria, si stupiva del suo tardare. Quando egli uscì per benedirli, non riusciva a proferir parola, e allora essi capirono che aveva avuto una visione nel tempio. Allora il debole grembo materno germoglierà un fiore profumato. Quando? Non appena l'angelo disse: "Elisabetta concepirà e darà alla luce un figlio, e molti gioiranno per la sua nascita".

O, benedetto germoglio! O, indicibile novella! O, concezione preziosa! Non ha prevalso la sterilità? La natura e la vecchiaia non si sono rinnovate? La sterilità non ha germogliato molti frutti portando i covoni? Non ha generato la fertile terra, che ha germogliato come un fiore profumato?

Giunse il tempo per Elisabetta di partorire⁶. Diede alla luce un figlio e molti gioirono per la sua nascita; attorno a lui si riunirono tutti i vicini e i parenti che chiedevano di dare al bambino lo stesso nome del padre, ovvero Zaccaria, ma Elisabetta rispondeva loro dicendo: "No, si chiamerà Giovanni". Allora presero a fare dei gesti al padre, per chiedergli come voleva che si chiamasse suo figlio; egli allora prese una tavoletta e vi scrisse: "Il suo nome è Giovanni". Con queste parole la sua bocca si aprì, la sua lingua si sciolse ed egli si riempì dello Spirito Santo ed esclamò: "Benedetto il Signore, Dio d'Israele, perché ha visitato e redento il suo popolo". Poi, rivolgendosi al bambino disse: "E tu, fanciullo, sarai chiamato profeta dell'Altissimo, perché andrai innanzi al Signore per preparargli le strade".

⁵ Is 54, 1

⁶ Il paragrafo che segue, anche in questo caso, riprende parte del racconto che si legge nel *Vangelo di Luca* (1, 57-80).

O, profeta, tu che sei stato miracolosamente rinnovato dal sigillo della profezia! O, profeta, tu che spezzi le catene e rinnovi l'essenza della natura! O, profeta, tu che custodisci l'impenetrabile mistero e annunci l'indicibile Provvidenza! O, cose meravigliose, annunciate dalla profezia e compiutesi per mezzo della venuta di Cristo!

L'evangelista racconta che il re Erode, essendo venuto a conoscenza di questo fatto, rimase turbato e con lui tutta Gerusalemme. Ordinò, allora, di uccidere tutti i bambini che si trovavano a Betlemme e in tutti i suoi dintorni, e che avevano meno di due anni, secondo il tempo che i Magi gli avevano rivelato⁷. Inviò da Zaccaria dei servitori, che gli chiesero: "Dove hai nascosto tuo figlio?", ed egli rispose: "Io sono un servitore di Dio e dimoro costantemente nel tempio del Signore, non so dove si trovi mio figlio". Loro gli risposero: "Se no ci dici dove hai nascosto tuo figlio abbiamo l'ordine di farti scendere dall'altare e di ucciderti", ed egli rispose: "Voi verserete il mio sangue, ma il Signore accoglierà la mia anima!". E fu così che al sorgere del sole Zaccaria venne ucciso. Il suo corpo non fu ritrovato, ma il suo sangue fu trovato ormai solidificato, duro come una pietra, e si udì una voce (provenire) dall'altare che diceva: "Zaccaria è stato ucciso, ma il suo sangue non sarà cancellato fino a quando non giungerà il suo vendicatore"⁸.

Elisabetta, invece, prese Giovanni e si diresse correndo verso il monte; con gli occhi pieni di lacrime si rivolse a Dio e disse: "Monte di Dio, accogli una madre con suo figlio!". E subito la montagna si aprì, li accolse entrambi e si richiuse e una luce inaccessibile li illuminò. Erode, invece, pervaso dall'ira, pensava che Cristo avrebbe regnato al suo posto, per questo affilò la spada e uccise i fanciulli.

O, Erode, assassino di profeti! Di quali colpe si sono macchiati i bambini per essere uccisi? E non solo i bambini, ma anche il profeta Zaccaria, il cui sangue non potrai cancellare, fino a quando non verrà messa fine alla tua crudeltà? O, Erode, perché ti sei opposto con tanta violenza a Cristo? Davvero non sai per conto di chi parlano i profeti quando ogni giorno ti sussurrano all'orecchio: "*Dite alla figlia di Sion: ecco, a te viene il tuo re, mite, seduto su un'asina e su un puledro, figlio di una bestia da soma*"⁹. Non sei tu l'assassino di profeti, colui che ne versa il sangue? Cristo è il Figlio di Dio, sceso sulla terra per salvare gli uomini, e mentre tu sei nato da un'unione carnale, Lui è nato due volte: la prima, nel Regno dei cieli, dal Padre incorruttibile e senza madre, mentre la seconda, sulla terra, senza il Padre e senza un'unione carnale, ma dalla purissima Vergine, che era stata preparata da Gabriele. Questa nascita non

⁷ Mt 2, 1-18.

⁸ L'intero episodio dell'uccisione di Zaccaria nel tempio per ordine di Erode e il racconto che segue sulla fuga di Elisabetta e Giovanni verso il monte di Dio sono estrapolati dai capitoli XXII-XXIV del *Protovangelo di Giacomo*.

⁹ Mt 21, 5

avvenne né dal sangue, né dal volere di carne, ma in un modo che Lui solo conosce. La sua prima nascita, infatti, è divina e inesprimibile; Dio era il Verbo, generato senza principio dal Padre Unigenito, Dio da Dio, come ha detto il profeta: “Dalla Parola del Signore furono creati i cieli”¹⁰. È lui, quindi, che perseguiti, Erode? Colui che creò i cieli? Sei davvero privo di senno quando ripeti che Egli non è Dio.

Rivolgiamoci, allora, a Isaia, il quale per mezzo dello Spirito Santo ha detto: “*Un germoglio spunterà dal tronco di Iesse, e un virgulto germoglierà dalle sue radici. Su di lui si poserà lo spirito del Signore, spirito di intelligenza e di timore del Signore*”¹¹. E sempre Isaia ha detto: “*Ecco, la vergine concepirà e darà alla luce un figlio, che chiamerà Emmanuele, che significa ‘Dio con noi’*”¹². Ed è sempre Isaia ad aver detto: “*Il Signore scenderà tra le genti, in Lui confideranno i popoli e la sua dimora sarà gloriosa*”¹³. Mentre Geremia ha detto: “*Prima di provare il dolore, la Vergine ha partorito*”. E molti altri ancora hanno profetizzato sulla venuta di Gesù Cristo, la quale tu non puoi evitare.

Ma se tu, Erode, pensi di poter combattere contro il Signore perché allora non lanci un dardo alla stella che guidò i Magi dalla Persia? Perché non imprigioni l’arcangelo Gabriele, colui che in un primo momento annunciò a Zaccaria la nascita di Giovanni e, in seguito, annunciò alla Santa Vergine Maria la buona novella dicendole: “*Rallegrati, piena di Grazia, il Signore è con te. Benedetta sei tu tra le donne e benedetto è il frutto del tuo grembo*”¹⁴. Rallegrati tu che hai distrutto la maledizione di Adamo con il tuo seno purificato, accettando il compiersi di tutto questo.

È giunto il momento di celebrare con una lode il santissimo transito di Zaccaria, dicendo:

Gioisci, Zaccaria, che ti sei compiuto nella profezia in Cristo!

Gioisci, Zaccaria, gemma preziosa che risplendi con la grazia di Cristo!

Gioisci, Zaccaria, che attraverso il compimento della profezia hai fatto germogliare la vite d’oro!

Gioisci, aquila che voli alta nel cielo e che con i tuoi occhi divini contempli l’incarnazione di Cristo!

¹⁰ Sal 33, 6

¹¹ Is 11, 1-2

¹² Is 7, 14; Mt 1, 23

¹³ Is 11, 10

¹⁴ Lc 1, 28. 42

Gioisci, Zaccaria, che come un giardino celeste sei pieno di fiori melliflui. Tu che hai cresciuto il Precursore di Cristo!

E così, mentre celebriamo la vita di questi due santi e beati, tanto cara a Dio, veniamoci incontro e rivestiamoci di buone azioni. Non dobbiamo circondarci di quei beni effimeri che scorrono veloci come l'ombra e che, dopo la morte, ci opprimono con l'inganno. Si è soliti dire, infatti: "Questo uomo mi ha raggirato con l'inganno, mi ha consegnato per invidia e mi ha vinto con l'usura e l'offesa. In vita egli ha disprezzato gli orfani e privato le vedove di ogni loro bene, derubandole con l'usura e l'avidità". Dobbiamo, al contrario, aspirare alle virtù, provare amore per il prossimo e compassione e misericordia per il povero, accogliere il povero straniero, praticare l'astinenza e professare dolcezza e moderatezza.

Tale è l'insegnamento del grande profeta Giovanni. Quando le folle si recarono da lui per chiedergli: "Maestro, cosa dobbiamo fare per salvarci?", egli rispose loro: "Chi ha due tuniche ne dia una a chi non ne ha, e chi ha da mangiare faccia lo stesso"; e quando andarono da lui anche i soldati e gli chiesero: "E noi, che cosa dobbiamo fare?", egli rispose: "Non maltrattate e non estorcete niente a nessuno; accontentatevi delle vostre paghe"¹⁵. E così anche noi, miei amati figli, diamo la nostra paga a chi non ne ha una e non abbandoniamo il povero che, vinto dall'estrema povertà, muore di freddo; perché quello che diamo a loro, lo diamo a Cristo Signore.

Fino a che punto rimarremo aggrappati alle vanità? Fino a che punto rimarremo ancorati ai beni effimeri? Rivolgiamo il nostro pensiero a chi non è mai stato ricco. Davvero la loro ricchezza non è svanita come un'ombra o è appassita come un fiore? Dove si trova infatti quella ricchezza che adesso è svanita? Quella gloria di chi non è mai stato ricco? Questa non viene ricordata da nessuno e nessuno la conosce. Molti re e sovrani, che sono vissuti circondati dalle ricchezze ma privi di fede, sono morti senza aver ricevuto il perdono, meritando così la sofferenza eterna. A nulla sono servite le chiese decorate in oro, le stoffe pregiate e i magazzini pieni, perché sono stati saccheggianti da tutti. Altre persone si sono così arricchite, e continuano a farlo, attingendo da quel magazzino e diventando, a loro volta, preda per gli altri.

Noi, invece, consegniamo tutta la nostra ricchezza a Cristo, perché è da Lui che l'abbiamo ricevuta, come ha detto la Divina Sapienza attraverso il profeta Salomone: "*Mio è l'oro e l'argento, mia è la forza, mia è la gloria. Attraverso di me i sovrani hanno regnato e i potenti hanno governato i popoli*"¹⁶. E se desideri ammirare una corte splendida e maestosa, allora, al

¹⁵ Lc 3, 11. 14

¹⁶ Prv 8, 14-18

calar del sole, rivolgi lo sguardo al cielo illuminato, adorno di stelle e creato per amor tuo, e allora dirai: “Questa non è la mia casa”. Come non lo è? Il Signore ha detto: “Per amor tuo ho creato la terra, per amor tuo ho fatto sì che i fiumi affluissero dagli abissi, per amor tuo ho trasformato tutto ciò che era celeste in reale, per amor tuo ho creato il sole e la luna, affinché tu ti meravigliassi per queste cose e venerassi me, il loro Creatore. Per amor tuo ho creato anche questa casa, adorna di stelle, affinché tu possa viverci insieme agli esseri celesti”.

E noi, fratelli, desiderosi di abitare in questa casa, rivolgiamo lo sguardo verso quella fonte di vita che nasce dalle costole del Salvatore e che bagna i fedeli con l’immortalità. E, poiché stiamo celebrando dolcemente il transito del beato profeta Zaccaria, terminiamo questa predica con un encomio rivolto a colui che è stato la realizzazione e il compimento dei profeti. Poiché egli è stato l’intercessore al Nuovo Testamento e poiché la sua nascita, priva di unione carnale, fu divina, sarà compito nostro celebrarlo con delle lodi. Poiché il suo ricordo è più dolce del miele, e il suo possesso è più piacevole del favo; egli fa straripare l’intelligenza come il Fison e il Tigri nella stagione della mietitura; diffonderà il suo insegnamento come una profezia e lo farà giungere alle generazioni future¹⁷; la corona della vecchiaia è (portatrice) di grande esperienza e la lode per il giusto è venerazione innanzi al Signore; la preziosa eredità, con i miracoli, si tramanderà ai suoi posteri, ed egli rifulgerà in eterno come il sole; la sua discendenza rimarrà per sempre e la sua gloria non sarà offuscata; il suo corpo fu sepolto in pace, ma il suo nome vivrà per sempre; i popoli parlano della sua sapienza, l’assemblea ne proclama la lode¹⁸; le sue ossa rifioriscano nella tomba e il suo nome rimanga celebrato nei cieli, perché per le sue parole fu riconosciuto veggente degno di fede. Per la sua fedeltà si dimostrò profeta, e dalle sue parole fu riconosciuta la verità della prefigurazione; persino prima dell’ora del suo sonno eterno, venne celebrato davanti al Signore a al suo unto¹⁹; conferì splendore alle feste e abbellì i giorni festivi con cantici spirituali, per lodare sempre il nome del Signore; quando indossava i paramenti gloriosi, egli era rivestito del perfetto splendore, egli saliva il santo altare dei sacrifici, preparando l’offerta dell’Altissimo onnipotente²⁰, al quale va ogni onore e gloria, insieme al Padre e al vivificante Spirito Santo, nei secoli dei secoli, (amen).

¹⁷ Sir 24, 19. 23-24. 31

¹⁸ Sir 44, 11. 13. 14-15

¹⁹ Sir 46, 12. 15. 19

²⁰ Sir 50, 11. 14

Commento al testo:

L'*Encomio per il profeta Zaccaria e la nascita di Giovanni Battista* è una delle opere più lunghe tra quelle scritte da Clemente di Ocrida. Come ho avuto modo di sottolineare nel secondo capitolo di questa tesi, a differenza di altri più brevi e forse meno significativi, l'*Encomio* ha conosciuto una circolazione manoscritta piuttosto limitata: il testo è tramandato infatti da una ventina di copie datate tra il XIV e il XVII secolo. Le fonti più importanti che stanno alla base del racconto sono il *Vangelo di Luca* e il *Protovangelo di Giacomo*; il materiale narrativo tratto da queste due opere è stato in parte rielaborato da Clemente, il quale ha voluto insistere soprattutto sui dialoghi tra i personaggi e sull'effetto "morale e didattico" ottenuto grazie alle domande retoriche.

Una delle particolarità di questo *Encomio* consiste nel suo essere dedicato alla celebrazione non di una, bensì di tre figure bibliche: Zaccaria, Elisabetta e Giovanni Battista, definito anche "Precursore di Cristo". La prima parte dell'opera ricalca fedelmente l'episodio che si legge nel *Vangelo di Luca*, dove si racconta della miracolosa apparizione dell'arcangelo Gabriele al profeta Zaccaria per comunicargli la futura e divina nascita del figlio; la scelta di estendere il racconto anche alle vicende di Zaccaria ed Elisabetta, ha permesso a Clemente di sviluppare uno dei temi principali del componimento, che consiste nell'antitesi (anch'essa di matrice biblica) tra sterilità/siccità e fertilità. Le citazioni dal *Libro dei Salmi* con le quali si apre l'*Encomio* anticipano, in parte, questo gioco di antitesi e parallelismi, alludendo nel contempo alla grazia che Dio concede all'uomo giusto, *il cui frutto è un albero di vita* (Prv 11, 30)¹.

L'introduzione è seguita da un passo in cui Clemente paragona Zaccaria prima a un giglio e poi a un cedro profumato, fiorito per mezzo della bellezza divina; allo stesso modo, il profeta "si eleva come un cedro del Libano, è come un roseto di Gerico, e come un rigoglioso ulivo carico di frutti fiorisce nella casa del Signore" (Sir 24, 23-24; 50, 10). A tale ricchezza e abbondanza si contrappone la siccità dello sterile grembo di Elisabetta, rinnovata però – come si legge nella lode a lei dedicata – dalla grazia del Germoglio, ovvero dall'arrivo di un figlio. La sterilità di Elisabetta, e di conseguenza di Zaccaria, viene sciolta dall'apparizione dell'arcangelo, che ne dischiude *dolcemente* il grembo per volere di Dio.

Nella Bibbia, così come in alcuni dei *Vangeli* apocrifi, la condizione di prolungata sterilità alla quale devono sottostare certe donne, e in particolare quelle destinate a diventare le madri

¹ Il verbo 'fiorire' (nel testo: 'φρουρησεται'), se letto alla luce delle similitudini "fiorirà come palma" e "crescerà come cedro del Libano", rafforzato inoltre dall'immagine del 'frutto della vecchiaia', consente all'autore di insistere ulteriormente sull'antitesi attorno la quale si sviluppa il racconto.

di “figli importanti”, è un *topos* che serve a rimarcare l’eccezionalità del concepimento. Si pensi, per esempio, alla figura veterotestamentaria di Sara, moglie di Abramo, la quale diede alla luce Isacco all’età di novant’anni, *nel tempo che Dio aveva fissato* (Gen 15, 21), o a quella della donna anziana che, nel quarto capitolo dell’*Apocalisse di Esdra*, piange disperata la morte del figlio che aveva concepito dopo trenta lunghi anni di matrimonio.

L’antitesi/parallelismo tra sterilità del grembo e fertilità della terra fa da sfondo anche ai cinque capitoli introduttivi del *Protovangelo di Giacomo*, il quale occupa il primo posto tra gli Apocrifi dedicati all’infanzia di Gesù; Gioacchino, un uomo molto ricco e profondamente devoto al Signore, si era sposato con Anna – la futura madre di Maria – in età ormai avanzata e senza generare figli. Un giorno, dopo aver subito una pubblica umiliazione a causa della sua presunta sterilità, Gioacchino, profondamente addolorato, scelse di non fare ritorno dalla moglie, ma di ritirarsi nel deserto per quaranta giorni e quaranta notti, fino al momento in cui Dio non avesse ascoltato le sue preghiere. Anna, in preda alla disperazione per la scomparsa del marito, era solita trascorrere le sue tristi giornate piangendo l’amara sorte che le era toccata e la sua sterilità, fintanto che, spinta dalla sua serva, decise di “spogliarsi delle sue vesti da lutto, di profumarsi il capo di unguenti, di indossare gli abiti da sposa e di scendere in giardino per passeggiare”². Dopo aver trovato ristoro all’ombra di un lauro che ospitava un nido di passeri, Anna si lasciò andare ad un lamento:

“Ohimè! Chi mi ha generata? Quale grembo mi ha concepita? Che sono diventata una maledizione al cospetto dei figli di Israele, e mi hanno cacciata con insulti dal Tempio del Signore.
Ohimè! A chi sono diventata io simile? Io non sono simile agli uccelli in cielo, perché anche gli uccelli del cielo sono fecondi al tuo cospetto, o Signore.
Ohimè! A chi sono diventata io simile? Io non sono simile alle bestie della terra, perché anche le bestie della terra sono feconde al tuo cospetto, o Signore!
Ohimè! A chi sono diventata io simile? Io non sono simile a queste acque, perché anche queste acque sono feconde al tuo cospetto, o Signore!
Ohimè! A chi sono diventata io simile? Io non sono simile a questa terra, perché anche questa terra porta i suoi frutti secondo le stagioni e ti loda, o Signore”³.

La forma di questa lamentazione ricorda da vicino quella delle lodi che si leggono negli Encomi clementini: essa è infatti costruita sulla ripetizione anaforica dell’esclamazione ‘Ohimè’, sfrutta la carica espressiva della domanda retorica (“A chi sono diventata io simile?”) e si sviluppa verticalmente, quasi come un componimento poetico. È proprio attraverso una catena di domande retoriche, le quali insistono sul motivo della *fioritura*, che Clemente introduce e celebra l’indicibile miracolo della nascita di Giovanni Battista, germogliato nel grembo materno come un fiore profumato: “Non ha prevalso la sterilità? La natura e la

² *I Vangeli apocrifi*, a cura di M. Craveri, Torino, Einaudi, 1990, p. 9.

³ *Ivi*, p. 10.

vecchiaia non si sono rinnovate? La sterilità non ha germogliato molti frutti portando i covoni? Non ha generato la fertile terra, che ha germogliato come un fiore profumato?”⁴.

L’esordio dell’Encomio permette di cogliere anche un altro aspetto fondamentale della retorica biblica, ovvero la predilezione per immagini e motivi che richiamano la sfera spirituale e metaforica della ‘luce’, intesa nell’accezione conferitale dal Nuovo Testamento di luce di grazia e verità (Gv 1, 14). Come ha scritto Basilio di Cesarea nella sua *Omelia sull’origine degli agenti illuminatori*, “partecipando alla vera luce del mondo, i santi sono diventati agenti illuminatori delle anime che essi istruivano, tirandole fuori dalla tenebra dell’ignoranza”⁵; così, Zaccaria, illuminato dalla grazia di Dio, è in grado a sua volta di illuminare coloro i quali giacciono nelle tenebre del paganesimo e del peccato, e di placare l’ira del Signore attraverso le sue ‘luminosissime preghiere’. Quest’ultimo sintagma (nel testo: ‘пречѣтънами мѣтвами’) è un bell’esempio di sinestesia e trova un’eco evidente nella frase che segue: “e con la sua *dolcezza spirituale* attirava i fedeli alla legge dell’Altissimo”.

L’efficacia di questa espressione si deve alla presenza dell’aggettivo ‘dolce’, il quale, grazie alle sue molteplici possibilità associative, è in grado di esprimere sensazioni che si estendono a tutte le facoltà di percezione. Nella Bibbia, questo aggettivo è spesso associato al miele, che rimanda – a sua volta – alla *dolcezza dell’insegnamento*; il miele è infatti simbolo delle cose piacevoli e dei precetti divini (es. Sal 19, 11; Prv 5, 3; 16, 24; Cant 4, 11; Ap 10, 9; etc.). La Parola di Dio è dolce, poiché il linguaggio dolce – come si legge nel *Libro dei Proverbi* – aumenta la dottrina (Prv 16, 21). Gregorio di Nazianzo nella sua *Orazione sul battesimo*, scrive in proposito:

“Purifichiamo il nostro tatto, il nostro gusto, la nostra bocca, evitando di essere delicatamente toccati e non rallegrandoci di quello che è soffice, ma afferrando il Logos, che si è fatto carne a causa nostra, come si conviene, e imitando Tommaso sotto questo aspetto; non solletichiamo la nostra gola con succhi e dolci, fratelli di più amari solletichi, ma gustando e conoscendo che buono è il Signore, e che questo gusto è migliore e più duraturo; non rinfreschiamo per breve tempo quell’amaro e ingrato carnale, che fa passare oltre e non trattiene mai ciò che gli si dà, ralleghiamo piuttosto anche questo con parole più dolci del miele”⁶.

⁴ Ritengo che Clemente abbia voluto sviluppare il racconto attorno al motivo della *fioritura* anche perché perfettamente consapevole di quanto quest’ultimo fosse produttivo nella letteratura medievale di matrice biblica; inoltre, servendosi di un numero tanto cospicuo di similitudini attinte al campo metaforico della natura, introdotte nel testo originale dalla congiunzione ‘ико’, l’autore riesce a descrivere dei concetti particolarmente complessi e a renderli comprensibili anche per quel lettore meno preparato a cogliere il senso spirituale dell’opera.

⁵ BASILIO DI CESAREA, *Omelle sull’Esamerone e di argomento vario*, a cura di F. Trisoglio, Milano, Bompiani, 2017, p. 227 (Omelia VI).

⁶ GREGORIO DI NAZIANZO, *Tutte le orazioni*, a cura di C. Moreschini, Milano, Bompiani, 2012, p. 967 (Orazione 40).

L'introduzione, piuttosto lunga, è seguita dalla cosiddetta *narratio*, dove Clemente riporta l'episodio che si legge nel primo capitolo del *Vangelo di Luca*; il racconto infatti ha inizio proprio con le parole dell'evangelista:

“Al tempo in cui regnava Erode, c'era un sacerdote di nome Zaccaria che, ormai avanti negli anni, aveva raggiunto una vecchiaia devota, mantenendo intatta la sua purezza nell'attesa del Germoglio divino. Anche sua moglie, Elisabetta, ormai avanti negli anni, aveva raggiunto una vecchiaia devota e poiché era sterile, essi erano invecchiati senza avere figli”.

La scelta di inserire nella citazione da Luca l'espressione biblica 'Germoglio divino' (riferita al Battista) è alquanto significativa, poiché permette all'autore di anticipare il secondo tema dell'Encomio, ovvero l'analogia che lega la figura neotestamentaria di Giovanni a quella di Gesù Cristo. Il sintagma 'grazia del Germoglio' (nel testo: 'БЛАГОДѢТНА ПРОЗЛВЕННИ'), rinforzato dalla ripetizione dell'espressione appena ricordata, è una chiara allusione al significato etimologico del nome Giovanni, che significa infatti *grazia di Dio*; il sintagma 'БЛАГОДѢТНА ПРОЗЛВЕННИ' rappresenta quindi una delle due metafore che si leggono nell'Encomio: la seconda – *corona della vecchiaia* – nonostante compaia nella parte finale dell'opera, risulta non per questo slegata semanticamente dalla prima. La grazia di Dio viene spesso raffigurata come una corona preziosa: si pensi, per esempio, all'*Encomio per i Quaranta martiri di Sebaste*, dove la grazia scende sotto forma di corona per cingere i capi di questi uomini pronti ad affrontare il martirio piuttosto che rinnegare la loro fede cristiana, oppure all'*Encomio per Demetrio di Tessalonica*, che in punto di morte viene incoronato da Dio con una *corona che non appassisce* (1Cor 9, 25)⁷.

La metafora *grazia del Germoglio* allude anche allo strumento spirituale con il quale Giovanni Battista si prepara a convertire i fedeli, ovvero l'atto del battesimo: è nelle invocazioni al santo che Clemente si serve, per la prima volta, del sostantivo 'siccità', associato per l'appunto allo sterile grembo di Elisabetta. Se da un lato, quindi, la siccità rimanda alla sterilità che affligge la moglie di Zaccaria, dall'altro essa allude alla necessità di una pioggia rigeneratrice, anticipando così il tema del battesimo, al quale è dedicata la seconda parte di

⁷ SANT'AGOSTINO, *La grazia e il libero arbitrio*, in id., *Grazia e Libertà*, a cura di A. Trapè, Roma, Città Nuova, 1987, pp. 20-95; p. 43: “Dunque torniamo all'apostolo Paolo e vediamo che egli ha conseguito la grazia di Dio che rende bene per male senza aver prima meritato minimamente in bene, ma anzi abbondantemente in male; [...] Egli ricorda ormai i suoi meriti nel bene; cosicché consegue la corona dopo aver meritato nel bene colui che conseguì la grazia dopo aver meritato nel male. Ora prestate attenzione a quanto segue: *Mi rimane la corona della giustizia, che il Signore, giusto giudice, mi renderà in quel giorno* (2Tm 4, 8). A chi il giudice giusto renderebbe la corona, se il Padre misericordioso non avesse donato la grazia? E come ci sarebbe questa corona di giustizia, se non l'avesse preceduta la grazia che giustifica l'empio? In qual modo si renderebbe come dovuta la corona, se prima la grazia non fosse stata donata come gratuita?” (6. 14).

questa prima lode: “Ecco, dinnanzi a te mando il mio messaggero, innanzi a te egli preparerà la strada che ti condurrà al battesimo”.

L’Encomio prosegue con il racconto dell’annunciazione dell’arcangelo Gabriele a Zaccaria, mentre quest’ultimo è intento a svolgere le funzioni sacerdotali all’interno del tempio. Incredulo al cospetto di una tale visione, Zaccaria viene immediatamente pervaso da un forte sentimento di paura e sgomento, esplicitato nel testo anche grazie una serie di domande retoriche dal tono incalzante:

“Che cos’è questo terribile miracolo? Paura e sgomento mi invadono e il dubbio mi assale al cospetto di questo essere e a causa di questa terribile funzione! Davvero l’angelo non è qui per accusarmi dei miei peccati? O per mostrare al popolo la malvagità delle sue azioni? O ancora per riportare l’ordine su questo popolo disobbediente? Minacciandolo con guerre, pestilenze e carestie? Il suo volto è pieno di stupore, vedo che il suo aspetto è umano, ma osservo con paura la sua ala. Come posso rivolgermi a lui? Con quali parole posso interrogarlo?”.

Il sentimento di paura, marcato anche dalla scelta dell’autore di associare l’aggettivo ‘terribile’ a sostantivi che in genere hanno un significato “positivo” – quali ‘miracolo’, ‘funzione’ e ‘sguardo’ – trova riscontro anche nell’esclamazione con la quale, per ben sette volte, l’arcangelo si rivolge al profeta: “Non avere paura, Zaccaria” (nel testo ‘Не бойся, Захарие’).

Sia nell’Antico che nel Nuovo Testamento la paura nei confronti del divino è un sentimento che ricorre molto spesso: ciascun essere vivente, così come anche quelli superiori, tra i quali figurano per esempio le schiere degli angeli e degli arcangeli, prova timore a cospetto di Dio e osserva con paura il posto assegnatogli da quest’ultimo. *I giusti vedranno e avranno timore* – recita il Salmo 52, 8 – perché *nel timore del Signore sta la fiducia del forte* (Prv 14, 26)⁸.

A differenza del *Vangelo di Luca*, dove manca del tutto il dialogo tra le parti, nell’Encomio Clemente insiste proprio sul “botta e risposta” tra Zaccaria e Gabriele: questo dialogo, a mio parere, da un lato ha la funzione di rendere la narrazione più scorrevole, mentre dall’altro serve all’autore per far emergere il carattere umano di Zaccaria, il quale, pur essendo amato da Dio, rimane comunque un uomo con le sue paure, i suoi dubbi e, soprattutto, i suoi limiti; egli è infatti incapace di cogliere fino in fondo il piano che il Signore ha in serbo per lui.

Il motivo della sterilità torna ad essere centrale nel monologo dell’arcangelo, il quale appare al sacerdote per “distruggere la sua sterilità” e per “spezzare le catene di coloro che sono

⁸ GREGORIO DI NAZIANZO, *Tutte le orazioni* cit., p. 907: “Non bisogna cominciare, infatti, dalla contemplazione, per terminare nel timore, ché la contemplazione senza freno potrebbe anche spingerci nei precipizi; ma bisogna assumere come nostro primo elemento la paura e purificarsi, e, per dir così, assottigliarsi, per sollevarsi poi a grandi altezze. Infatti, dove c’è il timore c’è l’osservanza dei comandamenti, dove l’osservanza dei comandamenti, la purificazione della carne da quella nube che ottenebra l’anima e non le lascia vedere nella sua purezza il raggio della luce divina; dove c’è la purificazione, c’è l’illuminazione: l’illuminazione è appagamento del desiderio, per coloro che tendono alle realtà più grandi, o alla realtà più grande, o a quella che è superiore alla grandezza” (Orazione 39).

sterili”); il lessico militare con il quale si esprime l’arcangelo Gabriele (es. “неплодство ти рѣшиа придохъ”, “неплодн во ти рѣшиаю съвѣзъ придохъ”), come avrò modo di spiegare più nel dettaglio nelle pagine dedicate al commento dell’*Encomio per gli arcangeli Michele e Gabriele*, caratterizza tutte le schiere delle forze incorporee, le quali, obbedendo agli ordini di Colui che è valoroso in battaglia, scesero nell’Ade, spezzarono le catene della morte e distrussero le chiavi dei sepolcri (Sal 24, 8-10).

Il dialogo tra Zaccaria e Gabriele si sposta poi nuovamente sullo stato di vecchiaia, che ostacola in questo caso il compiersi della buona novella preannunciata dall’arcangelo: “Io – esclama il profeta – sono vecchio e mia moglie è ormai avanti negli anni e ha passato l’età in cui partorire. La vecchiaia mi ha piegato e le mie membra sono stanche, il mio corpo è morto e il grembo della mia sposa è ormai secco: non è più tempo di partorire secondo natura”. Questa catena di immagini evocate da Zaccaria conferisce la giusta tensione e tragicità al testo, perché descrive con efficacia il progressivo indebolimento e svuotamento fisico dell’essere umano; tuttavia, la funzione del climax non si limita a questo: esso serve anche a Clemente per sottolineare con maggior enfasi la “vergogna della sterilità”⁹ e, di conseguenza, il carattere miracoloso di quanto sta per accadere¹⁰.

Il flusso narrativo viene “interrotto” da una breve lode che funge da momento di passaggio tra quanto scritto fino a questo momento e la nascita divina di Giovanni Battista; essa è infatti caratterizzata da un lessico che rimanda direttamente al significato più profondo della nascita e che riprende la citazione dal *Vangelo di Luca* inserita alla fine del dialogo tra Zaccaria e Gabriele: “Elisabetta concepirà e darà alla luce un figlio, e molti gioiranno per la sua nascita”. La nascita dei santi si accompagna a una letizia generale, poiché è un bene di tutti; ecco allora che la citazione preannuncia quella dimensione di anticipazione e compimento che sta alla base dell’analogia tra Giovanni Battista e Gesù Cristo, esplicitata a sua volta dalla citazione che chiude il periodo: “*E tu, fanciullo, sarai chiamato profeta dell’Altissimo, perché andrai innanzi al Signore per preparargli le strade*”. Il giorno in cui Giovanni venne alla luce, racconta

⁹ SANT’AMBROGIO, *Esposizione del Vangelo secondo Luca*, a cura di G. Coppa, Milano-Roma, Bibl. Ambrosiana-Città Nuova, 1978, pp. 141 e 143: “Perciò santa Elisabetta aveva ragione di arrossire della sua grazia, benché non avesse motivo di riconoscersi in colpa. Infatti, quantunque avesse concepito da suo marito – e non sarebbe lecito pensare altrimenti, quando si parla della nascita di un uomo – tuttavia provava rossore per l’età in cui avrebbe dovuto partorire. D’altro canto gioiva di non aver più l’obbrobrio della sua sterilità, perché le donne considerano un disonore l’esser private del premio delle nozze, dato che questo è l’unico motivo per cui sposarsi. Essa dunque si consola che il suo obbrobrio le sia stato tolto, seppure a prezzo del proprio pudore: di quel pudore, come ho detto, ch’essa sentiva a causa dell’età avanzata” (I, 45).

¹⁰ Is 49, 21-22: “Tu penserai: «Costoro, chi me li ha generati? Io ero priva di figli e sterile, esiliata e prigioniera, e questi, chi li ha allevati? Ecco, ero rimasta sola, e costoro dov’erano?». / Così dice il Signore Dio: «Ecco, io farò cenno con la mano alle nazioni, per i popoli isserò il mio vessillo. Riporteranno i tuoi figli in braccio, le tue figlie saranno portate sulle spalle”.

Clemente, fu davvero un giorno gioioso; il miracolo del concepimento, e quindi della nascita del Precursore di Cristo, venne rimarcato dal nome che Elisabetta prima, e Zaccaria dopo, acconsentono di dargli: essi non scelgono “liberamente” di chiamare il proprio figlio Giovanni, ma si limitano a riconoscere l’appellativo che egli aveva già ricevuto da Dio. Elisabetta – come ha osservato sant’Ambrogio – “poté conoscere ciò che non aveva potuto apprendere dal marito”¹¹ (ovvero il nome del figlio), poiché quest’ultimo, a causa della sua incredulità, era stato reso muto dall’arcangelo. La nascita miracolosa del Battista sciolse quindi la lingua di Zaccaria, il quale fu così riempito dello Spirito Santo.

Il racconto prosegue con un rimando alla strage degli Innocenti, episodio tramandato dal *Vangelo di Matteo*, e si conclude con la descrizione dell’uccisione di Zaccaria nel tempio e la successiva fuga disperata di Elisabetta con il figlio verso il monte di Dio. Questi ultimi due episodi vengono raccontati dettagliatamente nel *Protovangelo di Giacomo*, dove la parte dialogata tra Zaccaria e i servitori inviati da Erode – proprio come nell’Encomio – incornicia l’intera narrazione:

Encomio	Protovangelo di Giacomo
<p>“Inviò da Zaccaria dei servitori, che gli chiesero: “Dove hai nascosto tuo figlio?”, ed egli rispose: “Io sono un pubblico ufficiale di Dio e dimoro costantemente nel tempio del Signore, non so dove si trovi mio figlio”. Loro gli risposero: “Se non ci dici dove hai nascosto tuo figlio abbiamo l’ordine di farti scendere dall’altare e di ucciderti”, ed egli rispose: “Voi verserete il mio sangue, ma il Signore accoglierà la mia anima!”. E fu così che al sorgere del sole Zaccaria venne ucciso. Il suo corpo non fu ritrovato, ma il suo sangue fu trovato ormai solidificato, duro come una pietra, e si udì una voce dall’altare che diceva: “Zaccaria è stato ucciso, ma <i>il suo sangue non sarà cancellato fino a quando non giungerà il suo vendicatore</i>”.</p>	<p>“1. Erode, dunque, cercava Giovanni e mandò dei servi da Zaccaria a dirgli: - Dove hai nascosto tuo figlio? – Egli rispose dicendo loro: - Io sono un ministro di Dio e sto di continuo occupato nel Tempio del Signore: non so dov’è mio figlio. 2. I servi se ne andarono e riferirono tutto questo ad Erode. Ed Erode, infuriatosi, disse: - È suo figlio che è destinato a regnare su Israele! – E mandò di nuovo da lui a dirgli: - Di la verità: dove è tuo figlio? Tu sai bene che il tuo sangue è sotto la mia mano! – I servi andarono e gli riferirono tutto questo. 3. Ma Zaccaria rispose: - Dio mi è testimone che se tu spargi il mio sangue la mia anima l’accoglierà il Signore, perché è un sangue innocente, che tu spargi nel vestibolo del Tempio del Signore”.</p>

Molto interessante è il riferimento al ‘sangue’ di Zaccaria: nel *Vangelo di Luca*, per esempio, si legge “Per questo la sapienza di Dio ha detto: “Manderò loro profeti e apostoli ed essi li uccideranno e perseguiteranno, / perché a questa generazione sia chiesto conto del sangue di tutti i profeti, versato fin dall’inizio del mondo: dal sangue di Abele, fino al sangue di Zaccaria, che fu ucciso tra l’altare e il santuario” (Lc 11, 49-50); allo stesso modo, il *Vangelo di Matteo* recita: “Perciò ecco, io mando a voi profeti, sapienti e scribi: di questi alcuni li ucciderete e crocifiggerete, altri li flagellerete nelle vostre sinagoghe e li perseguiterete di città

¹¹ SANT’AMBROGIO, *Esposizione* cit., p. 173.

in città; / perché ricada su di voi tutto il sangue innocente versato sulla terra, dal sangue di Abele il giusto fino al sangue di Zaccaria, figlio di Barachia, che avete ucciso tra il santuario e l'altare" (Mt 23, 34-35). Il sangue di Zaccaria si mescola con quello dei fanciulli innocenti di Betlemme, uccisi per ordine dello stesso Erode, e insieme al loro si solidifica, fino a diventare duro come una pietra. Se consideriamo che nell'Antico Testamento il sangue molte volte è simbolo di vita (es. Lv 17, 11; Dt 12, 13; etc.), sarà allora più semplice interpretare il senso spirituale di questo passo: Zaccaria, come tutti i santi, muore soltanto nel corpo, mentre la sua anima è destinata a vivere in eterno. Segue un paragrafo di modesta lunghezza in cui Clemente, rivolgendosi ad Erode attraverso una serie di domande retoriche, interroga il lettore:

"O, Erode, assassino di profeti! Di quali colpe si sono macchiati i bambini per essere uccisi? E non solo i bambini, ma anche il profeta Zaccaria, il cui sangue non potrai cancellare fino a quando non verrà messa fine alla tua crudeltà? O, Erode, perché ti sei opposto con tanta violenza a Cristo? [...] È lui (Cristo), quindi che perseguiti Erode? Colui che creò i cieli? Sei davvero privo di senno quando ripeti che Egli non è Dio".

Questo momento di transizione tra la narrazione e la lode serve come spunto di monito per i fedeli, i quali vengono invitati dall'autore a interrogarsi sui capisaldi del cristianesimo, come per esempio la duplice natura di Cristo, uomo e Dio insieme. La scelta di insistere sulla doppia nascita di Cristo, la prima nel Regno dei cieli dal Padre incorruttibile e senza madre, mentre la seconda sulla terra dalla purissima Vergine, permette a Clemente di rafforzare quel parallelismo tra Giovanni e Gesù che fa da sfondo all'intero racconto¹².

La prima parte dell'Encomio si conclude con una lunga catena di citazioni bibliche tratte per lo più da Isaia e rivolte alla celebrazione di Gesù Cristo, paragonato dal profeta a un germoglio sul quale si poserà lo spirito del Signore, spirito di intelligenza e di timore (Is 11, 1-2). "Il Signore scenderà tra le genti, in Lui confideranno i popoli e la sua dimora sarà gloriosa" (Is 11, 10): la dimora di Dio, quel virgulto che spunterà dal tronco di Iesse, può nascere solamente grazie al terreno fertile preparatogli da Giovanni Battista, il primo germoglio della grazia di Dio.

¹² Il motivo della nascita di Cristo è tipico delle opere che trattano il tema del battesimo, si pensi, per esempio all'*Orazione sul battesimo* di Gregorio di Nazianzo o all'*Omelia sul battesimo* scritta da Gregorio di Nissa: cfr. GREGORIO DI NAZIANZO, *Tutte le orazioni* cit., pp. 975 (Orazione 40); GREGORIO DI NISSA, *Il giorno delle luci. Omelia sul battesimo*, a cura di L. Coco, Roma, Libreria Ed. Vaticana, 2019.

È attraverso questa rete di citazioni e riferimenti biblici che Clemente prepara il lettore a cogliere il senso spirituale racchiuso nella lode al profeta Zaccaria:

“Gioisci, Zaccaria, che ti sei compiuto nella profezia in Cristo!
Gioisci, Zaccaria, gemma preziosa che risplendi con la grazia di Cristo!
Gioisci, Zaccaria, che attraverso il compimento della profezia hai fatto germogliare la vite d’oro!
Gioisci, aquila che voli alta nel cielo e che con i tuoi occhi divini contempi l’incarnazione di Cristo!
Gioisci, Zaccaria, che come un giardino celeste sei pieno di fiori melliflui. Tu che hai cresciuto il Precursore di Cristo!”.

In questi cinque *chairetismi* l’autore concentra tutti i temi trattati nella prima parte dell’Encomio, caricandoli questa volta di un maggior pathos, espresso non solo dalla ripetizione anaforica della formula imperativa ‘*ῥαδύνη εἰς, Ζαχαρίας*’, ma anche dalla presenza di alcune immagini tipiche della tradizione biblica; si noti, innanzitutto, il ricorrere del termine ‘grazia’ (nel testo: ‘*БЛАГОДАТЬ*’) che già di per sé contribuisce a innalzare la figura di Zaccaria da uomo giusto a santo¹³.

Negli Encomi di Clemente di Ocria si assiste, di solito, all’astrazione delle qualità umane del personaggio al quale è dedicata la lode; quest’ultimo – in tal caso Zaccaria – viene paragonato a elementi naturali o animali/simboli, che racchiudono anche un significato allegorico. Il profeta si trasforma in una ‘gemma preziosa’, nell’ ‘aquila’ che contempla l’incarnazione di Cristo e in un ‘giardino celeste’; quella della ‘gemma’ è un’immagine che si incontra di rado nei testi clementini, mentre le altre due sono da considerarsi molto più produttive. L’aquila, per esempio, è un animale menzionato spesso anche nella Bibbia, e in particolare nell’Antico Testamento, dove ne viene elogiata la velocità, la rapidità e la leggiadria nel volo (es. Dt 28, 49; Gb 9, 26; Prv 23, 5, etc.). Ad essa è di norma associata un’idea di nobiltà e di grandezza: l’aquila, oltre a poter volare più in alto di tutti gli altri volatili, è la sola in grado di fissare il sole senza ferirsi; in maniera traslata, quindi, essa rappresenta l’essere vivente che più di chiunque altro è in grado di avvicinarsi a Dio, il sole della conoscenza divina. Per questo motivo essa è anche il simbolo di Giovanni l’evangelista, il cui *Vangelo* si apre con la

¹³ SANT’AGOSTINO, *Spirito* cit., p. 275: “Ma la giustizia di Dio indipendente dalla legge è quella che Dio conferisce al credente mediante lo Spirito della grazia senza l’aiuto della legge, cioè senza che il credente sia aiutato dalla legge. Mediante la legge Dio ha mostrato all’uomo la sua infermità, perché con la fede ricorresse alla sua misericordia e guarisse. Della sapienza di Dio è scritto che legge e misericordia ha sulla lingua (Prv 3, 16): cioè la legge della quale fa re i superbi, la misericordia con la quale giustifica coloro che si sono umiliati. *Dunque giustizia di Dio per mezzo della fede in Gesù Cristo, per tutti quelli che credono. E non c’è distinzione: tutti hanno peccato e hanno bisogno della gloria di Dio* (Rom 3, 22-23), non della gloria propria”.

contemplazione di Dio: *“In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio, e il Verbo era Dio”*.

Particolarmente adatta all’interpretazione dell’Encomio è anche un’immagine che ricorre nel *Libro dei Salmi* e che recita: *“(Dio) sazia di beni la tua vecchiaia, si rinnova come aquila la tua giovinezza”* (Sal 103, 5); la vecchiaia di Zaccaria e di Elisabetta viene quindi rinnovata dalla promessa di un figlio e la loro “fame” per la Sapienza divina viene saziata dalla grazia di Dio¹⁴.

L’immagine dell’aquila, insieme a quella precedente della ‘vite d’oro’, richiama la parabola dell’aquila, del cedro e della vite che si legge in Ezechiele: *“Ma c’era un’altra aquila grande, larga di ali, ricca di piume. E allora quella vite, dall’aiuola dove era piantata, rivolse verso di essa le sue radici e tese verso di essa i suoi tralci, perché la irrigasse. / In un campo fertile, lungo il corso di grandi acque, essa era piantata, per mettere rami e dare frutto e diventare una vite magnifica”* (Ez 17, 7-8). Proprio per insistere sul concetto di ‘fertilità’, Zaccaria viene infine raffigurato come un “giardino celeste pieno di fiori melliflui”, immagine che rievoca a sua volta la *dolcezza spirituale* della quale si è parlato all’inizio di questo commento.

La lode è seguita da un lungo paragrafo che si potrebbe definire “didattico” e nel quale Clemente sembra rivolgersi direttamente al pubblico dei fedeli, esortandolo a condurre una vita gradita a Dio e a seguire le orme del profeta Zaccaria. Oltre che per lo stile, che ritorna qui ad essere più discorsivo, il paragrafo si discosta dal resto dell’opera anche per il carattere intimo che lo contraddistingue: l’autore assume in questo caso una prospettiva inclusiva, che lo pone allo stesso livello del suo uditorio. Quanto scritto trova conferma anche nella presenza del pronome di prima persona plurale ‘noi’ (nel testo: ‘*μῶι*’), scelto apposta da Clemente per coinvolgere il lettore e farlo sentire parte del grande disegno divino:

““E noi, che cosa dobbiamo fare?”, egli rispose: “Non maltrattate e non estorcete niente a nessuno; accontentatevi delle vostre paghe”. E così anche noi, miei amati figli, diamo la nostra paga a chi non ne ha una e non abbandoniamo il povero che, vinto dall’estrema povertà, muore di freddo; perché quello che diamo a loro, lo diamo a Cristo Signore””.

Come ho spiegato nel secondo capitolo della tesi, il pronome ‘noi’ svolge una particolare funzione all’interno di un testo come quello degli Encomi, nel quale l’autore – raccontando la vita e le miracolose imprese del santo al quale è dedicata l’opera – intende istruire il suo lettore

¹⁴ L’immagine dell’aquila ricorre con una certa frequenza anche in molte altre opere; nella *Divina Commedia*, per esempio, essa assume un significato diverso in base al contesto in cui è inserita: *“Così vid’i’ adunar la bella scola / di quel signor de l’altissimo canto / che sovra li altri com’aquila vola”* (Inf. canto VI, vv. 94-96); *“in sogno mi pareva veder sospesa / un’aguglia nel ciel con penne d’oro / con l’ali aperte e a calare intesa”* (Purg. canto IX, vv. 19-21); *“quando Beatrice in sul sinistro fianco / vidi rivolta e riguardar nel sole: / aguglia sì non li s’affisse unquanco”* (Par. canto I, vv. 46-48).

ai principi del cristianesimo. Attraverso il pronome di prima persona plurale (con valore inclusivo), Clemente si sposta quindi dalla sfera temporale del passato a quella del presente, incrociando così i due piani dell'opera: quello cristiano e quello letterale. Il lettore, oltre a sentirsi coinvolto in prima persona nella narrazione, si sente parte di una comunità – quella cristiana – nella quale gli uomini giusti sono tutti uguali agli occhi di Dio, e viene così invitato indirettamente a imitare il modello di vita incarnato dal santo¹⁵.

Il breve racconto sulle ricchezze dei sovrani, che fugaci come l'ombra svaniscono senza lasciar traccia, e la successiva immagine dei magazzini pieni di ricchezze che vengono depredati dall'uomo, servono d'esempio all'autore per far comprendere la futilità di tali beni e la necessità di aspirare invece al raggiungimento delle vere virtù: amore, misericordia, accoglienza, astinenza, dolcezza e moderatezza¹⁶. Dal punto di vista retorico, si noti in questa sezione la presenza della figura del polittoto 'ДРУГЪ ДРУГА', 'ОБОГАТИША – ОБОГАЩАЮТЪ', dell'eponalessi 'КЛЕВЕТОЮ – КЛЕВЕТО[Ю]', e della paronomasia 'НЕ ЛИ ТО ВСЕ АКЪИ СЪТЪНЬ МИНУЛЪ, ЛИ ИКО СЪНЬ, ЛИ ИКО ЦВЪТЪ'. Il motivo della ricchezza viene ripreso anche nella citazione dal *Libro dei Proverbi* che recita "Mio è l'oro e l'argento, mia è la forza, mia è la gloria. Attraverso di me i sovrani hanno regnato e i potenti hanno governato i popoli" e che lega questa parte di testo alla conclusione dell'opera, nella quale Clemente insiste su una serie di immagini ed espressioni attinte per lo più dal Siracide (Sir 24, 19-31; 25, 6; 44, 11-15; 46, 12-19; 50, 11. 14)

Questo insieme di riferimenti biblici è preceduto da un'ultima riflessione dell'autore: Clemente si rivolge personalmente a ciascuno degli uditori (presenti e futuri) servendosi del pronome di seconda persona singolare 'tu' (nel testo: 'ТЪ'); l'intimità del momento viene evidenziata anche dall'anafora del sintagma "per amor tuo", la cui presenza, oltre che scandire lo svolgimento narrativo del testo, richiama la struttura e le sonorità tipiche della lode per il santo. In queste righe Clemente concentra un elevato numero di *topoi*, dimostrando ancora una volta la sua predilezione per il simbolismo della luce, evocato da immagini quali "al calar del

¹⁵ A questo proposito si è espresso, per esempio, Basilio di Cesarea, il quale nell'introduzione della sua *Omelia per i Quaranta martiri* scrive: "Quale sazietà nel celebrare la memoria dei martiri potrebbe sopravvenire a colui che ama i martiri, dal momento che l'onore che tributiamo ai nostri eccellenti compagni di servitù contiene una dimostrazione della nostra benevolenza verso il comune Signore? È, infatti, evidente che colui che accoglie con gioiosa soddisfazione gli uomini che dimostrarono un'alta nobiltà di spirito, in circostanze analoghe, non mancherebbe di imitarli. Tu esalta come beato colui che ha subito il martirio, per diventare, nella tua propensione personale, martire anche tu [...]". BASILIO DI CESAREA, *Omeliie* cit., p. 945 (Omelia XIX).

¹⁶ GIOVANNI CRISOSTOMO, *La verginità*, a cura di S. Lilla, Roma, Città Nuova, 1976, pp. 254-255: "La semplicità, invece, è ben diversa: estranea a tutti questi inconvenienti, produce solo salute e benessere. Che essa è preferibile al lusso, lo puoi constatare tu stesso: innanzitutto, resti sano e non sei disturbato da quelle malattie [...]; in secondo luogo, (puoi gustare meglio) gli stessi cibi. Come mai? Perché il piacere è prodotto dal desiderio, e a sua volta il desiderio è prodotto non dalla sazietà e dalla pienezza, ma dal bisogno e dall'indigenza. Queste due cose non si trovano mai nei banchetti dei ricchi, mentre compaiono sempre nei pasti dei poveri: meglio di qualsiasi cameriere e cuoco, fanno gocciolare in abbondanza il miele sui cibi messi (sulla tavola)".

sole”, “rivolgi lo sguardo al cielo illuminato, adorno di stelle”, “per amor tuo ho creato il sole e la luna [...] e anche questa casa, adorna di stelle”¹⁷.

L'autore, infine, si rivolge nuovamente al suo pubblico, servendosi ancora una volta del pronome ‘noi’ e riassumendo definitivamente i due temi principali attorno ai quali si è sviluppata la narrazione: la sterilità del grembo di Elisabetta, rinnovata dalla nascita di Giovanni Battista, e il parallelismo tra quest'ultimo e la figura di Gesù Cristo. La *corona della vecchiaia* che cinge il capo di Zaccaria potrà diffondere il suo insegnamento alle generazioni future e, grazie alla predicazione del figlio – il Precursore di Cristo – il suo nome rimarrà celebrato nei cieli. L'Encomio si chiude con una dossologia, una formula finale che figura in molte opere della letteratura cristiana.

Dall'analisi retorica dell'Encomio emerge una predilezione di Clemente per la similitudine, l'allegoria e il parallelismo, ovvero per quelle figure di pensiero (*figurae sententiae*) che si prestano ad arricchire significativamente il repertorio immaginativo dell'opera; a queste si aggiungono le figure di parola (*figurae elocutionis*), tra le quali spiccano il polittoto (es. ‘в неплодѣствѣ’, ‘неплодѣство’), l'omoteleuto (es. ‘сверьстница обѣщанна’, ‘блгодѣтна прозвѣнна’), l'omeototo (es. ‘жѣтвеною лѣтораслино’), l'anafora e la paronomasia (es. ‘жиды, жена, чадд’).

Se si considera l'opera nel suo insieme, dall'inizio alla fine, si noterà come i temi, i motivi e le immagini presenti nella prima parte siano fondamentali anche per la seconda; si crea così una fitta trama di rimandi interni al testo, della quale l'autore si serve per rimarcare concetti particolarmente importanti e complessi. Si veda, per esempio, il parallelismo tra i membri che caratterizza la celebrazione dello sterile grembo di Elisabetta:

“в старости бѣгочьствѣ дни свои – въ добрѣ старости и тѣ дѣи свои
вѣ елисаветѣ неплоды – в неплодѣствѣ своеи
О, прѣблжное неплодѣство прѣчкѣ дѣши прѣжителѣ! – О, прѣблжное неплодѣство блговѣштениемѣ дѣши и процѣнта
седмоплоденѣ плодѣ! – О, блжное неплодѣство, архангѣлимѣ обѣтованіемѣ дѣши и развѣрзана неплодѣствена лжеина!
Оле, дивна тѣнна, водою и духомѣ свершаема! – Оле, дивна тѣнна, кѣщниемѣ понавляема”.

La ripetizione di sintagmi e immagini simili tra loro, così come la presenza di espressioni che alludono alla totalità, costituiscono alcuni tra gli espedienti retorici che si incontrano con maggior frequenza nelle opere medievali dedicate a temi religiosi. Nell'*Encomio per il profeta*

¹⁷ Da notare in questo punto del testo è anche la ripetizione dell'aoristo ‘створихъ’, rafforzata dal sostantivo ‘сдѣтелъ’: il verbo ‘creare’ in questo genere di opere è infatti di norma sempre associato a Dio, il solo Creatore di tutte le cose.

Zaccaria e la nascita di Giovanni Battista di Clemente di Ocrida, espressioni quali ‘*всѣмъ людемъ*’, ‘*вси роди*’ e ‘*вса племена*’ contribuiscono a rendere quel sentimento di comunione e universalità che riunisce tutti i fedeli, a prescindere dalla loro nazione di provenienza o dalla loro estrazione sociale. In un’opera encomiastica, inoltre, la *totalità* serviva all’autore anche per sottolineare l’unione dei popoli nel ricordare e onorare il santo in questione.

Come è emerso da questo commento, la corrispondenza tra la prima e la seconda parte del testo è piuttosto evidente. Attraverso il racconto della nascita miracolosa di Giovanni Battista, nella parte “storica” vengono anticipati i temi centrali attorno ai quali si sviluppa la lode finale: l’insieme delle citazioni bibliche, la funzione determinante delle ‘chiavi tematiche’ e la presenza di immagini e motivi caratteristici della retorica biblica, contribuiscono a rendere il senso spirituale racchiuso dall’Encomio più esplicito e comprensibile.

II. Encomio per Demetrio di Tessalonica

Encomio per il santo martire Demetrio, composto da Clemente vescovo

Fratelli,

è giunto il momento di celebrare luminosamente il soldato e martire di Cristo, Demetrio, che con la sua fede rischiarava luminosamente ogni cosa e, con il suo amore, tende alla vita eterna. Sin dall'infanzia, questo santissimo martire di Cristo ha appreso la conoscenza, crescendo come una fertile vite, e dissetando tutti con la dolcezza spirituale, mentre il suo intelletto fioriva come un giglio. Con il suo amore profumato egli attirava tutti alla fede in Cristo e, adornato della sua bontà, risplendeva come un angelo, grazie alla bellezza del suo volto; la saggezza sgorgava in lui come un tesoro nascosto. Ripudiava infatti qualsiasi atto impuro e ogni piacere della carne e, quando fiero volgeva il suo sguardo verso il monte, cercava la dignità e il luogo dal quale cadde l'antenato Adamo.

Alle prime luci del mattino, egli pregava con tutto il suo cuore il Verbo incarnato di Dio, intrattenendosi con salmi, inni e canti ispirati e dicendo: "Ti amo, Signore, mia forza. Il Signore è la mia rupe, il mio scudo, la mia salvezza. In Lui ha confidato il mio cuore. Mi ha dato aiuto: esulta il mio cuore, con il mio canto voglio rendergli grazie"¹. Tutti ardevano d'amore, meravigliandosi della straordinaria bellezza del suo volto, e desideravano avvicinarsi a lui, per nutrirsi delle parole di salvezza che, come miele, colavano dalla sua bocca.

Egli, a sua volta, li accoglieva con dolcezza e con amore, dicendo: "Miei amati fratelli, non cedete alla tentazione di voler assomigliare a quei sovrani tanto odiati da Dio, i quali si sono lasciati sedurre dall'inganno demoniaco, indietreggiando e voltando le spalle a Dio, che ha creato il cielo e la terra, il mare e quanto contiene. È a Lui che loro hanno voltato le spalle: si sono lasciati sedurre, si sono abbassati a essere uomini comuni e si sono creati degli idoli. Vedete, questi *hanno bocca e non parlano, hanno occhi e non vedono, hanno orecchi e non odono, hanno piedi e non camminano: diventi come loro chi li fabbrica e chiunque in essi confida*²! Mentre voi, fratelli, avvicinatevi a Dio, che non abita in templi costruiti da mano d'uomo, né dalle mani dell'uomo si lascia servire³; inesprimibili sono, infatti, la sua forza e la sua santità. Egli, non riuscendo a sopportare la vista del genere umano che si sottometteva alle forze del male, abbassò i cieli e discese (sulla terra) per amore del genere umano. Ricevette così

¹ Sal 18, 2-3; 28, 7

² Sal 115, 7-8

³ Il motivo del tempio costruito da mano d'uomo ricorre con una certa frequenza nel Nuovo Testamento: At 17, 24; 19, 16; 2Cor 5, 1; Ebr 9, 24, etc.

il corpo della santa Vergine e, rinnovando la natura umana, divenne simile a noi. Per poterci salvare dall'inganno diabolico, Egli si fece contemporaneamente Dio e uomo; scelse di sottoporsi alla croce e alla morte per noi, per assolvere i nostri peccati; ma poiché Egli è incorruttibile per natura, è resuscitato tra i morti, salendo al cielo e sedendosi alla destra del Padre. Egli ha fissato un giorno in cui giudicare i vivi e i morti, per rendere a ciascuno secondo le proprie azioni.

Con gli insegnamenti rivolti alla fede, il santo Demetrio si fece ancora più luminoso e, con la sua forza spirituale risplendeva più del sole. Tali sono gli insegnamenti in questa lingua che predica la Parola del Signore! Tale è anche la sua indicibile e venerabile anima! Per questo il Signore gli donò una seducente bellezza, volendo adornare il suo purissimo capo con una duplice corona; Egli, gli disse: *“Bene, servo buono e fedele, sei stato fedele nel poco, ti darò il potere su molto; prendi parte alla gioia del tuo padrone”*⁴.

Giunse il momento della sua luminosissima incoronazione⁵. Massimiano Erculio, dopo aver vinto i Goti e i Sarmati, si diresse verso i Romani di Tessalonica e, poiché era un miscredente e venerava le forze del male, li obbligò a offrire dei sacrifici agli idoli. Fu allora che gli parlarono del santo Demetrio, dicendogli: “Egli non solo rinnega i nostri dei, ma incita costantemente la città alla rivolta. Egli venera un altro dio, Gesù”. Udite queste parole, Massimiano, difensore delle forze del male, si infuriò e mandò a chiamare Demetrio, al quale disse: “La tua bellezza e l’espressione del tuo volto mi portano ad amarti, quindi, se ti unirai a me e offrirai dei sacrifici ai miei dei, che sono venerati da tutti i sovrani, sarai (nominato) il favorito nella mia corte e riceverai i massimi onori”. Il santo Demetrio gli rispose: “Mio sovrano, è stato scritto che questi dei non hanno fatto il cielo e la terra, e che spariranno, poiché sono idoli, *opera delle mani dell’uomo. Hanno occhi e non vedono, hanno orecchi e non odono, hanno bocca e non parlano, diventi come loro chi li fabbrica*”.

Non appena quell’espressione beata lasciò il suo volto, l’imperatore ordinò di imprigionare Demetrio; fu proprio nella prigione che egli venne incoronato con la corona della vittoria; e poiché combatté la buona battaglia della fede e terminò la corsa con la vittoria della croce, rese onore al soldato di Dio e suo splendido amico Nestore. La destra dell’Altissimo, infatti, incoronò entrambi con la forza del santissimo Spirito, poiché essi, per mezzo dei miracoli, appagarono il mondo intero.

⁴ Mt 25, 21

⁵ Il paragrafo che segue concentra in poche righe il racconto del *Martirio del grande santo martire Demetrio (Passio brevis)*, pubblicato nella *Biblioteca* di Fozio di Costantinopoli; a differenza del testo greco, Clemente rielabora in parte la narrazione, concentrandosi in primis sul dialogo tra Demetrio e l’imperatore Massimiano Erculio.

Poiché siamo oggi qui riuniti per celebrare la loro memoria, declamiamo con gioia e tutti insieme un encomio in loro onore, dicendo:

Gioisci, Demetrio, sole luminoso che hai cacciato le tenebre del peccato da coloro che ti venerano con sentito amore!

Gioisci, aurora infuocata che hai conquistato tutti con la tua devozione!

Gioisci, santissimo martire Demetrio, che con il compimento della tua fede hai messo fine alla santissima impresa, meritando di essere incoronato con una corona che non appassisce⁶!

Gioisci, Demetrio, santissimo ammiratore di Cristo che con il compimento della tua fede sei diventato santo, dopo essere stato pugnalato alle costole!

Gioisci, ardente intercessore di tutti gli oppressi che hanno trovato rifugio sotto la tua protezione!

Gioisci, fonte eternamente sgorgante che riversi le tue acque rigeneratrici su tutti quelli che sono stati costretti alle sofferenze spirituali!

Gioisci, saldo fondamento della tua nazione che come un buon pastore, il quale sacrifica la propria vita per le pecore di Cristo, esclami: “O verrò salvato insieme a quelli che devono essere salvati, o morirò insieme a quelli che devono morire!”.

Tale era il suo desiderio: salvare il gregge di Cristo con l'amore, così come ha detto il Signore: “*Non abbiate paura di quelli che uccidono il corpo, ma non hanno il potere di uccidere l'anima; abbiate piuttosto paura di colui che ha il potere di far perire nella Geenna e l'anima e il corpo. Sì, ve lo dico, temete costui*”⁷.

E così tu, Demetrio, veneratissimo martire di Cristo, prega ardentemente per noi che onoriamo la tua morte con la fede e con l'amore, e implora pietà per i nostri peccati. Proteggici da tutte le sofferenze e le disgrazie, così che, mantenuti in salute dalle tue preghiere, potremo celebrare il nome della purissima, santa e vivificante Trinità, Padre, Figlio e Spirito Santo, adesso e per sempre, nei secoli dei secoli, amen.

⁶ 1Cor 9,25

⁷ Mt 10, 28; Lc 12, 4-5

Commento al testo:

L'*Encomio per Demetrio di Tessalonica* è uno degli encomi tra quelli composti da Clemente di Ocrida a non essere dedicato a una figura dell'Antico o del Nuovo Testamento. L'importanza di questo Encomio, rimasto ai margini dell'attenzione degli studiosi, è legata soprattutto alla scelta di Clemente di commemorare il patrono di Tessalonica, l'odierna Salonico, ovvero la città che diede i natali ai suoi maestri Costantino-Cirillo e Metodio.

San Demetrio il "Megalomartire", visse presumibilmente a cavallo tra il III e il IV secolo, e morì durante la grande persecuzione di Diocleziano contro i cristiani; questo santo, celebrato dagli ortodossi il 26 ottobre (e l'8 novembre), e dai cattolici il 9 aprile, viene di solito raffigurato con un'armatura da soldato romano, mentre nelle sue prime rappresentazioni iconografiche, di poco antecedenti all'anno 600, egli appare vestito con una semplice tunica diaconale. La sua immagine è spesso associata a quella di san Giorgio, anch'egli venerato come santo megalomartire: è piuttosto frequente imbattersi in affreschi e icone che raffigurano i due santi a cavallo, un sauro per san Demetrio e un cavallo bianco per san Giorgio.

La tradizione letteraria in lingua greca dedicata a Demetrio include una serie di Passioni che precedono di circa tre secoli l'Encomio di Clemente. La prima di queste, la *Passio brevis*, è inclusa anche nella *Biblioteca* di Fozio, patriarca di Costantinopoli (858-867 e 877-886), illustre bibliografo ed erudito bizantino¹. Il breve testo, dal titolo *Martirio del grande santo martire Demetrio*, riassume le vicende riportate da una fonte più antica non conservatasi e racconta per l'appunto del martirio del santo, avvenuto, proprio come si legge nell'Encomio, durante l'impero di Massimiano Erculio. Il secondo testo, *Passio altera* (un'opera anonima), risale invece al VI secolo²; a differenza della *brevis*, questa *Passio* aggiunge delle informazioni interessanti sulle vicende che hanno segnato la vita di Demetrio: particolare attenzione, per esempio, viene riservata alla figura del giovane Nestore e al rapporto di profonda amicizia che lo legava al santo. La *Passio tertia*, invece, rientra nella raccolta di vite di santi composta da Simeone Metafraste, della quale fanno parte opere di autori antichi, opere anonime e Vite rimaneggiate da Simeone stesso; quest'ultima fonte non aggiunge tuttavia nulla di nuovo alla precedente ricostruzione biografica del santo³.

Davvero significativa è anche la versione in latino dell'opera *Passione e Miracoli di san Demetrio* tradotta da Anastasio Bibliotecario, segretario dei papi Niccolò I e Adriano II,

¹ FOZIO, *Biblioteca*, intro. a cura di L. Canfora, ed. a cura di N. Bianchi, C. Schiano, Pisa, Ed. della Normale, 2016, pp. 818-819 e 1179. La *Biblioteca* di Fozio riassume e trascrive in 280 capitoli varie centinaia di autori profani e cristiani, molto spesso per noi altrimenti perduti.

² *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, 3° ed., a cura di F. Halkin, voll. I-III, Bruxelles, 1957, № 497.

³ Ivi, № 498.

bibliotecario della Chiesa di Roma (867) e abile traduttore dal greco. Questa traduzione presenta delle affinità testuali con la *Passio brevis* che si legge nella *Biblioteca di Fozio*, con il quale Anastasio intrattenne per un certo periodo un intenso scambio epistolare⁴. La traduzione, conclusa nell'anno 876, venne poi inviata da Anastasio come omaggio al re dei Franchi Carlo il Calvo: l'opera, se letta da una prospettiva ideologica, era in grado di veicolare un preciso messaggio politico:

“La figura di un santo uomo che protegge (gli altri uomini) con le sue preghiere, in relazione con quella di un guerriero cristiano che affronta con successo le forze del paganesimo, può essere interpretata come una chiara rappresentazione dell'alleanza del papato con l'impero franco alla fine del IX secolo. I protagonisti, Demetrio, Nestore, Massimiano e Ileo, impersonano gli attori della scena politica del tempo: Demetrio è il papa, Nestore sostituisce l'imperatore franco, mentre Massimiano e Ileo rappresentano i nemici del papa e, di conseguenza, dell'imperatore”⁵.

L'importanza di questa traduzione, che sopravvive oggi in dodici manoscritti, si deve anche al fatto che in essa Anastasio abbia aggiunto dieci miracoli attribuiti al santo, estrapolati a loro volta da due libri dei Miracoli di san Demetrio; dal primo libro, compilato nel decennio compreso tra il 610 e il 620 da Giovanni, arcivescovo di Tessalonica, Anastasio ha attinto in tutto nove miracoli, mentre dal secondo, una collezione anonima di epoca probabilmente successiva, soltanto uno⁶.

Oltre all'Encomio di Clemente di Ocrida, rientrano a far parte della tradizione slava anche una *Vita breve* di san Demetrio, una serie di omelie che venivano recitate in chiesa l'8 novembre e un *Canone per Demetrio*, un'opera anonima conservata in una ventina di testimoni datati tra il XI e il XIV secolo. Il *Canone* rappresenta una delle opere più studiate della letteratura innografica in lingua slava, mentre risulta ancora aperta la questione su chi l'abbia effettivamente composto. Molti studiosi, tra i quali si ricordino Emil Georgiev, Bonju Angelov e Roman Jakobson sono concordi nell'attribuire a Metodio la paternità del *Canone*, non

⁴ Anastasio, esperto di lingua greca in Occidente, svolse la mansione di bibliotecario della Chiesa di Roma durante il papato di Adriano II e Giovanni VIII; a lui si devono le traduzioni in latino degli Atti del secondo concilio di Nicea e del sesto concilio di Costantinopoli, nonché di numerose vite e leggende di santi. La sua figura è importante anche nella tradizione cirillometodiana perché egli, insieme a papa Adriano II, accolse a Roma Costantino-Cirillo, Metodio e i loro allievi, tra i quali si suppone vi fosse anche Clemente. Come avrò modo di spiegare più nel dettaglio nel commento dell'*Encomio per Clemente papa*, fu proprio Anastasio ad essere incaricato dal papa di tradurre in latino tutto il materiale greco su san Cirillo.

⁵ R. FORRAI, *Byzantine Saints for Frankish Warriors. Anastasius Bibliothecarius' Latin Version of the Passion of Saint Demetrius of Thessaloniki*, in *L'héritage byzantine en Italie (VIII^e-XII^e siècle)*, vol. III, a cura di J. M. Martin et al., Roma, École française de Rome, 2015, pp. 185-199: p. 193.

⁶ P. LEMERLE, *Les plus anciens recueils des miracles de saint Démétrius et la pénétration des Slaves dans les Balkans*, voll. I-II, Paris, Centre Nation. de la Recherche Scientifique, 1979-1981.

mancano, tuttavia, pareri secondo i quali l'opera possa esser stata scritta da Costantino-Cirillo, Clemente di Ocria o Costantino di Preslav⁷.

Se si paragona l'Encomio con quello *per il profeta Zaccaria e la nascita di Giovanni Battista*, è evidente come l'autore, non celebrando una figura biblica, abbia preferito un approccio di tipo "storico" ai fatti narrati: l'ampio ventaglio di citazioni bibliche di cui si serve Clemente nell'Encomio precedente è qui drasticamente ridotto. In quest'opera, così come nell'*Encomio per Clemente papa, per Cirillo e per i santi Quaranta martiri di Sebaste*, Clemente sceglie di riportare con maggiore dovizia di dettagli le vicende storiche che hanno caratterizzato la vita del santo, evidenziando allo stesso tempo le virtù che lo hanno reso tale.

Nell'introduzione, Demetrio viene presentato come soldato e martire di Cristo, il quale, volge fieramente il suo sguardo luminoso verso quel monte dal quale è stato cacciato Adamo. Questa immagine, oltre che richiamare la rappresentazione iconografica del santo, raffigurato appunto nelle vesti di un guerriero, inserisce il personaggio in una precisa cornice spirituale: egli, proprio come gli arcangeli Michele e Gabriele, è un servitore dell'esercito del Signore, dal quale verrà incoronato con la grazia e una promessa di vita eterna. Questo martire crebbe forte e rigoglioso come una 'fertile vite', e il suo intelletto 'fioriva come un giglio'; le due similitudini di natura biblica, e che richiamano a loro volta l'*Encomio per il profeta Zaccaria*, anticipano il motivo del 'profumo' esplicitato dall'espressione "con il suo amore profumato egli attirava tutti alla fede". Già da questi primi esempi si nota un riutilizzo consapevole degli stessi lessemi (sostantivi, verbi e avverbi) e dei medesimi artifici retorici (citazioni, immagini e figure): tale corrispondenza permette di scorgere una certa uniformità nello stile e nella composizione degli Encomi, i quali, di conseguenza, hanno valore sia come singole opere a sé sia come parte di un solo "ciclo" letterario.

Un secondo motivo che emerge chiaramente dalle prime righe dell'Encomio è quello dell'*universalità* del messaggio divino; come ho avuto modo di anticipare nel secondo capitolo di questa tesi, quello dell'*universalità* è un *topos* piuttosto ricorrente nelle opere dal contenuto religioso⁸: enfatizzare l'*universalità* del messaggio cristiano significa infatti coinvolgere in

⁷ E. GEORGIEV, *Kiril i Metodij*, Sofija, Nauka i Izkustvo, 1969: p. 289; B. ST. ANGELOV, *Starobălgarski pisateli*, Sofija, Narodna Prosveta, 1981: p. 27; R. O. JAKOBSON, *Methodius' Canon to Demetrius of Thessalonica and the Old Church Slavonic Hirmoi*, «Sborník Prací Filosofické Fakulty Brněnské Univerzity», vol. 14 (1965), pp. 115-121; cfr. B. MIRCEVA, *Edin akrostich – kriptograma na Konstantin Preslavski v Kanon za sv. Dimităr Solunski?*, «Wiener Slavistisches Jahrbuch», 50 (2004), pp. 71-93; L'. MATEJKO, *Život sredovekěho tekstu: O tzv. Metodovom kánone sv. Dimitrovi Solúnskemu*, Bratislava, QM, 2004; S. TEMCIN, *O grečeskom proischoždenii slavjanskogo kanona sv. Dimitriju solunskomu*, «Starobălgarska literatura», 40-41 (2009), pp. 46-52.

⁸ In una delle opere più significative della letteratura slava orientale, il sermone *Della Legge e della Grazia*, per esempio, la totalità è uno degli elementi testuali più rilevanti: essa allude al piano salvifico di Dio, che si concretizza a sua volta nel battesimo e quindi nella conversione della Rus' di Kiev. Il concetto di "totalità" emerge sin dal titolo/sommario convenzionale che apre l'opera e che recita: "Della legge data per mezzo di Mosè, e della grazia e della verità venute per mezzo di Gesù, e come la legge è delegata, mentre la grazia e la verità hanno

prima persona il lettore e renderlo partecipe del grande (e per noi sconosciuto) piano di Dio. Inoltre, come ha osservato Ernst Robert Curtius parlando dei *topoi* dell'inesprimibile, “un altro mezzo per far apparire più eccelsi i meriti della persona da elogiare consisteva nell'affermare che tutti partecipavano all'ammirazione, o al giubilo, o al dolore. L'arte dell'autore deve allora manifestarsi con lo specificare e l'amplificare il concetto che «tutti» si associano al plauso”⁹. Ecco allora che il santo Demetrio viene descritto mentre rischiarava luminosamente *ogni cosa*, dissetando *tutti* con la dolcezza spirituale e attirando *tutti* alla fede in Dio.

Il riferimento all'acqua, evocata da espressioni quali “dissetando tutti con la dolcezza spirituale” e “la saggezza sgorgava in lui come un tesoro”, ricorre anch'esso con particolare frequenza nelle opere di Clemente; proprio come Costantino-Cirillo, per mezzo della cui bocca “si sono dissetati coloro i quali si struggevano per la conoscenza divina”, Demetrio si trasforma in una fonte di *dolcezza spirituale*, richiamando così quel *dolce insegnamento* di cui anche il profeta Zaccaria era stato testimone. Chi possiede la conoscenza ha il dovere di comunicarla agli altri: è questo uno dei *topoi dell'esordio* che ritroviamo più spesso negli Encomi¹⁰. Nell'Antico Testamento il Siracide profetizzò dicendo: “*Sapienza nascosta e tesoro invisibile: a che servono l'una e l'altro? / Meglio l'uomo che nasconde la sua stoltezza di quello che nasconde la sua sapienza*” (Sir 20, 30-31), mentre il *Libro dei Proverbi* recita: “*Le tue fonti debbono spandersi all'esterno e i tuoi rivi scorrere per le strade*” (Prv 5, 16); in maniera analoga, Demetrio diventa una fonte di conoscenza e di grazia, in grado di predicare a tutti i fedeli la Parola di Dio.

L'introduzione è seguita da una lunga digressione nella quale Clemente, attraverso una catena di citazioni attinte perlopiù ai Salmi, descrive le qualità di Demetrio, ammonendo nel contempo tutti coloro che si sono lasciati fuorviare dall'inganno demoniaco, e offrendo così al lettore alcuni punti sui quali meditare. Il campo semantico della ‘luce’ continua ad essere presente: Demetrio – alle prime luci del mattino – pregava ardentemente il Signore e tutti si meravigliavano per lo splendore e la bellezza del suo volto, illuminato dalla Sapienza divina. Quest'ultima immagine, espressa in slavo ecclesiastico dal sintagma ‘*свѣтлости лица его*’, oltre a creare un parallelo con quella precedente (“risplendeva come un angelo, grazie alla bellezza del suo volto”), conferisce al testo una precisa carica emozionale, che culmina con la

colmato tutta la terra, e la fede si è diffusa in tutte le nazioni, fino alla nostra nazione della Rus’, e lode al nostro kagan Vladimir dal quale siamo stati battezzati”; cfr. G. ZIFFER, *Il «Della Legge e della Grazia» in traduzione italiana*, in *Studi in onore di Pier Vincenzo Mengaldo per i suoi settant'anni*, vol. I, a cura degli allievi padovani, Firenze, Ed. del Galluzzo, 2007, pp. 25-46: p. 30.

⁹ E. R. CURTIUS, *Letteratura europea* cit., p. 180.

¹⁰ Ivi, p. 102.

descrizione dei fedeli, i quali si saziano delle parole di salvezza che fuoriescono dalla bocca di Demetrio¹¹.

Anche in questo Encomio, come in quello *per il profeta Zaccaria e la nascita di Giovanni Battista*, il *nutrimento spirituale*, inteso come la facoltà del santo di predicare la Parola di Dio tra gli uomini, è un concetto teologico che va necessariamente tenuto in considerazione per comprendere il senso spirituale dell'opera: "Tutti ardevano d'amore [...] e desideravano avvicinarsi a lui, per nutrirsi delle parole di salvezza che, come miele, colavano dalla sua bocca". La scelta di associare anche in questo testo l'immagine del nutrimento a quella del miele, il quale richiama appunto la *dolcezza dell'insegnamento divino*, è in linea con quanto si legge nelle Sacre Scritture, dove il miele in diversi casi indica metaforicamente il Verbo: "*Favo di miele sono le parole gentili, dolce per il palato e medicina per le ossa*" (Prv 16, 24), "*Le tue labbra stillano nettare, o sposa, c'è miele e latte sotto la tua lingua e il profumo delle tue vesti è come quello del Libano*" (Ct 4, 11), e ancora "*Allora mi avvicinai all'angelo e lo pregai di darmi il piccolo libro. Ed egli mi disse: "Prendilo e divoralo, ti riempirà di amarezza le viscere, ma in bocca ti sarà dolce come il miele"*" (Ap 10, 9)¹².

Interessante è anche la scelta delle due citazioni centrali dal *Libro dei Salmi*: "Ti amo, Signore, mia forza. Il Signore è la mia rupe, il mio scudo, la mia salvezza. In Lui ha confidato il mio cuore. Mi ha dato aiuto: esulta il mio cuore, con il mio canto voglio rendergli grazie"; queste citazioni si differenziano da tutti gli altri riferimenti biblici presenti nell'Encomio perché sono in prima persona e permettono al lettore di immedesimarsi in colui che le proferisce. La dimensione di "intimità" è resa possibile anche dalla ripetizione del pronome di prima persona singolare 'mio' (nel testo: 'МОН'): 'КРѢПОСТЬ МОЈА', 'ОУТВЕРЖЕНИЕ МОЕ', 'ПРИВѢЖИЩЕ МОЕ', 'ИЗБАВИТЕЛ МОИ', 'СРЦЕ МОЕ', 'ПЛОТЬ МОЈА', e 'ВОЛЕЮ МОЕЮ'; il riferimento allo 'scudo', inoltre, richiama l'immagine iniziale del santo quale soldato e martire di Cristo.

La parte che segue contiene un insegnamento di Demetrio: quest'ultimo esorta i fedeli a non seguire le orme di quei sovrani che, circondatisi da futili ricchezze (cfr. *Encomio per il profeta Zaccaria*), hanno voltato le spalle a Dio e si sono creati degli idoli. La citazione dal

¹¹ Per una panoramica più completa sulla funzione della 'bellezza' nelle opere medievali si veda il saggio di S. S. AVERINCEV, *L'essere come perfezione – la bellezza come essere*, in id., *L'anima e lo specchio. L'universo della poetica bizantina*, a cura di P. C. Bori, Bologna, il Mulino, 1988, pp. 63-94 [*Poëtika rannevizantijskoj literatury*, 1977].

¹² GIOVANNI CRISOSTOMO, *La Verginità* cit., p. 255: "Perché mai, dimmi, Salomone chiama dolce il sonno del servo dicendo: «Dolce è il sonno per il servo, sia che mangi molto sia che mangi poco» (Ecc 5, 11)? Forse perché il suo letto è molle? Ma per lo più dormono su di un pavimento o su di un pagliericcio. Forse per la libertà di cui godono? Ma non possono disporre neanche di un istante. Forse per la loro vita facile? Non c'è un momento in cui non siano battuti dalle pene e dalle miserie. Che cosa rende allora dolce il loro sonno? Le fatica, ed il poter prendere sonno solo dopo averne sentito il bisogno".

Libro dei Salmi riferita a quest'ultimi – “*hanno bocca e non parlano, hanno occhi e non vedono, hanno orecchi e non odono, hanno piedi e non camminano: diventi come loro chi li fabbrica e chiunque in essi confida*” – è la sola nel testo ad essere ripetuta due volte. In questa prima occorrenza, la citazione, costruita su una serie di antitesi espresse in slavo ecclesiastico dalla ripetizione anaforica del sintagma ‘и не’, serve all’autore per anticipare il messaggio spirituale racchiuso nella citazione dagli *Atti degli Apostoli* che segue: “Mentre voi, fratelli, avvicinatevi a Dio, che non abita in templi costruiti da mano d’uomo, né dalle mani dell’uomo si lascia servire”. Negli *Atti*, queste parole vengono pronunciate da san Paolo durante il suo discorso nell’Areopago di Atene, dove si era formato dopo aver trascorso un breve periodo proprio nella città di Tessalonica (At 17, 22-28).

Il fatto che Clemente faccia pronunciare a Demetrio una frase di san Paolo è rilevante; sull’importanza e il ruolo che la missione paolina ha avuto nella letteratura slava delle origini si sono espressi diversi studiosi tra i quali va senz’altro ricordato Riccardo Picchio, che scrive:

“Come la *Leggenda bulgara*, anche le altre fonti greche riflettono un atteggiamento ideologico già notevolmente diverso da quello che, nel IX secolo, aveva suscitato la prima polemica ai confini delle zone greca e latina della cristianità. Questi componimenti, risalenti ad epoca posteriore, sono caratterizzati da un netto bulgarocentrismo, che è a sua volta un aspetto della contrapposizione dell’Oriente ortodosso all’Occidente latino. Muovendo da un’interpretazione limitata e polemica della lettera di S. Paolo *Ai Romani*, gli apologeti della cristianità slava balcanica tendono ad inquadrare la missione cirillometodiana, ed in particolare il viaggio dei Fratelli tessalonicensi a Roma, come una ripetizione del corso apostolico paolino, ossia come una specie di «missione fra i Romani». Il papa accoglie Costantino-Cirillo e Metodio non come il Supremo pontefice può ricevere vescovi chiamati a riferire, ma piuttosto come un sacerdote vicino al traviamiento può accogliere chi gli porta chiari segni del volere divino”¹³.

Dal passo citato, risulta quindi chiaro come i riferimenti a san Paolo che si leggono negli Encomi di Clemente di Ocrida e in molte altre opere della letteratura della Slavia Cristiana, servissero, in una certa misura, a legittimarne l’esistenza stessa: porre le basi per un parallelismo tra l’attività evangelizzatrice del protagonista del racconto e quella di san Paolo, era quindi necessario per sottolineare l’importanza e l’assoluta necessità della missione di Costantino-Cirillo e Metodio, prima, e dei loro allievi, dopo.

La citazione introduce un paragrafo in cui Clemente, proprio come aveva fatto nell’Encomio precedente, celebra l’unione ipostatica delle due nature (divina e umana) di Cristo, sceso sulla terra per noi in attesa del “giorno in cui giudicare i vivi e i morti, per rendere a ciascuno secondo le sue azioni”. La cornice principale di tutto l’insegnamento teologico e pedagogico di Clemente – ha osservato Aleksander Naumow – è costituita dalla concezione e

¹³ R. PICCHIO, *Questione della lingua e Slavia cirillometodiana*, in id., *Studi sulla questione della lingua presso gli Slavi*, Roma, Ed. dell’Ateneo, 1972, pp. 7-120. Qui cito l’edizione del saggio pubblicata in id., *Letteratura della Slavia ortodossa (IX-XVIII sec.)*, Bari, Ed. Dedalo, 1991, pp. 145-261; p. 184.

dall'immagine del Giudizio Universale, trattata come l'elemento fondamentale del sistema etico-filosofico, e per questo motivo il colloquio con Gesù Giudice nel giorno del Giudizio è la scena più frequente¹⁴. Questo lungo periodo segue un andamento paratattico marcato, rinforzato dalla ripetizione della congiunzione 'и'; oltre alle antitesi, l'autore si serve di alcune coppie di contrari, come per esempio 'НЕБО И ЗЕМЛИО', 'БЪ И ЧЛЪКЪ' e 'ЖИВЫИ И МРЪВЫИМЪ', e di altre coppie sinonimiche, che danno vita a delle dittologie: 'БЖЪТВО" И ИМОЮ' e 'РАСПЛЪ И СМЪРТЬ'; il pronome di prima persona plurale 'noi' e l'aggettivo possessivo 'nostro' evidenziano infine la profonda e incolmabile differenza tra l'uomo e Dio.

La parte di testo che segue, quella che si potrebbe definire "storica", è introdotta da una sezione che se da un lato riprende alcune delle immagini con le quali si apre il componimento (es. "Demetrio si fece ancor più luminoso e, con la sua forza spirituale risplendeva più del sole"), dall'altro anticipa il motivo del martirio, esplicitato a sua volta dall'immagine della 'duplice corona' (nel testo: 'СОУГЪВЫИМЪ ВЪБНЦЕМЪ'). La narrazione si presenta nel complesso piuttosto breve e coincisa. In essa Clemente sceglie di non riportare tutti gli episodi raccontati nelle Passioni e nelle raccolte dei Miracoli di san Demetrio, bensì di insistere sugli elementi testuali più rilevanti per un'opera appartenente al genere encomiastico.

La figura dell'imperatore Massimiano Erculio, per esempio, è appena abbozzata: mancano del tutto i racconti delle sue battaglie e delle sue pesanti persecuzioni contro i cristiani; allo stesso modo, nell'Encomio viene taciuto anche il racconto del combattimento tra il valoroso Nestore, il quale tuttavia è comunque ricordato, e il guerriero Lieo. La *Passio brevis*, a questo proposito tramanda che:

"In quel tempo era al potere Massimiano, nemico di Dio, e risiedeva nella città di Tessalonica; si recava ad uno spettacolo di gladiatori, quando il martire, legato, fu condotto a lui dai sostenitori dell'idolatria, mentre era vicino allo stadio, perché professava e predicava la fede dei cristiani. E l'imperatore, mentre si affrettava verso lo spettacolo, ordinò che il santo (poiché nei pressi dello stadio c'era un bagno pubblico) fosse sorvegliato in una camera a volta di esso. Tra i gladiatori c'era un tale, molto amato dall'imperatore e che sembrava distinguersi tra tutti, di nome Lieo. Quel giorno egli stava per combattere contro uno del popolo, un giovane di nome Nestore. L'imperatore decise di risparmiare la sua giovane età, nonostante fosse assetato di sangue contro tutti e promise di dargli dei denari, per desiderio dei quali egli pensava che si fosse lanciato in un combattimento contro un avversario tanto forte, e lo esortò a ritirarsi dalla gara perché sarebbe stata fatale per lui. Nestore però diceva di non amare le ricchezze, ma la gloria che ne sarebbe derivata dall'uccisione di Lieo. E dopo aver detto questo [...] lo uccise. L'empio sovrano, adirato, si alzò dal seggio e fece ritorno a casa [...] e ordinò di uccidere (Demetrio) colpendolo con lance nel luogo in cui era stato rinchiuso"¹⁵.

Nella *Passio*, contrariamente a quanto si legge nell'Encomio, non vi è alcun dialogo tra Massimiano e Demetrio, al quale inoltre non viene concessa alcuna possibilità di redenzione.

¹⁴ A. NAUMOW, *San Clemente di Ocrida* cit., p. 57.

¹⁵ FOZIO, *Biblioteca* cit., p. 818.

È plausibile che Clemente abbia voluto aggiungere questa parte per dare prova al lettore della vera fede del martire: questi, rifiutandosi di corrompere la propria anima accogliendo il paganesimo, preferisce accettare il martirio nel nome del Signore. Si potrebbe pensare (anche se è meno probabile) che Clemente qui abbia confuso il personaggio di Demetrio con quello di Nestore; nella *Passio brevis*, infatti, quest'ultimo viene interrogato dall'imperatore, il quale, colpito dalla sua audacia e soprattutto dalla sua straordinaria bellezza, cerca di dissuaderlo al combattimento, proponendogli in cambio una generosa ricompensa.

Dal punto di vista compositivo, oltre al ripetersi della citazione dal *Libro dei Salmi*, è interessante notare la funzione assunta dal verbo 'сътворити'; Dio è il solo a poter creare il cielo e la terra e tutto quanto vi sia contenuto in essi, mentre gli idoli sono destinati a scomparire, poiché sono il risultato dell'"opera delle mani dell'uomo": "*hanno occhi e non vedono, hanno orecchi e non odono, hanno bocca e non parlano*".

La conclusione di questa prima parte funge da transizione alla seconda ed è caratterizzata dalla presenza di un lessico militare che richiama quello dell'introduzione all'opera. Il santo martire Demetrio morì infatti nelle prigioni di Tessalonica, dove venne incoronato con la "corona della vittoria", e poiché "combatté la buona battaglia della fede e terminò la corsa con la vittoria della croce, rese onore al soldato di Dio e suo splendido amico Nestore". Le metafore 'corona della vecchiaia' e 'vittoria della croce', rafforzate a loro volta dall'espressione 'buona battaglia', creano un nuovo parallelismo tra le figure di Demetrio e san Paolo: nella *Seconda Lettera a Timoteo*, san Paolo – giunto ormai alla fine dei suoi giorni – esclama: "Io, infatti, sto già per essere versato in offerta ed è giunto il momento che io lasci questa vita. / Ho combattuto una buona battaglia, ho conservato la fede. / Ora mi resterà soltanto la corona di giustizia che il Signore, il giudice giusto, mi consegnerà in quel giorno; non solo a me, ma anche a tutti coloro che hanno atteso con amore la sua manifestazione" (2Tm 4, 6-8).

Si analizzi quindi la lode al santo, anch'essa caratterizzata dalla ripetizione anaforica della forma imperativa 'ра'униа Дмитри'; anche in questo caso, così come nelle lodi degli altri Encomi, la figura che prevale è quella della similitudine: si tratta, tuttavia, di una similitudine che definirei "contratta", in quanto non viene esplicitata dai soliti avverbi quali 'come, simile a, così come', etc., ma paragona il santo direttamente a qualcos'altro. Demetrio si trasforma dunque in un 'sole luminoso' che scaccia le tenebre del peccato, in un'aurora infuocata, in una 'fonte eternamente sgorgante' che con le sue acque bagna tutti quelli che sono stati costretti

a sopportare le sofferenze spirituali e, infine, in un ‘buon pastore’, il quale è pronto a sacrificare la propria vita per gli altri fedeli.

In quest’ultima parte ricorre ancora una volta il motivo della corona (“meritando di essere incoronato con una corona che non appassisce”), immagine scelta dall’autore per sottolineare poeticamente la morte del corpo ma non dell’anima, concetto esplicitato in seguito dalla citazione biblica dai *Vangeli* che chiude l’opera: “*Non abbiate paura di quelli che uccidono il corpo, ma non hanno il potere di uccidere l’anima; abbiate piuttosto paura di colui che ha il potere di far perire nella Geenna e l’anima e il corpo. Sì, ve lo dico, temete costui*”¹⁶. Attraverso quest’ultima citazione Clemente riprende un aspetto che aveva già introdotto nell’*Encomio per il profeta Zaccaria e la nascita di Giovanni Battista*, ovvero il timore che l’uomo deve provare al cospetto di Dio, il solo, a differenza degli idoli pagani, con il potere di uccidere oltretutto il corpo, anche l’anima. L’*Encomio* si conclude infine con una breve preghiera rivolta al santo e una dossologia.

Nel già citato saggio *Crkvenobesednički program Klimenta Ohridskog*, Gunnar Svane analizza nel dettaglio l’*Encomio per Demetrio*, sottolineando come quest’ultimo, insieme a quello dedicato ai Quaranta martiri di Sebaste, rappresenti un tentativo riuscito da parte dell’autore di lodare le virtù cristiane di quelle figure extra-bibliche considerate come i “soldati di Cristo”¹⁷. L’intera *narratio* – continua lo studioso – è frutto della rielaborazione creativa di Clemente, il quale offre al lettore il ritratto di un impavido confessore della fede cristiana che si ritrova a dover fronteggiare le avversità di un ambiente ancora semi-pagano. Demetrio si trasforma quindi in un *nuovo* apostolo, capace di attrarre i fedeli con la sua straordinaria bellezza e il suo *dolce* insegnamento, poiché le parole di salvezza colavano dalla sua bocca come fossero miele. Attraverso tale insegnamento, Demetrio intende educare i fedeli ai principi cardine del cristianesimo: la lotta contro l’idolatria, la venuta di Cristo sulla terra e la sua duplice natura, la resurrezione e la remissione dei peccati in vista del Giudizio Universale. Come ho avuto modo di anticipare nel secondo capitolo, sono proprio questi i temi più cari all’autore, il quale – ricalcando il modello di fede incarnato da Demetrio – persegue l’obiettivo di istruire gli abitanti della propria diocesi con le sue opere. Considerata la somiglianza tra le

¹⁶ SANT’AGOSTINO, *Spirito* cit., p. 261: “La dottrina appunto dalla quale riceviamo il comandamento di vivere sobriamente e rettamente è la lettera che uccide, se non ci assiste lo Spirito che vivifica. Infatti le parole: *La lettera uccide, lo Spirito dà vita* (2Cor 3, 6), non si devono intendere soltanto come ammonizione a non prendere in senso letterale ciò che è stato scritto in senso figurato e di cui sarebbe assurdo il senso letterale; ma, intuendo il loro significato simbolico, cerchiamo di nutrire l’uomo interiore con una interpretazione spirituale, perché *la sapienza della carne porta alla morte, mentre la sapienza dello Spirito porta alla vita e alla pace* (Rom 8, 6)” (4. 6).

¹⁷ G. SVANE, *Crkvenobesednički* cit., p. 430.

due figure, osserva Svane, è possibile ipotizzare che Demetrio costituisca in realtà una sorta di alter ego di Clemente, un suo personale “autoritratto”¹⁸.

¹⁸ Ivi, p. 433.

III. Encomio per gli arcangeli Michele e Gabriele

Per l'otto di novembre. Encomio per gli arcangeli Michele e Gabriele, composto da Clemente vescovo

È giunto il momento per noi, amanti delle festività, di celebrare le forze invisibili con una lode così luminosa, tale da superare qualsiasi discorso o ragionamento, e di rischiarare il mondo intero con i suoi luminosissimi raggi. Queste forze invisibili non sono fatte di carne, ma di una sostanza intangibile e indicibile, e risplendono per mezzo della luce di Dio stesso. Queste, con timore, stanno a cospetto del trono del Signore, con timore gli coprono il volto con le ali e, tutte insieme, intonano a Dio, tre volte santo, un canto che recita: “Santo, santo, santo il Signore degli eserciti, tutta la terra è piena della sua gloria”. Sono infatti piene di gioia per la sostanza divina: alcune di loro si chiamano Troni, sopra di loro riposa la forza e il potere di Dio, trino e unigenito. Altri, invece, i Cherubini e i Serafini, hanno sei ali, quattro volti e sono fatti di una sostanza luminosissima; ci sono poi i Troni e le Dominazioni, i Principati e le Potestà e, infine, gli Angeli e gli Arcangeli: davvero luminosi sono questi eserciti. Ciascuno di loro adempie ai propri doveri secondo la sua designazione, e per ogni servizio segue il proprio ordine; alcuni stanno sempre al cospetto della gloria di Dio, mentre altri sono stati mandati sulla terra per rendere servizio a coloro che la abitano: alcuni sono stati mandati per castigare e punire i malvagi, mentre altri per guidare i fedeli verso la salvezza e la gioia¹.

In tempi antichi, sul monte Sinai, attraverso l'angelo fu mostrata al santo profeta Mosè la Trasfigurazione della santissima Vergine, un rovetto che ardeva per il fuoco ma che non si consumava; fu sempre a Mosè che Dio, dopo essersi mostrato attraverso l'angelo, indicò sul monte il modello della Dimora e i due cherubini che stavano alle due estremità del propiziatorio. Dio si rivolse sempre a Mosè, quando quest'ultimo lo pregò dicendo: “Ora, se davvero ho trovato la grazia ai tuoi occhi, indicami la tua via, così che io ti conosca e trovi grazia ai tuoi occhi”; e il Signore gli rispose: “Tu non potrai vedere il mio volto, perché nessun uomo potrà vedermi e restare vivo. Ecco un luogo vicino a me. Tu starai sopra la rupe: quando passerà la mia gloria, io ti porrò nella cavità della rupe e ti coprirò con la mano, finché non sarò passato. Poi toglierò la mano e vedrai le mie spalle, ma il mio volto non si può vedere”. E non appena

¹ In questo paragrafo introduttivo, nel quale Clemente presenta al lettore le forze invisibili, si riconosce l'influenza del trattato *Gerarchia celeste* composto dallo Pseudo Dionigi l'Areopagita all'inizio del VI secolo. Vi è inoltre una seconda fonte che, a mio parere, potrebbe aver contribuito alla stesura di questo Encomio: il *Secondo Libro di Enoch* (o *Libro Slavo di Enoch*), la cui traduzione più antica in slavo ecclesiastico ad essersi conservata risale al IX secolo. Nell'VIII capitolo del *Libro*, Enoch – pervaso da un senso di terrore – sale al “sesto cielo”, dove incontra le schiere degli angeli avvolte da una luce divina e sfavillante.

Mosè vide l'ultimo bagliore della gloria divina, il suo volto si illuminò più ardentemente del sole; allora, Mosè, per poter parlare al popolo, si coprì il volto con un velo, perché era talmente luminoso che nessuno poteva guardarlo².

Anche il sommo profeta Isaia ha detto: “Io vidi il Signore seduto su un trono alto ed elevato; sopra di lui stavano i serafini, ognuno aveva sei ali, e intonavano tutti insieme un canto a Dio, tre volte santo, dicendo: “Santo, santo, santo il Signore degli eserciti, tutta la terra è piena della sua gloria”³. Lo stesso Isaia racconta poi che quando il re di Giudea, Ezechiele, si ammalò ed era in fin di vita, il re d'Assiria, volendo conquistare la città, avanzò contro di lui. Il re, triste per l'imminente battaglia e per la conquista della città, pregò il Signore dicendo: “Signore, ricordati che ho camminato davanti a te con fedeltà e con cuore integro e ho compiuto ciò che è buono ai tuoi occhi”. E il Signore gli rispose: “Non avere paura, egli non entrerà in questa città, né vi lancerà una freccia; non l'affronterà con scudi, perché io proteggerò questa città per salvarla, per amore di me e di Davide mio servo”. Allora l'angelo del Signore uscì e colpì nell'accampamento degli Assiri centottantacinque mila uomini e, al sorgere del sole, erano tutti cadaveri senza vita⁴.

Tale è la potenza di questi servitori invisibili e divini. Il capo di tutti loro è il sommo archistratega Michele, condottiero delle forze invisibili. Dio stesso aveva conferito a uno degli angeli il potere di governare e dirigere l'ordine sulla terra; quando Dio lo creò, non era né disonesto, né cattivo, bensì buono; tuttavia, quando venne colmato del bene, egli tramutò questo bene in cattiveria e si riempì di superbia. E così, incominciando a fantasticare, pensò di opporsi al suo Dio e Creatore. L'archistratega Michele, invece, non sopportando più la sua superbia e la sua arroganza, grazie all'aiuto delle forze invisibili, lo confinò sulla terra insieme agli altri angeli caduti, suoi seguaci. Poiché a causa della sua malvagità, fu privato della Luce divina, egli divenne il capo del regno dei morti; colpito da una maledizione, venne privato della sostanza e della bellezza di cui sono fatti gli angeli e si tramutò in un'anima malvagia. Egli si inflisse da solo eterna sofferenza, perché la malvagità è incompatibile con la bontà divina.

Ascoltiamo, adesso, che cosa ha detto l'evangelista Giovanni nella sua testimonianza⁵: “Allora ci fu una guerra in cielo. L'arcangelo Michele e tutto il suo esercito combatterono contro il serpente e lo privarono della sua dignità”. Anche il fratello di Giacomo, il santo apostolo Giuda, ha detto: “Quando l'arcangelo Michele, in lotta con il diavolo (discuteva per

² In questo secondo paragrafo, Clemente ha riassunto tre momenti biblici legati alla figura di Mosè che si leggono rispettivamente nei capitoli III, XXV e XXXIII del *Libro dell'Esodo*.

³ Is 6, 1-3

⁴ Is 37, 33-36; 38, 3

⁵ L'episodio della lotta dell'arcangelo Michele contro Satana e i suoi seguaci è ripreso dal XII capitolo dell'*Apocalisse di Giovanni*.

avere il corpo di Mosè), non osò rivolgersi a lui con parole offensive, ma disse: “Ti condanni il Signore”⁶”. È proprio questo il rispetto che tutti devono avere a cospetto di Dio, il loro Creatore. Solo se tutti osservano il proprio grado e il posto a loro assegnato, allora si può godere dell’indicibile luce e della divina bellezza; se non coviamo nessun sentimento di superbia e di malvagità, il nostro unico desiderio e aspirazione deve essere quello di rispettare serenamente il posto che ci è stato assegnato.

Ogni miracolo e buona azione compiuti da questi due sommi archistrateghi sono un dono di Dio al genere umano: per alcuni è la vittoria sui nemici, mentre per altri è una buona novella per la gioia degli abitanti della terra. Nessuna lingua è in grado di pronunciare un encomio in loro onore, nessun discorso è in grado di lodarli come meritano; tuttavia, nonostante la nostra debolezza, dobbiamo cercare di fare quanto è nelle nostre capacità e, poiché riponiamo in loro la nostra speranza, lodiamo la loro indicibile misericordia e intercessione davanti a tutte le sofferenze e le disgrazie che ci abbattono.

E così, grazie a questi due archistrateghi, il Signore ha colmato di miracoli la volta celeste e ha adornato la terra splendidamente; grazie a loro, gli eserciti celesti, che con timore rispettano il posto assegnatogli, sono stati protetti; grazie a loro, i quattro angoli della terra si sono mantenuti saldi; grazie a loro, l’ampiezza dei mari, obbedendo alla Parola di Dio, non ha oltrepassato i suoi confini ed è rimasta nel posto che le era stato assegnato, senza riversarsi; grazie a loro, la natura umana si è salvata dalle passioni; grazie a loro, le onde demoniache sono state cacciate e sono scomparse; grazie a loro, il seme della tentazione è stato estirpato alla radice; grazie a loro, le chiese luminosamente adornate, hanno innalzato tutte insieme un canto a Dio, tre volte santo; grazie a loro, ogni eresia è stata distrutta ed è fiorita la giusta fede, adornando i fedeli con una corona; grazie a loro, sono state cacciate tutte le disgrazie e le sofferenze, e le malattie sono scomparse; e così, inginocchiamoci innanzi a loro, e all’unisono, gioiosamente e con lode, diciamo:

Gioisci, archistratega Michele, che grazie alla tua dignità sei il primo condottiero delle forze invisibili!

Gioisci, archistratega Gabriele, che per primo hai portato la buona novella di tutte le gioie!

⁶ Gd 1, 9

Gioisci, archistratega Michele, che per primo hai ottenuto il comando sulla consustanziale e invisibile Trinità!

Gioisci, archistratega Gabriele, autentico servitore della Luce trina e unigenita!

Gioisci, archistratega Michele, che in modo indicibile rifulgi per mezzo del fuoco della Luce trina e unigenita, e rischiari con il tuo bagliore il mondo intero!

Gioisci, archistratega Gabriele, encomio gioioso, che hai adornato di gioia l'ecumene con la tua buona novella di Giovanni Battista, hai reso fertile la natura sterile e hai adornato la vecchiaia (divina) di Zaccaria con una corona!

Gioisci, archistratega Michele, che hai sconfitto il capo del regno dei morti e che, con dignità, stai a cospetto del trono di Dio!

Gioisci, archistratega Gabriele, che sei degno della buona novella della nascita di Cristo!

Gioisci, archistratega Michele, illuminato eternamente dalla luce inaccessibile della divinità trilucente!

Gioisci, archistratega Gabriele, santissimo messaggero della buona novella del Verbo unigenito, splendore riflesso del Padre. La tua voce ha davvero illuminato di gioia tutta la terra e, grazie alla tua novella, la purissima e "vuota" Vergine si è riempita di gioia e, senza un'unione carnale, ha concepito la Luce divina, in modo sovranaturale e inesprimibile.

Gioite, voi che siete una sola anima e che difendete ardentemente tutti coloro che hanno trovato riparo sotto la vostra ala, perché voi siete scesi nell'Ade, avete spezzato le catene della morte, distrutto le chiavi dei sepolcri, annunciato a quelle donne che offrivano l'incenso la gioia della resurrezione e, ancor prima, avete rinchiuso nel sepolcro le forze dell'inferno, gridando: "Alzate, o porte, la vostra fronte, alzatevi, soglie antiche, ed entri il Re della gloria". E quelli che stavano sulla terra come morti, pietrificati dalla paura, dissero: "Chi è questo Re della gloria?". E questi due sommi archistrateghi, insieme a tutte le forze invisibili, gli risposero ancora: "Il Signore forte e valoroso, il Signore valoroso in battaglia, è lui il Re della gloria"⁷.

Si palesavano ovunque alla velocità del lampo per rendere servizio a Dio, castigando i nemici e portando gioia ai fedeli. Quando si presentarono nel sepolcro, mostrarono ancora una volta ai discepoli il loro onore verso il Signore; uno stava seduto dalla parte del capo e l'altro dei piedi, dove era stato posto il corpo del Signore, e dissero: "Perché cercate tra i morti colui che è vivo? Non è qui, è risorto, come è stato detto"⁸. Quando il Signore salì in cielo, essi si

⁷ Sal 24, 7-10

⁸ Lc 24, 5-6

fermarono davanti alla compagnia degli apostoli e dissero: “Uomini di Galilea, perché state a guardare il cielo? Questo Gesù, che di mezzo a voi è stato assunto in cielo, verrà allo stesso modo in cui l’avete visto andare in cielo”⁹.

E così, anche noi, rendiamo gloria al Signore Dio, nostro Creatore! Grazie a loro, i profeti, pieni di grazia spirituale, hanno compiuto splendidamente la loro profezia; grazie a loro, i patriarchi e tutti i giusti sono stati adornati con splendide corone; grazie a loro, gli apostoli sono stati adornati con delle corone, e tutti insieme hanno innalzato un canto a Dio, tre volte santo; grazie a loro, la moltitudine dei martiri è stata rivestita con splendide corone; grazie a loro, i sommi vescovi sono stati onorati della gioia eterna; grazie a loro, gli eremiti, dopo essersi spogliati delle passioni e dei piaceri della vita, hanno terminato il loro cammino (di vita); grazie a loro, l’ultimo giorno anche i sepolcri si sono aperti e, i corpi dei morti, risvegliati dalla loro santissima voce, sono risorti; grazie a loro, anche il diavolo l’apostata, insieme ai suoi seguaci, è stato incatenato e confinato nelle tenebre dell’abisso. Dalle loro maledizioni ci ha liberati il nostro Signore misericordioso, al quale va ogni gloria, assieme al Padre unigenito e al santissimo, misericordioso e vivificante Spirito, ora e per sempre, nei secoli dei secoli, amen.

⁹ At 1, 11

Commento al testo:

L'Encomio per gli arcangeli Michele e Gabriele rientra tra le opere più conosciute di Clemente di Ocrida. L'ampia circolazione di questo Encomio, tramandato da più di centocinquanta testimoni datati tra il XIV e il XVII secolo, è senz'altro dovuta all'importanza che la tradizione cristiana – sia biblica sia apocrifa – ha da sempre conferito alle figure degli angeli e degli arcangeli¹. Le “forze invisibili”, così vengono definite queste schiere di esseri celesti fatti di una sostanza intangibile, sono gli eserciti del Signore, al fianco del quale e per il quale esse combattono per affermare la fede cristiana nel mondo.

Come ha osservato Gunnar Svane, il motivo che spinse Clemente a comporre un Encomio in onore degli arcangeli è ricollegabile con tutta probabilità a un preciso evento storico: quando nel 900 Naum fece costruire il suo monastero sulla sponda meridionale del lago di Ocrida, egli lo benedisse nel nome degli arcangeli e, in particolare, dell'arcangelo Michele. In qualità di vescovo, a Clemente spettava il compito di consacrare la chiesa del monastero secondo il rito canonico e di recitare per l'occasione un encomio ai fedeli².

Una delle fonti che ritengo possa aver influito sulla stesura dell'Encomio è il *Secondo Libro di Enoch*, rinominato anche *Libro Slavo di Enoch*, un'opera che descrive il viaggio del settimo Patriarca biblico Enoch attraverso il Regno dei cieli³. La copia più antica e meglio conservata dell'opera, il cui originale greco (andato perduto) è stato probabilmente redatto in Palestina nel I secolo a.C. è una traduzione in slavo ecclesiastico composta in Macedonia nel IX sec.⁴. Con il passare degli anni, soprattutto in Russia e in Serbia, sono stati scoperti oltre venti codici datati tra il XV e il XVIII secolo con all'interno la “versione slava” del *Libro*, la quale si divide, a sua volta, in due redazioni: una breve e una lunga. Se si considera la fortuna di quest'opera e le traduzioni che ne sono state fatte, in greco e in slavo ecclesiastico, allora è possibile ipotizzare che Clemente la conoscesse e che l'abbia scelta, per vicinanza dei temi trattati, come uno dei modelli compositivi.

Nell'ottavo capitolo del *Libro*, Enoch viene trasportato in quello che egli chiama il “sesto cielo”; è qui che incontra le schiere degli angeli, le quali vengono così descritte: “E da lì gli

¹ L'arcangelo Michele, condottiero dell'esercito del Signore, per esempio, viene menzionato nell'*Apocalisse di Baruc*, nella *Vita di Adamo ed Eva*, nell'*Apocalisse di Mosè*, nel *Vangelo di Bartolomeo*, nel libro sull'*Ascensione di Isaia* e nell'*Apocalisse della Madre di Dio*.

² G. SVANE, *Crkvenobesednički cit.*, p. 428.

³ L'opera è costituita da tre Libri: 1) *Libro Etiope di Enoch* (o Pentateuco di Enoch); 2) *Libro Slavo di Enoch* (o *Apocalisse di Enoch* o *Segreti di Enoch*) e 3) *Apocalisse Ebraica di Enoch* (o *La Rivelazione del Metatron* o *Libro dei Palazzi*).

⁴ A. VAILLANT, *Le Livre des secrets d'Hénoch: Texte slave et traduction française*, II° ed., Paris, Institut d'Études Slaves, 1976; M. SOKOLOV, *Materialy i zametki po starinnoj slavjanskoj literature*, vyp. 1-3, Moskva, Univ. tipografija, 1899, pp. 1-112.

uomini mi presero e mi fecero salire al sesto cielo; e lì io vidi sette schiere di angeli, sorprendentemente brillanti e gloriosi, e i loro volti risplendevano come un raggio di sole; e non vi è alcuna differenza nei loro volti, nel comportamento o nel modo di vestire”. E ancora: “E da lì gli uomini mi presero e mi fecero salire al settimo cielo; e lì io vidi una grande luce e tutte le milizie fiammeggianti delle forze incorporee, arcangeli, angeli, e i Troni che risplendevano, ed io ebbi paura ed iniziai a tremare. E gli uomini mi presero, mi trassero a loro e mi dissero: “Coraggio, Enoch, non avere paura” e mi mostrarono il Signore da lontano che sedeva sul suo trono”⁵.

Il sentimento di terrore che pervade Enoch è lo stesso che paralizza Zaccaria al cospetto dell’arcangelo Gabriele, il quale insieme alle altre forze invisibili osserva con rispetto il posto che Dio gli ha assegnato. Mosè, rivolgendosi al popolo degli Israeliti, esclama: “Perché trasgredite l’ordine del Signore? La cosa non vi riuscirà” (Nm 14, 41). È infatti soltanto grazie alle schiere degli angeli e degli arcangeli che Egli è riuscito a far mantenere l’ordine sulla terra: “Grazie a loro – scrive Clemente nel suo Encomio – i quattro angoli della terra si sono mantenuti saldi; grazie a loro, l’ampiezza dei mari, obbedendo alla Parola di Dio, non ha oltrepassato i suoi confini ed è rimasta nel posto che le era stato assegnato, senza riversarsi”. Quest’ordine, come evidenzia lo stesso Clemente, venne distrutto da Satana, un angelo vinto dalla superbia e dall’arroganza, il quale osò opporsi al volere divino: a causa della sua malvagità, egli venne privato della Luce divina e, colpito da una maledizione, divenne il capo del regno dei morti⁶.

Nell’Encomio sono presenti molte citazioni bibliche tratte quasi esclusivamente dall’Antico Testamento: *Esodo*, *Libro dei Salmi*, *Siracide* e *Isaia*; non mancano, inoltre, alcuni rimandi ai *Vangeli* di Luca e di Giovanni. La scelta di servirsi in particolare di citazioni veterotestamentarie, credo sia dovuta in parte alle antiche origini dei racconti dedicati a queste figure celesti, e in parte al contenuto stesso dell’Antico Testamento. I primi due versetti del *Libro della Genesi*, per esempio, recitano: “In principio Dio creò il cielo e la terra. / La terra era informe e deserta e le tenebre ricoprivano l’abisso e lo spirito di Dio aleggiava sulle acque”; parallelamente, nel secondo capitolo, si legge: “Così furono portati a compimento il cielo e la terra e tutte le loro schiere” (Gen 2, 1). Come ha osservato Malik Mulić, al quale si deve il primo tentativo di analisi linguistica e stilistica dell’opera, nell’Encomio si riconosce un’influenza diretta dell’*Apocalisse di Giovanni*, il cui dodicesimo capitolo è incentrato

⁵ Traduzione italiana condotta sulla versione francese di André Vaillant, pp. 21 e 23.

⁶ Per quanto riguarda la creazione e l’ordine del mondo, si veda l’Omelia I *In principio Dio creò il cielo e la terra* di Basilio di Cesarea, nella quale l’autore descrive – con toni eleganti e poetici – l’origine di tutte le cose: BASILIO DI CESAREA, *Omellie* cit., pp. 40-77.

interamente proprio sulla lotta dell'arcangelo Michele, e delle schiere celesti, contro Satana e i suoi seguaci⁷.

Sin dal principio, quindi, nella Bibbia compaiono dei riferimenti – anche se piuttosto velati – alle armate invisibili, suddivise sistematicamente in tre classi distinte dallo Pseudo-Dionigi l'Areopagita. Nel suo trattato *De caelesti hierarchia (Gerarchia celeste)*, databile all'inizio del VI secolo, il filosofo neoplatonico ha formulato una classificazione gerarchica delle schiere celesti sulla base di alcuni passaggi presenti nelle *Lettere* di san Paolo agli Efesini e ai Colossesi⁸. Nel primo capitolo della *Lettera ai Colossesi*, per esempio, è contenuto un Inno a Cristo in cui la suddivisione delle forze invisibili ricorda molto quella che si legge nell'Encomio clementino: “Egli è l'immagine del Dio invisibile, primogenito di tutta la creazione, / perché in lui furono create tutte le cose nei cieli e sulla terra, quelle visibili e quelle invisibili: Troni, Dominazioni, Principati e Potenze. Tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui” (Col 1, 15-16; si veda anche: Rom 8, 38; Ef 1, 21; 1Pt 3, 22; etc.).

Venendo ora all'analisi dello stile e del contenuto che caratterizzano l'*Encomio per gli arcangeli Michele e Gabriele*, è importante notare come sin dalle prime righe la ‘luce’, intesa come manifestazione spirituale di Dio, rappresenti uno dei motivi centrali del componimento: “Наста, празднолюбѣци, прѣсвѣтлоіе трѣзвѣство всеплзтныхъ силъ, прѣспѣваѣжъ всѣкого ѹма и всѣкого разоума, прѣсвѣтлаи зарѣми всего мира ѡсвѣщаѣжъ”. La ripetizione dell'aggettivo ‘прѣсвѣтль’ al grado superlativo e il parallelismo, che da vita a sua volta alla figura dell'omoteleuto/omeototo, tra i verbi ‘celebrare’ (‘прѣспѣваѣжъ’) e ‘rischiare’ (‘ѡсвѣщаѣжъ’), conferiscono inoltre al testo una cadenza ritmica piuttosto marcata. La cornice descritta è quella di un Regno in cui domina la luce, simbolo della verità e della grazia di Dio: “così come il sole permette all'occhio di vedere con chiarezza gli oggetti, Dio è la luce che rende possibile la conoscenza delle realtà intellegibili”⁹.

⁷ M. MULIĆ, *Analiza teksta Klimenta Ohridskoga: “Slovo pohvalno svetim arhistatizima Mihailu i Gavrilu”*, Sarajevo, Akad. nauka i umetnosti Bosne i Hercegovine, 1983, p. 83.

⁸ DIONIGI AREOPAGITA, *Gerarchia celeste*, in *Dionigi Areopagita. Tutte le opere*, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani, 2009, pp. 77-352; p. 111: “La Sacra Scrittura ha chiamato con nove nomi manifestativi tutte le sostanze celesti. Il nostro divino iniziatore li divide in tre triplici disposizioni e dice che la prima è quella che sta sempre accanto a Dio e che, secondo la tradizione, è unita a lui strettamente prima di ogni altra e senza intermediari: infatti, i santissimi Troni e gli ordini che hanno molti occhi e molte ali, i cui nomi ebraici sono Cherubini e Serafini, secondo una vicinanza che supera tutte le altre, sono collocati senza intermediari intorno a Dio, e ciò viene tramandato dalla rivelazione dei sacri scritti. Quel nostro glorioso maestro spiega che questa disposizione ternaria forma una sola gerarchia coordinata e veramente prima, di cui nessun'altra è più conforme a Dio e più attigua senza intermediari alle illuminazioni prime della Tearchia. La seconda dice che è quella composta dalle Potestà, dalle Dominazioni e dalle Potenze, e la terza dalle ultime gerarchie celesti, ossia dalla disposizione degli Angeli, Arcangeli e Principati (cap. VI, 2)”.

⁹ H. CROUZEL, *Origene*, Roma, Borla, 1986, p. 179.

Clemente introduce subito la natura divina di queste forze invisibili le quali, seppur simili all'uomo per aspetto (cfr. *Encomio per il profeta Zaccaria*), sono fatte di una sostanza intangibile e indicibile, e risplendono attraverso la luce di Dio. Ciascuno di questi soldati del Signore adempie con dovere ai propri ordini e occupa con rispetto il posto affidatogli da quest'ultimo, "perché si attengono indeclinabilmente all'ordine proprio che si muove da solo e in maniera sempre uguale secondo l'immutabilità dell'amore divino e perché non conoscono affatto una diminuzione verso il peggio in qualche cosa, ma mantengono senza mai alcuna possibilità di caduta e immobilmente la stabilità inalterabile della loro proprietà deiforme"¹⁰.

L'introduzione, nella quale l'autore ha inserito una citazione da Isaia – "Santo, santo, santo il Signore degli eserciti, tutta la terra è piena della sua gloria" (Is 6, 3) – ripetuta una seconda volta anche in prossimità della fine della prima parte dell'opera, è seguita da una serie di brevi racconti biblici che narrano alcune delle meravigliose imprese compiute dagli arcangeli. Il primo di questi, tratto dal *Libro dell'Esodo*, ha come protagonista Mosè, al quale Dio, attraverso l'angelo, mostrò la Dimora. Il lungo paragrafo che si legge nell'Encomio, - "Tu non potrai vedere il mio volto, perché nessun uomo potrà vedermi e restare vivo. Ecco un luogo vicino a me. Tu starai sopra la rupe: quando passerà la mia gloria, io ti porrò nella cavità della rupe e ti coprirò con la mano, finché non sarò passato. Poi toglierò la mano e vedrai le mie spalle, ma il mio volto non si può vedere" – richiede un'ulteriore interpretazione. Clemente desidera far comprendere al lettore che la fede in Dio è qualcosa di intangibile e di estraneo a qualsiasi ragionamento umano; a differenza di Enoch, il quale viene chiamato in Cielo dal Signore, Mosè, e come lui tutti gli altri uomini, non è in grado di contemplare la gloria divina; "Nessuno può vedermi e restare vivo", esclama il Signore, mentre esorta Mosè sul monte Sinai a coprirsi il volto e a godere unicamente dell'immagine della sua schiena.

Il motivo che spinge Mosè a domandare a Dio di mostrargli la sua gloria, è da ricollegarsi alla necessità del popolo di Israele di associare un volto a quell'entità superiore venerata dal profeta; ciononostante, a differenza del vitello d'oro fabbricato da Aronne¹¹, Dio non è un idolo e non può essere raffigurato. L'autore dell'Encomio, quindi, esorta tutti i fedeli a credere e a non porsi delle domande alle quali nessuno sarebbe in grado di dare delle risposte (cfr. *Encomio per Giovanni Battista*). Da un punto di vista lessicale, le due citazioni dall'Esodo, che corrispondono rispettivamente alla domanda di Mosè e alla risposta di Dio, sono formate dalla

¹⁰ DIONIGI AREOPAGITA, *Gerarchia* cit., p. 115.

¹¹ Es 32, 4: "Egli li ricevette dalle loro mani, li fece fondere in una forma e ne modellò un vitello di metallo fuso. Allora dissero: «Ecco il tuo Dio, o Israele, colui che ti ha fatto uscire dalla terra d'Egitto!»". E ancora, Es 32, 8: "Non hanno tardato ad allontanarsi dalla via che io avevo loro indicato! Si sono fatti un vitello di metallo fuso, poi gli si sono prostrati dinanzi, gli hanno offerto dei sacrifici e hanno detto: «Ecco il tuo Dio, Israele, colui che ti ha fatto uscire dalla terra d'Egitto!»".

ripetizione degli stessi elementi: “Гїи, аще ѡбрѣтоухъ бл҃гѣ прѣдъ твоѣмъ, то яви ми ся самъ разꙋмно да виждѣхъ тѣ и разꙋмѣхъ ꙗко ѡбрѣтохъ бл҃гѣ прѣдъ твоѣмъ. Рече же г҃ъ к немꙋ: “И се ти слово иже рече сътвори, ꙗко ѡбрѣте бл҃гѣ прѣдъ мноѣмъ”. Рече же Моисеи: “Покажи ми, г҃и, славу твою, да виждѣхъ аще ѡбрѣтохъ бл҃гѣ прѣдъ твоѣмъ.””¹²; il gioco fonetico che si crea con l’alternarsi del pronome di prima e di seconda persona singolare, e i relativi aggettivi possessivi, marca l’andamento del testo e pone, indirettamente, gli interlocutori su due piani diversi; la ripetizione del sostantivo ‘grazia’ (nel testo: ‘бл҃гѣ’), inoltre, serve all’autore per “legittimare” la propria opera, che si trasforma così nel mezzo attraverso il quale trasmettere il messaggio cristiano racchiuso da essa.

L’intero passo è incentrato su un unico senso: quello visivo. L’uso di verbi quali ‘mostrare, indicare, trovare e vedere’ e di espressioni come “ho trovato la grazia ai tuoi occhi”, “il mio volto non si può vedere”, “si coprì il volto con un velo” e “nessuno poteva guardarlo”, contribuiscono a rendere quella duplice dimensione del mondo visibile e invisibile che sta alla base dell’Encomio e che rimanda, indirettamente, all’intangibilità della quale sono fatti gli eserciti del Signore. La *Grande Luce* che pervade Mosè è la stessa che accoglie e spaventa Enoch quando quest’ultimo si trova al cospetto di Dio: “E Michele mi ha spogliato delle mie vesti, e mi ha unto con un unguento profumato: e la vista di quell’unguento è più che una grande luce, e la sua consistenza è come una dolce rugiada, e il suo profumo è come quello della mirra che risplende come un raggio di sole”¹².

Attingendo dal *Libro di Isaia*, Clemente racconta poi del patto tra Ezechiele, re di Giudea, e Dio, il quale inviò il suo messaggero sulla terra per castigare l’esercito degli Assiri, pronti a conquistare la città governata da Ezechiele ormai in fin di vita:

Encomio	Is 37, 9 ^b -38
<p>“Anche il sommo profeta Isaia ha detto: <i>“Io vidi il Signore seduto su un trono alto ed elevato; sopra di lui stavano i serafini, ognuno aveva sei ali, e intonavano all’unisono un canto a Dio, tre volte santo, dicendo: “Santo, santo, santo il Signore degli eserciti, tutta la terra è piena della sua gloria”</i>. Lo stesso Isaia racconta poi che quando il re di Giudea, Ezechiele, si ammalò ed era in fin di vita, il re d’Assiria, volendo conquistare la città, avanzò contro di lui. Il re, triste per l’imminente battaglia e per la conquista della città, pregò il Signore dicendo: <i>“Signore, ricordati che ho camminato davanti a te con fedeltà e con cuore integro e ho compiuto ciò che è buono ai tuoi occhi”</i>. E il Signore gli rispose: <i>“Non avere paura, egli non entrerà in questa città, né vi lancerà una freccia, non l’affronterà con scudi, perché io proteggerò questa</i></p>	<p>“Allora il re d’Assiria inviò di nuovo messaggeri a Ezechia dicendo: / «Così direte a Ezechia, re di Giuda: «Non ti illuda il tuo Dio in cui confidi, dicendo: Gerusalemme non sarà consegnata in mano al re d’Assiria. / [...] Ezechia prese la lettera dalla mano dei messaggeri e la lesse, poi salì al tempio del Signore, l’aprì davanti al Signore / e pregò davanti al Signore: / «Signore degli eserciti, Dio d’Israele, che siedi sui cherubini, tu solo sei Dio per tutti i regni della terra; tu hai fatto il cielo e la terra. / Porgi, Signore, il tuo orecchio e ascolta; apri, Signore, i tuoi occhi e guarda. Ascolta tutte le parole che Sennacherib ha mandato a dire per insultare il Dio vivente. / È vero, Signore, i re d’Assiria hanno devastato le nazioni e la loro terra, / hanno gettato i loro dei nel fuoco; quelli però non erano dei, ma solo opera di mani d’uomo, legno e</p>

¹² A. VAILLANT, *Le Livre cit.*, pp. 25 e 27.

<p>città per salvarla, per amore di me e di Davide mio servo”. Allora l’angelo del Signore uscì e colpì nell’accampamento degli Assiri centottanta cinque mila uomini e, al sorgere del sole, erano tutti cadaveri senza vita”.</p>	<p>pietra: perciò li hanno distrutti. / [...] Pertanto così dice il Signore riguardo al re d’Assiria: «Non entrerà in questa città, né vi lancerà una freccia, non l’affronterà con scudi e contro di essa non costruirà un terrapieno. / Ritournerà per la strada per cui è venuto; non entrerà in questa città. Oracolo del Signore: / Proteggerò questa città per salvarla, per amore di me e di Davide mio servo»». / Ora l’angelo del Signore uscì e colpì nell’accampamento degli Assiri cento ottantacinquemila uomini. Quando i superstiti si alzarono al mattino, ecco, erano tutti cadaveri senza vita”.</p>
---	--

Da questo racconto, così come dall’Encomio, traspare una doppia rappresentazione di Dio: Egli è il Dio misericordioso al quale si rivolge Ezechiele nelle sue ultime preghiere, ma è anche il Dio castigatore che fa giustiziare le truppe assire; allo stesso modo, gli angeli non scendono sulla terra solo per portare la buona novella (cfr. *Encomio per il profeta Zaccaria*) ma, come in questo caso, anche per testimoniare con forza la fede in Dio. A tal proposito, si noti in questa sezione, la prevalenza di lessico militare, esplicitato da espressioni quali “Signore degli eserciti”, “conquistare la città”, “avanzò contro di lui”, “imminente battaglia”, “non entrerà in questa città, né vi lancerà una freccia, non l’affronterà con scudi” e “l’angelo uscì e colpì nell’accampamento”¹³. La tensione narrativa viene leggermente sforzata dal riferimento al canto che i serafini intonano a Dio tre volte santo e che allude, proprio come nel *Secondo Libro di Enoch*, a una sensazione di estasi e dolce appagamento: “Nel mezzo del cielo io vidi un esercito armato, al servizio del Signore su tamburi e strumenti con voce incessante, e io mi deliziai nell’ascoltarli”¹⁴.

Il passo analizzato serve a Clemente per preparare il lettore a comprendere in maniera corretta quanto segue: la sezione successiva è infatti incentrata sulla punizione che Dio, grazie all’aiuto dell’archistratega Michele, ha inflitto a Satana, macchiatosi del peccato di superbia; anche in questo caso il lessico militare scandisce l’andamento del testo: “Така во іє̑ силлѣ тѣ̑ бесплѣтны̑ слѣдѣ и вѣ̑тѣ̑вны̑, и мже свѣ̑мы̑ съща начланика архистратига великаго Михаила, воєвода съща бесплѣтны̑мъ силлѣмъ”. Servendosi delle parole pronunciate da Giovanni nell’*Apocalisse*, l’autore descrive la furente lotta dell’arcangelo contro il diavolo e i suoi seguaci, confinati sulla terra

¹³ G. ZACCAGNI, *Il sangue* cit., pp. 277-278: “L’arcangelo Michele è insieme a Raffaele e Gabriele uno degli arcangeli riconosciuti dalla Chiesa ed è presentato nell’Antico Testamento (Dn 10, 13 e 21; 12, 1) come “principe grande”, ovvero capo supremo che lotta per la difesa e la protezione del popolo d’Israele minacciato dalla potenza persiana. Il suo ruolo militare è sottolineato dall’uso del termine ἀρχιστράτηγος, capo degli strateghi celesti: egli, secondo questa interpretazione, è rappresentato con una corazza d’oro ed una spada invincibile, in un alone di luce, che si riflette nello splendore delle sue ali e su tutta la sua figura celeste”.

¹⁴ A. VAILLANT, *Le Livre* cit., p. 17.

fino alla fine dei giorni e costretti a sopportare eterna sofferenza¹⁵. Proprio come accadde ad Erode nell'*Encomio per il profeta Zaccaria e la nascita di Giovanni Battista*, allo stesso modo anche Satana si trasforma in un monito per i fedeli, poiché il Signore domina su tutti i regni delle nazioni, nelle sue mani sono la forza e la potenza e nessuno può opporsi a Lui (2Cor 2, 6); il racconto della lotta tra Michele e Satana, quindi, da un lato serve all'autore per celebrare la forza spirituale e fisica che caratterizza gli angeli, e dall'altro per dissuadere i fedeli dal disobbedire al volere divino. La citazione dalla *Lettera di Giuda* che chiude il periodo, e che nel Nuovo Testamento è rivolta ai falsi maestri, conferma tali considerazioni:

“A voi, che conoscete tutte queste cose, voglio ricordare che il Signore, dopo aver liberato il popolo dalla terra d'Egitto, fece poi morire quelli che non vollero credere / e tiene in catene eterne, nelle tenebre, per il giudizio del grande giorno, gli angeli che non conservarono il loro grado ma abbandonarono la propria dimora. [...] Quando l'arcangelo Michele, in contrasto con il diavolo, discuteva per avere il corpo di Mosè, non osò accusarlo con parole offensive, ma disse: *Ti condanni il Signore!* / Costoro, invece, mentre insultano tutto ciò che ignorano, si corrompono poi in quelle cose che, come animali irragionevoli, conoscono per mezzo dei sensi. [...] Essi sono la vergogna dei vostri banchetti, perché mangiano con voi senza ritegno, pensando solo a nutrire sé stessi. Sono nuvole senza pioggia, portate via dai venti, o alberi di fine stagione senza frutto, morti due volte, sradicati; / sono onde selvagge del mare, che schiumano la loro sporcizia; sono astri erranti, ai quali è riservata l'oscurità delle tenebre eterne. / Profetò anche per loro Enoc, settimo dopo Adamo, dicendo: «Ecco, il Signore è venuto con migliaia e migliaia dei suoi angeli / per sottoporre tutti a giudizio, e per dimostrare la colpa di tutti riguardo a tutte le opere malvagie che hanno commesso e a tutti gli insulti che, da empi peccatori, hanno lanciato contro di lui” (Gd 1, 5-15).

L'esclamazione di Michele – “Ti condanni il Signore!” – allude al giorno del Giudizio Universale, che come si è detto rappresenta uno dei temi più cari all'autore. Come anche negli altri Encomi, il senso spirituale sotteso all'opera è quello di condurre una vita in linea con i precetti del cristianesimo, grazie alla quale qualsiasi uomo giusto potrà godere della gloria eterna dopo la morte. Il messaggio racchiuso dall'opera viene rimarcato ulteriormente nell'ultima parte di testo che precede la lode agli arcangeli: “È questo il rispetto che tutti devono avere a cospetto di Dio, il loro Creatore. Solo se tutti osservano il proprio grado e il posto a loro assegnato, allora si potrà godere dell'indicibile luce e della divina bellezza; se non coviamo nessun sentimento di superbia e di malvagità, il nostro unico desiderio e aspirazione deve essere quello di rispettare serenamente il posto che ci è stato assegnato”.

¹⁵ Ap 12,7-10: “Scoppiò quindi una guerra nel cielo: Michele e i suoi angeli combattevano contro il drago. Il drago combatteva insieme ai suoi angeli, / ma non prevalse e non vi fu più posto per loro in cielo. / E il grande drago, il serpente antico, colui che è chiamato diavolo e il Satana e che seduce tutta la terra abitata, fu precipitato sulla terra e con lui anche i suoi angeli. / Allora udii una voce potente nel cielo che diceva: «Ora si è compiuta la salvezza, la forza e il regno del nostro Dio e la potenza del suo Cristo, perché è stato precipitato l'accusatore dei nostri fratelli, colui che li accusava davanti al nostro Dio giorno e notte [...]».”

La lunga lode con la quale si chiude l’opera, viene introdotta da una dichiarazione da parte di Clemente di “incapacità di parlare degnamente dell’argomento”¹⁶: “Nessuna lingua è in grado di pronunciare un encomio in loro onore, nessun discorso è in grado di lodarli come meritano; tuttavia, nonostante la nostra debolezza, dobbiamo cercare di fare quanto è nelle nostre capacità e, poiché riponiamo in loro la nostra speranza, lodiamo la loro indicibile misericordia [...]”. Servendosi di quello che Curtius ha definito *topos dell’inesprimibile*¹⁷, Clemente, rispettando le formule tipiche della panegiristica, sottolinea velatamente la grandezza delle figure celebrate ed eleva il suo discorso a una dimensione più alta, spirituale, evidenziando nel contempo le profonde differenze tra una mente umana e divina. L’inaccessibilità del divino è un *topos* che la letteratura medievale ha elaborato dalle Sacre Scritture; celebre è, per esempio, l’esclamazione di san Paolo nella sua *Lettera ai Romani*: “O profondità della ricchezza, della sapienza e della conoscenza di Dio! Quanto insondabili sono i suoi giudizi e inaccessibili le sue vie” (Rom 11, 33). Proprio come Mosè non è in grado di godere della gloria di Dio, allo stesso modo un semplice uomo non può comprendere fino in fondo i misteri della fede.

La prima lode è indirizzata ad entrambi gli arcangeli, Michele e Gabriele, e riprende il tema dell’ordine cosmico introdotto all’inizio dell’Encomio; grazie agli eserciti celesti, “i quattro angoli della terra si sono mantenuti saldi, l’ampiezza dei mari non ha oltrepassato i suoi confini e il seme della tentazione è stato estirpato alle radici”. Illuminati dalla gloria di Dio, questi arcangeli hanno adornato i giusti con la corona della grazia, mentre hanno sconfitto e cacciato per sempre le onde demoniache. Dal punto di vista retorico e linguistico, si noti come, a differenza delle lodi che si leggono negli altri Encomi, qui Clemente gioca con la ripetizione del pronome dimostrativo duale ‘**ѿима**’ (del quale si è parlato nel secondo capitolo), la cui presenza sottolinea con efficacia l’unione tra le due figure celebrate¹⁸. Interessante è anche il ricorrere in diverse parti del discorso (sostantivi, avverbi e verbi) con il prefisso ‘**прѣ**’: **прѣсвѣтъло**, **прѣдѣла**, **прѣстѣпаетъ**, **прѣбываетъ**. Il suono ‘**ѣ**’ è preponderante in questa sequenza

¹⁶ E. R. CURTIUS, *Letteratura europea* cit., p. 180.

¹⁷ *Ibidem*: “L’origine dei *topoi* che io definisco «dell’inesprimibile» risiede nell’accentuazione, da parte dell’autore, della personale «incapacità di parlare degnamente dell’argomento». È un *topos* che, da Omero in poi, è stato usato in ogni tempo. Nel panegirico «non si trovano parole» per celebrare a sufficienza i pregi del personaggio che si sta onorando: è questo un *topos* costante nella lode dei sovrani; da esso, già nell’Antichità si è sviluppato il *topos*: «persino Omero, Orfeo ed altri sarebbero incapaci di parlare degnamente del festeggiato». Nel Medio Evo, poi, si moltiplicano i nomi degli autori celebri che non sarebbero all’altezza del compito”.

¹⁸ M. MULIĆ, *Analiza* cit., p. 87.

di lodi (ЧЕТВРЪЧАСТНИИ, ПОВЕЛѢНІЕМЪ, ВСѢКОИЖ, НЕПРѢЖДЕНО, СВѢТЛОДЪКРАШАЕМЫ, ПѢНІЕ, etc.) ed è presente anche nella figura etimologica con cui si chiude il periodo, creando così un piacevole effetto sonoro: ‘ПРАВОВѢРНО, ПРАВОВѢРІЕ, ПРАВОВѢРНЫ’.

A questa prima lode ne segue una seconda nella quale l’autore si rivolge in modo alterno ora a Michele ora a Gabriele. Lo stile che caratterizza i *chiretismi* dedicati a Michele è quello militare; egli, illuminato dal fuoco della Luce di Dio, è il primo condottiero delle forze invisibili, colui che ha “ottenuto il comando sull’invisibile Trinità e ha sconfitto il capo del regno dei morti”; l’encomio per Gabriele, viceversa, è un *encomio gioioso*, poiché grazie a lui, portavoce della buona novella, la sterile Elisabetta ha partorito, tutta la terra si è riempita di gioia e la purissima Vergine ha concepito la Luce divina.

Anche in questa lode ricorrono alcuni dei *topoi* e dei motivi caratteristici della tradizione biblica e, più in generale, medievale: la metafora della *corona della vecchiaia* (cfr. *Encomio per il profeta Zaccaria*), per esempio, è un motivo che si incontra con frequenza nelle opere dedicate ai martiri; “Corona dei vecchi è un’esperienza molteplice, loro vanto è temere il Signore”: così profetizzò Siracide nell’Antico Testamento (Sir 25, 6). Il campo semantico della ‘luce’ è anche qui predominante: le forze invisibili sono pervase dal bagliore della Luce di Dio, attraverso la quale esse rifulgono in eterno e compiono imprese inesprimibili; è infatti attraverso la luce che questi eserciti hanno rischiarato il mondo intero, palesandosi come il fulmine e portando la gioia a tutta la Chiesa di Cristo. La ‘Luce trina e unigenita’ è talmente forte da illuminare ciascun fedele; l’universalità del messaggio divino viene esplicitata ancora una volta da espressioni che contengono l’aggettivo indefinito ‘ogni/tutto’: ‘ВСѢМЪ РАДОСТЕ’¹⁹, ‘ВСѢ МИРЪ СВѢТОМЪ ОЗАРѢИЖ’ e ‘ВСѢ ЗЕМѢ ПРОСВѢТѢ СЯ’.

I *chiretismi* che compongono la lode sono introdotti dalla tipica esortazione ‘РАДУИ СЯ, АРХИСТРАТИЖЕ МИХАИЛЕ’ e ‘РАДУИ СЯ, АРХИСТРАТИЖЕ ГАВРИЛЕ’, la quale scandisce il ritmo dell’opera e crea un continuo parallelismo tra i due arcangeli, esplicitato a sua volta dal polittoto ‘ГАВРИЛЕ, ТРЪБЕЗНАЧАЛНАГО СВѢТА – МИХАИЛЕ, ЗАРЕИЖ ТРЪБЕЗНАЧАЛНАГО СВѢТА’. L’aggettivo ‘ТРЪБЕЗНАЧАЛНЫ’, presente anche nell’*Encomio per Cirillo*¹⁹, riecheggia poi nell’espressione finale ‘ТРЪБЕЗНАЧАЛНАГО

¹⁹ I. CHRISTOVA-ŠOMOVA, *Rečnik* cit., p. 263. Per un’analisi del lessico che caratterizza l’Encomio si veda anche: M. CIBRANSKA-KOSTOVA, *Pochvalnoto slovo za archangelite Michail i Gavril ot Kliment Ochridski v sãstava na kokaljanskija sbornik ot načaloto na XVII v.*, in *Sveti Kliment Ochridski v kulturata* cit., pp. 714-728.

БЖТВА' che rimanda alla natura divina di Dio, tre volte santo, il quale con la sua luce e il suo calore, proprio come il sole, "tutte le cose vivifica"²⁰.

Segue un breve inframezzo in cui Clemente si rivolge ad entrambi gli arcangeli, riassumendo per l'ultima volta tutte le buone azioni che, nel nome del Signore, essi hanno portato a compimento. Anche in questa sezione prevale un lessico di tipo militare: gli arcangeli hanno difeso ardentemente tutti gli uomini giusti, hanno spezzato le catene della morte, distrutto le chiavi dei sepolcri e rinchiuso nelle profondità degli inferi le forze malvagie; essi hanno castigato tutti i nemici di Dio e hanno rivelato ai discepoli di Cristo la sua resurrezione: "Perché cercate tra i morti colui che è vivo?", esclamarono due angeli in abito sfolgorante rivolgendosi alle tre donne giunte al sepolcro di Gesù, "non è qui, è risorto, come è stato detto" (Lc 24, 5-6).

È con un 'noi' collettivo che Clemente torna a rivolgersi agli abitanti della sua diocesi, esortandoli a rendere grazie al Signore con un'ultima lode alle forze invisibili; come nella maggior parte delle sue occorrenze negli Encomi, il pronome è di tipo inclusivo ed è indirizzato a tutti i fedeli, non solo alla nazione degli Slavi. Il concetto di *totalità* esplicitato dal pronome di prima persona plurale si rafforza poi nella lode finale: tutti i profeti, i patriarchi, gli apostoli, i martiri, i vescovi e gli eremiti, in sostanza tutti gli uomini giusti, sono stati adornati con le splendide corone della grazia di Dio, motivo per cui i loro corpi risorgeranno nell'ultima ora. Con questa lode, l'autore invita il lettore a spogliarsi dei vizi e delle passioni e a rivestirsi delle buone azioni; l'antitesi tra il diavolo (e i suoi seguaci) e gli uomini giusti viene marcata per l'appunto dall'immagine della corona, la quale, se letta alla luce dell'intera produzione clementina, acquista in tal senso un profondo significato metaforico, che culminerà in seguito nell'*Encomio per i santi Quaranta martiri di Sebaste*.

Per quanto riguarda la presenza delle figure retoriche, oltre alla ripetizione anaforica del pronome dimostrativo duale 'ТѢМА', si noti la dittologia formata dai sostantivi 'passioni e piaceri' (nel testo: 'СТѢТИ И СЛАСТИ') e l'antitesi tra l'immagine di luce che avvolge gli uomini giusti e quella di tenebra che, viceversa, accoglie coloro che hanno osato ribellarsi a Dio²¹. L'Encomio termina infine con la classica dossologia di derivazione biblica: "Dalle loro maledizioni ci ha liberati il nostro Signore misericordioso, al quale va ogni gloria, assieme al

²⁰ DANTE ALIGHIERI, *Convivio*, a cura di P. Cudini, Milano, Garzanti, 1980, p. 191: "Nullo sensibile in tutto lo mondo è più degno di farsi essempla di Dio che 'l sole. Lo quale di sensibile luce sé prima e poi tutte le corpora celestiali e (le) elementali allumina: così Dio prima sé con luce intellettuale allumina, e poi le (creature) celestiali e l'altre intelligibili. / Lo soletutte le cose con suo calore vivifica, e se alcune (se) ne corrompe, non è della 'ntenzione della cagione, ma è accidentale effetto [...]" (III, cap. XII, vv. 7-8).

²¹ M. MULIĆ, *Analiza* cit., p. 88.

Padre unigenito e al santissimo, misericordioso e vivificante Spirito, ora e per sempre, nei secoli dei secoli, amen”.

IV. Encomio per Clemente romano

Encomio per Clemente, patriarca romano, scritto da Clemente vescovo

Il cielo gioiosamente si rallegra, adorno di stelle splendenti, ed eleva al suo Creatore ineffabili lodi. La Chiesa di Cristo, che ha fiori profumati come i profeti e gli apostoli, i martiri e i vescovi, adornata dalle loro splendide parole, luminosamente esulta. Con questi fiori profumati tutta la Chiesa si incorona di gioia, ricevendo guarigioni dalle loro reliquie come da un fiume: la potenza dell'Altissimo ricopre ogni cosa con la sua grazia, suscitando stupore con i miracoli, come ha detto anche il profeta: *“Il Signore conserva le ossa dei giusti, neppure una sarà spezzata”*¹.

Così il Signore, avendolo ricoperto con onde purpuree, conservò le ossa di questo luminoso vescovo, suscitando stupore con i miracoli. Fu generato e nutrito dalla Sapienza, mentre lo Spirito Santo, facendolo crescere, lo pose come corona e lume di tutta la Chiesa. Come disse il Signore nel santo Vangelo: *“Non può celarsi una città posta in cima ad un monte, né si accende una lucerna e la si pone sotto il moggio, ma (la si pone) sopra il lucerniere, perché faccia da luce a tutti quelli che sono in casa”*².

Questo beato Clemente splendette non come un lume, né come una città, bensì come un sole che non tramonta, illuminando tutta la terra con la luce della grazia; egli era come il cielo, si dedicava (alla lettura) dei salmi e si esercitava nei cantici spirituali, aspirando con gioia alla vita eterna. Era nella vita e nell'immagine proprio come un angelo, avendo presi dolcemente su di sé la vecchiaia e i travagli del grande apostolo Pietro. Tale era la sua luminosissima anima; con grande forza di volontà intraprese il cammino gradito a Dio e, attraverso la *rete spirituale*³ della parola di Dio, conduceva tutti alla fede.

La sua anima era gradita al Signore, poiché sin dall'infanzia, adornatosi di virtù, brillava come il sole nel mondo per mezzo dei miracoli. Cintosi di vigore e ardendo di verità, scelse di seguire le venerande orme del sommo apostolo Pietro. Sotto le sue ali, come un colombo, fu

¹ Sal 33, 20-21. Questa citazione tratta dal *Libro dei Salmi* è particolarmente importante per l'interpretazione dell'Encomio: essa, a mio parere, allude indirettamente all'episodio dell'*inventio* delle reliquie di Clemente papa a opera di Costantino-Cirillo, avvenuta mentre quest'ultimo si trovava nella regione del Chersoneso Taurico. La stessa citazione compare anche nella *Legenda Chersonska*, un'opera slava attribuita allo stesso Cirillo e che si trova, a sua volta, alla base di un'importante opera della tradizione latina: la *Vita cum translatione s. Clementis* (o *Legenda Italica*) scritta da Gauderico, vescovo di Velletri.

² Mt 5, 14-15

³ L'espressione 'rete spirituale' (in sea: 'ДѢВЯТИМЪ НЕБОДОМЪ') allude alla metafora di Gesù e dei pescatori che si legge nei Vangeli: Mt 4, 18-20; Mc 1, 16-18; Lc 5, 4-10; Gv 21, 6. Il significato traslato del termine greco 'δίκτυον' ('rete'), inteso come 'predicazione', 'parola', si è consolidato in età patristica, dove ha goduto di una certa fortuna tra gli scrittori (cfr. Origene, Giovanni Crisostomo, etc.).

nutrito del cibo spirituale e dalla sua onoratissima ombra fu protetto dalla fiamma diabolica, nutrendosi del suo sudore. Sul proprio capo portava la lode del Re dei cieli e, cintosi della corona dell'immortalità, balenò nel cielo come un fulmine, illuminando tutto il mondo con la sua luce.

La luminosità del suo volto era come un raggio di sole. Dalla sua bocca fuoriuscivano verità e giudizio. Grazia e verità portava sulla lingua, sulla quale riposava come su un cherubino la potenza del Consolatore, abbellendo l'inganno con la rettitudine delle sue parole. Con queste parole il beato Clemente, insieme a Pietro e Paolo, consolidò la Chiesa di Cristo nel mondo e divenne partecipe sia delle loro passioni sia della loro ineffabile gloria. Splendendo come il sole, fu quindi successore al trono del sommo apostolo Pietro, suo maestro nella città di Roma. C'era in lui la grazia di Cristo che sgorgava come un fiume in piena e bagnava con il suo insegnamento tutto ciò che stava sotto il sole.

Tale era il vescovo adatto a noi: innocente, santo, adornato di bellezza e di fede, che disprezzava tutte le cose fugaci e corruttibili ed esortava tutti a recarsi con lui nei rifugi e nelle dimore eterne. Ardeva di fervore, pieno dello Spirito Santo, con fede e mitezza persuadendo tutti ad accingersi con zelo, a deliziarsi del cibo desiderato e del Regno di Cristo. Acceso di quel fervore della fede divina, preferì accettare l'esilio per il nostro Signore Dio, piuttosto che accettare i piaceri della vita e la gloria. Volando sempre in alto con la mente come l'aquila, esortava tutti alle cose divine, dicendo: "Fratelli, la nostra dimora è nel Regno dei cieli, e di là aspettiamo il nostro salvatore, il Signore Gesù Cristo"⁴. Per il suo dolce insegnamento e grazie al suo impegno, non essendo trascorso neanche un anno dall'esilio, furono costruite (dai fedeli) settantacinque chiese nella regione del Chersoneso. Splendevano su di lui la grazia e la potenza, adornandolo di dolci parole e miracoli.

L'antico nemico, il diavolo, invidioso del bene, persuase un proprio servo, il console Aufibiano, ad abbreviare velocemente la sua vita tanto gradita a Dio. E, condottolo come agnello innocente in sacrificio al diavolo, cercarono di costringerlo a questo, ma neanche con la forza ci riuscirono. Allora legarono al suo venerando collo la catena di una nave, chiamata àncora, volendo celare l'instimabile tesoro della sapienza divina, di cui il Signore stesso ha parlato nel Vangelo dicendo: "*Il Regno dei cieli è simile a un tesoro nascosto in un campo; un uomo avendolo trovato, andò a vendere tutto il suo patrimonio e comprò quel campo*"⁵.

Questo beato Clemente abbandonò tutta la ricchezza terrena e la gloria, e non solo la ricchezza, ma anche la famiglia, gli amici, il padre e la madre e i fratelli e perfino la propria

⁴ Fil 3, 20

⁵ Mt 13, 44

anima. Disprezzando tutto ciò, comprò quel campo, che aveva nascosto in sé il Regno dei cieli. E così ricevette duplice onore, sulla terra e nel cielo. Non una chiesa, né due, ma tutto il mondo, riunitosi in questo giorno in sua memoria, glorifica Dio. Come disse lo Spirito Santo attraverso il profeta: “Dio che sei celebrato nell’assemblea dei santi, sei potente Signore, e la verità tua ti circonda. Tu che domini la forza del mare, Tu (che) placasti il tumulto delle sue onde, dividesti per gli israeliti l’impenetrabile abisso, e mostrasti indicibile potenza contro i tuoi nemici”⁶.

Così anche adesso, il Signore e Creatore, incoronando di miracoli il suo martire e mostrando la propria indicibile gloria e potenza e forza, divise il mare per tre miglia e mostrò il cammino asciutto al suo popolo nuovo che ardeva di sete. Entrati con un canto di lode, trovarono il suo venerando corpo nell’abitazione preparatagli da Dio, posto in un sepolcro di marmo. *Il Signore conserva le ossa dei suoi giusti*, secondo la parola del profeta. Come disse Salomone, agli occhi degli empi fu ritenuto che morisse⁷, e si compì il suo passaggio alle dimore eterne, dove si trovano le gerarchie incorporee, dove si trovano le schiere degli angeli. A quelli si mostrò simile nella vita.

A nessuno può essere paragonato, per nessuno si possono tessere simili lodi. Egli fu venerato da Dio stesso, che divise l’abisso marino, come anticamente per Mosè, e rese accessibile l’impenetrabile per il suo popolo nuovo. Dio celebrava i suoi miracoli con le onde anziché con le labbra: non come quelli dell’antico Mosè, che nell’arido deserto, colpì una roccia e l’acqua prese a scorrere e i torrenti si riempirono d’acqua; non tollerando la crudeltà dell’animo umano, Dio agì in preda all’ira e non con gioia, per adempiere così all’antica promessa⁸. E a questo beato Clemente, lo stesso Agnello, il Figlio di Dio, che toglie i peccati nel mondo, mostrò il posto alla sua destra e, dopo aver colpito il posto, scoprì una fonte che si riversava abbondantemente e dissetava gli assetati della vera fede.

E così anche noi, accorrendo a lui assetati e volendo raccontare (in modo che non rechi vergogna) la sua incorruttibile gioia, diciamo:

Gioisci, encomio gioioso e diletto capo della vecchiaia del sommo apostolo Pietro!

Gioisci, voce divina, che hai colmato tutto il mondo di miracoli!

⁶ Sal 88, 8-11

⁷ Sap 3, 2

⁸ Es 14, 15-31; 17, 1-6

Gioisci, dolcissima vite, che hai colmato e dissetato tutto il mondo con il tuo devoto insegnamento!

Gioisci, aquila innocente che si libra nell'alto dei cieli⁹ sorvolando tutta la Chiesa: a occidente hai brillato come il sole che non tramonta, a oriente sei stata incoronata con Pietro e Paolo per la giusta opera, a settentrione sei stata rivestita da onde purpuree e dopo aver colmato la terra di miracoli, hai mosso il mare a innalzare lodi al suo Creatore e Dio, che gli diede il tuo corpo al posto del sole.

Il beato Clemente con la sua luce rischiarava la massa delle acque e tutti gli esseri viventi in essa, ovvero le balene e tutte le fiere e i pesci del mare che, risplendendo della sua luce e inebriandosi del profumo (delle sue reliquie), stavano come servi attorno al suo tempio, saziandosi della sua santità e stupendosi del mare, di come questo separava la sua massa e per sette giorni si ritirava nell'abisso, aprendo un cammino davanti ai fedeli che venivano per la sua festa.

Ricordiamo anche noi, allora, il meraviglioso miracolo che accadde in quel mare a quel gruppo di fedeli che usciva dalla sua chiesa. Mentre stavano tornando indietro, il mare tornava a coprire la terra. Il figlio di una donna, che si era allontanato, per disegno divino rimase nella chiesa. La madre, pensando che fosse in mezzo alla gente, si diresse verso la riva, ma non lo trovò. L'anno dopo, nel giorno della festa del santo, il mare come al suo solito si separò per volere divino ed essendo giunti nuovamente i fedeli, trovarono il bambino cresciuto e adornato di luce, nutrito dalla sua santità e dal cibo incorruttibile.

Tali sono i miracoli di Dio e la santità di questo beato Clemente. Tutti i corpi dei santi che riposano in altri luoghi costruiti da mani umane, attirano tutti a sé con luminosissimi miracoli, mentre per questo santo il mare, per ordine divino, creò una dimora non costruita da mani umane¹⁰ e, avendolo accolto come un angelo luminoso, risplendette interamente per la sua santità. È onnipotente la forza di Cristo, che con i miracoli e la grazia celebra e adorna i martiri.

Celebrando oggi la sua memoria, all'assemblea dei fedeli, per ammaestrarla, diciamo: tendiamo anche noi, fratelli, all'impresa spirituale, purificando il nostro corpo e la nostra anima con il digiuno e le preghiere. È giunto infatti il tempo che da un lato porta la vecchiaia e dall'altro la morte. Dopo la morte ci aspetta un terribile giorno spaventoso, quando dal Regno

⁹ KR. STANTCHEV, *Gli inizi* cit., p. 563, vd. n. 29: "Nel testo "aquila innocente" (*neporognyj*), con la variante "che vola vicino a Dio" (*bogoparnyj*), semanticamente vicina all'aggettivo consueto nelle opere di Clemente di Ocrida *neboparnyj* ("che vola [si libra] nell'alto dei cieli") che, si può ipotizzare, fosse usato anche qui (nell'originale e quindi) nell'archetipo".

¹⁰ 2Cor 5, 1

dei cieli verrà il Signore Dio nostro nella gloria della sua divinità. E in un solo istante tutti risorgeremo e staremo al suo cospetto, rendendo conto di tutta la nostra vita, delle azioni, dei pensieri e delle parole. Allora il padre non potrà aiutare il figlio, né la madre la figlia, né il fratello il proprio fratello, né lo schiavo il signore. Ciascuno comincerà a preoccuparsi delle proprie azioni, di come gli risponderà Dio, di quale sarà il suo giudizio.

Perciò vi prego, fratelli, di prestare soccorso ai forestieri, agli assetati, ai poveri, agli ignudi, ai ciechi e agli zoppi, poiché essi sono gli eredi di Cristo, essi sono la chiave per il Regno dei cieli, a loro Dio è amico. Colui che farà loro del bene si presenterà a cospetto del Signore privo di peccati e sarà chiamato figlio del Re immortale, come anche questi santi. Essi non diedero valore né alle proprie case, né ai loro campi, bensì con misericordia si affidarono a Dio e resero santo il proprio corpo con il digiuno, l'adorazione e la veglia. Perciò Dio li celebrò anche dopo la morte e le loro ossa compiono molti miracoli, guariscono le nostre malattie e alleviano le nostre sofferenze. Eppure erano uomini come noi!

Perciò vi prego, fratelli, cerchiamo di respingere ogni malvagità che esiste in noi; dipende da noi scegliere se per malvagità, pigrizia e ipocrisia ottenere l'inferno, oppure per purezza, astinenza e misericordia ottenere il Regno dei cieli e la vita eterna per mezzo della grazia e dell'amore per gli uomini del Figlio Unigenito di Dio, nostro Signore Gesù Cristo, al quale è dedicata ogni gloria, onore e devozione, insieme al Padre senza principio e al santissimo, misericordioso e vivificante Spirito, ora e per sempre, nei secoli dei secoli, amen.

Commento al testo:

L'*Encomio per Clemente papa* di Clemente di Ocrida è un'opera tramandata da ventisei copie datate tra il XIV e il XIX secolo¹; i testimoni più antichi dell'Encomio sono conservati rispettivamente in uno *sbornik* slavo orientale e in un menologio serbo per i mesi di settembre-novembre, entrambi risalenti al XIV sec. All'infuori di quest'ultimo, e di un altro menologio di provenienza slavo meridionale (serba) del XVII sec., tutte le restanti copie sono di redazione slava orientale².

Nella lista dei vescovi di Roma compilata da Ireneo di Lione, Clemente figura come il terzo successore degli apostoli dopo Lino e Anacleto; questo dato trova conferma nel terzo capitolo della *Storia ecclesiastica* di Eusebio di Cesarea, secondo il quale Clemente è succeduto ad Anacleto nel dodicesimo anno di Domiziano, ovvero nel 92, ed è stato a capo della Chiesa di Roma per nove anni³.

Sugli eventi che hanno segnato la vita di Clemente non conosciamo molto: alcune fonti affermano che egli sarebbe stato compagno di san Paolo, del quale avrebbe persino tradotto la famosa *Lettera agli Ebrei*⁴; tuttavia quest'ipotesi, che risale a Origene, non trova conferma per ragioni cronologiche. Molto più verosimile sembra invece l'identificazione dell'autore della *Prima Lettera ai Corinzi* con Clemente romano, notizia riportata da Ireneo e confermata, più tardi, anche da Eusebio⁵.

La prima fonte a ricordare il luogo di martirio di Clemente è la *Passio sancti Clementis*⁶, un'opera anonima composta tra il V e il VI secolo, in cui si legge un riferimento alla regione

¹ Per un approfondimento sulla figura di Clemente papa rimando alla voce 'Clemente I' che si trova nell'Enciclopedia Treccani e alla voce 'Kliment I, episkop Rimskij' scritta da A. A. Korolëv e A. A. Tkačenko e pubblicata nella Pravoslavnaja Ènciklopedija.

² B. ST. ANGELOV, K. M. KUEV, CH. KODOV, pp. 287-305.

³ IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie e gli altri scritti*, a cura di E. Bellini, Milano, Jaca Book, 1979, pp. 218-219: "Dunque, dopo aver fondato ed edificato la Chiesa, i beati apostoli affidarono a Lino il servizio dell'episcopato; di questo Lino Paolo fa menzione nelle lettere a Timoteo. A lui succede Anacleto. Dopo di lui, al terzo posto a partire dagli apostoli, riceve in sorte l'episcopato Clemente, il quale aveva visto gli apostoli stessi e si era incontrato con loro ed aveva ancora nelle orecchie la loro predicazione e davanti agli occhi la loro Tradizione" (III, 3, 3); EUSEBIO DI CESAREA, *Historia ecclesiastica*, III, 15.

⁴ Ivi, III, 38, 3; GIROLAMO, *De viris illustribus*, 15.

⁵ ORIGENE, *Commento cit.*, p. 531: "Anche il fedele Clemente Romano, cui Paolo rende testimonianza con queste frasi, "Assieme a Clemente e agli altri miei compagni, i nomi dei quali sono iscritti nel libro della vita" ammette che sia accaduto ciò di cui si è parlato" (VI, LIV, 279); EUSEBIO DI CESAREA, *Historia cit.*: "Il dodicesimo anno dello stesso principato, ad Anacleto, vescovo della Chiesa di Roma per dodici anni, succedette Clemente, che l'apostolo Paolo, nella Lettera ai Filippesi (Fil 4, 3), dichiara di aver avuto come compagno, dicendo: "Insieme con Clemente e gli altri miei compagni, i cui nomi sono nel libro della vita". Possediamo di lui un'unica lettera riconosciuta, grande e mirabile, che egli redasse per la Chiesa di Corinto per conto di quella di Roma, in occasione di una ribellione avvenuta allora a Corinto".

⁶ *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, nr. 350; *Bibliotheca Hagiographica Latina*, nr. 1848.

del Chersoneso Taurico⁷. La *Passio* racconta che un giorno il prefetto pagano Sisinnio decise di inseguire la moglie Teodora, la quale si era convertita al cristianesimo e presenziava ai riti officiati di nascosto da Clemente; tuttavia, mentre era intento nell'atto di spiare la moglie, Sisinnio, a causa della sua mancanza di fede – proprio come accadde al profeta Zaccaria che venne privato della parola – perse la vista e l'udito. Qualche tempo dopo, Clemente, mosso dalla pietà nei confronti del prefetto romano, si recò nel suo palazzo per guarirlo, ma venne subito intercettato dai servitori di Sisinnio che avevano ricevuto l'ordine di cacciarlo; il papa, allora, compì un secondo miracolo: riuscì a liberarsi, mentre i servitori si ritrovarono a dover tirare una pesantissima colonna. Questo episodio, raffigurato anche nella Basilica inferiore della Chiesa di san Clemente a Roma, fu la causa dell'esilio del santo, il quale, per ordine dell'imperatore Traiano, venne mandato a Cherson.

Qui Clemente fu costretto ai lavori forzati: egli, insieme ad altri cristiani, trascorrevano le sue giornate ad estrarre marmo dalle cave e a trasportare acqua da una sorgente lontana; le fonti tramandano che un giorno gli apparve la visione di un agnello con la zampa alzata, che indicava un'arida roccia: fu così che il santo romano riuscì a trovare un'abbondante sorgente, con la quale dissetare tutti i fedeli presenti. In seguito a questi avvenimenti, la fama di Clemente crebbe a tal punto che il numero delle conversioni aumentò vorticosamente e iniziarono a sorgere nuove chiese in suo onore; fu allora che l'imperatore decise di inviare il console Aufibiano nel Chersoneso Taurico con l'incarico di uccidere Clemente gettandolo in mare con un'ancora al collo. La *Passio* racconta che, da allora, ogni anno (nel giorno della commemorazione del santo) il mare si ritira di tre miglia per lasciare intravedere ai fedeli il sarcofago che custodisce le sue ossa.

La diffusione e la fortuna del culto di Clemente papa nell'ambiente culturale e letterario della Slavia Cristiana si deve in particolare al racconto sull'*inventio* delle sue reliquie, che – secondo la tradizione – furono rinvenute nell'inverno dell'861 da Costantino durante la missione presso i Cazari. Qualche anno più tardi, nell'867, quest'ultimo, insieme a suo fratello Metodio, decise di traslare una parte dei resti del santo a Roma, dove, in virtù anche di questo simbolo di riconoscenza, venne accolto con i massimi onori dalla corte di papa Adriano II.

Dopo più di un secolo (nel 988), come è tramandato nel *Racconto delle stagioni e degli anni*⁸, il principe Vladimir assediò e conquistò il Chersoneso, dove poi ricevette il battesimo e

⁷ Nonostante l'importanza indiscussa di questa fonte, Yurii Boiko sostiene che sia stato Eusebio di Cesarea il primo ad aver trascritto la tradizione orale sul martirio di Clemente papa, anche se nella sua opera mancano i riferimenti al luogo della morte del santo: Y. BOIKO, *La figura di san Clemente Romano nella letteratura agiografica e liturgica manoscritta paleoslava: studio storico-teologico*, Roma, Pontificia Universitas Lateranensis, 2014, p. 45.

⁸ Tradizionalmente la cronaca è conosciuta con il titolo di *Racconto dei tempi passati*, traduzione, tuttavia, errata se si considera che il titolo in originale è *Povest' vremennich let*. Nel titolo dell'opera, è presente una dittologia,

sposò la principessa greca Anna. Di ritorno a Kiev, Vladimir scelse di portare via come “benedizione per sé stesso” una parte delle reliquie di san Clemente (in particolare il cranio), e di deporla nella chiesa della Dormizione della Vergine, detta anche “Desjatinnaja”. Questa scelta, più politica che religiosa, fu dettata dal desiderio di Vladimir di lanciare un forte messaggio al suo popolo: entrato in possesso dei resti di Clemente, come ha scritto Nadežda Vereščagina, era come se volesse sottolineare la natura apostolica del suo operato, politico e religioso⁹. “Il periodo iniziale del Cristianesimo slavo-orientale – ha osservato Aleksander Naumow – trascorse dunque sotto il patronato del Clemente romano. Il santo era diventato il santo principale, il protettore dello Stato e, forse, della metropoli”¹⁰.

L’episodio relativo all’*inventio* e alla successiva *translatio* delle reliquie di Clemente papa a opera di Costantino-Cirillo è tramandato tanto dalla tradizione slava quanto da quella latina, e tale coincidenza può essere considerata una prova inconfutabile della veridicità dei fatti narrati¹¹. Si pensi, per esempio, alla *Vita Constantini-Cyrilli cum translatione s. Clementis* (o *Legenda Italica*)¹²: si tratta di un’opera in latino composta in seguito alla morte di Costantino-Cirillo da Gauderico, vescovo di Velletri che, insieme a papa Adriano II e Anastasio Bibliotecario, accolse i fratelli di Salonico e i loro allievi a Roma. In questa fonte, che racconta del viaggio di Cirillo a Roma, il motivo delle reliquie è centrale:

“[...] Dunque un giorno, che era il 30 dicembre, salparono con il mare calmo; sotto la guida di Cristo si misero in viaggio il già menzionato Filosofo con il vescovo, il venerabile clero e alcuni del popolo. Navigarono così con grande devozione e fiducia; cantando i salmi e pregando raggiunsero l’isola nella quale pensavano fosse sepolto il santo corpo del martire. Dunque la circumnavigarono illuminandola con la forte luce dei lumini, e recitando le preghiere con maggior enfasi/partecipazione, iniziarono a scavare con crescente curiosità ed euforia in quel cumulo di terra, nel quale si pensava potesse celarsi un tale tesoro. Dopo che insistettero molto e a lungo, spinti dal santo desiderio e confidando ciecamente nella speranza della divina misericordia, alla fine, all’improvviso, proprio come

calco tra l’altro dell’espressione greca ‘έν στιγμή χρόνου’; in slavo ecclesiastico antico, in presenza di una dittologia che dipendeva da un unico sintagma, di norma il primo sostantivo della coppia veniva utilizzato con funzione aggettivale. Ne consegue che l’aggettivo ‘vremennich’ si sostituisce al sostantivo in caso genitivo plurale ‘vremën’, che come ‘let’ si riferisce a ‘povest’. Cfr: A. A. GIPPIUS, “Povest’ vremennykh let”: o vozmožnom proischoždenii i značenii nazvanija, in *Iz istorii russkoj kul’tury*, I, Moskva, Jaz. Russk. Kul’tury, 2000, pp. 448-460.

⁹ N. V. VEREŠČAGINA, *Kliment Rimskij – nebesnyj pokrovitel’ kievskoj Rusi*, Odessa, Astroprint, 2011. P. 80: “La *translatio* delle reliquie di san Clemente celebrò la nascita della Chiesa antico-russa, e fu la prima *translatio* della sua storia. È indubbio che questo avvenimento così solenne avesse sia un carattere religioso che politico, ma esso fu anche la testimonianza della giustificazione apostolica della nascente Chiesa di Kiev, del duplice orientamento dello stato che si stava costituendo e dell’apertura di quest’ultimo verso i centri spirituali occidentali e orientali”; EAD., *Svjatye mošči i relikvii v cerkovnoj i svetskoj žizni srednevekovogo obščestva*, Odessa, Astroprint, 2011.

¹⁰ A. NAUMOW, *Il culto di san Clemente di Roma nell’antica Rus’*, in *Multa & Varia. Studi offerti a Maria Marcella Ferraccioli e Gianfranco Giraudo*, II, a cura di F. Ciure Cret, V. Nosilia, A. Pavan, Milano, Biblion, 2012, pp.85-96; p. 90; R. STICHEL, *Il culto delle reliquie nella disputa tra Roma e Costantinopoli, ovvero: quanto c’è di russo in Crimea?*, «Ricerche Slavistiche. Nuova serie», LX (2016), № 14, pp. 49-59; E. UCHANOVA, *Le reliquie di S. Clemente papa e la formazione della chiesa russa nei secoli X-XI*, in *Liturgia e agiografia tra Roma e Costantinopoli*, a cura di Kr. Stantchev, Grottaferrata, Monastero Esarchico di Grottaferrata, 2007, pp. 311-328.

¹¹ S. BÄRLIEVA, *La translatio s. Clementis papae e l’inizio del culto dei santi Cirillo e Metodio in Europa occidentale*, in *Liturgia e agiografia* cit., pp. 207-225.

¹² *Magna Moraviae* cit., pp. 120-133.

una stella luminosissima, risplendette, come un dono di Dio, una delle costole del prezioso martire. [...] Tanta era la gioia, sia perché erano state rinvenute le reliquie del santo, sia perché esse emanavano un profumo di immensa dolcezza, che i fedeli, ringraziando con gioia indicibile, pensavano di essere in paradiso.

[...] Ma poiché pochi giorni prima, il già nominato papa Nicola era transitato al Signore, Adriano II, che gli era succeduto nel pontificato, avendo sentito, che il già noto Filosofo portava con sé il corpo del beato Clemente, rinvenuto per sua iniziativa, si rallegrò moltissimo e procedendo fuori Roma con il clero ed il popolo incontro a quelli, li ricevette con i massimi onori. Nel frattempo, in presenza delle sante reliquie, iniziarono a compiersi miracolose guarigioni, in virtù di Dio onnipotente, sicché chiunque fosse stato colpito da una malattia qualsiasi, adorate le sacrosante reliquie del prezioso martire, veniva subito guarito”¹³.

La parte della *Vita cum translatione* dedicata a san Clemente fu ripresa in seguito da un'altra importante opera latina: la *Legenda Aurea*¹⁴, una raccolta in quattro tomi compilata dal frate domenicano Iacopo de Fazio, originario di Varazze, a cavallo tra gli anni '50 e '60 del XIII secolo¹⁵.

Il primo (e unico) tentativo di riunire insieme tutte le opere dedicate a Clemente romano si deve a Pëtr A. Lavrov, che nel 1911 pubblicò la raccolta dal titolo *Žitija chersonskich svjaticih v greko-slavjanskoj pis'mennosti*¹⁶. Sebbene la raccolta costituisca una fonte preziosa per gli studi slavistici, essa presenta anche diversi punti deboli, primo fra tutti quello di non riportare la descrizione dei codici utilizzati; risultano inoltre mancanti le *Vite slave* di Costantino-Cirillo e Metodio, dove si leggono alcuni riferimenti a Clemente, e il *Sermone di lode al vescovo e martire Clemente, discepolo di San Pietro Apostolo*, allora sconosciuto a Lavrov, menzionato per la prima volta da Nikolaj K. Nikol'skij nel 1928 e pubblicato da Jurij K. Begunov solamente nel 1977¹⁷.

Oltre alla *Legenda Italica*, nella raccolta a cura di Lavrov è presente un'altra importante fonte latina: si tratta di una *Lettera* scritta da Anastasio Bibliotecario e indirizzata a Gauderico,

¹³ Ivi, pp. 106 e 110.

¹⁴ IACOPO DA VARAZZE, *Legenda Aurea con le miniature del Codice Ambrosiano C 240 inf.*, a cura di G. P. Maggioni, F. Stella, vol. II, Firenze – Milano, Ed. del Galluzzo – Bibl. Ambrosiana, 2007, pp. 1332-1347; S. BÄRLIEVA, *Agiografskite tvorbi za sv. Kiril i Metodij v Legenda Aurea na Jakov Voraginski*, «Kirilo-Methodievski studii», 11 (1998), pp. 7-120.

¹⁵ Ivi, p. 1345-47: “Tre anni dopo l'imperatore Traiano, che prese la carica nell'anno 100, venuto a conoscenza dei fatti, mandò là un suo comandante. E costui comprendendo che tutti erano pronti a morire volentieri, lasciò stare la moltitudine e prese solo Clemente: gli legò al collo un'ancora e lo gettò in mare dicendo: “Non potranno più venerarlo come un dio”. [...] Racconta Leone, vescovo di Ostia, che all'epoca in cui l'imperatore Michele reggeva il potere della nuova Roma, un sacerdote di nome Filosofo, che per sua straordinaria intelligenza era stato così chiamato fin dall'infanzia, giunse a Tersona e interrogò gli abitanti in merito ai fatti raccontati nella storia di Clemente. [...] Scavando tra inni e preghiere, trovarono per divina rivelazione il corpo e l'ancora con la quale Clemente era stato gettato in mare, e li portarono a Tersona. Poi questo filosofo venne a Roma con il corpo del santo e poiché si manifestarono molti segni prodigiosi nella chiesa che oggi viene detta di San Clemente, il corpo venne collocato lì con ogni onore”. Cfr: S. BÄRLIEVA, *Kliment Rimski, Kliment Ochridski i kirilo-metodievskata tradicija*, «Kirilo-Methodievski studii», 13 (2000), pp. 159-166.

¹⁶ P. A. LAVROV, *Žitija* cit., vyp. 2, Moskva, Tip. G. Lissnera i D. Sobko, 1911.

¹⁷ N. K. NIKOL'SKIJ, *K voprosu o sočinenijach, pripisyvaemych Kirillu Filosofu*, «Izvestija Otdelenija russkogo jazyka i slovesnosti Akademii nauk», t. 1, kn. 2 (1928), pp. 399-457; JU. K. BEGUNOV, *Byl li Konstantin-Kirill Filosof avtorom «Slova pochvalnogo svjaščennomoučeniku Klimentu?»*, «Ricerche Slavistiche», XXII-XXIII (1975-1976), pp. 61-79; ID., *Sv. Kliment Rimskij v slavjanskoj tradicij: Nekotorye itogi i perspektivy issledovanija*, «Vizantinorossika», t. 4 (2005), pp. 1-61; ID., “*Slovo pochvalnoe Klimentu Rimskomu*” – *predpolagaemo sáčinenije na Konstantin-Kiril Filosof*, «Eziki i Literatura», XXVII (1972), kn. 2, pp. 83-88.

il cui contenuto testimonia l'esistenza di una letteratura originale in lingua slava dedicata al santo. Dalla *Lettera* si apprende che papa Giovanni VIII aveva affidato al vescovo di Velletri il compito di raccogliere tutto il materiale allora noto su Clemente, in base al quale poterci poi scrivere una *Vita*. Gauderico conosceva bene la tradizione latina sul santo, ma non era altrettanto edotto in quella greca, motivo per cui decise di rivolgersi ad Anastasio, uno dei massimi esperti di greco in Occidente; quest'ultimo avviò subito le sue ricerche e scoprì ben presto l'esistenza di tre composizioni attribuite a Costantino-Cirillo e dedicate all'*inventio* e alla *translatio* delle reliquie di Clemente: una *Brevis historia*, un *Sermo declamatorius* e un *Hymnus*. Tra l'870 e l'871, Anastasio lavorò alacremente per tradurre dal greco al latino le prime due composizioni, non riuscendo, tuttavia, a fare lo stesso per l'*Inno*, scritto in una lingua talmente raffinata che nessuna traduzione sarebbe stata all'altezza di riprodurlo¹⁸. I due testi tradotti da Anastasio, e dei quali si è servito in un secondo momento Gauderico per comporre la *Legenda Italica*, sono considerati parte di un'unica opera dal titolo *Sermone per la traslazione delle reliquie del venerabile Clemente, con valore storico* (ГЛОВО НА ПРЕНЕСЕНИЕ МОШЦЕМЪ ПРЕСЛАВНАГО КЛИМЕНТА, ИСТОРИЧЬСКОЮ ИМОЩЕ БЕСЪДОУ), altresì detta *Legenda Chersonska*¹⁹.

Quest'opera, pubblicata per la prima volta da Aleksandr V. Gorskij nel 1856, e ripubblicata nel 1903 dallo slavista ucraino Ivan Franko²⁰, riaccese negli studiosi un vivo interesse per la letteratura clementina di origine paleoslava²¹. Come ha osservato Roman Jakobson, sebbene in nessuno dei testimoni della *Legenda* compaia alcun riferimento a Costantino-Cirillo come autore, e nonostante l'opera si sia conservata solamente in copie di provenienza slava orientale risalenti al XVI sec., il lessico, la grammatica e lo stile che la

¹⁸ P. A. LAVROV, *Žitija chersonskich* cit., p. 140: “Del resto nelle scuole greche ancora si canta quell'inno che, a rigor del vero, lo stesso miracoloso filosofo ha dedicato a Dio onnipotente in onore del ritrovamento delle sante reliquie. Ma io invio al servizio della tua santità anche due sue brevi composizioni: la già menzionata historia brevis e un sermo declamatorius, tradotti da me nella lingua contemporanea. Quest'ultima, tuttavia, è di gran lunga inferiore alla brillante eloquenza dell'originale, ma ho pensato fosse comunque utile aggiungere al canone su Clemente qualcosa di frammentario, che verrà poi giudicato dalla tua ampia mente. Per quanto riguarda invece il testo dell'inno che questo filosofo ha composto in lode a Dio e al santo Clemente, ho deciso di non tradurlo; se il numero di sillabe fosse stato troppo esiguo o, viceversa, troppo ampio, la traduzione latina non sarebbe risultata ordinata e al testo sarebbe venuta a mancare l'armonia che lo caratterizza. Ma se tu, o uomo desiderabile, mi chiedi anche questo, allora io con l'aiuto di Dio cercherò di portare a compimento il compito che tu mi dai”.

¹⁹ Ivi, pp. 127-139.

²⁰ A. V. GORSKIJ, *Slovo na perenesenie moščeј sv. Klimenta Rimskogo*, «Moskvitjanin», 6 (1856), pp. 1-6; I. FRANKO, *Svjatij Kliment u Korsuni. Prichinki do istorii staroruskoi liegendi*, «Zapisok Naukovogo tovaristva im. Shevchenka», LXVI (1905), № IV, pp. 257-281.

²¹ N. VAN WIJK, *O jazyke Slova na perenesenie moščeј sv. Klimenta*, «Byzantinoslavica», I (1929), pp. 10-15; JU. TRIFONOV, *Dve sčinenija na Konstantina Filosofa (sv. Kirila) za moštite na sv. Kliment Rimski*, «Spisanie na Bălg. Akad. na naukite», XLVIII (1934), pp. 191-206; J. VAŠICA, *Slovo na prenesenie moštem perslavnago Klimenta neboli Legenda chersonská*, «Acta Academiae Velehradensis», XIX (1948), pp. 38-80.

contraddistinguono non lasciano alcun dubbio circa la sua datazione all'epoca della Grande Moravia²².

Ancora da chiarire rimane invece la questione dell'*Inno*, del quale si è occupato per primo Aleksandr Todorov-Balan, che lo considera parte integrante della *Legenda*; il filologo bulgaro sostiene infatti che esso si trovi alla fine dell'opera e che sia introdotto dalla formula celebrativa “О пресловани и преславне предо всѣми и надо всѣми, Климентѣ”²³. Questa teoria è stata confutata più tardi da Bonju Angelov, secondo il quale se l'*Inno* fosse davvero racchiuso nella *Legenda*, allora non vi sarebbe stato alcun motivo per Anastasio di non tradurlo²⁴.

A queste fonti si aggiungono anche due *Uffici* liturgici in onore di Clemente: il primo scritto da Teofane nella prima metà del IX secolo e conservatosi solo nella tradizione slava, e il secondo scritto da Giuseppe a metà del IX sec. e presente in Menei sia greci che slavi²⁵. Interessante, infine, è la presenza di un *Canone* slavo in data 30 gennaio per san Clemente in memoria del rinvenimento delle sue reliquie. Sulla base della testimonianza di Anastasio Bibliotecario, alcuni studiosi, tra cui Michail F. Mur'janov ed Evgenij M. Vereščagin, hanno ipotizzato che l'autore del *Canone* possa essere lo stesso Costantino-Cirillo, mentre di tutt'altro parere è Elena Uchanova, secondo la quale il *Canone* è stato scritto negli anni '30 dell'XI sec. in occasione della trasposizione del corpo di Clemente dal Chersoneso a Kiev²⁶. Tra gli slavisti che si sono interessati al *Canone* si ricordino infine i nomi di Ivan Dujčev e Bonju Angelov, secondo i quali quest'opera è stata composta sulla base dell'*Inno* che Anastasio attribuisce a Costantino-Cirillo e che non si è conservato²⁷.

Risulta allora chiaro il motivo per cui Clemente di Ocrida abbia scelto di dedicare un Encomio a Clemente papa: la figura del santo romano è indissolubilmente legata a quella del suo maestro, Costantino-Cirillo, insieme al quale è possibile si sia recato a Roma portando in dono le reliquie del papa.

²² R. O. JAKOBSON, *Stichotvornye citaty v velikomoravskoj agiografii*, «Slavistična revija», X (1957), pp. 111-118.

²³ A. TODOROV-BALAN, *Kiril i Metodij*, svezka II, Sofija, Bălg. Akad. na naukite, 1934, p. 131.

²⁴ B. ST. ANGELOV, *Kirilovijat himn v čest na Kliment Rimski*, in *Konstantin-Kiril Filosof. Dokladi ot simpoziuma posveten na 1100-godišninata ot smärtta mu*, Sofija, Bălg. Akad. na naukite, 1971, pp. 255-269.

²⁵ E. M. VEREŠČAGIN, *Vnov' najdennoe bogoslužebnoe posledovanie obreteniju moščej Klimenta Rimskago – vozmožnoe proizvedenie Kirilla Filosoфа*, Moskva, Ross. Akad. nauk, 1993.

²⁶ M. F. MUR'JANOV, *Stranicy gimnografii Kievskoj Rusi*, in *Tradicii drevnejšej slavjanskoj pis'mennosti i jazykovaja kul'tura vostočnich slavjan*, Moskva, Nauka, 1991, pp. 69-143; E. M. VEREŠČAGIN, *Vnov' najdennoe cit*; M. JOVČEVA, *Ezikovi svidetelstva za proizchoda na Službata za prenasjane na moštite na papa Kliment Rimski*, «Starobălgarska literatura», 33-34 (2005), pp. 64-77; E. UCHANOVA, *Le reliquie cit.*; EAD., *Kul't sv. Klimenta, papy Rimskogo, v istorii vizantijskoj i drevnerusskoj cerkvi IX-1-j poloviny XI v.*, «AION. Slavistica», 5 (1997-98), pp. 505-570.

²⁷ J. DUJČEV, *Die Hymne von Konstantin-Kyrill dem Philosophen zu Ehren des hl. Klemens*, in *Festschrift für Margarete Woltner zum 70. Geburtstag*, Heidelberg, Winter, 1967, pp. 46-53; B. ST. ANGELOV, *Iz starata bălgarska, ruska i sārbska literatura*, Sofija, Bălg. Akad. na naukite, 1959, pp. 7-18; ID., *Njakolko nabljudenija cit.*, 79-105.

L'Encomio per Clemente papa si apre con una descrizione molto suggestiva, per certi versi simile a quella dell'Encomio per gli arcangeli Michele e Gabriele, nella quale prevale la figura della personificazione (o prosopopea): il cielo si rallegra, la Chiesa di Cristo esulta e si incorona di gioia, mentre la potenza dell'Altissimo ricopre ogni cosa con la Sua grazia. Sin dall'esordio è evidente che la narrazione coinvolge principalmente due campi semantici, quello della luce (es. "adorno di stelle splendenti" e "adornata dalle loro splendide parole, luminosamente esulta") e quello del profumo, associato a sua volta alle reliquie del santo: i profeti e gli apostoli, i martiri e i vescovi, come si legge anche nell'Encomio per il profeta Zaccaria, sono dei 'fiori profumati', i quali, grazie all'inebriante profumo emanato dalle loro ossa, conducono tutti alla fede; si tratta di un *topos* piuttosto comune nella letteratura agiografica, dove alle reliquie è associato un potere miracoloso, nel senso del termine latino *virtutes*²⁸.

Sebbene nell'Encomio manchi un riferimento esplicito all'*inventio* delle reliquie di Clemente da parte di Costantino, ritengo che la citazione dal *Libro dei Salmi* con la quale si chiude l'introduzione – "Il Signore conserva le ossa dei giusti, neppure una sarà spezzata" – possa essere considerata come un richiamo all'avvenimento; questa citazione è la sola che si ripete una seconda volta all'interno dell'opera e racchiude il senso spirituale dell'Encomio: il Signore protegge e non abbandona chi ha fiducia in lui (Sal 31, 24) e per questo, sul capo dei giusti, Egli porrà la corona dell'immortalità (Prv 4, 9)²⁹.

La *funzione* rivelatrice della citazione, e il fatto che essa ricorra nell'introduzione dell'Encomio, suggeriscono che si tratti di quel tipo di citazioni definite da Riccardo Picchio 'chiavi tematiche bibliche', in grado cioè di rivelare insieme il senso spirituale e letterale di un'opera³⁰. La stessa citazione ricorre anche nella *Legenda Chersonska*, a dimostrazione di quanto i due testi siano intimamente connessi l'uno all'altro: "Quando stavamo cantando la sesta ode, che in un punto recita: "Dio conserva le ossa dei giusti", come esclama Davide nei Salmi, risplendette davanti a noi la santa e gloriosa testa del celebre Clemente"³¹.

²⁸ I. ŠEVČENKO, *On the Western, rather than Byzantine, roots of old church slavic "mošti" (relics) and "pričestenije" (communion)*, «Godišnik na Sofijskija Universitet», 14 (2009), № 95, pp. 27-32.

²⁹ Particolarmente efficace è la metafora del 'buon atleta' proposta da Basilio di Cesarea in una delle sue Omelie: "[...] dobbiamo, credere che essi (gli uomini giusti) passino la vita nella gioia, non addolorandosi per le cose presenti, ma rallegrandosi nella speranza di quello che ci è posto in serbo per il futuro. Penso, infatti, che il buon atleta, una volta che si è spogliato ed è sceso nello stadio della religione, debba sopportare con nobile tolleranza i colpi degli antagonisti nella speranza della gloria che gli sorraggiungerà dalle corone conquistate. Infatti, nelle gare ginniche quelli che nelle palestre sono abituati alle fatiche non si abbattono di fronte al dolore dei corpi, ma attaccano stretti gli avversari trascurando i travagli immediati nel desiderio della pubblica proclamazione [come vincitori]"; BASILIO DI CESAREA, *Omelie* cit., pp. 491 e 493 (Omelia IV).

³⁰ R. PICCHIO, *The Function* cit.; H. GOLDBLATT, *Christian Figural Readings and Biblical Interpretation (Once More on "Thematic Clues" in Orthodox Slavdom)*, in id., *Studies on the Medieval and Premodern Literary Civilization of Russia and Ukraine*, vol. II, Kraków, Scriptum, 2019, pp. 59-137.

³¹ P. A. LAVROV, *Žitija* cit., p. 129.

Il messaggio cristiano racchiuso nella citazione del Salmo 33 viene ripreso subito dopo, conferendo al motivo delle reliquie il valore di motivo principale del racconto: il Signore ha ricoperto con onde purpuree il venerabile corpo di Clemente, la cui memoria vivrà in eterno. Sin dall'infanzia, il santo martire venne nutrito dalla Sapienza e crebbe per mezzo dello Spirito Santo, che lo trasformò in 'corona' e 'lume' di tutta la Chiesa.

La citazione dal *Vangelo di Matteo* – “Non può celarsi una città posta in cima ad un monte, né si accende una lucerna e la si pone sotto il moggio, ma (la si pone) sopra il lucerniere perché faccia da luce a tutti quelli che sono in casa” – è molto suggestiva perché riesce a descrivere alla perfezione quel senso di verità nascosta che si manifesta all'uomo giusto. Attraverso la metafora del lume che non può essere celato, Clemente allude all'immagine dell'apostolato come *luce nel mondo* (Mt 5, 14), paragonando, di conseguenza, la luce di Clemente papa a quella dei primi apostoli. Questa citazione, con la stessa sfumatura di significato, si legge anche nel racconto agiografico dal titolo *Leggenda, passione e elogio dei santi martiri Boris e Gleb*; la citazione compare nella parte finale dell'opera, quando l'agiografo racconta del ritrovamento dei corpi dei fratelli Boris e Gleb, i quali preferirono accettare l'ineluttabile morte per mano del fratello Svjatopolk piuttosto che impegnarsi in una contesa fratricida³².

La metafora del *lume* continua nel climax che segue: “Questo beato Clemente splendette non come un lume, né come una città, bensì come un sole che non tramonta, illuminando tutta la terra con la luce della grazia”. La 'luce della grazia' attraverso la quale il santo illumina gli uomini che giacciono nelle tenebre dell'ignoranza, è simbolo del suo insegnamento nel mondo; Clemente è un *maestro*, un nuovo apostolo: egli ha portato a compimento la legge dettata dall'Antico Testamento per poter risplendere davanti agli uomini (Mt 5, 16).

L'espressione ‘незаходящее солнце’ deriva dalle Sacre Scritture (es. Is 60, 20; Ef 4, 26; Ebr 7, 24) e viene usata in questo contesto per instaurare un paragone tra la figura di Clemente e quella di Gesù Cristo, il cui epiteto è spesso quello di 'luce eterna'³³. L'immagine del *sole che non tramonta*, come ha osservato Boris A. Uspenskij nello studio dal titolo *Krest i krug*, è stata particolarmente produttiva nella letteratura ecclesiastica, poiché rimanda alla luce della grazia che si compie nella resurrezione di Cristo³⁴.

³² *Uspenskij sbornik XII-XIII vv.*, a cura di O. A. Knjazevskaja, V. G. Dem'janov, M. V. Ljapon, Moskva, Nauka, 1971, pp. 42-58.

³³ M. V. ŽHIVOVA, *Komposicionno-stilističeskie osobennosti pochvalnogo slova Klimenta Ochridskogo sv. Klimentu Rimskomu*, in *San Clemente di Ocrida* cit., pp. 105-121: p. 108.

³⁴ B. A. USPENSKIJ, *Krest i krug. Iz istorii christianskoj simboliki*, Moskva, Jazyk Slavjanskich kul'tur, 2006, p. 156.

La similitudine tra il santo celebrato (in questo caso Clemente) e l'angelo è un motivo che ricorre con una certa frequenza nelle opere di Clemente di Ocrida e, in generale, nei testi medievali; il paragone allude ancora una volta alla luminosità che contraddistingue il santo: non si tratta, però, come ha sottolineato la slavista Lidija Denkova, tanto di un passivo 'essere illuminati' unicamente per fondersi della luce divina, quanto dell' 'illuminare' attivamente, come una fiaccola, coloro che stanno intorno, contribuendo così alla salvezza del genere umano³⁵.

Si presti ora attenzione alla metafora che segue: "attraverso la *rete spirituale* della parola di Dio, attirava tutti alla fede". L'espressione 'ΔΙΧΝΗΜΑ ΝΕΒΟΔΟΜΑ' deriva anch'essa dalla Bibbia, in particolare dai Vangeli, nei quali è raccontata la parabola di Gesù e dei pescatori:

"Mentre camminava lungo il mare di Galilea, vide due fratelli: Simone, detto Pietro, e Andrea suo fratello, che gettavano in mare una rete, poiché erano pescatori. / E disse loro: «Venite dietro a me e vi farò pescatori di uomini». / Essi, lasciate subito le reti, lo seguirono" (Mt 4, 18-20);
"Quand'ebbe finito di parlare, disse a Simone: «Prendi il largo, e gettate le vostre reti per la pesca». / Ma Simone gli rispose: «Maestro, abbiamo lavorato tutta la notte e non abbiamo preso niente; tuttavia, sulla tua parola, getterò le reti». / E, avendole gettate, presero una gran quantità di pesci, tanto che le loro reti stavano quasi per rompersi. (...) Allora Gesù disse a Simone: «Non temere, d'ora in poi tu sarai pescatore di uomini»" (Lc 5, 4-10);
"Allora Gesù chiese ad essi: «Figliuoli, non avete niente da mangiare?». Gli risposero: «No». / Ed egli a loro: «Gettate la rete dalla parte destra della barca, e troverete»" (Gv 21, 5-6).

La *rete spirituale* allude allo status di apostolo di Clemente romano, il quale, osservando la Parola del Signore, attira tutti alla fede; questa metafora può forse anche essere letta come un tentativo da parte dell'autore di creare un parallelismo tra il santo e Gesù: proprio come quest'ultimo riuscì a sfamare il popolo con una pesca miracolosa, Clemente nel Chersoneso disse a tutti i fedeli con l'acqua rigeneratrice del battesimo. A proposito dell'uso metaforico del termine greco 'δίκτυον' ('rete') quale sinonimo di 'predicazione' e 'opera evangelizzatrice', Cristiano Diddi ha osservato che questo uso del termine si è consolidato in età patristica, "dove la 'rete' è spesso associata alla parola"³⁶. Nella raccolta *Omèlie su Geremia* di Origene, per esempio, si legge la stessa metafora:

"Se uno considera coloro che hanno da Dio la grazia di una parola intessuta come reti e intrecciata dalle Sacre Scritture come una rete che si getta tutt'intorno, così che l'intreccio rinsierra le anime degli ascoltatori, se uno considera anche che questo richiede un'arte secondo la scienza insegnata da Gesù, vedrà in che modo, non solo allora ma anche adesso, il nostro Salvatore manda pescatori di uomini dopo averli istruiti, affinché possiamo risalire dal mare e sfuggire ai suoi amari flutti"³⁷.

³⁵ L. DENKOVA, *Za "Dvete estestva" i obraza na sveteca u sv. Kliment Ochridski*, «Kirilo-Methodievski studii», 13 (2000), pp. 152-158.

³⁶ C. DIDI, *Per un'analisi cit.*, p. 84; ID., *K stilističeskomu analizu toržestvennoj prozy sv. Klimenta Ochridskogo*, in *Sv. Kliment Ochridski v kulturata cit.*, pp. 233-244: pp.236-237.

³⁷ ORIGENE, *Omèlie su Geremia*, a cura di L. Mortari, Roma, Città Nuova, 1995, p. 198 (omelia XVI).

L'espressione, assai diffusa nelle omelie di Giovanni Crisostomo (es. *Omelia sul pentimento*), si ritrova anche nel *Canone comune per gli apostoli* e nell'*Encomio per Cirillo e Metodio*³⁸.

Splendendo come il 'sole nel mondo' e bruciando di verità, Clemente scelse di seguire le orme dell'apostolo Pietro, che lo aveva precedentemente nutrito con il cibo spirituale; il 'nutrimento spirituale' si riferisce in senso metaforico alla Parola di Dio ed è uno dei motivi principali dell'Encomio. Ricorre, ancora una volta, l'immagine della *corona dell'immortalità* che allude al martirio e che è presente anche nell'*Encomio per Demetrio di Tessalonica*, la cui figura – come si è visto – è anch'essa strettamente legata alla tradizione cirillometodiana. Si presti attenzione come anche in questo Encomio Clemente si serva della metafora della corona per riferirsi al martirio, un'immagine che ricorre costantemente sia negli scritti dell'Antico che del Nuovo Testamento (es. Sir 15, 6; Is 28, 5; 1Cor 9, 25; 2Tm 4, 8; etc.). Accettando la morte, Clemente viene incoronato con la grazia divina, alla quale è dedicato il passo che segue: "Dalla sua bocca fuoriuscivano *verità e giudizio. Grazia e verità* portava sulla lingua, sulla quale riposava come su un cherubino la potenza del Consolatore".

La dittologia 'правда и судъ. Ялть же истину' è una reminiscenza del Salmo 36, 30: "*La bocca del giusto medita la sapienza, e la sua lingua esprime il diritto*". Le immagini della 'bocca' e della 'lingua', presenti anche nell'*Encomio per Cirillo*, esprimono in maniera efficace la funzione apostolica di Clemente, maestro e predicatore del Verbo: "C'era in lui la grazia di Cristo che sgorgava come un fiume in piena e bagnava con il suo insegnamento tutto ciò che stava sotto il sole". L'apostolato di Clemente viene ricordato anche dai riferimenti a Pietro e Paolo, insieme ai quali egli consolidò la fede cristiana nel mondo. All'interno di questa cornice, è evidente come il richiamo alla città di Roma non sia casuale: oltre ad essere il luogo nel quale Clemente è vissuto, è anche dove il corpo di Costantino, giunto nella città sacra portando con sé le reliquie del papa, tutt'ora riposa.

Segue un lungo passo incentrato sulla rettitudine professata in vita dal santo, il quale preferì accettare l'esilio per il nostro Signore, piuttosto che cedere ai piaceri e alle passioni della vita. L'aggettivo possessivo di prima persona plurale 'nostro' viene scelto in questo contesto dall'autore per esortare il lettore a seguire l'esempio cristiano incarnato dal protagonista dell'Encomio; questi, deliziatosi del cibo spirituale, esortava i fedeli alle cose divine (Col 3, 1-

³⁸ IACOPO DA VARAZZE, *Legenda* cit., p. 893: "Lo stesso Damasceno nei suoi sermoni aggiunge anche: Ma il comandamento divino, come una rete o come una nube, condusse dai confini del mondo e di là dei mari a Gerusalemme gli apostoli, che dispersi in ogni luogo della terra, si dedicavano alla pesca di uomini, trasportandoli dal profondo delle tenebre alla mensa della corte celeste o alle solenni nozze del padre con la rete delle loro parole" (*Assunzione della Vergine Maria*, CXV).

2) e, sorvolando la Chiesa come l'aquila, volgeva il suo sguardo a Dio. L'insegnamento di Clemente è *dolce*, poiché la grazia e la potenza lo hanno adornato di *dolci* parole: il parallelismo tra 'СЛАСТНЫМЪ ОУЧИЕНЕМЪ' e 'СЛАСТНЫМЪ СЛОВЕСЪМЪ' enfatizza quell'aura di santità che aleggia intorno alla figura del santo, in un gioco di sinestesie in cui l'aggettivo 'dolce' allude proprio al nutrimento spirituale. La narrazione si sposta poi sul piano storico; in poche righe l'autore riassume l'episodio della morte di Clemente, che fu gettato in mare con un'ancora legata intorno al collo, divenuta simbolo del suo martirio³⁹.

Nonostante il corpo di Clemente sia destinato a morire, la sua anima vivrà per sempre, perché egli è un 'tesoro inestimabile' della sapienza divina, e come tale non può essere nascosto. La citazione dal *Vangelo di Matteo* che chiude la sezione – “*Il Regno dei cieli è simile a un tesoro nascosto in un campo; un uomo avendolo trovato, andò a vendere tutto il suo patrimonio e comprò quel campo*” – riprende il messaggio spirituale racchiuso nella citazione in apertura all'opera (Mt 5, 14-15). Inoltre, questo riferimento richiama alla mente del lettore più preparato la parabola evangelica del seminatore, secondo la quale da un seme piantato in un terreno fertile nascerà un frutto rigoglioso (Mt 13, 1-8). Il versetto 44 del *Vangelo di Matteo* segna l'inizio di un lungo passo in cui Gesù paragona il Regno dei cieli a un tesoro nascosto, a un mercante in cerca di perle preziose e a una rete gettata nel mare⁴⁰; sarà dunque opportuno considerare il testo biblico nella sua interezza:

“Il regno dei cieli è simile a un tesoro nascosto nel campo; un uomo lo trova e lo nasconde; poi va, pieno di gioia, vende tutti i suoi averi e compra quel campo. / Il regno dei cieli è simile anche a un mercante che va in cerca di perle preziose; / trovata una perla di grande valore, va, vende tutti i suoi averi e la compra. / Ancora, il regno dei cieli è simile a una rete gettata nel mare, che raccoglie ogni genere di pesci. / Quando è piena, i pescatori la tirano a riva, si mettono a sedere, raccolgono i pesci buoni nei canestri e buttano via i cattivi. / Così sarà alla fine del mondo. Verranno gli angeli e separeranno i cattivi dai buoni / e li getteranno nella fornace ardente, dove sarà pianto e stridore di denti”.

Come quell'uomo rinunciò al suo patrimonio per comprare il campo, così Clemente abbandonò ogni affetto e bene terreno, conquistando così le chiavi per accedere al Regno dei cieli (cfr. *Encomio per Cirillo*). Dio, che in tempi antichi aveva diviso l'impenetrabile abisso per gli Ebrei guidati da Mosè (Sal 88, 8-11), è pronto a rifarlo per il suo *popolo nuovo*, mostrandogli il 'cammino asciutto' per raggiungere il tempio dove erano conservate le reliquie di Clemente. “Il materiale biblico attivizzato – scrive Aleksander Naumow – introduce gli eroi

³⁹ Davvero suggestive sono, a questo proposito, le raffigurazioni pittoriche della vicenda: l'affresco di Paul Bril *Il martirio di San Clemente* (1602) conservato nella sala Clementina dei Palazzi Vaticani, per esempio, ritrae il papa sul punto di essere gettato in mare con una pesante ancora sulle spalle.

⁴⁰ Sulla 'teologia della perla' si è espresso in particolare F. OHLY, *Rugiada e perla*, in id., *Geometria e memoria. Lettera e allegoria nel Medioevo*, a cura di L. Ritter Santini, Bologna, il Mulino, 1985, pp. 33-51 [*Tau und Perle*, 1977].

postbiblici nella realtà biblica, e così davanti al lettore compaiono non solo Cirillo, Metodio, Clemente Romano o Demetrio di Salonicco, ma i nuovi Mosè, Aronne, Abramo, Elia; i fedeli cristiani sono il popolo nuovo che attraversa il nuovo Mar Rosso ed entra nella nuova terra promessa, cristiana e slava”⁴¹.

L’autore dell’Encomio paragona Clemente a Mosè, dando vita a un’antitesi tra le due figure: a differenza di Mosè, le cui azioni erano guidate da un Dio mosso dall’ira e dalla disapprovazione nei confronti del genere umano, Clemente, illuminato dalla grazia divina, ha dissetato tutti gli assetati della vera fede. In questo punto del testo (ovvero quello che precede la lode), proprio come nell’*Encomio per gli arcangeli Michele e Gabriele*, Clemente si serve del *topos dell’inesprimibile* per elevare l’immagine del santo: “A nessuno può essere paragonato, per nessuno si possono tessere simili lodi”.

La seconda parte del testo si apre con la lode al santo, marcata anaforicamente dalla ripetizione del verbo alla forma imperativa ‘*ΡΑΔΥΝΕΑ*’. Attraverso la figura dell’antonomasia, Clemente di Ocrida si rivolge a Clemente papa definendolo ‘encomio gioioso’ (cfr. *Encomio per gli arcangeli*), ‘diletto capo’, ‘voce divina’, ‘dolcissima vite’ e ‘aquila innocente’. La ‘vite’, immagine che ricorre anche nell’*Encomio per il profeta Zaccaria* e in quello *per Demetrio di Tessalonica*, allude al dolce insegnamento di cui Clemente è pastore e maestro. L’ultima lode che compone l’encomio è la più significativa, poiché riassume nel dettaglio tutto quello che è stato scritto in precedenza:

“Gioisci, aquila innocente che si libra nell’alto dei cieli sorvolando tutta l’ecumene: ad occidente hai brillato come il sole che non tramonta, ad oriente ti sei incoronato con Pietro e Paolo per la giusta opera, a settentrione sei stato rivestito da onde purpuree e dopo aver colmato la terra di miracoli, hai mosso il mare ad innalzare lodi al Suo Creatore, che gli diede il tuo corpo al posto del sole”.

È interessante notare come nell’*Encomio per Cirillo* si legga un passo quasi del tutto identico, a testimonianza di quanto per Clemente, e per la letteratura cirillometodiana, la figura del maestro degli Slavi e del papa romano fossero intimamente connesse tra di loro:

“Tale era questo maestro che ovunque sentisse una bestemmia contro un’immagine divina, come alato arrivava in volo in tutti i paesi, con chiare parabole distruggendo tutte le dottrine eretiche e insegnando la retta fede. Portò così a compimento l’opera di Paolo, volando come un’aquila in tutti i paesi, da oriente a occidente e da settentrione

⁴¹ A. NAUMOW, *San Clemente di Ocrida* cit., pp. 53-54.

verso meridione, e tra i Cazari e i Saraceni partecipò a incontri sulla fede santa, e per mezzo dei raggi trilucenti rifulse come il sole, distruggendo tutti i loro errori”⁴².

La parte che segue la lode racconta l’episodio del miracolo del Mar d’Azov. La leggenda narra che ogni anno, nel giorno predisposto alla commemorazione di san Clemente, per sette giorni il mare si ritiri di tre miglia, dando così la possibilità ai fedeli di compiere un pellegrinaggio fino al tempio dove sono custodite le ossa miracolose del santo, le quali, grazie al loro inebriante profumo, arrivano a saziare anche tutti gli esseri viventi che abitano nel mare. Durante uno di questi pellegrinaggi, una madre non si accorse che il figlio si era allontanato dalla folla e così, convinta che fosse in mezzo alla gente, tornò verso la riva dove però non vi era alcuna traccia del bambino. Quando un anno dopo i fedeli, tra i quali c’era anche la giovane donna, ritornarono nel tempio del santo, trovarono il fanciullo adornato di luce e nutrito del cibo incorruttibile⁴³. Il corpo di Clemente, a differenza di quello degli altri santi, non riposa in luoghi costruiti da mani umane, bensì in una dimora creata da Dio stesso, che attira i fedeli grazie anche ai miracoli.

La conclusione dell’Encomio ruota intorno al motivo del Giudizio Universale, uno dei temi che si ripetono con maggior frequenza nelle opere clementine⁴⁴; l’autore, rivolgendosi direttamente al lettore, cerca di esortarlo a vivere una vita in linea con i precetti del cristianesimo, in modo da poter rispondere delle proprie azioni nel giorno terribile e spaventoso del Giudizio divino; tipica è l’immagine dell’ineluttabilità del Giudizio, durante il quale ciascuno dovrà preoccuparsi unicamente delle proprie azioni: “Il padre non potrà aiutare il figlio, né la madre la figlia, né il fratello il proprio fratello, né lo schiavo il signore”⁴⁵.

Gli ultimi due capoversi si aprono con la stessa apostrofe – ‘ТѢМ ЖЕ МОМО ВЪИ, БРАТЕ’ – attraverso la quale Clemente si rivolge ai fedeli, esortandoli a prestare soccorso ai più deboli e a sfuggire i beni materiali. Gli stranieri, gli assetati, i poveri, gli ignudi, i ciechi, gli zoppi, sono loro gli eredi di Cristo, ai quali Clemente è solito rivolgersi nei suoi Encomi. Il lettore viene quindi invitato a rivestirsi di purezza e misericordia, rinnegando qualsiasi forma di malvagità e ipocrisia. L’Encomio si chiude, infine, con la classica dossologia cristiana.

Per quel che riguarda l’uso delle figure retoriche, si nota una predominanza della dittologia: ‘ПРАВДА И СУДЪ. ИЛТЬ ЖЕ ИСТИНУ’, ‘ОБИТЕЛИ И ЖИЛИЩА’, ‘ВЪБРОЮ И КРОТОСТЬЮ’, ‘СЛАСТЬ И СЛАВУ’, ‘БЛАГТЬ И СИЛА’, ‘ЗЕМНОЕ БЛГТСТВО И СЛАВУ’, ‘СЛАВУ И ВЛАСТЬ И ДЕРЖАВУ’. Non mancano casi di omoteleuto –

⁴² G. ZIFFER, *L’Encomio di Cirillo* cit., p. 303.

⁴³ L’episodio del miracolo del fanciullo presenta molte somiglianze con quello di Gesù nel Tempio: Lc 2, 41-47.

⁴⁴ C. DIDI, *Per un’analisi stilistica* cit., p. 87.

⁴⁵ *Ibidem*.

‘временнаѣ всѣ – вѣчнѣѣ всѣ’, ‘непроходимѣю пучинѣ – неизреченѣнѣю силѣ’, ‘излѣбасѣ – пролѣбасѣ – напасаѣ’, etc. – e di omeototo: ‘крѣпостѣю и истинною’, ‘красотою и вѣрою’, ‘сѣ гнѣвомѣ, а не с похвалою’, etc. Sempre rimanendo all’interno della categoria delle figure di parola, il testo viene arricchito dalla presenza di epanalepsi (‘исполнѣнѣнѣи всего мира – исполнѣнѣнѣи всего мира’, ‘дша – дша’), anadiplosi (‘все земное бѣтѣство и славу – не бѣтѣство же едино’, ‘другое смѣть. По смѣти’) e di diverse figure etimologiche: ‘сѣщнѣцѣ – да сѣтитѣ’, ‘вскормленѣ – кормлѣшеѣ’, ‘оучѣл – оучнѣемѣ’, ‘снѣце – подѣслѣнѣю’, ‘жаднѣнѣ – жадно’, etc.

La bellezza di questo Encomio risiede nella capacità del suo autore di servirsi di immagini e motivi biblici e figure retoriche che contribuiscono a elevare il piano letterale di un’opera caratterizzata, a sua volta, da un elegante stile oratorio. I fitti rimando intratestuali presenti nel testo, come per esempio l’immagine ricorrente del ‘sole che non tramonta’ o il ripetersi di alcune citazioni, rendono particolarmente armoniosa la struttura bipartita di questo Encomio.

V. Encomio per Giovanni Battista

Mattutino per il giorno dell'Epifania. Encomio per Giovanni Battista, scritto da Clemente vescovo di Velika

Allora Gesù dalla Galilea venne al Giordano da Giovanni, per farsi battezzare da lui, perché voleva lavare via i suoi peccati¹. Egli agì con grande umiltà, volendo lavare il peccato di Adamo nelle acque del Giordano, proprio come Paolo ha detto a Tito: “Anche noi un tempo eravamo insensati, disobbedienti, schiavi di ogni sorta di passioni e di piaceri, vivendo nella malvagità e nell'invidia, odiosi e odiandoci a vicenda. Ma quando apparvero la bontà di Dio, nostro Salvatore, e il suo amore per gli uomini, egli ci ha salvati, non per le opere giuste da noi compiute, ma per la sua misericordia, con un'acqua che rigenera e rinnova nello Spirito Santo. Rinnegando l'empietà e i desideri mondani, (la grazia di Dio) ci insegna a vivere in questo mondo con sobrietà, giustizia e pietà, nell'attesa della beata speranza e della manifestazione della gloria del nostro grande Dio e salvatore Gesù Cristo”². Spinto dal suo grande amore per il genere umano, Egli non temette il terribile, spaventoso e crudele tormento di assumere le sembianze di uno schiavo, ma provando amore e pietà per noi, dopo aver incurvato i cieli, discese, cercando di essere simile a noi nella carne e nel sangue. In tutto Egli era simile a noi, tranne che nel peccato, che in Lui non è presente.

Volendo lavare i nostri peccati (nelle acque) del Giordano, Egli si presentò dai malati come un medico e dalle pecorelle smarrite come un pastore, e non come un torturatore; aiutò a rialzarsi coloro che erano caduti, si presentò agli abitanti della terra come un essere celeste, ai morti come vita, a chi era stato incatenato come un liberatore, a chi si trovava nell'Ade come resurrezione, a chi aveva peccato come perdono, a chi stava ormai invecchiando come rigenerazione, a chi aveva la vista offuscata come luce, a chi era povero come ricchezza, a chi non poteva vedere come Colui che illumina (ogni cosa), a chi era debole come rinforzo. Negli inferi Egli si presentò come un portatore del bene, a chi abitava le tenebre e la morte come una luce senza fine, a chi era sprofondato come un punto elevato, a chi era stato ottenebrato dal peccato come una fonte suprema di luce, che scaccia l'inganno e ci illumina attraverso l'acqua che rigenera e rinnova nello Spirito Santo.

¹ L'inizio in *medias res* con una citazione diretta dal *Vangelo di Matteo* (Mt 3, 13) è particolarmente significativo se si pensa che le fonti principali che raccontano la storia di Giovanni Battista, e della sua famiglia, sono proprio i *Vangeli* canonici. In questo Encomio, le citazioni neotestamentarie – specialmente quelle attinte ai *Vangeli* e alle *Lettere* di san Paolo – ricorrono in percentuale nettamente maggiore rispetto ai riferimenti all'Antico Testamento.

² Tit 2, 12-13; 3, 3-5

Apprendiamo, allora, che cosa significa ‘rigenerazione’. La prima vita è nel Regno dei cieli, dalla quale nacque il nostro antenato, colui che ci ha generati nella sofferenza e nel peccato, cosicché anche noi ci avvicinammo al peccato. ‘Rigenerazione’, però, significa *battesimo*, un battesimo luminosissimo attraverso il quale Dio rinnova la nostra promessa e noi diveniamo partecipi della sua gioia incorruttibile. Se rimaniamo puri nel battesimo, spogliandoci dell’uomo vecchio e delle sue azioni, e ripudiando gli usi pagani ai quali ci siamo rivolti nella disperazione, e, attraverso il battesimo, ci rivestiamo dell’uomo nuovo, allora ci rivestiamo della fede in Cristo³. Egli discese (sulla terra) per amore del genere umano, rivestendosi di questa povera carne e assumendo le sembianze di uno schiavo. Così Egli si diresse alle acque del fiume Giordano, perché voleva annegare l’avversario, il nostro nemico, il diavolo.

Quando Giovanni lo vide dirigersi verso di lui come fosse un semplice e umile uomo, rimase attonito e, pervaso dalla paura, gli disse⁴: “Cosa fai, Signore, tu che ti dirigi verso queste acque con le sembianze di uno schiavo, come fossi un semplice uomo? Dove sono le schiere delle forze invisibili che sempre ti precedono intonando il canto: “Santo, santo, santo il Signore degli eserciti”, e con le quali, in tempi antichi, sei apparso al tuo umile servitore Mosè? Dove sono quegli angeli con sei ali che ti circondano e che, in tempi antichi, hai mostrato al tuo profeta Isaia, il quale ti vide seduto sopra un trono alto ed elevato? Dov’è quell’infinita moltitudine di forze incorruttibili, diecimila decine di migliaia, che in tempi antichi Daniele vide sedersi al fianco del tuo trono? Dove sono quei quattro esseri animati sopra i quali Ezechiele ti vide riposare? Dove sono i Troni e le Dominazioni, i Principati e i Potestà, sopra i quali, glorificato, siedi sempre insieme al Padre e allo Spirito Santo? Che motivo hai, Signore, di scendere tra gli uomini con umili sembianze? Proprio tu, che ogni cosa al tuo cospetto trema di paura e scompare? Il cielo e la terra non bastano a contenerti, come potrà mai farlo, dunque, il Giordano? Lo stesso mare, dopo averti visto, si ritrasse velocemente e il fiume Giordano si volse indietro e scomparve.

Come posso io avvicinarmi all’Inavvicinabile? Come posso io porgere la mia mano destra a un essere eterno? Davvero, porgendo questa mia mano indegna a un essere eterno, a una Vita

³ L’atto di “spogliarsi dell’uomo vecchio e di rivestirsi di quello nuovo” attraverso il battesimo è un’immagine che ricorre con una certa frequenza nel Nuovo Testamento, e in particolare nelle predicazioni di san Paolo: si veda, per esempio, 1Cor 15, 53-54; Ef 4, 24; Gal 3, 27; Col 3, 9-10.

⁴ Nei paragrafi che seguono, Clemente riprende l’episodio del battesimo di Gesù Cristo nel fiume Giordano raccontato dai *Vangeli*, ampliandolo con una serie di riferimenti all’Antico Testamento (es. Is 6, 1-3; Dan 7, 10; Ez 1, 5-6) e incentrando la narrazione attorno al dialogo tra Giovanni Battista e Gesù. Grazie a questo gioco di “botta e risposta”, arricchito dalla presenza di una lunga serie di domande retoriche, l’autore riesce infatti a sottolineare con maggior efficacia il parallelismo tra le due figure, focalizzando – nel contempo – l’attenzione del lettore sul concetto di ‘battesimo’.

incorruttibile, non verrò meno alla seconda pelle, così come Adamo, il quale allungò la sua mano verso l'albero che dava la conoscenza? Chi mai ha potuto volgere lo sguardo al sole della purificazione, che con la sua luce illumina ogni cosa? Ecco perché Dio ci ha dato il battesimo, per lavare via i nostri peccati. Mentre tu, Signore, quali peccati dovresti lavare via? *Sono io che ho bisogno di essere battezzato da te, e tu vieni da me?*⁵ Tutti, Creatore, sono stati purificati da te; da te, Portatore di luce, ogni cosa viene illuminata. Davvero incredibile è il mistero che tu compi agendo in questo modo. Ma quali peccati vuoi lavare via, Tu che per natura sei privo di peccato? Tu stesso battezzera i genti che vengono da te e, prima di tutti, battezzera i me, perché *sono io che ho bisogno di essere battezzato da te, e tu vieni da me*".

Allora il Signore rispose a Giovanni: "Tu mi consideri tale per la grazia che hai ricevuto alla tua nascita, per la mia indicibile venuta sulla terra e per la predicazione dei profeti. Tu mi hai visto con occhi profetici quando ti trovavi ancora nel grembo materno. Non avere paura al mio cospetto, tu che hai profetizzato attraverso la bocca di tua madre e che sei venuto alla luce per un mio ordine di castità. Conviene che si adempia con umiltà tutto ciò che piace al Padre. E tu, Giovanni, lascia fare per ora, porgimi la mano e battezzami, perché *è da te che ho bisogno di essere battezzato*; non è questo il momento di interrogarsi sulle alte questioni, dobbiamo invece interessarci di cose più umili e alla nostra portata. Perciò, Giovanni, non stai compiendo il peccato commesso da Adamo, ascolta, invece, quello che ti ha detto il profeta: "*Ecco, dinanzi a te io mando il mio messaggero, davanti a te egli preparerà la tua strada*"⁶.

Giovanni allora rispose: "Ma come posso io avvicinarmi per ascoltare il tuo indicibile mistero se persino i cherubini e i serafini, per paura, non possono contemplarlo? Come può il fieno avvicinarsi al fuoco divino senza bruciarsi? Chi mai ha visto un sovrano chiedere di essere battezzato da un servo? Signore, tu hai compiuto gesta davvero incredibili e miracolose, hai posto il cielo sopra ogni cosa e lo hai ricoperto di nubi come fossero una veste, hai steso sulle acque la terra, hai messo la sabbia come confine per il mare e a quest'ultimo hai imposto dei confini che non può varcare; proprio tu, Signore, che hai adornato la terra con la tua Parola e hai governato ogni cosa. Non so come interpretare questa grande promessa che tu oggi stai facendo, presentandoti in queste acque in umili sembianze. Inginocchiati, dunque, inclina la testa sotto la punta delle mie dita e permetti alla mia mano impura di toccarla. Signore, tu che quando il Giordano ti vide si ritrasse per la paura. No, Signore! Solleva la tua testa, perché tu sei il Signore di tutte le cose, battezza le genti che sono venute fino a qui, me per primo, e dopo

⁵ Mt 3, 14

⁶ Mt 11, 10; Mc 1, 2; Lc 7, 27

potrai battezzare te stesso. Le mie mani tremano, non sono avvezze ad agire al di sopra del tuo comandamento e la mia anima, non potendo sopportare la tua umiltà, mi abbandonerà”.

Il Signore, allora, rispose: “Comprendo il tuo desiderio; tu contempi la gloria divina, ma non è questo il momento di rivelarla, perché ogni cosa ha il suo tempo. E ora, adempi a questo mio volere, e poi rivolgilo sguardo verso quella gloria, perché io sono venuto in queste acque per annegare il serpente che in tempi antichi sedusse il tuo antenato; questo è il motivo per il quale mi sono rivestito della sua carne come fosse una veste, per rinnovare la Creazione e per lavare (nelle acque) del Giordano il suo peccato originale. Dopo che avrò immerso il corpo mortale di Adamo, per rivestirlo nuovamente dell’immortalità, lo eleverò verso il trono celeste ed esorterò alla gloria le forze incorruttibili, dicendo: *“Rallegratevi con me, perché ho trovato la dramma che avevo perduto”*⁷. Perciò, non interrogarti sulle alte questioni, ma porgi la tua mano per battezzarmi, io che con il fuoco e la forza spirituale, e senza essere visto, ho battezzato ogni cosa”.

Allora Giovanni gli si avvicinò e, improvvisamente, accadde uno strano fenomeno: i cieli si aprirono sopra di Lui, lo Spirito Santo discese come una colomba e si posò sopra la sua testa, e dall’alto si udì una voce dire: “Egli, Battista, è il mio amato Figlio, un essere eterno e inscindibile dalle mie viscere; in lui mi sono compiaciuto, ascoltatelo. Egli è il mio amato Figlio, sceso tra di voi con umili vesti, ma che ritornerà alla gloria della sua divinità, per poter giudicare l’intero universo e per rendere a ciascuno secondo le proprie azioni, ascoltatelo. Egli è il mio amato Figlio, che, senza principio e in un modo straordinario, è nato in cielo da Me, senza una madre, mentre sulla terra è stato dato alla luce dalla Vergine Maria senza un padre, ascoltatelo”.

Avendo udito chiaramente queste parole, l’evangelista disse: “Il giorno seguente, Giovanni, vedendo Gesù andare verso di lui, esclamò: “Ecco l’agnello di Dio, colui che toglie i peccati del mondo! Egli è colui del quale ho detto: *“Dopo di me viene un uomo che è davanti a me, perché era prima di me”*. Io non lo conoscevo, ma sono venuto a battezzare nell’acqua, affinché Egli fosse riconosciuto a Israele. Ascoltatelo, cosicché Egli vi battezzerà splendidamente. Io vi battezzo con l’acqua del pentimento, mentre Lui vi battezza con lo Spirito Santo”⁸.

Anche il profeta Isaia, parlando di Lui, ha detto: “Una voce grida: *“Nel deserto preparate la strada al Signore, spianate nella steppa la strada per il nostro Dio”*⁹. Quale bocca è in grado di pronunciare la tua Parola, se la tua voce è più spaventosa del tuono? Agli uomini che si

⁷ Lc 15, 9

⁸ Gv 1, 27-33

⁹ Is 40, 3

stavano facendo battezzare, Giovanni disse: “Non sono io il Cristo, io sono il suo predecessore, colui che vi esorta a pentirvi, perché al vostro cospetto viene Colui che ci ha donato il Regno e che toglie i peccati del mondo. Egli è Colui che ci ha battezzati per mezzo dello Spirito Santo; nessuna mente umana può comprendere la sua forza e la sua nascita. La sua prima nascita¹⁰, avvenuta in cielo dal Padre, è senza tempo e incorruttibile, mentre la seconda, dalla Vergine immacolata e senza padre, è avvenuta per amore del genere umano. Lui deve crescere, mentre io devo diminuire; io sono come un raggio che rischiara un unico punto, mentre Lui, con la sua luce divina, illumina ogni cosa. Egli è il solo figlio di Dio Padre, sceso sulla terra per rinnovare la sua creazione, mentre io sono nato da un vecchio sacerdote e *preparo la strada al Signore*. La sua nascita, come si è detto, fu un avvenimento straordinario e senza precedenti: Egli è venuto alla luce sulla terra per noi, dalla Vergine e senza padre, mentre io sono nato dal corpo ormai stanco di Elisabetta, quando era già in età matura. *Colui che viene dalla terra appartiene alla terra e parla secondo la terra, mentre chi viene dal cielo, parla secondo il cielo e insegna le cose celesti, chi infatti lo ascolterà? Quello che è nato dalla carne, è carne, e quello che è nato dallo Spirito, è spirito. Il vento soffia dove vuole e ne senti la voce, ma non sai da dove viene, e neanche dove va*”¹¹.

Dal momento che Giovanni testimoniò per il suo Signore a (tutte) le genti che andavano da lui per farsi battezzare, chi mai potrà tessergli le giuste lodi se non lo stesso Signore, che lo celebra dicendo: “Fra i nati da donna non vi è nessuno più grande di Giovanni Battista”¹². Egli è chiamato ‘grazia di Dio’, chi mai potrà dunque eguagliarlo per nascita? Chi mai potrà eguagliarlo per profezia? Egli è un essere trino: profeta, antenato e Battista. Nella vita può essere paragonato soltanto agli angeli, e intendo agli angeli che si trovano nelle schiere più alte; a lui solo è stato concesso di contemplare lo straordinario mistero della Provvidenza Divina e, dopo essersi avvicinato all’inavvicinabile, sfiorandogli la testa, gli disse tremando dalla paura: “*Sono io che ho bisogno di essere battezzato da te, e tu vieni da me?*”. E il Signore gli rispose: “Se io non sarò battezzato da te, allora un sovrano non accetterà mai di essere battezzato da un umile sacerdote. Io sono sceso sulla terra per testimoniare la mia creazione, e per fare in modo che chi mi segue possa raggiungere le vette di Gerusalemme, dove non c’è nessun serpente che inganni o che salga alle orecchie per sussurrare, ma dove invece si trova l’albero della vita, che è nato da solo e che è stato bagnato unicamente dalla fonte divina, della quale hanno diritto di nutrirsi coloro che hanno rispettato appieno il mio comandamento. E tu, profeta e antenato, sei

¹⁰ Lezione guasta nei testimoni. È stata inserita per congettura sulla base dell’*Encomio per il profeta Zaccaria e la nascita di Giovanni Battista*.

¹¹ Gv 3, 6.8; 31-32

¹² Mt 11, 11

testimone di questo e di molto altro: della terribile Provvidenza. Tutto quello che era stato celato agli Angeli e agli Arcangeli, ai Troni e alle Dominazioni, ai Principati e alle Potestà e a tutto il Creato, ora, grazie a te, è stato svelato.

Tu sei diventato testimone di un mistero inesprimibile, (sei diventato) il servitore di questa terribile Provvidenza e il messaggero di miracoli indicibili, che tu condividi con il nostro Signore Gesù Cristo. Gli Angeli e gli Arcangeli, dopo aver ascoltato la Parola del Signore e aver visto che tutto ciò si era compiuto, si meravigliarono e, pervasi dal terrore, si coprirono il volto con le ali. Chi sarà mai in grado, quindi, di raccontare la grandiosità delle tue imprese? Quale lingua sarà in grado di raccontare il tuo concepimento, unico e straordinario, avvenuto in tarda età e preannunciato come una promessa dall'arcangelo a tuo padre Zaccaria?

Poiché egli non credette alle sue parole, non gli fu concesso di parlare fino alla tua nascita¹³; e così, venendo al mondo come un'aurora, sciogliesti il silenzio di tuo padre. La tua nascita fu un miracolo e la tua crescita lo fu ancora di più; quando Erode si adirò e si mise alla ricerca del Signore per ucciderlo, uccidendo così tutti i bambini innocenti, accadde che egli confuse il Signore con te, Battista, perché anche tu sei stato concepito da una più alta promessa. Erode mandò allora dei servitori da Zaccaria, che gli domandarono: "Dove hai nascosto tuo figlio?". Ed egli rispose: "Io sono un pubblico ufficiale di Dio e dimoro costantemente nel tempio del Signore, non so dove si trovi mio figlio". Elisabetta invece dopo aver saputo che Erode aveva ucciso i bambini innocenti, prese il figlio e cercò un posto dove nascondere. Non trovandolo e in preda allo sconforto, si diresse verso il monte e, quando sollevò lo sguardo, portò a compimento la Parola del Signore, poiché aveva affidato a Lui le proprie cure; allora, rivolgendosi al monte, esclamò: "Monte di Dio, accogli una madre con suo figlio". Subito il monte si aprì, li accolse entrambi e si richiuse.

Erode, che cercava Giovanni senza però trovarlo, inviò al tempio dei servitori e fece uccidere Zaccaria, suo padre, proprio davanti all'altare delle funzioni. Il suo corpo non fu ritrovato, ma il suo sangue fu trovato ormai solido, duro come una pietra, e si udì una voce dall'altare che diceva: "Zaccaria è stato ucciso, ma il suo sangue non sarà cancellato fino a quando non giungerà il suo vendicatore". Il monte, avendo udito questa voce, preparò, con frutti diversi, un tempio per quello straordinario antenato, chiamato così anche dall'evangelista Luca, il quale ha detto: "(Il bambino cresceva e si fortificava nello spirito). Visse in regioni deserte fino al giorno della sua manifestazione a Israele"¹⁴.

¹³ In questo paragrafo, e nel successivo, Clemente riprende – in maniera davvero coincisa – il racconto dell'uccisione di Zaccaria e della fuga di Elisabetta verso il monte che si legge nel *Protovangelo di Giacomo* e che è stato ampiamente sviluppato dall'autore nell'*Encomio per il profeta Zaccaria e la nascita di Giovanni Battista*.

¹⁴ Lc 1, 80

Davvero straordinari sono i miracoli di questo antenato; il suo concepimento è miracoloso, la sua nascita è meravigliosa e la sua crescita è indicibile. Egli è colmo della grazia divina ed è adornato di pace, bontà e misericordia. Per questo anche suo padre Zaccaria ha profetizzato su di lui dicendo: “E tu, bambino, sarai chiamato profeta dell’Altissimo, perché *andrai innanzi al Signore per preparargli le strade*, per dare al suo popolo la conoscenza della salvezza nella remissione dei suoi peccati”.

E così anche noi, amanti di Cristo, rallegrandoci per questa grande cerimonia, celebriamo con onore la luminosissima memoria di Giovanni Battista. Cantate a Dio la vostra riconoscenza con salmi, inni e cantici spirituali. Non ricadiamo nelle abitudini peccaminose del passato, così come il cane è tornato al suo vomito¹⁵, ma scacciamo tutte le azioni malvagie del diavolo e la nostra inerme pigrizia. Volgiamoci velocemente verso la strada che porta al pentimento, adorniamoci di buone azioni, armiamoci del digiuno contro l’avversario, il nemico, amiamoci gli uni con gli altri con affetto e, prima di ogni altra cosa, illuminiamo la nostra anima con carità e purezza. Grazie a queste virtù accederemo facilmente al Regno dei cieli e diventeremo messaggeri degli Angeli. Cerchiamo, allora, di raggiungere queste virtù prima che sopravvenga la morte e prima che le tenebre ricoprano la nostra ricchezza spirituale. Non domandiamoci: “Se trascorriamo il tempo nella pigrizia e nel peccato, che cosa ci aspetterà alla fine?”, poiché questo è un pensiero che il diavolo ha insinuato in noi.

Anche il profeta ha detto: “In qualsiasi condizione ti troverai, in essa verrai giudicato, o nel peccato o nel pentimento”¹⁶. Allora, saremo come quei lavoratori che, nonostante arrivino all’undicesima ora, ricevono lo stesso stipendio di chi arriva per primo¹⁷. Perciò *accade che quando siamo disperati a causa della siccità, scende una pioggia che fa crescere i frutti più rigogliosi*¹⁸; per questo anche noi, rifulgendo dal peccato, rivolgiamoci alla misericordia di Dio e glorifichiamo la Trinità vivificante del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, nei secoli dei secoli, (amen).

¹⁵ 2Pt 2, 22

¹⁶ Ez 33, 12-13

¹⁷ Mt 20, 8-16

¹⁸ Giac 5, 7

Commento al testo:

L'*Encomio per Giovanni Battista* è una delle opere più lunghe tra quelle scritte da Clemente di Ocrida. Il testo, scoperto nel 1848 da Vukol M. Undol'skij, è tramandato da quattordici copie datate tra la fine del XII e il XVI secolo.

Le fonti più importanti sulla vita e l'attività di Giovanni Battista sono i quattro *Vangeli* canonici, gli *Atti degli Apostoli*, il *Protovangelo di Giacomo* e le testimonianze che si leggono nelle *Antichità giudaiche* di Giuseppe Flavio. La letteratura slava delle origini ha sviluppato un interesse precoce per la figura di Giovanni Battista: a questo proposito, Anatolij Turilov ha osservato che i testi greci dedicati alle festività in onore del santo, compresi i tridui e i cicli settimanali associati al suo nome, cominciarono ad essere tradotti in slavo ecclesiastico molto presto, tanto che alcuni furono persino tradotti più volte di seguito. Un esempio particolarmente significativo è rappresentato dall'*Omelia per la discesa di Cristo negli Inferi*, un'opera greca di Epifanio di Salamina, tramandata nella tradizione slava da tre traduzioni diverse¹.

Tra la fine del IX e l'inizio del X secolo, in Bulgaria presero a circolare nuove omelie ed encomi in memoria di Giovanni Battista: non si trattava più di traduzioni dal greco, bensì di testi originali, composti direttamente in slavo ecclesiastico. Credo sia questo il motivo per il quale Clemente scelse di dedicare a Giovanni non uno, bensì due Encomi: l'*Encomio per il profeta Zaccaria e la nascita di Giovanni Battista* e l'*Encomio per Giovanni Battista*, oggetto di questo commento.

Entrambi i testi sono stati pubblicati nel primo tomo della raccolta a cura di Bonju Angelov, Christo Kodov e Kujo Kuev²; il secondo tomo della raccolta, che riunisce un numero piuttosto nutrito di testi attribuiti a Clemente unicamente sulla base di tratti stilistici e linguistici, include anche una serie di opere dedicate a Giovanni Battista che tuttavia non riportano nel titolo alcun riferimento all'autore: si tratta di un *Encomio sul concepimento di Giovanni Battista*, un *Encomio sul ritrovamento (l'inventio) della testa di G. B.*, due *Encomi sulla nascita di G. B.* e una breve *Omelia*³. Nella tradizione manoscritta tutti questi testi sono anonimi oppure attribuiti a Giovanni Crisostomo e, sebbene non vi siano dubbi sulla loro datazione, risalgono infatti a un'epoca non più tarda del XI-XII secolo, la loro attribuzione a Clemente sembra alquanto improbabile⁴. Anche se l'autore (o gli autori) di queste opere dovesse rimanere

¹ Per un profilo bibliografico completo sulla figura di Giovanni Battista e l'ampia letteratura cristiana dedicata ad esso si legga la voce 'Ioann Predteča' scritta da A. A. Turilov che si legge nella Pravoslavnaja Ėnciklopedija.

² B. ST. ANGELOV, K. M. KUEV, CH. KODOV, pp. 158-185 e 378-396.

³ Ivi, t. 2, pp. 35-51; 260-268; 370-407 e 408-415.

⁴ M. SPASOVA, *Gramatičeskite archaizmi i redkite dumi kato pokazatel za pārvoobraza na tekst (Neproučen srăbski prepis na Slovo za Roždestvo na Joan Predteča, sčitano za verojatna tvorba na Kliment Ochridski)*, in *Kliment Ochridski v kulturata* cit., pp. 525-555.

anonimo, il successo che la produzione omiletica ed encomiastica dedicata a Giovanni Battista ha riscosso nella tradizione letteraria slava ecclesiastica merita comunque di essere ricordato⁵.

Meno nota, invece, è la tradizione innografica in lingua slava in memoria del santo; la sola testimonianza pervenutaci è un ciclo di otto canoni (*Ottoeco*) attribuito allo stesso Clemente di Ocrida. L'attribuzione dipende dalla presenza dell'acrostico 'KLIMENTA' tra l'ottava e la nona stanza della prima voce del canone, e della forma abbreviata 'KM' nella nona stanza della quinta voce del canone⁶. Nonostante l'ipotesi che non tutto il ciclo appartenga a Clemente sia più verosimile, il ruolo che il vescovo di Ocrida ha avuto nell'affermazione e nella successiva diffusione del culto slavo per Giovanni Battista rimane indiscusso.

L'Encomio si presenta diviso in due parti: la prima racconta dell'incontro tra Giovanni e Gesù e del battesimo di quest'ultimo nelle acque del fiume Giordano, mentre la seconda, di carattere più moraleggiante, è dedicata al terribile giorno del Giudizio Universale. In questo Encomio manca la vera e propria lode al santo che caratterizza, viceversa, tutti i restanti Encomi clementini; è possibile che questa scelta dipenda dal fatto che già nell'*Encomio per il profeta Zaccaria* fosse presente una lode a Giovanni, Precursore di Cristo.

L'opera si apre con una citazione dal *Vangelo di Matteo* – “Allora Gesù dalla Galilea venne al Giordano da Giovanni per farsi battezzare da lui” – nella quale si legge il primo riferimento al sacramento del battesimo (nel testo ‘кръщение’); questo inizio in *medias res*, che si differenzia da quello che caratterizza gli altri Encomi, immerge totalmente il lettore nel racconto biblico, il quale viene marcato ulteriormente da due lunghe citazioni dalla *Lettera* di san Paolo a Tito. Con l'aiuto di queste due citazioni, Clemente esorta i fedeli a rinnegare le passioni, i vizi e i piaceri di una vita carnale, e li invita – viceversa – a condurre un'esistenza giusta e misericordiosa. Il racconto si sposta quasi subito sulla figura di Gesù, il quale, non temendo di assumere le sembianze di uno schiavo, incurvò i cieli e discese sulla terra.

Il Signore – spiega l'autore – si reca da Giovanni perché vuole espiare i peccati commessi dall'uomo e, in primis, da Adamo; è a causa sua se infatti il male è dilagato sulla terra, macchiando i suoi abitanti di terribili colpe. Per celebrare la superiorità divina di Cristo, l'autore

⁵ F. J. THOMSON, *The Passio S. Johannis Baptistae and the Laudatio (secunda) S. Nicolai episkopi myrensis hitherto attributed to Clement of Ochrida*, in *Studia Slavica Mediaevalia et humanistica* Riccardo Picchio dicata, a cura di M. Colucci, G. Dell'Agata, H. Goldblatt, vol. II, Roma, Ed. dell'ateneo, 1986, pp. 697-703.

⁶ O. A. KRAŠENINNIKOVA, *Drevneslavjanskij Oktoich sv. Klimenta archiepiskopa Ochridskogo po drevnerusskim i južnoslavjanskim spiskam XIII-XV vekov*, Moskva, Jazyki slavjanskich kul'tur, 2006, pp. 39-59; 103-152; EAD., *Tri kanona iz Oktoicha Klimenta Ochridskogo (Neizvestnye stranicy drevneslavjanskoj gimnografii)*, «Slavjanovedenie», 2 (2000), pp. 29-41; M. JOVČEVA, *Irmosite v oktoichovite kanoni na sv. Kliment Ochridski*, in *Sv. Kliment Ochridski v kulturata* cit., pp. 576-601; EAD., *Yekstovata istorija na oktoichovite kanoni na sv. Kliment Ochridski: tipologija na raznočetenijata*, «Godišnik na Sofijskija Universitet “Sv. Kliment Ochridski”», 99 (2016), pp. 481-506; EAD., *Gimnografičeskoe nasledie Kirillo-Mefodievskich učениkov v ruskoj knižnosti*, «Drevnjaja Rus'», 8 (2002), pp. 100-112; EAD., *Novootkriti chimnografičeski proizvedenija na Kliment Ochridski v Oktoicha*, «Palaeobulgarica», 23 (1999) № 3, pp. 3-30.

si serve di una serie di similitudini: egli lo paragona a un medico, a un pastore (cfr. *Encomio per Demetrio*), a un essere celeste. Egli è il liberatore degli oppressi, la resurrezione dei morti, il perdono dei peccatori, un sostegno per chi è ormai vecchio e malato e, soprattutto, è la fonte di luce che guida tutti coloro che hanno la vista offuscata dalle tenebre del peccato⁷. Questa lunga catena di similitudini, molte delle quali trovano un'eco nelle Sacre Scritture, dona all'Encomio un particolare tono celebrativo; la figura di Cristo appare nel suo totale splendore: Egli è colui che si mostra alla morte come una 'luce senza fine' e che illumina tutti i fedeli con l'acqua che rigenera e rinnova nello Spirito Santo.

L'introduzione vera e propria è seguita dal racconto centrale sul battesimo di Gesù nelle acque del fiume Giordano, preceduto da un breve inframezzo nel quale Clemente si rivolge al lettore spiegandogli che cosa si intenda con il termine *rigenerazione*. "Rigenerazione" – scrive il vescovo – significa battesimo, un battesimo luminosissimo attraverso il quale Dio rinnova la nostra promessa e noi diventiamo partecipi della sua gloria incorruttibile". L'autore riprende poi il messaggio esplicitato dalle due citazioni dalla *Lettera* di san Paolo a Tito ed esorta i fedeli a *spogliarsi dell'uomo vecchio* e a *rivestirsi dell'uomo nuovo*, proprio come Gesù, che in tempi antichi aveva assunto le umili sembianze di uno schiavo. Le immagini dell'uomo vecchio e dell'uomo nuovo richiamano alla mente di un lettore colto e preparato quel rapporto tipologico di prefigurazione e compimento, di tipi e antitipo, che lega tra di loro l'Antico e il Nuovo Testamento, e che si concretizza di fatto nell'atto del battesimo:

"Imprescindibile alla tipologia è il momento del tempo, un tempo diviso, che presenta una svolta nel mezzo dei tempi: prima di Cristo, in Cristo, dopo Cristo. Il tipo (l'uomo vecchio) si situa in ogni caso prima di Cristo, l'antitipo (l'uomo nuovo) in Cristo o dopo di lui. Tipo e antitipo significano vecchio e nuovo: il serpente sull'asta e Cristo sulla croce, il passaggio del Mar Rosso e il battesimo nel Giordano, Ulisse legato all'albero della nave e Cristo inchiodato alla croce, gli eroi di Roma e i Santi della Chiesa. Romolo e Remo hanno fondato la Roma antica, Pietro e Paolo la Roma nuova. La tipologia trova posto là dove lo spazio temporale si estende oltre Cristo. Figura e antitipo non si bilanciano. Il nuovo pesa sempre di più, l'antico non costituisce il suo equivalente esatto. I due lati sono antagonisti: il nuovo, superiore, fa pendere la bilancia dalla sua parte"⁸.

Nel già citato sermone *Della Legge e della Grazia*, per esempio, è attraverso l'atto del battesimo che il principe Vladimir riesce a far prevalere la grazia e la verità sulla legge mosaica. Con l'immagine dell'uomo vecchio che si trasforma in nuovo, Clemente riprende il messaggio tipologico che si legge nella *Lettera* di san Paolo ai Romani:

⁷ GREGORIO DI NAZIANZO, *Tutte le orazioni* cit., p. 965: "Ti ricorderò nuovamente le illuminazioni e le sceglierò spesso dalle parole divine. Io stesso proverò piacere a rammentarle – che cosa c'è, infatti, più dolce della luce per coloro che hanno gustato la luce? -, e ti illuminerò tutt'intorno con la luce delle parole. «La luce è sorta per il giusto», e insieme la sua compagna, la «letizia». «La luce appartiene ai giusti per sempre»" (Orazione 40).

⁸ F. OHLY, *Sinagoga ed Ecclesia. La dimensione tipologica nella poesia medievale*, in id., *Geometria* cit., pp. 278-301: p. 280; ID., *Tipologia semibiblica ed extrabiblica*, ivi, pp. 303-337. [*Synagoge und Ecclesia. Typologisches in mittelalterlicher dichtung*, 1966; *Halbbiblische und außerbiblische Typologie*, 1977].

“Che diremo dunque? Rimaniamo nel peccato perché abbondi la grazia? / È assurdo! Noi, che già siamo morti al peccato, come potremo ancora vivere in esso? / O non sapete che quanti siamo stati battezzati in Gesù Cristo, siamo stati battezzati nella sua morte? / Per mezzo del battesimo, dunque siamo stati sepolti insieme a lui nella morte affinché, come Cristo fu resuscitato dai morti per mezzo della gloria del Padre, così anche noi possiamo camminare in una vita nuova. / Se infatti siamo stati intimamente uniti a lui a somiglianza della sua morte, lo saremo anche a somiglianza della sua risurrezione. / Lo sappiamo: l'uomo vecchio che è in noi è stato crocifisso in lui, affinché fosse reso inefficace questo corpo di peccato, e noi non fossimo più schiavi del peccato.” (Rom 6, 1-6)⁹.

Non appena Giovanni si accorse dell'arrivo di Gesù un sentimento di paura e di terrore lo pervase, proprio come era accaduto in precedenza a suo padre Zaccaria, quando si ritrovò a cospetto dell'arcangelo Gabriele¹⁰. Spaventato da questo aggrovigliersi di sentimenti, Giovanni si rivolge al Signore con una serie di domande retoriche e per farlo si serve delle testimonianze dei profeti Isaia, Daniele ed Ezechiele; l'effetto ottenuto è quello di un passo in cui emerge tutta l'umanità del Battista, il quale, nonostante sia venuto al mondo per portare a compimento il piano salvifico di Dio, di fronte al divino rispetta il posto assegnatogli (cfr. *Encomio per gli arcangeli*): “Dove sono le schiere delle forze invisibili? Dove sono quegli angeli a sei ali che ti circondano? Dov'è quell'infinita moltitudine di forze incorruttibili? Dove sono quei quattro esseri animati? Dove sono i Troni e le Dominazioni, i Principati e i Potestà”. Con l'arrivo di Gesù alle acque del fiume Giordano, la fede di Giovanni viene messa a dura prova: egli viene chiamato a credere e ad agire secondo la volontà del Signore, senza interrogarsi sulle alte questioni (cfr. *Encomio per Zaccaria*).

I riferimenti veterotestamentari che si leggono in questa parte di testo sono stati scelti, a mio parere, secondo un criterio ben preciso: Isaia, Daniele ed Ezechiele, proprio come Giovanni, sono degli uomini chiamati da Dio per testimoniare la sua Parola e per partecipare

⁹ Lv 26, 10: “Voi mangerete del vecchio raccolto, serbato a lungo, e dovrete disfarvi del raccolto vecchio per far posto al nuovo”. La metafora dell'uomo vecchio che si trasforma in nuovo è particolarmente diffusa anche nella letteratura patristica; nella sua *Omelia sul battesimo*, per esempio, Gregorio di Nissa riprende più volte questo parallelismo e scrive: “Il battesimo è dunque purificazione dei peccati, remissione degli errori, causa di rinnovamento e rinascita: si tratta, pensa, di una rinascita che viene colta dalla mente e non viene vista dagli occhi. Infatti non come secondo l'ebreo Nicodemo e il suo grossolano modo di pensare noi cambieremo realmente il vecchio uomo in bambino, né muteremo l'uomo rugoso e canuto in liscio e giovane, né lo riporteremo nel grembo della madre; ma per grazia regale ricondurremo l'uomo segnato dai peccati e implicato in cattive abitudini all'innocenza di un lattante. Come infatti un neonato è libero da delitti e da pene, così anche il figlio della rinascita non ha niente di cui rispondere, essendogli stata perdonata la pena per bontà regale”; o ancora: “Tuttavia c'è certamente bisogno di una dimostrazione attraverso la quale riconosciamo l'uomo nuovo nato da poco, distinguendolo dal vecchio attraverso segni evidenti [...]. Come infatti il buio si dissolve con la luce e il nero scompare quando si tinge di bianco, così l'uomo vecchio sparisce quando si adorna delle opere di giustizia”. GREGORIO DI NISSA, *Il giorno* cit., p. 38 e pp. 62-63.

¹⁰ GREGORIO DI NAZIANZO, *Tutte le orazioni* cit., p. 907: “Infatti, dove c'è il timore c'è l'osservanza dei comandamenti, dove l'osservanza dei comandamenti, la purificazione della carne da quella nube che ottenebra l'anima e non le lascia vedere nella sua purezza il raggio della luce divina; dove c'è la purificazione c'è l'illuminazione: l'illuminazione è l'appagamento del desiderio, per coloro che tendono alle realtà più grandi, o alla realtà più grande, o a quella che è superiore alla grandezza” (Orazione 39).

alla sua gloria eterna. Inoltre, in tutti e tre i passi citati il sentimento di paura è quello predominante: è solo osservando con timore e rispetto i precetti divini che l'uomo può sperare di accedere al Regno dei cieli. La citazione dal *Libro dei Salmi* che chiude il periodo – “Lo stesso mare dopo averti visto, si ritrasse velocemente e il fiume Giordano si volse indietro e scomparve” (Sal 114, 3) – serve in tal caso per marcare questo sentimento di paura che non pervade soltanto gli uomini, bensì tutto il Creato, poiché ogni cosa è al servizio del Signore.

Segue una lunga catena di domande retoriche che Giovanni pone a sé stesso e che Clemente rivolge, indirettamente, al lettore: “Come posso io avvicinarmi all’Inavvicinabile? Come posso io porgere la mia mano destra a un essere divino? Chi mai ha potuto volgere lo sguardo al sole della purificazione?”. La domanda più importante, e che a mio parere coincide con la *chiave tematica* dell’Encomio (considerando anche che essa viene ripetuta più volte all’interno del testo), è la citazione dal *Vangelo di Matteo* che recita: “Sono io che ho bisogno di essere battezzato da te, e tu vieni da me?”. Questa citazione è un chiaro rimando alla citazione con la quale si apre l’opera (Mt 3, 13), che viene così inserita all’interno del racconto che si legge in Matteo 3, 13-17:

“Allora Gesù dalla Galilea venne al Giordano da Giovanni, per farsi battezzare da lui. / Giovanni però voleva impedirglielo, dicendo «Sono io che ho bisogno di essere battezzato a te, e tu vieni da me?». / Ma Gesù gli rispose: «Lascia fare per ora, perché conviene che adempiamo ogni giustizia». / Allora egli lo lasciò fare. / Appena battezzato, Gesù uscì dall’acqua: ed ecco, si aprirono per lui i cieli ed egli vide lo Spirito di Dio discendere come una colomba e venire sopra di lui. / Ed ecco una voce dal cielo che diceva: «Questi è il Figlio mio, l’amato: in lui ho posto il mio compiacimento»”.

Clemente di Ocrida si lascia ispirare dal *Vangelo di Matteo*, e più in generale dall’episodio raccontato dai *Vangeli* sinottici, per sviluppare il dialogo tra Giovanni Battista e Gesù Cristo, creando così una sorta di antitesi/analogia tra le due figure: il primo, infatti, è venuto per battezzare nell’acqua, mentre il secondo, nello Spirito Santo. La citazione “Ecco, dinanzi a te io mando il mio messaggero, davanti a te egli preparerà la tua strada” descrive con efficacia il rapporto che lega i due personaggi e richiama alla mente del lettore l’episodio in cui Giovanni, vestito di stracci, si trova nel deserto per battezzare i fedeli che “assetati” accorrono da lui (Mt 3, 3-12; Mc 1, 2-8; Lc 7, 24-30)¹¹.

¹¹ Ivi, p. 917: “Mosè battezzò, ma nell’acqua; e, ancor prima, nella nube e nel mare. Ciò avvenne in senso figurale, come sembrò anche a Paolo: il mare era la figura dell’acqua del battesimo, la nube dello Spirito, la manna del pane di vita, la bevanda della bevanda divina. Battezzò anche Giovanni, e non più nella maniera dei Giudei: infatti, non battezzò solamente con l’acqua, ma anche per la conversione; tuttavia il suo battesimo non era ancora completamente spirituale, perché egli non aggiunse l’espressione «nello Spirito». Battezza anche Gesù, ma nello Spirito. Questa è la perfezione” (Orazione 39); BASILIO DI CESAREA, *Omèlie* cit., p. 819: “Il battesimo di Giovanni aveva un carattere d’introduzione, quello di Cristo lo ha di perfezionamento; quello era allontanamento dal peccato, questo è ingresso nell’intimità con Dio” (Omèlia XIII).

L'immagine di Giovanni che si ricava dai *Vangeli*, ovvero quella di un uomo semplice con addosso delle umili vesti e che si ciba di ciò che riesce a procacciarsi, riprende quella iniziale di Gesù Cristo, sceso sulla terra in 'umili sembianze' proprio come uno schiavo. Così come quella di Gesù, anche la nascita miracolosa del Battista è frutto di una profezia divina, tuttavia tra i due emerge una profonda differenza: come si è detto, mentre Giovanni battezza i fedeli con l'acqua, Gesù lo fa nello Spirito Santo e nel fuoco. Ecco allora che la metafora del "fieno che non può avvicinarsi al fuoco divino" acquista un preciso significato: essa allude all'immagine del *roveto ardente* che appare a Mosè durante una visione (Es 3, 2) (cfr. *Encomio per gli arcangeli*) e, soprattutto, evidenzia la natura salvifica del fuoco divino; Dio è un *fuoco divoratore* (Ebr 12, 29), e Gesù è stato scelto per portare questo fuoco, ovvero il Verbo, sulla terra attraverso il battesimo che rigenera.

Giovanni ancora incredulo di quanto sta accadendo, incalza Gesù con una nuova serie di domande retoriche, ricordandogli come il cielo, l'acqua, la sabbia, i mari e tutte le cose osservino con terrore il posto assegnatogli da Dio. La paura vince ancora una volta su Giovanni, il quale, sul punto di battezzare Cristo con le sue mani indegne e tremanti, esclama con forza: "No, Signore! Solleva la testa, perché tu sei il Signore di tutte le cose, battezza le genti che sono venute fino a qui, me per primo, e dopo potrai battezzare te stesso". Gesù allora spiega a Giovanni di essere sceso sulla terra per annegare nelle acque del Giordano il serpente che sedusse Adamo e per rivestirlo nuovamente dell'immortalità, poiché "*l'uomo vecchio si corrompe seguendo le passioni ingannevoli*" (Ef 4, 22), mentre *l'uomo nuovo è stato creato da Dio nella giustizia e nella vera santità* (Ef 4, 24). Per quanto riguarda l'espressione 'ВЪ НЕПЛАТѢННІЕ ПАКЫ ЕГО ОБЛЕКОУ' si tratta di una reminiscenza dalla *Prima Lettera* di san Paolo ai Corinzi, dove si parla di Adamo e della resurrezione dei morti attraverso il battesimo:

"Ecco, io vi annuncio un mistero: noi tutti non moriremo, ma tutti saremo trasformati, / in un istante, in un batter d'occhio, al suono dell'ultima tromba. Essa infatti suonerà e i morti risorgeranno incorruttibili e noi saremo trasformati. / È necessario che questo corpo corruttibile si vesta d'incorruttibilità e questo corpo mortale si vesta d'immortalità. / Quando poi questo corpo corruttibile si sarà vestito d'incorruttibilità e questo corpo mortale d'immortalità, si compirà la parola della Scrittura" (1Cor 15, 51-54).

Molto interessante è il riferimento all'atto dello *spogliarsi* e del successivo *rivestirsi*, un motivo che è indissolubilmente legato al significato più profondo e spirituale del battesimo: attraverso l'esempio di questa immagine – scrive Gregorio di Nissa parlando della profezia che Zaccaria esprime a Giosuè che indossava delle vesti sporche – apprendiamo che "con il battesimo di Gesù noi siamo spogliati dei peccati, come se fosse una tunica misera e rattoppata,

e indossiamo l'abito sacro e splendido della rigenerazione"¹². Negli scritti paolini, per esempio, i fedeli che hanno ricevuto il battesimo vengono esortati a "indossare Cristo", ovvero a spogliarsi delle cattive abitudini e a rivestirsi di quelle buone: "Non dite menzogne gli uni agli altri: vi siete svestiti dell'uomo vecchio con le sue azioni / e avete rivestito il nuovo, che si rinnova per una piena conoscenza, a immagine di Colui che lo ha creato" (Col 3, 9-10). Un'immagine analoga ricorre anche nella *Lettera ai Galati* (Gal 3, 26-29) e in quella *ai Romani* (Rom 13, 14)¹³. Rivestitosi dell'*uomo nuovo*, Adamo torna ad essere quella dramma che era andata perduta e che adesso può nuovamente godere della gloria celeste e della forza spirituale di Dio¹⁴.

Non appena Giovanni si avvicinò a Gesù per battezzarlo, i cieli si aprirono e sopra di Lui si posò lo Spirito Santo con le sembianze di una colomba (Mt 3, 16; Mc 1, 10; Lc 3, 22; Gv 1, 32). La voce di Dio irrompe con forza nella narrazione, il cui ritmo è scandito dalla ripetizione anaforica dell'espressione iniziale 'Тъ ꙗко снъ мой възлюбленни' e dall'esortazione finale 'да того помышлите'. Il lettore torna così ad essere coinvolto in prima persona nel racconto, percependo l'avvicinarsi di un momento più "alto", il quale culminerà nella descrizione del giorno del Giudizio universale.

Segue un lunghissimo passo in cui Clemente descrive ancora una volta la scena del battesimo, riattivando il materiale neotestamentario di cui si è servito all'inizio dell'Encomio; tutta questa parte è intessuta di citazioni e rimandi ai *Vangeli* di Matteo e Giovanni che puntano a rafforzare l'antitesi/analogia tra Giovanni Battista e Gesù: "*Dopo di me viene un uomo che è davanti a me, perché era prima di me. Io non lo conoscevo, ma sono venuto a battezzare nell'acqua, perché Egli fosse manifestato a Israele* (Gv, 1, 30-31)", "*Nel deserto preparate la strada al Signore, spianate nella steppa la strada per il nostro Dio*" (Mt 3, 3; Is 40, 3), e ancora "Non sono io il Cristo, io sono il Suo predecessore" (Gv 1, 20; 3, 38).

L'antitesi tra Giovanni e Gesù è resa manifesta anche dalla diversa natura della loro nascita: Cristo, infatti, è nato due volte, la prima in cielo e dal Padre incorruttibile e la seconda sulla terra e dalla Vergine, mentre Giovanni è nato dal corpo ormai stanco di Elisabetta, la quale

¹² GREGORIO DI NISSA, *Il giorno* cit., pp. 58-59.

¹³ SANT'AGOSTINO, *Spirito* cit., p. 301: "[...] Questa è la conoscenza della gloria di Dio: sapere che egli stesso è la luce che illumina le nostre tenebre. E osserva come inculchi la stessa verità dicendo: Però noi abbiamo questo tesoro in vasi di creta, perché appaia che questa potenza straordinaria viene da Dio e non da noi. E poco dopo, quando nell'esaltare ancora più eloquentemente la grazia nel Signore Gesù Cristo arriva fino all'abito della giustizia della fede, abito del quale dobbiamo vestirci per non essere trovati nudi, e per questo, sotto il peso della mortalità, sospiriamo dal desiderio d'indossare il nostro corpo celeste come un soprabito, perché ciò che è mortale venga assorbito dalla vita, [...]".

¹⁴ F. OHLY, *Sinagoga* cit., p. 286: "Il nuovo eleva l'antico ad un livello superiore, l'antico vive nel nuovo. L'antico è riscattato nel nuovo, il nuovo si costruisce sulla base dell'antico. L'antico è un fondamento buio sul quale il nuovo si innalza sino a raggiungere la luce, nella fisionomia già tracciata dal fondamento".

era ormai già in un'età avanzata per avere figli. Inoltre, Giovanni è come un raggio di sole che rischiara un unico punto, a differenza di Gesù che incarna il sole che illumina ogni cosa: “Изъ во истинъ тако луча, мало мѣсто просвѣщае, а онъ вса чѣскаа вжѣтвныи мѣ свѣтомъ озаряетъ”¹⁵.

Il passo si chiude con una terna di citazioni dal terzo capitolo del *Vangelo di Giovanni*, volte a sottolineare la duplice natura degli esseri, che si suddividono in terreni e celesti: “*Colui che viene dalla terra appartiene alla terra e parla secondo la terra, mentre chi viene dal cielo parla secondo il cielo e insegna le cose celesti. Quello che è nato dalla carne, è carne, e quello che è nato dallo Spirito, è spirito. Il vento soffiava dove vuole e ne senti la voce, ma non sai da dove viene, e neanche dove va*”¹⁶; il senso di questi riferimenti biblici viene ripreso poco dopo dalla citazione dal *Vangelo di Matteo*: “Fra i nati da donna non vi è nessuno più grande di Giovanni Battista”. Come nell’*Encomio per il profeta Zaccaria*, Clemente si riferisce a Giovanni con l’epiteto ‘grazia di Dio’ (nel testo: ‘бл҃гть бж҃ниа’), alludendo in tal modo alla natura in parte divina che è presente in lui. Egli è il solo a cui è stato concesso di contemplare il mistero della Provvidenza e per questo motivo appare nell’aspetto simile a quegli angeli che occupano le schiere più alte della gerarchia celeste; la figura etimologica ‘къ неприступномуу трепетноу приступль’ è particolarmente adatta a descrivere il sentimento di paura verso l’ignoto che infligge Giovanni e che lo porta a ripetere più volte la domanda: “*Sono io che ho bisogno di essere battezzato da te, e tu vieni da me?*”.

Gesù risponde al suo interlocutore spiegandogli il perché della sua venuta sulla terra: “Io sono venuto sulla terra per testimoniare la mia Creazione e per fare in modo che chi mi segue possa raggiungere le vette di Gerusalemme [...] dove si trova l’albero della vita, che è nato da solo e che è stato bagnato unicamente dalla fonte divina della quale hanno diritto di nutrirsi coloro che hanno rispettato appieno il mio comandamento”. Questo passo è una chiara reminiscenza dall’*Apocalisse di Giovanni*, che si conclude proprio con un capitolo dedicato alla venuta sulla terra del Signore:

¹⁵ GREGORIO DI NAZIANZO, *Tutte le orazioni* cit., p. 921: “In ogni caso, siate purificati e purificatevi, perché non c’è niente che rallegri Dio tanto quanto la correzione e la salvezza dell’uomo, per il quale è stato fatto tutto questo discorso ed è stato istituito tutto il mistero; e questo affinché voi diventiate come lampade nel mondo, potenza vivificatrice per gli altri uomini, perché, stando come luci perfette accanto alla grande luce, possiate essere iniziati alla illuminazione che proviene dal cielo, illuminati in modo più puro e più splendido dalla Trinità dalla quale voi ora ricevete in modo limitato un unico raggio, che promana da un’unica natura divina” (Orazione 39).

¹⁶ GREGORIO DI NISSA, *Il giorno* cit., p. 40: “Al corpo che è una realtà visibile, [viene attribuita] l’acqua che è una cosa sensibile; all’anima, che è invisibile, lo Spirito che non si vede, che viene invocato per fede, che viene in maniera ineffabile. *Lo spirito [Pneuma]*, infatti, *soffiava dove vuole e ne senti la voce, ma non sai da dove viene né dove va*”.

“E mi mostrò poi un fiume d’acqua viva, limpido come cristallo, che scaturiva dal trono di Dio e dell’Agnello. / In mezzo alla piazza della città, e da una parte e dall’altra del fiume, si trova un albero di vita che dà frutti dodici volte all’anno, portando frutto ogni mese; le foglie dell’albero servono a guarire le nazioni. / E non vi sarà più maledizione. Nella città vi sarà il trono di Dio e dell’Agnello: i suoi servi lo adoreranno; / vedranno il suo volto e porteranno il suo nome sulla fronte. / Non vi sarà più notte, e non avranno più bisogno di luce di lampada né di luce di sole, perché il Signore Dio li illuminerà. E regneranno nei secoli dei secoli”. (Ap 22, 1-5)

Nella sezione di testo che segue si trovano due dei *topoi* che, come ho spiegato in precedenza, ricorrono di frequente nelle opere di Clemente di Ocrida: la paura al cospetto del divino e il *topos dell’inesprimibile* (entrambi associati al tema del Giudizio Universale): “Gli Angeli e gli Arcangeli, dopo aver ascoltato la Parola del Signore e aver visto che tutto ciò si era compiuto, si meravigliarono e, pervasi dal terrore, si coprirono il volto con le ali. Chi sarà mai in grado, quindi, di raccontare la grandiosità delle tue imprese? Quale lingua sarà in grado di raccontare il tuo concepimento?”. In merito all’importanza che questi temi hanno assunto nella produzione letteraria clementina, si è espresso anche Cristiano Diddi, il quale ha scritto:

“Altro tema è quello del Giudizio Universale, il suo inesorabile approssimarsi con la fine dei tempi e le tormentose visioni che l’accompagnano. E c’è infine il tema cristologico e mariano, declinato secondo le relative festività e anch’esso accompagnato da una costellazione di immagini, formule, epiteti e metafore che per associazione si prolunga in sermoni dedicati ad altre festività o a singole figure bibliche (ad esempio i sermoni in onore del profeta Zaccaria e di Giovanni Battista). Ciascuno dei soggetti sopra elencati implica una serie di temi secondari che diventano quasi *topoi*: il tema della paura e del tremore davanti al mistero dell’incarnazione, il c.d. *topos ineffabilitatis* (...)”¹⁷.

Per descrivere la miracolosa nascita di Giovanni, venuto al mondo come un’aurora¹⁸, Clemente di Ocrida riprende il racconto tramandato dal *Protovangelo di Giacomo* che si legge anche nell’*Encomio per il profeta Zaccaria e la nascita di Giovanni Battista*. Oltre all’episodio di Elisabetta, la quale trova riparo con il figlio nelle cavità del monte divino, l’autore recupera anche quello dell’uccisione di Zaccaria per ordine di Erode, servendosi della stessa citazione che ricorre nell’*Encomio* a lui dedicato: “Zaccaria è stato ucciso, ma *il suo sangue non sarà cancellato fino a quando non giungerà il suo vendicatore*”. Quest’ultima frase funge anche da “collante” con la seconda parte del testo dove si parla del giorno del Giudizio Universale, ovvero quel terribile e spaventoso momento in cui Dio, *vendicatore del sangue* (2Sam 14, 11; Sal 94, 1; Ger 50, 34; Na 1, 2; etc.), scenderà sulla terra per giudicare ciascun uomo secondo le sue azioni. Ecco allora che Erode, proprio come nell’*Encomio per il profeta Zaccaria*, diventa la personificazione concreta e reale dell’uomo malvagio, vinto dalle passioni e dalla superbia.

¹⁷ C. DIDDÌ, *Per un’analisi stilistica* cit., p. 87.

¹⁸ Is 58, 8: “Allora la tua luce sorgerà come l’aurora, la tua ferita si rimarginerà presto. Davanti a te camminerà la tua giustizia, la gloria del Signore ti seguirà”; Os 6, 3: “Affrettiamoci a conoscere il Signore, la sua venuta è sicura come l’aurora. Verrà a noi come la pioggia d’autunno, come la pioggia di primavera che feconda la terra”.

La prima – e assai lunga – parte del testo si chiude con una citazione dal *Vangelo di Luca* (Lc 1, 76-78) in cui l'autore sottolinea per un'ultima volta l'importanza della missione affidata da Dio a Giovanni, venuto al mondo per aprire le strade al Signore e per preparare i fedeli al giorno in cui dovranno render conto dei propri peccati.

Nella seconda parte dell'Encomio, Clemente si rivolge al lettore servendosi del pronome di prima persona plurale 'noi' con valenza inclusiva; la presenza del 'ΜΩΙ' in questo preciso punto del testo è davvero significativa, in quanto invita il lettore a interrogarsi su quanto segue: il valore e il significato escatologico del Giudizio Universale. Clemente argomenta il suo discorso costruendo un semplice parallelismo, esplicitato dalla congiunzione avversativa 'ΗΚ': "Non ricadiamo nelle abitudini peccaminose del passato, così come il cane è tornato al suo vomito, ma scacciamo tutte le azioni malvagie del diavolo e la nostra inerme pigrizia".

La metafora del cane che mangia il proprio vomito è un'immagine che non si incontra in nessun altro Encomio clementino; il cane, che nella Bibbia viene spesso associato a una bestia impura e spregevole (es. 1Sam 17, 43; 2 Sam 3, 8; Qo 9, 4), è qui inteso come metafora dell'uomo recidivo e corrotto, al quale è riservata l'oscurità delle tenebre (2Pt 2, 17)¹⁹. È interessante notare come un'immagine piuttosto analoga ricorra anche nelle *Omèlie* di Gregorio di Nazianzo e di Basilio di Cesarea dedicate al battesimo, a testimonianza di come vi fosse una sorta di riutilizzo del materiale scrittorio da parte degli autori ecclesiastici in base all'argomento trattato nei loro componimenti²⁰.

L'autore esorta poi il lettore a non sprecare il suo tempo nella pigrizia e nel peccato, bensì – proprio come aveva fatto san Paolo – ad armarsi di fede e a mirare a quelle virtù in grado di

¹⁹ 2Pt 2, 17-22: "Costoro sono come sorgenti senz'acqua e come nuvole agitate dalla tempesta, e a loro è riservata l'oscurità delle tenebre. / Con discorsi arroganti e vuoti e mediante sfrenate passioni carnali adescano quelli che da poco si sono allontanati da chi vive nell'errore. / Promettono loro libertà, mentre sono essi stessi schiavi della corruzione. L'uomo infatti è schiavo di ciò che lo domina. / Se infatti, dopo essere sfuggiti alle corruzioni del mondo per mezzo della conoscenza del nostro Signore e salvatore Gesù Cristo, rimangono di nuovo in esse invischiati e vinti, la loro ultima condizione è divenuta peggiore della prima. / Meglio sarebbe stato per loro non aver mai conosciuto la via della giustizia, piuttosto che, dopo averla conosciuta, voltare le spalle al santo comandamento che era stato loro trasmesso. / Si è verificato per loro il proverbio: «Il cane è tornato al suo vomito e la scrofa lavata è tornata a rotolarsi nel fango»".

²⁰ GREGORIO DI NAZIANZO, *Tutte le orazioni* cit., pp. 913 e 915: "E, infatti, se la grazia (ché di grazia si tratta) comporta la remissione delle colpe passate, tanto più bisogna fare attenzione a non ritornare nello stesso vomito di prima" (Orazione 39); BASILIO DI CESAREA, *Omèlie* cit., p. 835: "Nessuno che cerchi di vomitare la bile, se ne raccoglie una quantità molte volte più grande con un regime di vita nocivo e intemperante. È conveniente purificare il corpo da ciò che lo può far soffrire, non lo è certo procurare una malattia maggiore di quanto la si possa sopportare" (Omèlia XIII).

adornarlo con la grazia divina per l'eternità²¹. Le ultime tre citazioni con le quali si conclude l'opera, e che riuniscono insieme la Parola di Ezechiele, Matteo e Giacomo, marcano proprio questo messaggio; è in particolare l'ultimo riferimento – “*Perciò accadde che quando siamo disperati a causa della siccità, scende una pioggia tardiva che fa crescere i frutti più rigogliosi*” – ad essere importante: in esso, oltre che leggere un richiamo alla parabola del seminatore evocata dalla citazione di Matteo in apertura al testo, troviamo una serie di allusioni alla nascita di Giovanni Battista. La siccità dello sterile grembo di Elisabetta, bagnato da una *pioggia tardiva* (poiché avvenuta quando la donna era ormai anziana) ma rigeneratrice, ha dato alla luce uno dei frutti più rigogliosi e profumati: Giovanni, la grazia di Dio. L'Encomio termina infine con una breve formula dossologica.

Anche in questo testo non mancano le figure retoriche tipiche della fraseologia clementina; leggendo con attenzione l'Encomio, per esempio, si nota un uso frequente di anadiplosi (es. ‘вѣзвѣди главоу, глава’, ‘земельна, зем'льнаа’, ‘нѣсе, нѣнаа’, ‘пльти, пльть’), poliptoti (es. ‘рѣстоупленіе – рѣстоупленіемь’, ‘другъ – друга’, ‘праведнаго – праведныхъ’, ‘похотемь – похотѣмь’, ‘крѣщеніе – крѣщеніемь’, ‘врѣмене – врѣме’) e di figure etimologiche (es. ‘пакывытыє – вытыє’, ‘рѣстоупце – рѣстола’, ‘престоуплю къ Непрестоуп'номуу’, ‘облачїе – облакъми’). Non mancano casi di paronomasia, ‘позднь дѣж'ь падь, вещии плодъ възрстити’ e ‘просеца крѣщенїа ичщенїа трѣвоуѣща’, e di altre figure caratteristiche delle lingue flessive come l'omoteleuto e l'omeottoto.

Tra le figure di pensiero, oltre alle similitudini di cui si è parlato, ricorre spesso l'antitesi, utilizzata da Clemente per evidenziare con maggior enfasi la differenza (e anche l'analogia di fondo) tra Giovanni Battista e Gesù Cristo: ‘Море бо видѣвъ те, повѣже вспеть, и се Иордань, видѣвъ те, ищеже и шьствыє вспеть възврати’, ‘азь бо ви крѣцаю водою въ покаяніе, а ты крѣтити выи дѣомь стѣымь’, ‘тѣмже азь трѣвоуѣю ѿ тебе крѣтити се, али ты къ мнѣ грѣши’, ‘азь бо есмь яко лѣча, мало мѣсто просѣцає, а онь вслѣскаа бж'твнымь свѣтомь wzарїеть’, etc.

L'Encomio per Giovanni Battista è a parer mio il più moraleggiante tra quelli scritti da Clemente di Ocrida, le cui opere (in particolare quelle omiletiche ed encomiastiche), conservano uno spiccato carattere catechetico e pedagogico; lo scopo principale dei testi clementini – come ha giustamente osservato Gunnar Svane – consiste nel fare in modo che

²¹ SANT'AGOSTINO, *Commento* cit., p. 57: “Egli (san Paolo) si riconosce indegno della grazia e del perdono; e afferma di averla tuttavia conseguita, non per meriti suoi ma per misericordia di Dio. E adesso ascoltalo mentre esige ciò che gli è dovuto, egli che prima diceva d'aver ricevuto la grazia non dovuta: Quanto a me, il mio sangue è versato già in libagione ed è giunto il tempo ch'io levi l'ancora. *Ho combattuto il buon combattimento, ho terminato la corsa, ho conservato la fede. Ormai è lì in serbo per me la corona di giustizia*” (3, 10).

anche il più semplice dei fedeli possa trarre beneficio dall'ascolto delle parole dell'autore, motivo per cui il suo insegnamento non è mai troppo complicato o astratto, bensì tende alla chiara e graduale rivelazione dei principali misteri del cristianesimo²².

²² G. SVANE, *Crkvenobesednički* cit., p. 426.

VI. Encomio per Cirillo¹

Per noi, amanti di Cristo, è rifulsa la luminosa memoria del nostro beato padre Cirillo, nuovo apostolo e maestro di tutte le genti, il quale con la sua pietà e bellezza è riflesso sulla terra come il sole, scacciando l'inganno demoniaco e rischiarando le tenebre del paganesimo con i raggi divini. Poiché la divina Sapienza si è costruita un tempio nel suo cuore, e sulla sua lingua, come su un cherubino, si è posato lo Spirito Santo, distribuendo incessantemente i suoi doni secondo la misura della fede, come ha detto Paolo Apostolo: “*A ciascuno di noi è stata data la grazia secondo la misura del dono di Cristo*”². Perché “chi mi ama”, come ha detto il Signore, “anch'io lo amerò e mi manifesterò a lui stesso, e dimorerò in lui, e sarà per me figlio e io sarò per lui padre”³.

Cercando una tale paternità, questo nostro beato padre e maestro abbandonò tutta la bellezza e ogni ricchezza di questa vita, il padre e la madre, i fratelli e le sorelle. Fin dall'infanzia, egli fu puro come un angelo, evitando e allontanando le lusinghe di questa vita, sempre intento ai salmi e ai cantici e all'ammaestramento spirituale, e seguendo l'unica via per la quale si accede ai cieli. La grazia divina si effuse, dunque, sulla sua bocca, come ha detto il saggio Salomone: “*Sulle labbra del saggio si trova la conoscenza, la legge e la misericordia egli porta sulla sua lingua*”⁴. Con quella (bocca) egli chiuse la bocca degli eretici. Giacché dopo sorta l'eresia, sotto l'imperatore Teofilo la santificazione delle icone fu per molti anni perseguitata e abolita, mentre invece sotto il pio imperatore Michele venne convocato un concilio ortodosso, egli venne inviato contro gli eretici, per incenerire con la forza dello Spirito tutta la loro malizia.

Tale era questo maestro, che ovunque sentisse una bestemmia contro un'immagine divina, come un alato sorvolava in volo tutti i paesi, distruggendo tutte le dottrine eretiche con luminosissime parabole e insegnando la retta fede. Portò così a compimento l'opera di Paolo, volando come un'aquila in tutti i paesi, da oriente a occidente, da settentrione a meridione; tra i Cazari e i Saraceni partecipò a incontri sulla santa fede, e per mezzo dei raggi trilucenti rifulse

¹ La traduzione dell'*Encomio per Cirillo* è stata condotta sulla base del testo ricostruito e tradotto da Giorgio Ziffer, e pubblicato nel 2008 all'interno del volume *Un tuo serto di fiori in man recando: scritti in onore di Maria Amalia D'Aronco*, pp. 301-305 (cfr. cap. II). La traduzione, basata sull'esame di dodici testimoni, tra i quali figurano i rappresentanti più autorevoli della tradizione (Moskva, Gosud. Ist. Muzej, Barsov 619, Chludov 195; Moskva, Ross. Gosud. Bibl., Egorov 167, Sevast'janov 1467, Stroev 25, Tichonravov 145; Sankt-Peterburg, Bibl. Akad. nauk, Nikol'skij 264; Sankt-Peterburg, Ross. Nacional'naja Bibl., Sofijskij sobor 1356 e 1455, Vjasemskij Q.10; Zagreb, Hrv. Akad. Znanosti i Umjetnosti, III.c.22, e la copia pubblicata da Izmail I. Sreznevskij), tiene conto delle precedenti scoperte di Alda Giambelluca Kossova e Tanja Laleva di cui si è parlato nel secondo capitolo della tesi.

² Ef. 4, 7

³ Gv 14, 21; 23

⁴ Pr 15, 7; 31, 26

come il sole, distruggendo tutti i loro errori. Presso il popolo dei Phul distrusse l'empio inganno, il culto per l'albero che era stato chiamato Alexandros, che veniva adorato come un dio e al quale venivano offerti sacrifici. Dopo averlo sradicato, avvolgendoli della luce tre volte senza inizio, egli li illuminò e li istruì nella retta fede.

Mentre la nazione slava giaceva nell'ignoranza e nelle tenebre del peccato, grazie alla misericordia e all'amore per gli uomini di nostro Signore Gesù Cristo, le fu rivelato un pastore e maestro, il quale chiuse le fauci ai lupi. Gli eretici trilinguisti, che erano stati ottenebrati dall'invidia, dicevano: "Non è lecito ad altre nazioni glorificare Dio, tranne agli Ebrei, ai Romani e ai Greci", diventando così, a causa della loro malizia, complici di Pilato. Egli distrusse i loro errori con luminose parabole, incenerendoli con la forza dello Spirito Santo; tradusse tutto l'ordinamento ecclesiastico dalla lingua greca in quella slava, e si recò a Roma, consacrando così il suo gregge eletto e compiendo con gioia la propria corsa: piacque a Dio, nostro Signore, che il suo corpo riposasse lì, a Roma.

Se si elencano le sue gesta e le sue fatiche e i suoi viaggi, non vi è lode adatta che a lui si possa attribuire. Benché sia rifulso tardi, egli ha superato tutti, proprio come la stella del mattino, che sorge per ultima, ma che con la sua lucentezza circonfulge tutto il coro delle costellazioni, diffondendo la luce con i raggi come quelli del sole. Così anche questo beato padre e maestro della nostra nazione, rifulgendo più del sole con i raggi della Trinità, ha illuminato una moltitudine innumere che giaceva nelle tenebre dell'ignoranza. Quale luogo gli si poteva celare che lui non rischiarasse con i suoi passi? Quale furbizia si poteva celare alla sua anima beata? Egli ha svelato a tutte le nazioni i segreti nascosti, spiegandoli in modo intelligibile con discorsi alati: ad alcune con gli scritti, ad altre con l'insegnamento, poiché la grazia divina si è effusa sulla sua bocca, e per questa ragione Dio lo ha benedetto nei secoli.

Quale bocca, dunque, dirà la dolcezza del suo insegnamento? Quale lingua sarà in grado di raccontare le sue gesta, le sue fatiche e la bontà della sua vita? Il Signore ha mostrato quella bocca, più lucente della luce, che ha illuminato coloro i quali erano ottenebrati dall'inganno del peccato, la sua lingua ha pronunciato parole di dolcezza e di vita. Quelle labbra purissime sono fiorite grazie alla sapienza, le sue venerande dita hanno creato degli strumenti spirituali e li hanno adornati con delle lettere splendenti come l'oro. Per mezzo di quella bocca ispirata da Dio si sono dissetati coloro che si struggevano per la conoscenza divina e si sono saziati molti che hanno ricevuto il nutrimento di vita; per mezzo di quella bocca Dio ha beneficiato molte nazioni della conoscenza divina, adornando la numerosa nazione slava con una corona divinamente intrecciata.

Quegli infatti, il nuovo apostolo, fu inviato; da quella bocca sgorgò una sorgente di parole di vita che ha dissetato tutta la nostra inaridita aridità, grazie ad essa è stata legata la multiblasfema lingua degli eretici. Quella lingua si è rivelata degna di ogni venerazione, poiché ha glorificato Dio come a opera dei serafini; grazie a quella lingua abbiamo conosciuto la divinità trilucente, compresa nell'unico essere, diviso nelle proprietà e nelle persone, e glorificato nello stesso modo, nel Padre e nel Figlio e nello Spirito Santo coeterni.

Perciò proclamo beate le tue labbra, o beatissimo padre Cirillo, attraverso le quali a tutte le genti è sgorgata la dolcezza spirituale.

Proclamo beata la tua lingua multiloquente, per mezzo della quale hai scacciato le tenebre del peccato, splendendo con la luce della divinità tre volte senza principio.

Proclamo beato il tuo volto multiloquente illuminato dallo Spirito Santo e per mezzo del quale è rifulsa la luce che porta alla conoscenza divina, ed è stato estirpato l'inganno del politeismo.

Proclamo beati i tuoi occhi luminosissimi, per mezzo dei quali è stata eliminata la cecità dell'ignoranza ed è rifulsa la luce della conoscenza divina.

Proclamo beate le tue pupille angeliche, illuminate dalla gloria divina e per mezzo delle quali hai saputo prevedere prima della tua onorata fine il giorno della tua morte.

Proclamo beate le tue mani venerande, per mezzo delle quali sulla mia nazione si è riversata l'acqua della conoscenza divina, che ha dissetato con la rugiada che sgorga da Dio i nostri cuori bruciati dall'aridità del peccato.

Proclamo beate le tue dita mosse da Dio, con le quali è stata scritta per la mia nazione la libertà dall'oppressione del peccato.

Proclamo beate le tue viscere luminosissime, dalle quali per tutte le genti è sgorgata l'acqua di vita, che è caduta dall'alto grazie alle tue preghiere.

Proclamo beati i tuoi piedi luminosissimi, con i quali, come il sole, hai percorso tutto il mondo, illuminandolo con il tuo insegnamento ispirato da Dio.

Proclamo beata la chiesa nella quale riposa il tuo corpo dalla molteplice intelligenza e dall'eloquio divino.

Proclamo beata la città che ha accolto il terzo esecutore della provvidenza divina, perché è portando a compimento l'opera di quei due corifei che si è manifestato questo beato.

Perciò il Signore Iddio gli ordinò di accogliere il riposo eterno insieme a loro, ed egli si spense in pace nel Signore nell'anno della creazione del mondo 6377, il giorno 14 del mese di febbraio, e per la sua vita e la sua fede si aggiunse a tutti i santi padri, dopo aver compiuto tutte le loro opere e fatiche, divenendo con gli angeli come un angelo, con gli apostoli un apostolo, con i profeti un profeta, con tutti i santi partecipe della gloria divina. Con loro prega, santo padre, per noi che onoriamo la tua gloriosa morte, in gloria della Santissima Trinità, del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, amen.

Commento al testo:

Tra le opere più significative di Clemente di Ocria figura l'*Encomio per Cirillo*, un testo tramandato da una trentina di copie provenienti per lo più dalla tradizione novgorodiana, ma anche dalla Bulgaria e dalla Serbia, e dedicato alla memoria di Costantino-Cirillo, maestro e nuovo apostolo della nazione slava¹. In mancanza di un'edizione critica dell'Encomio, il contributo di maggior rilievo sul piano critico-testuale viene da Alda Giambelluca Kossova, la quale nel 1986 ha confutato la teoria che voleva riconoscere nel testo conservato dal ms. Sevast'janov una prima redazione d'autore (cfr. cap. II).

La letteratura dedicata al santo comprende una serie di opere agiografiche e innografiche composte nel periodo immediatamente successivo alla sua morte, avvenuta a Roma il 14 febbraio dell'869; tra queste, la fonte biografica più importante è la *Vita Constantini*², un'opera che si ritiene possa essere stata scritta dallo stesso Metodio insieme ai suoi allievi. Molte delle notizie tramandate da questa fonte trovano conferma anche nella *Vita Methodii*³, un'opera anonima composta probabilmente dagli allievi di Metodio prima della loro cacciata dalla Grande Moravia.

Alle opere di carattere agiografico, si affianca una ricca produzione innografica dedicata a Costantino-Cirillo, la quale comprende sia testi scritti in antico slavo ecclesiastico e provenienti dalla Bulgaria, dalla Serbia e dalla tradizione slava orientale, sia testi scritti in latino e in alfabeto glagolitico. Tra questi, figura un *Canone* in memoria di Costantino il Filosofo per il 14 di febbraio: si tratta dell'opera innografica più antica dedicata al santo ad essersi conservata, la quale è tramandata da circa una trentina di copie, per lo più slavo meridionali, e datate tra l'XI e il XVII secolo⁴. Contrariamente all'ipotesi secondo la quale l'opera sarebbe stata composta in slavo ecclesiastico, gli studi più recenti, sulla base di un'attenta analisi del testo, hanno dimostrato che il *Canone* è stato scritto in lingua greca subito dopo la morte di Costantino-Cirillo, e che è stato tradotto in slavo ecclesiastico solo in un secondo momento⁵. Ritraducendo

¹ L. GRAŠEVA, "Pochvalno slovo za Kiril", in *Kirilo-Methodievska enciklopedija*, t. III, Sofija, Akad. Izdat. 'Marin Drinov', 2003, pp. 232-235.

² *Vita Constantini*, in F. GRIVEC, F. TOMŠIČ, *Constantinus et Methodius Thessalonicenses: Fontes*, Zagreb, Staroslav. instituta, 1960, pp. 95-143.

³ Ivi, pp. 145-167.

⁴ G. POPOV, *Službi za Kiril i Metodij, starobalgarski*, in *Kirilo-Methodievska Enciklopedija*, t. 4, Sofija, Bălg. Akad. na naukite, 2003, pp. 652-666.

⁵ V. B. KRYS'KO, *Drevneslavjanskij kanon v čest' Kirilla Flosafa: Itogi issledovanija*, «Izvestija Ross. Akad. nauk. Serija literatury i jazyka», 72 (2013), № 3, pp. 10-46; ID., *Rannie slavjanskije gimnografičeskie teksty: Istočnik i rekonstrukcija (na materiale kanona Kirillu Filosofu)*, «Izvestija Ross. Akad. nauk. Serija literatury i jazyka», 67 (2008), № 3, pp. 3-23; S. JU. TEMČIN, *O grečeskom proischoždenii drevnejšej služby Kirillu Filosofu*, in *Liturgische Hymnen nach byzantinischem Ritus bei den Slaven in ältester Zeit*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2007, pp. 328-338.

il *Canone* dallo slavo ecclesiastico al greco, è stata ripristinata anche la parte iniziale dell'acrostico, la quale indica come autore dell'opera un certo 'VASILY'; poiché questo nome non è ricordato in nessuna fonte cirillometodiana, l'ipotesi che voleva che il *Canone* fosse opera di uno degli allievi di Costantino-Cirillo e Metodio è parsa di conseguenza inverosimile. Ciononostante, si può supporre che Clemente e i suoi compagni conoscessero bene l'opera, tradotta in Grande Moravia probabilmente già prima dell'anno 885⁶.

In questo Encomio, Clemente, attraverso un ricco intreccio di citazioni e riferimenti biblici, eleva la figura del suo maestro ad apostolo degli Slavi, sottolineando nel contempo il carattere divino della missione cirillometodiana. "Il breve scritto di Clemente – come ha osservato Alda Giambelluca Kossova – comprova la piena dignità apostolica di Cirillo, illustra la perfezione della sua testimonianza e riserva spazio importante all'impetuoso anelito degli Slavi di accogliere il messaggio salvifico di cui egli era portatore"⁷.

L'Encomio si presenta diviso in due parti ben distinte: la prima ripercorre le tappe fondamentali della vita di Costantino-Cirillo, con un'attenzione particolare alla sua lotta spirituale contro i pagani e gli eretici trilinguisti, ovvero i difensori delle tre lingue sacre del cristianesimo (ebraico, greco e latino), mentre la seconda, dal tono celebrativo, elenca undici macarismi ispirati per lo più alle parti del corpo del santo (ma anche alla chiesa che ne conserva i resti e alla città di Roma) e che si pongono in stretta relazione con le virtù incarnate da Cirillo descritte nella prima parte dell'opera. È proprio nella lode finale che Clemente esplicita il motivo della venerazione per Costantino-Cirillo, grazie al quale il Verbo divino ha potuto illuminare anche l'anima del popolo slavo.

Sin dall'esordio si percepisce la volontà dell'autore di insistere sul concetto di 'totalità', esplicitato dal pronome di prima persona plurale 'ми' con cui si apre il componimento, dall'aggettivo possessivo 'наш' e dall'espressione "nuovo apostolo e maestro di *tutte* le genti".

La totalità alla quale si riferisce Clemente include non solo gli Slavi, bensì tutti i cristiani,

⁶ La tradizione innografica in memoria di Costantino-Cirillo comprende anche un secondo *Canone* conservato in un Meneo per le festività proveniente dalla Bulgaria e datato tra il 1339 e i primi anni del XV sec. (Sofija, Archivio BAN, № 23), anch'esso scritto originariamente in lingua greca e tradotto subito dopo, forse contemporaneamente al primo, in slavo ecclesiastico. È possibile che i due *Canoni* facessero parte di un unico *Canone*, diviso poi in due testi indipendenti non oltre la fine del X secolo. Negli anni '90 del XX sec., Klimentina Ivanova ha rinvenuto un terzo *Canone* in memoria di Costantino-Cirillo in un Meneo serbo della seconda metà del XVII sec. e conservato presso l'archivio della Bayerische Staatsbibliothek di Monaco di Baviera. Il *Canone*, composto non prima del XVI sec., sembra essere opera di un autore serbo che non conosceva il *Canone* antico dedicato al santo, eccetto il tropario e il contacio, e che glorificava Cirillo unicamente come padre e maestro dei popoli slavi meridionali: cfr. K. IVANOVA, *Neizvestna služba za sv. Kiril v sãstava na prasnichen minej ot XVII v.*, «Palaeobulgarica», 16 (1992) № 2, pp. 16-32; № 3 pp. 37-40.

⁷ A. GIAMBELLUCA KOSSOVA, *Della Funzione* cit., p. 188.

alludendo a quella dimensione di universalità che caratterizza la predicazione divina e della quale testimonia anche san Paolo nella sua *Lettera ai Romani* (Rom 1, 14)⁸.

Costantino-Cirillo, diventa uno strumento diretto della grazia di Dio sulla terra e si trasforma nel ‘nuovo apostolo e maestro di tutte le genti’ (nel testo: ‘*новаго апостола и учителя въсѣмъ странамъ*’). A questo proposito, Riccardo Picchio ha osservato che la prima giustificazione dell’operato di Costantino-Cirillo e di Metodio “è fornita dalla esaltazione dell’attività apostolica come dovere e come necessità. La cristianizzazione degli Slavi – continua lo studioso – non è che la realizzazione storica del volere divino, poiché Dio vuole la salvezza di tutti gli uomini (1Tm 2, 4)”⁹.

L’attività missionaria di Cirillo e Metodio viene allora paragonata a quella di san Paolo, “apostolo per chiamata, scelto per annunciare il Vangelo di Dio” (Rom 1, 1) il cui esempio è un vero e proprio *topos* della letteratura agiografica e liturgica dedicata a questa coppia di santi. Scrive ancora Picchio:

“Non sono propriamente «Apostoli» perché la loro opera si realizza in una fase diversa dello svolgimento provvidenziale della storia, ma sono pari agli Apostoli perché mossi dallo stesso motore e consacrati al raggiungimento dello stesso fine. Sia per quanto riguarda l’accentuazione del motivo della Grazia, che segna una nuova età rispetto alla Legge (e si tratta di un tema che resterà costante nella letteratura slava ortodossa), e sia per l’interpretazione dell’azione ispirante di Dio, che si manifesta progressivamente per il tramite di diversi annunciatori, è chiara la preminente ispirazione paolina”¹⁰.

La luce della grazia che illumina Costantino-Cirillo è simbolo del suo insegnamento nel mondo (cfr. *Encomio per Clemente papa*): egli è quindi anche un maestro, il quale rischiarava coloro che giacciono nelle tenebre dell’ignoranza con i raggi della Sapienza divina. È un *nuovo* apostolo, che rinnova la Legge dell’Antico Testamento attraverso la grazia, per poter “risplendere davanti agli uomini” (Mt 5, 16). L’aggettivo ‘nuovo’, il quale ricorre per esempio anche nell’*Encomio per Clemente papa* nelle espressioni ‘popoli nuovi’ e ‘nazioni nuove’, e di cui si è largamente discusso nel commento dell’*Encomio per Giovanni Battista*, viene scelto dall’autore per esplicitare quel rapporto tra passato e presente che lega Antico e Nuovo

⁸ GIOVANNI CRISOSTOMO, *Panegirici su san Paolo*, a cura di S. Zincone, Roma, Città Nuova, 1988, p. 26: “Noè si salvò con i figli soltanto, Paolo, mentre il mondo era colpito da un cataclisma molto più tremendo, componendo le epistole invece di mettere insieme tavole, strappò ai flutti non due, tre, cinque consanguinei, ma tutto il mondo che stava per andare a fondo. La sua arca infatti non era tale da circolare in un solo luogo, ma raggiunse i confini della terra. [...] La casa di Giobbe era aperta a ogni viandante, l’anima di Paolo era spalancata a tutto il mondo e accoglieva popoli interi. [...] Mosè si affaticava per un solo popolo, Paolo per tutto il mondo [...] intento a rimettere in ordine non solo la terra abitata, ma anche quella inabitata, non solo la Grecia, ma anche i barbari” (I. 5.11.13).

⁹ R. PICCHIO, *Questione della lingua* cit., p. 173.

¹⁰ Ivi, p. 179.

Testamento: “La parola non è abolita, bensì compiuta. Essa serba la sua origine e la porta con sé sulla nuova sponda dove tutto è divenuto nuovo”¹¹.

“La sapienza divina si è costruita un tempio nel suo cuore, e sulla sua lingua, come su un cherubino, si è posato lo Spirito Santo, distribuendo incessantemente i suoi doni secondo la misura della fede”. Questo passo, che anticipa la citazione diretta dalla *Lettera* di san Paolo agli Efesini – “*A ciascuno di noi è data la grazia secondo la misura del dono di Cristo*” –, necessita di una spiegazione preliminare; nella *Prima Lettera ai Corinzi*, san Paolo, rivolgendosi ai fedeli, esclama: “*Non sapete che siete tempio di Dio e che lo Spirito di Dio abita in voi? / Se uno distrugge il tempio di Dio, Dio distruggerà lui. Perché santo è il tempio di Dio, che siete voi*” (1Cor 3, 16-17). Alla luce delle parole pronunciate da san Paolo, ecco che Costantino-Cirillo, per volere divino, si trasforma in un tempio spirituale (cfr. Ef 2, 21; Ap 21, 22), ricevendo dallo Spirito Santo il dono della predicazione (cfr. Dt 16, 17; Sap 8, 21; Sir 2, 9; Sir 11, 17; Rm 5, 15-17, Rom 12, 6). La metafora del *tempio* viene ripresa anche dalla citazione dal *Vangelo di Giovanni* con la quale si chiude l’introduzione e che testimonia la parola di Cristo: “*Se uno mi ama, osserverà la mia parola e il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui*” (Gv 14, 23)¹².

Nel *Vangelo di Giovanni* questa citazione è preceduta dalla triplice rivelazione che Gesù fa agli apostoli: “*Io sono la via, la verità e la vita*” (Gv 14, 6) (cfr. *Encomio per gli arcangeli*); Gesù incarna la ‘via’ che i fedeli devono seguire per poter accogliere la ‘verità’, intesa come la rivelazione di Dio agli uomini, e ricevere la ‘vita eterna’¹³. Percorrere la via del Signore significa osservarne con amore e rispetto i comandamenti ed emulare il modello di vita proposto da Gesù. Costantino-Cirillo, illuminato dalla grazia divina, seguì per tutta la vita la ‘via’ del Signore, ricevendo così il dono di predicare il Verbo.

“Cercando una tale paternità, questo nostro beato padre e maestro abbandonò tutta la bellezza e ogni ricchezza di questa vita, il padre e la madre, i fratelli e le sorelle. Fin dall’infanzia, egli fu puro come un angelo, evitando e allontanando le lusinghe di questa vita, sempre intento ai salmi e all’ammaestramento spirituale, e seguendo l’unica via per la quale si accede ai cieli”.

¹¹ F. OHLY, *Sinagoga* cit., p. 295.

¹² A. GIAMBELLUCA KOSSOVA, *Della Funzione* cit., p. 192: “Per mezzo di questi versetti di Giovanni, integrati da un versicolo della profezia di Natan (2Sam 7, 14: «Io gli sarò padre ed egli mi sarà figlio»), Clemente lumeggia la grandezza spirituale di Costantino-Cirillo. Ed insieme a ciò correda il lettore/ascoltatore dei dati indispensabili che lo agevoleranno nel percepire appieno la grandiosità dell’opera benefica del suo maestro. Tanta precisa informazione delucidava dinnanzi ai fedeli quale è la via giusta da percorrere per raggiungere la salvezza ultraterrena”.

¹³ D. KENANOV, „*Pochvalno slovo za Kiril Filosof*” ot Kliment Ochridski, in *Biblija i starobălgarska literatura*, Plovdiv, Izd. Žanet-45, pp. 90-94: p. 91.

Proprio come Clemente papa e i Quaranta martiri di Sebaste, Costantino-Cirillo abbandona volontariamente tutte le futili ricchezze di una vita terrena, compresa la sua famiglia, divenendo così, per tramite di Gesù, uno dei figli adottivi di Dio (cfr. Mt 10, 32). Come ho osservato nel commento dell'*Encomio per Clemente*, quello della rinuncia è un *topos* molto diffuso nella letteratura cristiana, poiché allude alla necessità di donarsi completamente al Signore, allontanando qualsiasi passione in grado di corrompere l'anima.

Si noti come in questo passo la figura del padre sia predominante: Costantino-Cirillo, beato madre e maestro degli Slavi (nel testo: 'оцѣ и оучителѣ нашѣ'), abbandona il suo vero padre per cercare la paternità, 'оѣства', in Dio. La parola 'отъчество', nell'accezione di "paternità spirituale", è stata correttamente interpretata da Giambelluca Kossova ed Elena Velkovska, le quali, attraverso un'analisi rispettivamente di tipo ermeneutico e grammaticale, sono riuscite a coglierne il significato superiore¹⁴; nel *Vangelo di Marco*, Gesù esclama: "Chi fa la volontà di Dio, costui per me è fratello, sorella e madre" (Mc 3, 35), allo stesso modo nel *Secondo libro di Samuele*, Natan profetizza dicendo: "Egli edificherà una casa al mio nome e io renderò stabile il trono del suo regno per sempre. / Io sarò per lui padre ed egli sarà per me figlio" (2Sal 7, 13).

Venendo accolto come figlio di Dio e "seguendo l'unica via per la quale si accede ai cieli", Costantino-Cirillo crebbe nutrendosi del cibo spirituale e saziandosi della grazia divina che portava sulla sua bocca: "*Sulle labbra del saggio si trova la conoscenza, la legge e la misericordia egli porta sulla lingua*" (Prv 15, 7; 31, 26). La bocca di Costantino il Filosofo, con la quale egli zittì per sempre gli eretici, è dunque ispirata da Dio, poiché come si legge nei *Proverbi*: "*Chi è saggio di cuore è ritenuto intelligente; il linguaggio dolce aumenta la dottrina. / Fonte di vita è il senno per chi lo possiede, ma castigo degli stolti è la stoltezza. / Il cuore del saggio rende assennata la sua bocca e sulle sue labbra fa crescere la dottrina. / Favo di miele sono le parole gentili, dolce per il palato e medicina per le ossa*" (Prv 16, 21-24).

Intenzionato a dar prova della sua vera fede, Costantino-Cirillo si trasforma in un'aquila, la quale, volando velocemente da un punto all'altro, diventa messaggera della Parola di Dio nel mondo (cfr. *Encomio per il profeta Zaccaria*, *Enc. per Clemente papa*, *Enc. per Lazzaro*). L'immagine dell'aquila, simbolo del *Vangelo di Giovanni* e della vicinanza spirituale a Dio,

¹⁴ A. GIAMBELLUCA KOSSOVA, *Della Funzione* cit., p. 194; EAD., *Nabljudenija vărchu literaturnoto nasledstvo na Kliment Ochridski – kām interpretacijata na "Pochvalno slovo za Kiril"*, «Kirilo-Methodievski studii», 1 (1984), pp. 120-139: p. 125; E. VELKOVSKA, *Nabljudenija vărchu stroeža na "Pochvalno slovo za Kiril" ot Kliment Ochridski*, *ibidem*, pp. 159-185: p. 166. Del tutto infondate sono invece le considerazioni formulate da Dimităr Angelov, secondo il quale il termine in questione si riferisce al 'Regno dei cieli' e detiene una sfumatura nazionalistica: D. ANGELOV, *Sădăržanie i smisăl na dumata otečestvo v srednovekovnata bălgarska knižnina*, «Palaeobulgarica», 1 (1977) 4, pp. 3-19: p. 8.

ricorre con lo stesso significato anche in Isaia – “*ma quanti sperano nel Signore riacquistano forza, mettono ali come aquile, corrono senza affannarsi, camminano senza stancarsi*” (Is 40, 31) – dove è presente una nuova allusione al cammino, e quindi alla ‘via’ da intraprendere. Percorrendo tale cammino con fede e con coraggio, Costantino-Cirillo ha portato a compimento l’opera di san Paolo, il quale nella sua *Lettera agli Efesini* si era rivolto ai fedeli dicendo: “E pregate anche per me, affinché, quando apro bocca, mi sia data la parola, per far conoscere con franchezza il mistero del Vangelo” (Ef 6, 19).

Persiste anche quella dimensione di universalità alla quale ho accennato all’inizio e che trova riscontro in espressioni quali: ‘ѢКО КРИЛАТЪ ПРѢЛѢТАШЕ ВСѦ СТРАНЪИ ѢСНЪИМИ ПРИТЪЧАМИ СЪБЛАЗНЪИ ВСѦ РАЗАРѢА’, ‘ѢКО ОРЪЛЪ НА ВСѦ СТРАНЪИ ОТЪ ВЪСТОКА ДО ЗАПАДА И ОТЪ СѢВЕРА ДО ЮГА’ e ‘ВЪСѢКЪЖ БЛАДЪ НЪЪ РАЗАРѢА’. La forza intrinseca della predicazione di Costantino-Cirillo è talmente potente da superare qualsiasi confine o barriera fisica, tanto da raggiungere ogni angolo della terra che attende ancora di essere illuminato, e rigenerato, dai suoi raggi trilucenti. Il riferimento all’opera di san Paolo è inoltre una chiara allusione all’apostolato di Costantino-Cirillo, il quale è stato scelto da Dio per testimoniare la sua Parola tra gli Slavi.

Segue un passo in cui Clemente riassume le gesta compiute da Cirillo, ispirato direttamente da Dio, le quali vengono caricate di un profondo senso spirituale grazie soprattutto alla presenza di numerose immagini che insistono sul simbolismo evocato dalla luce. Costantino-Cirillo, per mezzo di raggi trilucenti, era riflesso come il sole; egli riuscì a salvare le anime del popolo dei Phul illuminandole della ‘luce tre volte senza inizio’ e chiuse le fauci degli eretici trilinguisti con luminose parabole. Queste espressioni si inseriscono perfettamente nel tessuto del testo e richiamano l’immagine iniziale che raffigura Costantino-Cirillo quale “tempio della Sapienza divina”: “Dio infatti non ama se non chi vive con la sapienza. / Ella in realtà è più radiosa del sole e supera ogni costellazione, paragonata alla luce risulta più luminosa” (Sap 7, 28-29). In maniera del tutto analoga, Isaia profetizzò dicendo:

“Il sole non sarà più la tua luce di giorno, né ti illuminerà più lo splendore della luna. Ma il Signore sarà per te luce eterna, il tuo Dio sarà il tuo splendore. / Il tuo sole non tramonterà più, né la tua luna si dileguerà, perché il Signore sarà per te luce eterna; saranno finiti i giorni del tuo lutto. / Il tuo popolo sarà tutto di giusti, per sempre avranno in eredità la terra, germogli delle piantagioni del Signore, lavoro delle sue mani per mostrare la sua gloria” (Is 60, 19-21)¹⁵.

¹⁵ GREGORIO PALAMAS, *La partecipazione divina e deificante*, in id., *Atto e luce divina. Scritti filosofici e teologici*, a cura di E. Parrella, Milano, Bompiani, 2003, p. 1066-1119; p. 1073: “Non hai ritegno, uomo, quando l’Apostolo dice che «i nostri corpi sono il tempio dello Spirito Santo in noi»? Ed ancora: «voi siete il tempio di Dio e lo Spirito di Dio abita in voi?»”.

Costantino-Cirillo, grazie al potere spirituale conferitogli da Gesù, che è “un sole che sorge dall’alto” (Lc 1, 78), rischiarò la nazione degli Slavi che giaceva nell’ignoranza e nelle tenebre del peccato; egli si trasformò nel “pastore e maestro” del suo gregge (cfr. *Encomio per Demetrio, Enc. per Giovanni Battista*), al quale, attraverso la sua predicazione profondamente ispirata, è stata illuminata la via per raggiungere la vita eterna (2Tim 1, 11; Sir 18, 13; Mc 6, 34; 1Pt 2, 25; etc.)¹⁶. Parafrasando allora le parole di Isaia, la nazione slava si trasformò in un popolo eletto, in un “gregge” di uomini giusti, pronto a seguire il modello di vita proposto da Gesù e incarnato da Cirillo. Nel passo immediatamente successivo, Costantino-Cirillo viene paragonato alla stella del mattino, la quale, sebbene sorga per ultima, sprigiona una luce ineguagliabile:

“Benché sia riflesso tardi, egli ha superato tutti, proprio come la stella del mattino, che sorge per ultima, ma che con la sua lucentezza circonfolge tutto il coro delle costellazioni, diffondendo la luce con i raggi come quelli del sole. Così anche questo beato padre e maestro della nostra nazione, rifulgendo più del sole con i raggi della Trinità, ha illuminato una moltitudine innumere che giaceva nelle tenebre dell’ignoranza”.

Il richiamo indiretto alla parabola dei lavoratori della vigna che si legge nel *Vangelo di Matteo* (Mt 20, 16: “*Così gli ultimi saranno i primi e i primi, ultimi*”) ha qui una doppia valenza; se da un lato, Clemente vuole rimarcare il piano salvifico di Dio, che ha voluto conferire a Costantino-Cirillo il potere di “redimere” la nazione degli Slavi, dall’altro – come ha osservato anche Alda Giambelluca Kossova – esso serve per legittimare “il loro ingresso (tardivo) nella Chiesa cristiana”¹⁷.

L’immagine della ‘stella del mattino’, inoltre, diventa ancora più importante se letta alla luce delle Sacre Scritture; nella *Seconda Lettera di Pietro*, per esempio, l’apostolo esorta i fedeli a riporre la loro fiducia nella parola dei profeti (“*una lampada che brilla in un luogo oscuro*”) fino a che non spunti il giorno e non sorga nei loro cuori la stella del mattino (2Pt 1, 19). Allo stesso modo Siracide paragona il sommo sacerdote Simone a un “astro mattutino in mezzo alle nubi” e a un “sole sfolgorante sul tempio dell’Altissimo” (Sir 50, 6-7) (cfr. Ap 2, 26-28; Ap 22, 16; Is 14, 12). Alquanto significativo è anche il verso con il quale si conclude il cantico di Debora che occupa il quinto capitolo del *Libro dei Giudici* e che recita: “Così periscano tutti i tuoi nemici, Signore! Ma coloro che ti amano siano come il sole, quando sorge con tutto lo

¹⁶ A. GIAMBELLUCA KOSSOVA, *Della Funzione* cit., p. 200: “L’esaltazione dell’attività apostolica come dovere e necessità con l’intento di presentare la conversione degli Slavi come la realizzazione storica del volere divino è un tema tanto caro a tutta la letteratura della Slavia Ortodossa nel suo periodo più antico da attraversarla a mo’ di vero e proprio Leitmotiv. Neanche l’Encomio sfugge a questa presenza doverosamente topica, che in questo contesto esplicita l’invio di Cirillo quale «pastore e maestro» agli Slavi per volere di Gesù Cristo, «caritatevole e amante degli uomini».

¹⁷ Ivi, p. 202.

splendore” (Gdc 5, 31). Nel Nuovo Testamento, e in particolare nei *Vangeli*, Gesù viene spesso chiamato con l’epiteto di ‘luce del mondo’ o ‘luce della vita’, poiché a seguito della sua venuta sulla terra molti dei popoli “*che abitavano in regione e ombra di morte*” (Mt 4, 16), vennero finalmente illuminati dalla luce eterna (cfr. Mt 5, 14; Lc 11, 36; Gv 8, 12; Gv 9, 5; Gv 11, 9-10; etc.). Godendo della luce della gloria di Dio, riflessa per tramite di Gesù Cristo, Costantino-Cirillo, proprio come Clemente papa, si trasforma allora in un “sole che non tramonta”, diventando quella “*lampada che fa luce a tutti quelli che sono nella casa*” (Mt 5, 15).

Segue una coppia di domande retoriche nelle quali Clemente sottolinea la grandezza spirituale che contraddistingue Costantino ed esplicita la sua inadeguatezza a parlare di certi argomenti (*topos dell’inesprimibile*): “Quale luogo gli si poteva celare che lui non rischiarasse con i suoi passi? Quale furbizia si poteva celare alla sua anima beata?”. Proprio come l’aquila, il cui sguardo è il solo in grado di elevarsi al di sopra del sole e di godere della gloria divina, Costantino-Cirillo “con discorsi alati” è riuscito nell’impresa di rivelare a tutte le nazioni i misteri della Parola di Dio (Rom 15, 18-21): “ad alcune con gli scritti, ad altre con l’insegnamento”.

Predicare il Verbo, tuttavia, presuppone la presenza di un maestro dotato di *intelletto spirituale*¹⁸ ed è per questo motivo che Clemente riprende l’immagine della grazia divina che si effonde sulla bocca di Costantino-Cirillo, degno portavoce del Signore. Il suo insegnamento è *dolce*, poiché la sua “lingua ha pronunciato parole di dolcezza e di vita”, nutrendo così gli affamati con la conoscenza divina e dissetando gli assetati con il nutrimento di vita. Come il fanciullo protagonista dell’episodio raccontato nell’*Encomio per Clemente papa*, il quale viene ritrovato un anno dopo dalla madre ormai nutrito del cibo spirituale, anche la nazione degli Slavi, splendidamente incoronata della giustizia divina, ha potuto saziarsi del dolce insegnamento del suo nuovo apostolo e maestro Cirillo (Sir 39, 6; 1Pt 1, 23)¹⁹.

In quest’ultimo passo, con il quale termina la prima parte del testo, Clemente concentra una lunga catena di rimandi biblici attinti al *Libro dei Proverbi*: la bocca del giusto è fonte di vita ed espande sapienza (Prv 10, 11; 31), mentre le labbra del giusto nutrono molti e conoscono benevolenza (Prv 10, 21; 32). E ancora, “*con il frutto della bocca ci si nutre di beni*” (Prv 13, 2), poiché “*l’insegnamento del saggio è fonte di vita*” (Prv 13, 14). Il fatto che in questo passaggio Clemente faccia riferimento alle varie parti del corpo di Costantino-Cirillo, come la bocca, la lingua e le sue “venerande dita”, attraverso le quali egli ha “*creato degli strumenti*

¹⁸ Ivi, p. 206.

¹⁹ A. NAUMOW, *La parola divina e l’ispirazione artistica*, trad. a cura di M. Ciccarini, in id., *Idea cit.*, pp. 95-115: p. 115. [A. NAUMOW, *Miejsce Biblii w kulturze prawosławnej Słowiańszczyzny*, 1983].

spirituali e li ha adornati con lettere splendenti come l'oro"²⁰, anticipa la seconda parte dell'Encomio, composta come si è detto da undici macarismi volti a celebrare il santo. Ritengo che in queste ultime righe sia racchiusa tutta la ricercatezza che caratterizza lo stile di Clemente, il quale, con questo Encomio, è riuscito a esprimere l'immensa gratitudine e ammirazione verso il suo maestro e padre spirituale di tutti gli Slavi.

La seconda parte dell'opera si apre con l'immagine della "sorgente di parole" che sgorga dalla bocca di Costantino-Cirillo, grazie alla quale l'ormai inaridita aridità della nazione slava viene rigenerata. Nel *Libro dei Salmi*, per esempio Gesù viene chiamato 'sorgente di vita' (Sal 36, 10), poiché, come ha detto lo stesso Isaia parlando ai fedeli: "*Ti guiderà sempre il Signore, ti sazierà in terreni aridi, rinvigorerà le tue ossa; sarai come un giardino irrigato e come una sorgente le cui acque non inaridiscono*" (Is 58, 11). In maniera analoga, nel *Vangelo di Giovanni*, Gesù si rivolge alla donna samaritana dicendole: "*chi berrà dell'acqua che io gli darò, non avrà più sete in eterno. Anzi, l'acqua che io gli darò diventerà in lui una sorgente d'acqua che zampilla per la vita eterna*" (Gv 4, 14).

Ecco allora che Costantino-Cirillo, illuminato dalla grazia divina per mezzo di Gesù Cristo, si trasforma esso stesso in una *sorgente di parole di vita*, metafora che allude naturalmente alla sua predicazione tra gli Slavi. È infatti grazie alla missione apostolica di Cirillo e di suo fratello Metodio che la nazione slava è riuscita a salvarsi dal giogo del paganesimo, sfuggendo così all'ombra delle tenebre dell'ignoranza.

L'espressione iperbolica 'lingua multiblasfema' (nel testo: 'МНОГОГОВАРНЪИ ЯЗЫКЪ'), riferita alla moltitudine innumere degli eserciti, si contrappone in un certo senso all'unità propria invece della Trinità, composta dal Padre, dal Figlio e dallo Spirito Santo. La formula trinitaria – come ha osservato anche Giambelluca Kossova nel suo commento – percorre l'intero componimento ed esalta la sacralità delle gesta di Cirillo²¹. Quest'ultimo, come si legge nell'Encomio, "per mezzo dei raggi trilucenti rifulse come il sole", distruggendo gli errori degli "eretici trilinguisti" e "rifulgendo con i raggi della Trinità"; è grazie alla sua lingua che la nazione slava ha potuto conoscere la "divinità trilucente", dalla quale è stata nutrita per mezzo del dolce insegnamento. Costantino-Cirillo rispetta così il volere di Gesù, il quale ha educato i

²⁰ Sul significato e l'importanza del vb. 'creare' ('сътворити') si veda il commento dell'*Encomio per il profeta Zaccaria e la nascita di Giovanni Battista*.

²¹ A. GIAMBELLUCA KOSSOVA, *Della Funzione* cit., p. 210.

suoi discepoli dicendo: “Andate dunque e fate discepoli tutti i popoli, battezzandoli nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, / insegnando loro a osservare tutto ciò che vi ho comandato” (Mt 18, 19-20).

Clemente insiste sul dogma della Trinità attraverso l’uso del prefisso ‘-три’, rispettando così quella tendenza della letteratura cristiana a conferire ai numeri un nuovo significato spirituale. La simbologia del numero ‘tre’, come ha ricordato anche Donka Petkanova, è importante anche per l’interpretazione della *Vita Constantini*: è la Trinità (Padre, Figlio e Spirito Santo) ad aver illuminato l’intelletto del giovane Cirillo e ad avergli mostrato la via per la predicazione²². Così come san Paolo nella *Seconda Lettera ai Corinzi* esclama “La grazia del Signore Gesù Cristo, l’amore di Dio e la comunione dello Spirito Santo siano con tutti voi” (2Cor 13, 13), anche l’apostolato di Costantino-Cirillo è voluto dallo stesso Dio, Uno e Trino, il quale vigila sul suo insegnamento (1Tm 4, 16).

A questo passo, che funge da tramite tra la prima e la seconda parte, segue la lode al santo, caratterizzata dall’anafora dell’imperativo ‘БЛАЖЖ’, la quale conferisce al testo un movimento particolarmente incalzante. Ben nove degli undici macarismi si riferiscono alle diverse parti del corpo di Costantino-Cirillo: dalle labbra, attraverso le quali è sgorgata la dolcezza spirituale, si passa alla lingua multiloquente, illuminata dalla luce della Trinità; subito dopo, Clemente si concentra più in generale sul volto e sugli occhi del santo, per mezzo dei quali “è riflessa la luce che porta alla conoscenza divina”, per poi arrivare persino a lodarne le pupille, simbolo di quello sguardo superiore in grado di contemplare il divino e racchiuso nell’immagine dell’aquila.

Ancor più importante, è la lode che Clemente rivolge alle mani e alle dita di Costantino-Cirillo, grazie alle quali – come scrive l’autore dell’Encomio – la nazione slava è stata liberata dall’oppressione del peccato. Attraverso questi due macarismi, Clemente riprende l’immagine descritta alla fine della prima parte del testo – “le sue venerande dita hanno creato degli strumenti spirituali e li hanno adornati con delle lettere splendenti come l’oro” – alludendo naturalmente alla creazione dell’alfabeto slavo a opera di Costantino-Cirillo. Quest’ultimo, fornendo alla sua nazione gli *strumenti* adatti a comprendere la Parola di Dio, ha fatto sì che anche gli Slavi potessero dissetarsi con la ‘rugiada divina’ (cfr. Is 26, 19; Os 14, 6; Zc 8, 12).

“Proclamo beate le tue mani venerande, per mezzo delle quali sulla mia nazione si è riversata l’acqua della conoscenza divina (...). Proclamo beate le tue dita mosse da Dio, con le quali è stata scritta per la mia nazione la libertà dall’oppressione del peccato”.

²² D. PETKANOVA, *Značienieto na čislata v starobălgarskata literatura*, «Starobălgarska literatura», 13 (1983), pp. 12-28: p. 22.

Si noti, nel passo citato, la presenza dell'espressione 'mia nazione' (nel testo: 'мон азѣикъ'), la quale compare unicamente in queste due formulazioni; nell'Encomio, il termine 'азѣикъ' con valore di 'nazione' si incontra in tutto cinque volte, ma è di norma preceduto o dal pronome di prima persona plurale 'наши' o dall'aggettivo 'словѣньскѣи'. In questi due casi, invece, Clemente ha preferito esprimersi in prima persona, sottolineando con orgoglio la sua appartenenza a tale nazione; inoltre, è significativo il fatto che l'autore scelga di esporsi proprio nella lode a Costantino-Cirillo, che rappresenta il momento più alto dell'intero componimento. Il motivo è forse da ricercarsi nel desiderio di Clemente di mostrarsi ancora più vicino alla figura del suo maestro, al fianco del quale egli si è formato e ha appreso le Sacre Scritture.

L'Encomio prosegue poi con la celebrazione delle 'luminosissime viscere' di Costantino-Cirillo, dalle quali per tutte le genti è sgorgata *l'acqua della vita*, per culminare infine con la glorificazione dei suoi piedi, il mezzo attraverso il quale egli è riuscito a illuminare tutto il mondo "con il suo insegnamento ispirato da Dio".

I due macarismi che chiudono la lode sono invece riservati alla città di Roma e riprendono quanto scritto nella prima parte dell'opera: "(egli) tradusse tutto l'ordinamento ecclesiastico dalla lingua greca a quella slava, e si recò a Roma, consacrando così il suo gregge eletto e compiendo con gioia la propria corsa: piacque a Dio, nostro Signore, che il suo corpo riposasse lì, a Roma". Clemente proclama beata la chiesa nella quale riposa il corpo di Cirillo, ovvero la Basilica di san Clemente (romano), e quella città che lo ha accolto; il riferimento a Roma è particolarmente importante perché allude alla missione apostolica di Pietro e Paolo e, di conseguenza, a quella di Costantino-Cirillo:

"(...) gli apologeti della cristianità slava balcanica – scrive Picchio – tendono ad inquadrare la missione cirilometodiana, ed in particolare il viaggio dei Fratelli tessalonicesi a Roma, come una ripetizione del corso apostolico paolino, ossia come una specie di «missione fra i Romani». Il papa accoglie Costantino-Cirillo e Metodio non come il Supremo pontefice può ricevere vescovi chiamati a riferire, ma piuttosto come un sacerdote vicino al traviamiento può accogliere chi gli porta chiari segni del volere divino"²³.

L'Encomio termina con un'ultima lode a Costantino-Cirillo, il quale, grazie alle sue gesta, crebbe alla pari degli angeli, degli apostoli e dei profeti, arrivando persino a godere della gloria divina; l'opera si chiude infine con una dossologia.

²³ R. PICCHIO, *Questione della lingua* cit., p. 184.

Per quanto riguarda l'uso delle figure retoriche, si nota nel testo una prevalenza di similitudini (es. 'Ѣко слънце', 'Ѣко аѣгазъ', 'Ѣко крилатъ', 'Ѣко оръль', 'Ѣко единъ отъ серафимъ') e di dittologie: 'апостола и оучителя', 'благовѣрственикъ и красотоижа', 'оцъ и оучитель', 'домъ и богатство – оцъ и мѣръ – братнижа и сестры', 'законъ и милость', 'пастырь и оучитель', etc. Tra le figure di parola spiccano inoltre la paronomasia, il polittoto, la figura etimologica e l'omoteleuto; piuttosto frequente è anche l'allitterazione, la quale dona armonia sonora al testo; si veda, per esempio 'сзворъ сзтворше', 'послажде възнѣ вса прѣспѣ', 'вѣнѣ благодѣть – благослови и вѣъ въ вѣкы'²⁴.

L'*Encomio per Cirillo* è uno dei componimenti più belli ed eleganti tra quelli scritti da Clemente di Ocria. L'uso sapiente del referente biblico, unito alla cura per la 'parola', hanno contribuito alla creazione di un'opera in cui il senso spirituale predomina su quello storico, elevando così l'immagine di Costantino-Cirillo a nuovo apostolo di Cristo. In questo Encomio, così come in quello *per il santo Demetrio e per Clemente romano*, le vicende biografiche della vita di Cirillo (piano storico della narrazione) fanno da sfondo al racconto "agiografico" (piano spirituale). A differenza degli Encomi dedicati alle figure bibliche, dove prevalgono le citazioni dirette, nei testi dedicati ai personaggi storici Clemente sembra prediligere un approccio più velato alle Scritture; la citazione diretta viene spesso sostituita dal riferimento indiretto, che consiste il più delle volte in immagini e metafore volte a celebrare la figura del santo.

Alla luce di quanto scritto anche nei commenti precedenti, è interessante notare come la prima e la seconda parte corrispondano perfettamente; si prenda, per esempio, l'inizio della prima parte dell'Encomio – "Per noi, amanti di Cristo, è rifulsa la luminosa memoria del nostro beato padre Cirillo, *nuovo* apostolo e maestro di tutte le genti" – e l'incipit della seconda: "Quegli, infatti, il *nuovo* apostolo fu inviato". Se consideriamo il significato tipologico di cui si carica l'aggettivo 'nuovo', il quale, tra l'altro, compare unicamente in questi due punti del testo, allora appare evidente che l'intenzione dell'autore fosse proprio quella di creare un'opera composta sì da due parti, ma nell'insieme perfettamente omogenea. Tutte le immagini e le similitudini che si incontrano nella lode al santo, come per esempio la 'dolcezza spirituale', la 'l'acqua di vita', o 'l'insegnamento ispirato da Dio', trovano una corrispondenza precisa nella prima parte dell'Encomio: 'parole di dolcezza', "nutrimento di vita" e 'dolcezza del suo insegnamento'. Cirillo è il sole di Dio che illumina la nazione slava e la incorona con la grazia.

²⁴ Alquanto meccaniche, in campo retorico, mi sono sembrate le osservazioni di M. I. LEKOMCEVA, *Semantika nekotorych ritoričeskich figur osnovannyh na tautologii (na materiale «Pochval'nogo slova Kirillu-filosofu» Klimenta Ochridskogo)*, in *Struktura teksta*, a cura di T. V. Civ'jan, Moskva, Nauka, 1980, pp. 184-197.

VII. Encomio per i santi Quaranta martiri di Sebaste

Encomio per i Quaranta martiri, scritto da Clemente

Mi domando quale sia quell'unanime volontà e quell'egual saggezza che accomuna questi Quaranta martiri e, pieno di stupore, mi rivolgo a Cristo, poiché ogni grazia e dono vengono dall'alto e discendono da Lui, come ha detto il santo profeta: "Cristo è potenza di Dio e sapienza di Dio"¹. Di una tale potenza sono stati colmati questi santissimi Quaranta soldati e martiri di Cristo, che rifulsero sulla terra come stelle luminosissime e rischiararono tutto il mondo con i raggi della Sapienza divina, poiché Cristo, il sole spirituale, era tra loro. Illuminati dalla sua luce e adornati da un'incredibile bellezza, questi, grazie a una fede straordinaria, erano fioriti come gigli profumati ed erano stati abbondantemente bagnati dalla rugiada del santissimo Spirito.

Il Signore prese ad amarli perché si erano rivestiti di buone azioni e si superavano l'uno con l'altra in purezza e amore; erano illuminati dalla folgore spirituale proprio come dei candelieri: alcuni praticavano il digiuno e l'astinenza, mentre altri osservavano la fede e l'ospitalità; alcuni praticavano la genuflessione ed erano onesti, mentre altri portavano umiltà e dolcezza nel cuore; alcuni praticavano la veglia e provavano un autentico sentimento d'amore, mentre altri erano buoni e misericordiosi nei confronti dei poveri. La potenza dello Spirito Santo era davvero in loro, li indirizzava verso le buone azioni e, per mezzo della fede, li proteggeva dalle disgrazie.

Per immagine e bellezza sembrava che fossero venuti alla luce dalla stessa madre: intrecciati con la fede e l'amore come una collana preziosa, questi condividevano lo stesso pensiero e, avendo rinunciato ai piaceri effimeri di questa vita, si erano rivestiti di buone azioni e di amore autentico, desiderando di trovarsi a cospetto dell'indicibile gloria di Dio. E così, l'uno con l'altra, si incoraggiavano a intraprendere il santissimo cammino che conduce a tale impresa. Oltre che con l'armatura, questi si rivestirono con la fede, oltre che con lo scudo, questi si armarono della croce, rifulgendo in battaglia come un fulmine, cavalcando contro migliaia e decine di migliaia (di nemici) e ottenendo onore dalla vittoria. Combatterono una duplice guerra, contro i nemici visibili e contro quelli invisibili².

¹ 1Cor 1, 24

² L'immagine dei Quaranta martiri come di un gruppo compatto e in perfetta armonia – fisica e spirituale – fa da sfondo anche al racconto che si legge nel *Testamento* lasciatoci dall'esercito del Signore, ormai in punto di morte. Anche Clemente quindi, proprio come Basilio di Cesarea nella sua *Omelia* o Romano il Melodo nel suo *Cantico* dedicato ai Quaranta martiri, decide di riprendere questa idea di "comunione" e di utilizzarla come uno dei motivi centrali del suo componimento.

Il diavolo, non sopportando più (la vista della) loro fede e bellezza e onestà, dichiarò loro guerra e si insinuò nella mente di colui che a quel tempo deteneva il potere, il malvagio Licinio, che prese a perseguire i cristiani. Volendo imprigionare con l'inganno questi nobili martiri, Licinio costrinse tutti all'adorazione degli idoli, ma, come aveva detto il profeta: *“Non resterà lo scettro dei malvagi sull'eredità dei giusti, perché i giusti non tendano le mani a compiere il male. Sii buono, Signore, con i buoni e i retti di cuore”*³. Con questa luce saranno illuminati tutti quelli che disprezzeranno le gioie effimere del piacere e intraprenderanno il cammino verso il martirio con luminosità e splendore.

Rincuorandosi a vicenda, questi esclamavano con gioia: “Fratelli, non dobbiamo temere la sofferenza, poiché è passeggera e scorre veloce come l'ombra e ci conduce alle dimore eterne. Quindi, fratelli, armiamoci fermamente contro il nemico, poiché è solo così che Gesù Cristo, nostro Signore, potrà incoronarci con la corona della vittoria⁴. È a causa di questa vita terrena e dell'imperatore mortale che abbiamo dovuto combattere e che abbiamo dovuto sopportare molte disgrazie, ma protetti dalla potenza di Dio ne siamo usciti vincitori. Così, se soffriamo per poterlo seguire, sopportando le sofferenze che Lui desidera, speriamo che rimanga sempre al nostro fianco, come Lui stesso ha promesso dicendo: “Quando vi condurranno davanti a un consiglio o a un'autorità, a una prigione o a un imperatore, a un principe o ai tormenti per causa mia, non preoccupatevi di come parlare o di quanto dovrete dire, perché Io vi darò le parole e la saggezza alle quali nessuno dei vostri nemici potrà opporsi o controbattere. *Non abbiate paura di quelli che uccidono il corpo, ma non hanno il potere di uccidere l'anima; abbiate piuttosto paura di colui che ha il potere di far perire nella Geenna e l'anima e il corpo*”⁵. Con queste parole essi si incoraggiavano e si rincuoravano a vicenda, calpestando con vigore la perfidia del diavolo. Sopportarono ogni sofferenza con gioia, ripetendo la parola dell'apostolo: “Dio non è ingiusto, fratelli, e non dimentica ciò che avete fatto”⁶.

Quando si trovarono nel cuore della notte (nudi in piedi) sul ghiaccio, nel mezzo di una palude ai confini della città di Sebaste, uno di loro li tradì e corse nel bagno caldo (che era stato costruito per loro), ma non appena il suo corpo venne a contatto con il calore, egli si sciolse come il ghiaccio e morì. Allora, improvvisamente, un'indicibile luce illuminò dall'alto i martiri, trasformando il freddo in caldo, e quaranta corone scesero dal cielo e si posarono sopra le loro teste. Una sola corona avanzava, non avendo infatti nessuno su cui appoggiarsi. Una guardia, allora, avendo assistito a tale miracolo, si tolse i vestiti, raggiunse i martiri ed esclamò ad alta

³ Sal 125, 3-4

⁴ La stessa immagine/simbolo della 'corona della vittoria' si legge anche in Basilio Magno e in Romano il Melodo.

⁵ Mt 10, 18-19. 28; Lc 12, 4-5. 11; la citazione ricorre anche nell'*Encomio per Demetrio di Tessalonica* di Clemente di Ocrida.

⁶ Ebr 6, 10

voce: “Credo nel Figlio di Dio, Gesù Cristo, nel quale credono questi santi martiri! Egli mi ha conferito la stessa gloria, affinché io possa essere martire con loro”. Così, sopra la sua testa si posò per sempre la corona dell’indicibile gloria di Dio. Tale è la misericordia del Signore, il quale ha detto: “*Gli ultimi saranno i primi e i primi saranno gli ultimi*”⁷.

Come possiamo, quindi, celebrare questa santissima compagnia che è stata abbandonata da un miserabile, proprio come Giuda, in tempi antichi, abbandonò la compagnia scelta da Dio e il diavolo abbandonò l’esercito degli angeli e la luce divina, diventando così il signore delle tenebre e meritandosi eterna sofferenza? L’invidia del diavolo ha accecato anche questo miserabile, ma egli è stato vinto dalle forze invisibili e da questa guardia, la cui santissima vita è stata rinnovata attraverso il battesimo della rigenerazione.

La Chiesa (di Cristo) li ha nutriti del cibo spirituale, li ha incoronati con corone splendenti, li ha trasformati in messaggeri degli angeli e li ha presentati al mondo come candelieri lucenti, facendoli splendere più del sole per mezzo dei miracoli. Lo stesso profeta, in tempi antichi, si rivolse a loro dicendo: “O Dio, tu ci hai messo alla prova; ci hai purificati come si purifica l’argento, hai fatto cavalcare uomini sopra le nostre teste. Siamo passati per il fuoco e per l’acqua, ma infine tu ci hai tratto in salvo”⁸.

Per ricevere la pace eterna alla quale aspiravano, questi abbandonarono le bellezze della vita terrena, la casa e la ricchezza, il padre e la madre, le sorelle e i fratelli, le mogli e i figli, arrivando persino a disprezzare la stessa vita e rispettando, così, il volere di Dio. Per questo il Signore ha mostrato loro e in maniera straordinaria tutta la sua grazia. Questi martiri erano davvero come dei *recipienti pronti ad ogni opera buona*⁹, scelti per il servizio dal nostro unico Sovrano e Salvatore, Gesù Cristo. Nulla poté infatti separarli dall’amore per Cristo, né il fuoco, né l’acqua, né qualsiasi altra sofferenza.

Ecco perché noi oggi celebriamo la loro memoria e, per onorarli con una giusta lode, diciamo:

Gioisci, purissima e antichissima compagnia del santissimo esercito! Questi diventarono simili alle forze invisibili, arrivando persino a superarle, poiché queste, essendo

⁷ Mt 19, 30. In questo paragrafo Clemente riassume il racconto del terribile martirio al quale furono costretti questi quaranta soldati di Cristo.

⁸ Sal 66, 10-12

⁹ 2Tm 2, 20-21

incorporee, rispettavano il posto assegnatogli da Dio e si deliziavano della sua indicibile bellezza, mentre questi martiri, dopo aver attraversato il burrascoso mare della vita¹⁰, rischiararono il mondo intero con il loro sangue. Con le ali spirituali si alzarono in cielo e si misero a cospetto dell'indicibile gloria di Dio. Prestarono numerose cure ai malati, scacciarono i demoni, alleviarono le sofferenze, illuminarono le chiese, difesero la pace, guidarono gli uomini alle opere buone, scacciarono i demoni annientandone tempestivamente la perfidia, arricchirono i poveri due volte – spiritualmente e fisicamente – e distrussero gli eretici. Divennero martiri sostenitori della fede, risplendendo con raggi luminosissimi.

Quale bocca e quale lingua, dunque, saranno in grado di tessere le lodi di questi santi celesti, i quali splenderanno più luminosi del sole? Con le loro venerabili reliquie, questi martiri rischiararono il mondo intero come delle stelle e, scaldati dallo Spirito Santo, riscaldarono il gelo del giorno. Ciononostante, essi morirono tra le fiamme ardenti, come accadde in tempi antichi ai tre giovani di Babilonia, che erano stati avvisati da Dio¹¹. Con le loro preziose ossa, questi hanno illuminato le correnti del fiume, con le loro reliquie profumate hanno adornato tutte le chiese, con i loro indicibili miracoli hanno portato gioia nel mondo, allontanato l'inganno, infuso la verità, scacciato il diavolo e rallegrato Cristo.

Per questa ragione, la destra di Colui che tutto governa li ha incoronati con delle santissime corone e li ha illuminati con i raggi della Luce indicibile; con stupore e con onore, essa ha conferito loro il privilegio di stare a cospetto del Signore, li ha rivestiti di una veste intessuta da Dio, li ha colmati della potenza dello Spirito Santo e li ha resi uguali alle forze invisibili. Per questo Dio è glorioso nel suo Santuario, perché onora coloro che lo onorano, gratificandoli meravigliosamente con indicibili miracoli.

Desidero, quindi, raccontare uno di questi innumerevoli miracoli che spiega di come i figli ascoltino la propria nobile madre. Uno di questi santissimi martiri, che affidarono nelle braccia del Signore le loro santissime anime, rimase in vita; allora, sua madre, accortasi che respirava ancora, allontanò da sé la debolezza propria di una donna e assunse la fermezza propria di un uomo: caricò sulle spalle il suo amato figlio e seguendo (il carro che trasportava i corpi dei martiri), gli disse: “Procedi, martire di Cristo, sii forte e coraggioso, e possa la mia anima gioire per te. Non cedere al peccato come Giuda, il quale abbandonò gli apostoli proprio

¹⁰ L'immagine particolarmente efficace del 'burrascoso mare della vita' trova un'eco anche nel *Cantico* di Romano il Melodo.

¹¹ In questo punto del testo Clemente allude alla storia di Sadrac, Mesac e Abdènego, gettati dal re Nabucodònosor in una fornace arente a causa della loro fede in Dio (Dan cap. 3).

come ha fatto anche uno di voi, ma affida al Signore tutta la tua speranza e la tua anima, ed Egli ti sosterrà. Cristo è al tuo cospetto, fratello, per accogliere la tua anima e attendere il tuo arrivo”. Non appena ebbe pronunciato queste parole, suo figlio, che lei stava sorreggendo, affidò la sua anima nelle braccia del Signore. La madre lo seguì fino alla fine, lo riunì agli altri santi e disse: “Riposa, figlio, insieme alla tua santissima compagnia e pensami durante le vostre preghiere, affinché anche io possa compiere l’impresa del martirio”. Dopo aver pronunciato queste parole, la donna tornò indietro felice di aver reso onore a Dio.

Avete ascoltato, fratelli, dell’amore e della fermezza d’animo di questa madre devota? Di come non temette né l’imperatore né il tormentatore, né la spada né il fuoco, ma soltanto Dio, portatore di vita? Per questo anche noi, allontanando ogni paura propria dell’uomo, accogliamo invece la paura per Dio, Colui che ha illuminato le nostre anime e i nostri cuori! Cerchiamo di osservare sempre il digiuno, la purezza, l’amore sincero, la dolcezza e l’obbedienza, allontanando così ogni male. Rivestiamoci di buone azioni, così come hanno fatto questi santissimi martiri, in gloria della Santissima Trinità, unica in tutte le persone, del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, adesso e per sempre, nei secoli dei secoli, amen.

Commento al testo:

L'*Encomio per i Quaranta martiri di Sebaste* è un'opera che, a causa della sua ristrettissima diffusione – è tramandato infatti da soli due testimoni – è rimasta ai margini dell'interesse degli studiosi. Il primo riferimento all'*Encomio* apparve nella raccolta a cura del monaco ceco Sáva Chilandarec (1897), mentre l'opera per intero venne pubblicata un anno più tardi da Pětr A. Lavrov¹.

La copia che sta alla base dell'analisi di Lavrov è datata al XVI secolo ed è di provenienza slava meridionale (bulgara); inoltre, e questo è l'aspetto più importante, il titolo che si legge nel testimone fa riferimento a Clemente quale autore dell'opera: 'Ποῦβάνοε εἴς τὴν ἰ. κληκω" κλημεντο" εἰς πησα" βλβν ω". Nel 1914, Jordan Ivanov rinvenne una seconda copia dell'*Encomio*, oggi andata purtroppo perduta, tra le pagine di una raccolta di sermoni di origine serba del 1598, il cui titolo indicava, anche in questo caso, Clemente di Ocrida quale autore della composizione.

La tradizione letteraria sul martirio dei quaranta soldati, appartenenti alla Legio romana XII Fulminata e martirizzati per ordine dell'imperatore Licinio intorno all'anno 320 nella città di Sebaste, nella Cappadocia nordorientale², è diffusa tanto nel mondo orientale, quanto in quello occidentale. Il primo a comporre un testo per ricordare il martirio di questi santi fu Basilio di Cesarea, che a soli cinquant'anni dal tragico evento, e più precisamente nell'anno 372, scrisse un'*Omelia per i santi Quaranta martiri*³. Come ha osservato Gunnar Svane, nonostante l'*Encomio* di Clemente di Ocrida presenti molti tratti in comune con l'*Omelia* di Basilio, primo tra tutti l'ordine con il quale vengono presentati gli argomenti e l'insistere sull'armonia fisica e spirituale che accumulava questo gruppo di martiri, esso conserva un carattere del tutto indipendente⁴.

A questa *Omelia* si aggiunge un *Inno* composto da uno dei più antichi scrittori in lingua siriana, Efrem il Siro (306 – 337), e una seconda *Omelia* scritta dal fratello minore di Basilio di Cesarea, il vescovo Gregorio di Nissa (335 – 395ca.). Nello stesso periodo, anche Gaudenzio, vescovo di Brescia (? – 410), scrisse un *Encomio* per i Quaranta martiri, limitandosi tuttavia a seguire le vicende storiche raccontate da san Basilio⁵. Un'ulteriore testimonianza sull'*inventio*

¹ S. CHILANDAREC, *Rukopisy a starotisky Chilandarské*, «Věstník král. České společnosti náuk», Praha, Č. IV (1897), pp. 1-98: p. 52; P. A. LAVROV, *Novoe pochval'noe slovo Klimenta Ochridskogo*, «Izvestija Otdelenija russkogo jazyka i slovesnosti», III (1898), pp. 1086-1109.

² Corrisponde all'odierna città di Sivas in Turchia.

³ BASILIO DI CESAREA, *Omeliie* cit., pp. 944-969 (*Omelia XIX*).

⁴ G. SVANE, *Crkvenobesednički* cit., p. 430.

⁵ Il motivo che spinse Gaudenzio a comporre un'opera in memoria di questi soldati è legato alle loro reliquie: le fonti raccontano che durante il suo viaggio in Oriente, Gaudenzio ricevette da due vecchi nipoti di Basilio Magno una parte delle reliquie dei Quaranta martiri, consegnate poi in dono alla diocesi di Brescia.

delle reliquie di questi santi è il *Racconto* scritto in greco dallo storico siro Sozomeno (400ca. – 450) e incluso nella raccolta *Storia Ecclesiastica*⁶.

Sono tramandati col nome di Romano il Melodo (490ca. – 556ca.), massimo esponente dell'innografia bizantina, anche due *Cantici* dedicati ai Quaranta martiri di Sebaste, la cui paternità appare tuttavia sospetta. Il primo Cantico, nel quale l'autore paragona il martirio dei soldati alla passione di Cristo, contrariamente all'uso che prevale nei cantici autentici, si presenta nella forma di un'unica lode encomiastica; il secondo, invece, con una tradizione testuale molto più ricca e complessa, sviluppa dettagliatamente il racconto del martirio, sottolineando (come anche il primo) il valore delle reliquie e il tema del coraggio cristiano dimostrato dai protagonisti⁷.

La fonte storica più importante di cui si dispone, tuttavia, è una lettera, definita comunemente *Testamento*, scritta dagli stessi martiri nell'intervallo tra la loro condanna e l'effettiva esecuzione, avvenuta in data 9 marzo⁸. In questo *Testamento*, indirizzato ai confratelli e alle rispettive famiglie, i soldati cristiani implorano i loro cari di abbandonare i piaceri effimeri della vita e, soprattutto, chiedono di poter essere seppelliti tutti insieme in un unico luogo: “Ancora chiediamo a tutti che nessuno si procuri per proprio conto e per sé parte anche minima delle nostre ceneri quando verranno estratte dalla fornace”⁹.

Se si considera che di norma gli Encomi clementini sono dedicati a delle figure neotestamentarie o legate, in diversa misura, alla missione cirillometodiana (cfr. Demetrio di Tessalonica, Clemente romano e Costantino-Cirillo), la scelta di comporre un testo in onore di questi martiri sembrerà quanto meno insolita. Inoltre, il fatto che l'Encomio si sia conservato in sole due copie manoscritte, non permette di comprendere fino in fondo l'importanza che il racconto di questo martirio ha avuto per la letteratura slava delle origini. Davvero interessante è il caso di un'*Omelia sui Quaranta martiri di Sebaste* conservata alle cc. 34^v-42^r del codice *Suprasliensis*, la quale, come hanno osservato Mario Capaldo e Helmut Keipert, è il risultato di una contaminazione; esaminando con attenzione il resto della tradizione parallela, i due studiosi si sono accorti che il copista, dopo aver abbandonato il primo antigrafo, si è servito di un altro manoscritto che conteneva però una traduzione differente¹⁰. In ogni caso, si può forse

⁶ Per una panoramica bibliografica più completa rimando alla voce 'Sozomeno' che si legge nell'Enciclopedia Treccani.

⁷ ROMANO IL MELODO, *Cantici*, vol. II, a cura di R. Maisano, Torino, Utet, 2002, pp. 502-519 e 520-539.

⁸ N. BONWETSCH, *Das Testament der vierzig Märtyrer zu Sebaste*, «Neue Kirchliche Zeitschrift», III (1892), pp. 705-726; J. HAUSSLEITER, *Zu dem Testament der vierzig Märtyrer zu Sebaste*, ivi, pp. 978-988.

⁹ *Testamento dei santi e gloriosi Quaranta martiri di Cristo che morirono a Sebaste*, in *Atti e Passioni dei Martiri*, a cura di A. A. R. Bastiaensen, A. Hilhorst, G. A. A. Kortekaas, A. P. Orbán, M. M. van Assendelft, Milano, Mondadori, 1987, pp. 339-351: p. 345

¹⁰ M. CAPALDO, *Zur linguistischen Betrachtungsweise der Komposition des Codex Suprasliensis (Die Passio der vierzig Märtyrer von Sebaste)*, in *Contributi italiani al VIII Congresso Internazionale degli slavisti (Zagreb-*

ipotizzare che Clemente, venuto a conoscenza dell'ampia letteratura patristica in lingua greca dedicata ai soldati della Legione romana, i quali rappresentano a loro volta l'essenza stessa del martirio, abbia deciso di arricchire la sua produzione encomiastica con questo racconto. Ciò a cui Clemente ha voluto in particolar modo rendere omaggio nel suo *Encomio* è l'unione di spirito e la salda fede che accomunano questi soldati e martiri di Cristo; alla stessa conclusione è giunto anche Gunnar Svane, secondo il quale l'*Encomio per i Quaranta martiri di Sebaste* rappresenta il tentativo dell'autore di trasmettere agli abitanti della sua diocesi il perfetto ideale di fede cristiana incarnato dalla compagnia¹¹.

L'*Encomio* si apre proprio con una riflessione dell'autore sulla forza di volontà unanime che, fino all'ultimo istante, ha accompagnato questo gruppo di martiri, i quali splendevano sulla terra come 'stelle luminosissime', e rischiaravano la Chiesa di Dio con i Raggi della Sapienza divina. La dimensione di unità e di perfetta comunione che Clemente evidenzia sin dalle prime righe dell'opera, trova riscontro che nell'*Omelia* di Basilio di Cesarea e nel secondo *Cantico* attribuito a Romano il Melodo, nel quale si legge: "[...] una sola era la loro volontà in unità d'intenti, adorare con tutta l'anima l'Iddio dell'universo. Con lo stesso pensiero e lo stesso sentimento, insieme abbandonarono l'errore, insieme resistettero ai supplizi, insieme ottennero la gloria dei beni eterni, insieme conquistarono degnamente la corona con la loro perseveranza. [...] L'anima mia è stupita mentre descrive la concordia di quella divina brigata, perché nei quaranta corpi distinti essi avevano un solo intendimento"¹².

Così come il profeta Zaccaria, il santo Demetrio e Giovanni Battista prima di loro, anche questi martiri erano "fioriti come gigli profumati", ed erano cresciuti rigogliosamente perché bagnati dalla rugiada dello Spirito Santo; poiché si erano rivestiti di buone azioni, allontanando tutti i piaceri carnali e fuggevoli di questa vita, il Signore li colmò della potenza divina e li illuminò attraverso la folgore spirituale: brillavano infatti – scrive Clemente – proprio come dei candelieri (nel testo: '(‘*мако свѣтильникъ зарею дѣвственною свѣтъѣше се*’)). La similitudine tra i martiri e il 'candeliere', oltre che alludere metaforicamente alla Sapienza di Dio, rimanda a quella

Ljubljana 1978), Roma, Ass. Ita. degli Slavisti, 1978, pp. 23-60; H. KEIPERT, *Eine Übersetzungskontamination in Codex Suprasliensis*, in *Proučvanija vărhu Suprasälskija sbornik. Dokladi i raziskvanija pred Pärvi meždunaroden simpozium za Suprasälskija sbornik 20-30 septemvri 1977*, Sofija, Šumen, 1980, pp. 18-35; G. ZIFFER, *Appunti sul problema della contaminazione nella letteratura slava ecclesiastica*, in *Contributi italiani al XII Congresso Internazionale degli slavisti (Cracovia 1998)*, Napoli, Ass. Ita. degli Slavisti, 1998, pp. 131-146.

¹¹ G. SVANE, *Crkvenobesednički* cit., p. 429.

¹² ROMANO IL MELODO, *Cantici* cit., p. 529; BASILIO DI CESAREA, *Omelle* cit., p. 945: "E noi non abbiamo davanti uno solo da fare oggetto della nostra ammirazione e neppure soltanto due, e neppure fino a dieci si spinge il numero di quelli che dobbiamo celebrare come beati, ma sono quaranta gli uomini che, come se avessero un'anima sola in corpi diversi, in un accordo unitario e in una conformità di fede, dimostrarono anche una sopportazione unitaria dinanzi a prove terribili e una sola fermezza in difesa della verità. Tutti erano più o meno uguali tra di loro nelle convinzioni e uguali lo furono anche nella lotta. Perciò, furono stimati meritevoli di corone che avessero il medesimo onore di gloria".

citazione dal *Vangelo di Matteo* che si legge nell'*Encomio per Clemente papa*: “Non può celarsi una città posta in cima ad un monte, né si accende una lucerna e la si pone sotto il moggio, ma (la si pone) sopra il lucerniere perché faccia da luce a tutti quelli che sono in casa” (Mt 4, 14-15). Grazie a tale similitudine, Clemente riesce a spiegare al suo pubblico la funzione dei martiri, maestri di fede e predicatori del Verbo.

Il passo che segue l'introduzione si sviluppa attraverso una serie di coordinate in cui predomina ancora una volta il motivo della fratellanza e dell'unità che accomuna i Quaranta martiri; in questa sezione di testo l'autore celebra tutte le qualità che hanno reso la santissima compagnia un modello incarnato di virtù cristiane:

Encomio	Cantico II di Romano il Melodo
<p>“Il Signore prese ad amarli perché si erano rivestiti di buone azioni e si superavano l'uno con l'altra in purezza e amore; erano illuminati dalla folgore spirituale proprio come dei candelieri: alcuni praticavano il digiuno e l'astinenza, mentre altri osservavano la fede e l'ospitalità; alcuni praticavano la genuflessione ed erano onesti, mentre altri portavano umiltà e dolcezza nel cuore; alcuni praticavano la veglia e provavano un autentico sentimento d'amore, mentre altri erano buoni e misericordiosi nei confronti dei poveri. La potenza dello Spirito Santo era davvero in loro, li indirizzava verso le buone azioni e, per mezzo della fede, li proteggeva dalle disgrazie”.</p>	<p>“Questi campioni trascendono le nostre lodi in modo straordinario e oltre ogni misura: questi si sono schierati in battaglia contro Satana e hanno abbattuto l'arroganza degli idoli; questi dell'empietà hanno rovesciato il culto, questi della pietà sono banditori incollabili; questi per gli incerti sono maestri di verità; questi guariscono gli ammalati e liberano dagli spiriti maligni, questi per i ciechi sono recupero della vista e per i lebbrosi purificazione; questi sono raddrizzamento degli storpi e sollievo dei debilitati; questi porto dei naviganti, questi valida guida dei viandanti, questi sicuri vindici degli oppressi, poiché hanno ricevuto insieme gloria dal cielo e abbondanza di corone”¹³.</p>

Come Costantino-Cirillo, che aveva adornato la nazione degli Slavi con una corona divinamente intrecciata, così questi Quaranta martiri di Cristo – scrive Clemente – sono stati intrecciati con la fede e l'amore, proprio come una ‘collana preziosa’. A differenza degli uomini malvagi e vinti dal peccato, i quali “dell'orgoglio fanno una collana e indossano come abito la violenza” (Sal 73, 6), questa santa compagnia incarna quel saggio che, come anello d'oro e collana preziosa, ammonisce un orecchio attento (Prv 26, 12) e indossa una “veste immacolata e santa”¹⁴. Segue un passo in cui predomina un lessico di tipo militare (cfr. *Encomio per gli*

¹³ Ivi, p. 525. Interessante, a questo proposito, è una nota del curatore dei volumi dei *Cantici* di Romano il Melodo, Riccardo Maisano, il quale scrive: “L'eccellenza degli eroi che sono oggetto dell'encomio pronunciato dall'autore è espressa mediante duplicazione sinonimica degli avverbi, abbinata alla duplicazione del prefisso -ὄπερ. Alla strofa è evidentemente affidato l'inquadramento del messaggio fondamentale del componimento, cioè la presentazione dei Santi Quaranta come *exemplum* che va al di là dell'episodio storico del quale sono stati protagonisti. Per questo si noterà un corredo eccezionalmente ricco di artifici retorici finalizzati allo scopo prefissato: l'anafora del pronome οὗτοι, che conta ben dieci ricorrenze, assonanze ai vv. 3, 4-5; 7-8; 10; figure etimologiche ai vv. 5-6; 11; allitterazioni quasi ad ogni verso; ossimori ai vv. 3, 4, 6, 9, 10” (p. 534, n. № 7). Queste sono, come avrò modo di dimostrare, le figure retoriche che caratterizzano anche l'*Encomio per i Quaranta martiri* di Clemente di Ocrida.

¹⁴ Ivi, p. 527.

arcangeli), attraverso il quale l'autore sottolinea l'importanza storica che i Quaranta martiri hanno avuto nella diffusione del cristianesimo:

“Oltre che con l'armatura, questi si rivestirono con la fede, oltre che con lo scudo, questi si armarono della croce, rifulgendo in battaglia come un fulmine, cavalcando contro migliaia e decine di migliaia (di nemici) e ottenendo onore dalla vittoria. Combatterono una duplice guerra, contro i nemici visibili e contro quelli invisibili”¹⁵.

I rimandi alla *Lettera* di san Paolo agli Efesini inseriscono il racconto all'interno di una cornice più ampia, nella quale Clemente, proprio come Paolo, invita indirettamente il lettore a rivestirsi dell'armatura di Dio e a mostrarsi saldo di fronte a qualsiasi avversità:

“Per il resto, rafforzatevi nel Signore e nel vigore della sua potenza. / Indossate l'armatura di Dio per poter resistere alle insidie del diavolo. / La nostra battaglia, infatti, non è contro la carne e il sangue, ma contro i Principati e le Potenze, contro i dominatori di questo mondo tenebroso, contro gli spiriti del male che abitano nelle regioni celesti. / Prendete dunque l'armatura di Dio, perché possiate resistere nel giorno cattivo e restare saldi dopo aver superato tutte le prove. / State saldi, dunque: attorno ai fianchi, la verità; indosso, la corazza della giustizia; / ai piedi, calzati e pronti a propagare il vangelo della pace. / Afferrate sempre lo scudo della fede, con il quale potrete spegnere tutte le frecce infuocate del Maligno; / prendete anche l'elmo della salvezza e la spada dello Spirito, che è la parola di Dio” (Ef 6, 10-17).

L'espressione “rifulgendo in battaglia come un fulmine”, inoltre, può essere intesa anche come un riferimento velato alla XII Legio, rinominata come si è detto “la Fulminata”. La forza fisica e la tempra morale che caratterizzano i Quaranta martiri, sono le stesse che ritroviamo anche nell'esercito delle forze invisibili (cfr. *Encomio per gli arcangeli*), impegnate anch'esse in una duplice guerra: in terra e in cielo. L'immagine dei martiri che si ricava da questa descrizione è quella di uomini forti e coraggiosi, animati allo stesso tempo da un profondo sentimento d'amore e fratellanza; come ha osservato Liljana Graševa, lo scrittore è interessato a creare un'*immagine collettiva*, e più precisamente “un'immagine come simbolo di ascetismo in generale”¹⁶.

Come di consueto, l'introduzione è seguita dal racconto storico sul martirio, affrontato dall'esercito dei fedeli con luminosità e splendore. È tipico dello stile clementino (e agiografico/martirologio in generale) introdurre in questo punto della narrazione la figura del diavolo, il quale è solito insinuarsi nella mente e nei cuori dei più potenti – in questo caso dell'imperatore romano Licinio – per far sì che essi agiscano secondo il suo volere (cfr. *Encomio per Demetrio; Enc. per gli arcangeli; Enc. per Clemente*)¹⁷. La citazione dal *Libro dei Salmi* – “Non resterà lo scettro dei malvagi sull'eredità dei giusti, perché i giusti non tendano

¹⁵ Ivi, p. 531: “Gli empi si armarono di lance per combattere, i giusti imbracciarono gli scudi per parare colpi. Armi degli scellerati erano le torture incessanti, ma quale era l'arma dei buoni? L'assidua preghiera, per la quale i credenti trovarono gloria dal cielo e abbondanza di corone”.

¹⁶ L. GRAŠEVA, *Njakoi izobrazitelni cit.*, pp. 270-271.

¹⁷ JA. MILTENOV, *Za njakoi charakterni cit.*, pp. 164-166.

le mani a compiere il male. Sii buono Signore, con i buoni e retti di cuore” – racchiude lo stesso messaggio cristiano veicolato dalla chiave tematica biblica che ricorre nell’*Encomio per Clemente papa*: “*Il Signore conserva le ossa dei giusti, neppure una sarà sprecata*” (Sal 33, 20-21). Sono i “giusti”, ossia coloro che vengono illuminati dalla grazia divina, i veri destinatari (e protagonisti) degli Encomi di Clemente di Ocrida; quest’ultimo, di conseguenza, invita il lettore a non temere la sofferenza, che scorre fugace come l’ombra, bensì a cercare di trarre forza e conforto dai propri fratelli, così come fecero i Quaranta martiri di Cristo¹⁸.

Come si legge in questo Encomio, nell’*Omelia* di Basilio di Cesarea e in entrambi i *Cantici* attribuiti a Romano il Melodo, questi santi vennero incoronati con la *corona della vittoria*, immagine-simbolo del martirio (cfr. *Encomio per Demetrio*)¹⁹. La metafora della corona, se letta alla luce delle Sacre Scritture, rievoca anche quella della splendida e luminosa veste con la quale vengono rivestiti i corpi dei santi: “*Tu te ne rivestirai (della Sapienza) come di una splendida veste, te ne cingerai come di una corona magnifica*” (Sir 6, 31), perché “*Il Signore ama il suo popolo, (e) incorona i poveri di vittoria*” (Sal 149, 4). In maniera analoga, nella *Seconda lettera a Timoteo*, san Paolo esclama: “*Ora mi resta soltanto la corona di giustizia che il Signore, il giudice giusto, mi consegnerà in quel giorno; non solo a me, ma anche a tutti coloro che hanno atteso con amore la sua manifestazione* (2Tm 4,8); quest’ultima citazione rimanda, a sua volta, al giorno del Giudizio Universale, uno dei motivi che ricorrono con più frequenza negli Encomi clementini. La corona, quindi, allude metaforicamente al giorno in cui ciascuno di noi sarà chiamato da Dio a rendere conto delle proprie azioni²⁰.

¹⁸ SANT’AGOSTINO, *Esposizioni sui Salmi*, vol. IV, a cura di V. Tarulli, Roma, Città Nuova, 1977, p. 103: “L’importante per questi servi buoni è che, finché han da servire a padroni cattivi, tollerino la loro situazione con pazienza, poiché il Signore non lascerà lo scettro degli empi sul retaggio dei giusti. Perché questo? Affinché non stendano i giusti all’iniquità le loro mani. I giusti cioè debbono tollerare il provvisorio dominio degli empi, convinti che ciò non durerà in eterno, e così prepararsi al possesso della eredità eterna. Qual è questa eredità? L’annientamento di ogni potenza e di ogni potestà, in modo che io sia tutto in tutti”; BASILIO DI CESAREA, *Omelle* cit., pp. 953 e 955: “Vedi questo cielo com’è bello a vedersi e com’è grande? Vedi la terra quanto è spaziosa? E le meraviglie che sono in essa? Ebbene, nulla di tutto questo uguaglia la felicità dei giusti; tutto questo passa; le nostre cose, invece, rimangono. È uno solo il dono che desidero, la corona della giustizia; è una sola la gloria dinanzi alla quale io rimango estatico ed è quella che c’è nel regno dei cieli; sono ambizioso dell’onore che c’è lassù e ho paura della punizione della geenna; quel fuoco mi spaventa” (Omelia XIX).

¹⁹ ROMANO IL MELODO, *Cantici* cit., p. 509: “Ma il Maligno che ingannò Adamo e Caino non trasse in inganno quei santi: mostrando premio e punizione il Malfattore si fece riconoscere, prima lusingando e poi castigando. Riconosciute le sue trame, o vittoriosi, siete sfuggiti alle sue reti: voi, felicemente catturati dalle parole di Cristo, avete ottenuto corone di vittoria”. Interessante è l’uso della metafora della *rete spirituale* che ritroviamo anche nell’*Encomio per Clemente papa* di Clemente di Ocrida.

²⁰ BASILIO DI CESAREA, *Omelle* cit., p. 959: “Dicono: non è che ci svestiamo il mantello, è che deponiamo l’uomo vecchio, il quale si corrompe secondo i desideri dell’errore (Ef 4, 22); ti ringraziamo, Signore, perché insieme a questo mantello gettiamo via il peccato; poiché è a opera del serpente che ci siamo rivestiti di abiti (Gen 3, 21), per amore di Cristo spogliamocene; non attacchiamoci agli abiti a causa del paradiso che abbiamo perduto. Che cosa possiamo dare in cambio al Signore? Anche il Signore nostro fu spogliato; che cosa di straordinario c’è per un servo che subire quello che subì il suo padrone? Anzi siamo proprio noi quelli che abbiamo spogliato il Signore (Mt 27, 28)” (Omelia XIX).

Il passo si chiude con una citazione neotestamentaria che ricorre identica anche nell'*Encomio per Demetrio di Tessalonica*, il quale, come si ricorderà, morì martire per ordine dell'imperatore Massimiano Erculio: *“Non abbiate paura di quelli che uccidono il corpo, ma non hanno il potere di uccidere l'anima; abbiate piuttosto paura di colui che ha il potere di far perire nella Geènna e l'anima e il corpo”*. Nei *Vangeli* di Matteo e di Luca, Gesù pronuncia queste parole di fronte a una folla di migliaia di persone, rivolgendosi in particolare ai suoi discepoli per ricordare loro la potenza di Dio. Anche in questo caso, l'immagine evocata dalla citazione richiama quella del Giudizio Universale: nel giorno in cui ci verrà chiesto di rispondere dei nostri peccati, un sentimento di inquietudine e di paura ci affiggerà, poiché saremo al cospetto di Colui che solo può condannare la nostra anima in eterno.

Come dimostrano gli ultimi due esempi citati, si può ipotizzare un “riutilizzo” da parte dell'autore del materiale biblico per quanto riguarda quelle composizioni dedicate a personaggi storici, accomunati dalla morte per martirio: Demetrio, Clemente papa e i Quaranta martiri di Sebaste. Il solo caso a fare eccezione è quello di Costantino-Cirillo, il quale, pur essendo una figura “storica”, si trasforma in un apostolo di Cristo, elevandosi così al di sopra di qualsiasi altro cristiano.

La narrazione prosegue, poi, con il racconto dello straziante martirio affrontato da questi uomini: essi vennero privati delle loro vesti e lasciati per un'intera notte sulla superficie di uno stagno ghiacciato che si trovava poco fuori la città di Sebaste. Uno di loro, non riuscendo più a sopportare una simile tortura, decise di tradire la propria compagnia di fratelli e di trovare riparo all'interno del bagno caldo che Licinio aveva fatto costruire nei pressi di quel luogo²¹; tuttavia, non appena il suo corpo venne avvolto dal calore del vapore, si sciolse come ghiaccio e morì all'istante. Fu allora che una luce sfolgorante illuminò i martiri dall'altro e quaranta corone scesero dal cielo e si posarono sopra le loro teste; una guardia, incredula di fronte a un tale miracolo, decise di convertirsi al cristianesimo e di condividere l'amara sorte con questa luminosa compagnia, rinnovando così la sua vita attraverso il battesimo della rigenerazione, poiché *“gli ultimi saranno i primi e i primi saranno gli ultimi”*²².

²¹ La tradizione identifica il traditore della compagnia con Melezio, considerato il primo tra i suoi fratelli e autore del *Testamento*.

²² Clemente sceglie di raccontare la scena del martirio con meno dovizia di particolari rispetto, per esempio, allo stesso racconto che troviamo nell'*Omelia* di Basilio di Cesarea, caratterizzato da un realismo acre e violento. Per Basilio, il sadismo al quale furono costretti questi santi diventa celebrazione della massima virtù umana e – nel contempo – denuncia l'indicibile crudeltà di cui l'uomo è capace. A dimostrazione di quanto appena scritto ne cito una parte: “Il corpo che è stato dato in preda al gelo, dapprima diventa tutto livido, poiché il sangue si coagula; poi si agita sconvolto, ribolle, i denti battono, i nervi vengono stirati e strappati; tutta la mole del corpo viene meccanicamente contratta. Un dolore acre, un tormento indicibile, che arriva fino all'intimo delle midolla, rende assolutamente insopportabile agli assiderati la sensazione che provano. Poi la persona viene mutilata delle estremità, quasi che esse siano bruciate dal fuoco. Infatti, il calore, scacciato dalle parti estreme del corpo, fugge

La Chiesa di Cristo, che ha fiori profumati come i profeti e gli apostoli, i martiri e i vescovi (cfr. *Encomio per Clemente*), ha nutrito questi quaranta soldati del cibo spirituale, li ha incoronati con corone splendenti e li ha posti a capo della Chiesa come fossero dei candelieri lucenti, scelti per illuminare il cammino di ciascun fedele. Proprio come Clemente papa e Costantino-Cirillo, questa santissima compagnia è pronta a rinunciare a tutte le ricchezze e gli affetti famigliari pur di godere della gloria di Dio. Essi sono infatti come dei *recipienti pronti ad ogni opera buona* (nel testo: ‘*БЫШЕ БО СЪОУДА БЛГОПОУТВЪНЫ*’). Questa similitudine è una reminiscenza della *Seconda Lettera a Timoteo*, nella quale si parla delle virtù che ciascun uomo giusto dovrebbe personificare per essere riconosciuto come tale da Dio:

“In una grande casa però non vi sono soltanto vasi d’oro e d’argento, ma anche di legno e di argilla; alcuni per usi nobili, altri per usi spregevoli. / Chi si manterrà puro da queste cose, sarà come un vaso nobile, santificato, utile al padrone di casa, pronto per ogni opera buona” (2Tm 2, 20-21).

Un’immagine simile ricorre anche nel già citato sermone *Della Legge e della Grazia*, nel quale il metropolita di Kiev Ilarion ha scritto: “Egli (Dio) è Colui che ha istituito la legge per preparare alla verità e alla grazia, affinché in essa l’umanità rifulgendo dal politeismo idolatrico, si abituasse a credere nell’unico Dio e, come un recipiente sporco lavato con l’acqua – con la legge e la circoncisione -, potesse accogliere il latte della grazia e del battesimo”²³.

La seconda parte dell’Encomio, proprio come in quello per Clemente papa, include sia la lode ai Quaranta martiri, e in particolare alle loro miracolose reliquie (argomento principale del *Testamento* scritto dagli stessi)²⁴, sia il racconto che ha come protagonista la madre di uno di loro. Anche in questo caso, l’autore esordisce rivolgendosi ai suoi lettori con il pronome di prima persona plurale ‘noi’, grazie al quale egli riesce a coinvolgere i fedeli che diventano, di conseguenza, parte attiva della celebrazione. A differenza delle lodi che si leggono negli altri Encomi clementini, fatta eccezione per quello dedicato a Costantino-Cirillo, qui l’autore non

tutto all’interno, lasciando morte le parti dalle quali si è ritirato e tormentando quelle nelle quali si concentra e, poco per volta, la morte sopravviene per congelamento” (BASILIO DI CESAREA, *Omelle* cit., p. 957).

²³ G. ZIFFER, *Il «Della Legge* cit., pp. 30-31.

²⁴ *Testamento* cit., p. 345: “Ancora chiediamo a tutti che nessuno si procuri per proprio conto e per sé parte anche minima delle nostre ceneri quando verranno estratte dalla fornace; ma che ciascuno, con la massima scrupolosità collaborando perché tutte siano raccolte insieme, le renda ai suddetti fratelli, affinché, mostrando l’intensità della sua devozione e il disinteresse della sua bontà, ottenga per sé il frutto della compassione per il nostro travaglio”; ROMANO IL MELODO, *Cantici* cit., p. 507: “Il Nemico vi bruciò e vi disperse ma, credendo di distruggervi, ha riempito di voi terra e mare. Perciò colui che ha raccolto le vostre ossa ha trovato forza e salute: chi infatti con fede si appropria di una sola vostra reliquia, in essa le possiede tutte”.

insiste sul ribattimento anaforico dell'imperativo 'Ра'ши ѿ', ma sceglie di sviluppare l'encomio in maniera discorsiva, sfruttando appieno la forza ritmica dell'ipotassi.

Nella lode sono racchiuse molte immagini e *topoi* letterari caratteristici della letteratura encomiastica e che si incontrano di frequente nelle opere di Clemente di Ocrida: si prenda, per esempio, il passo nel quale l'autore descrive il potere miracoloso delle reliquie dei martiri, e lo si confronti con quello che si legge, invece, nell'*Encomio per Clemente papa*:

Encomio per i santi Quaranta martiri	Encomio per Clemente papa
<p>“Con le loro venerabili reliquie, questi martiri rischiararono il mondo intero come delle stelle e, scaldati dallo Spirito Santo, riscaldarono il gelo del giorno. [...] Con e loro preziose ossa, questi hanno illuminato le correnti del fiume, con le loro reliquie profumate hanno adornato tutte le chiese, con i loro indicibili miracoli hanno portato gioia nel mondo, allontanato l'inganno, infuso la verità, scacciato il diavolo e rallegrato Cristo”.</p>	<p>“Il beato Clemente con la sua luce rischiarava la massa delle acque e tutti gli esseri viventi in essa, ovvero le balene e tutte le fiere e i pesci del mare che, risplendendo della sua luce e inebriandosi del profumo (delle reliquie), stavano come servi attorno al suo tempio, saziandosi della sua santità e stupendosi del mare, di come questo separava la sua massa e per sette giorni si ritirava nell'abisso, aprendo un cammino davanti ai fedeli che venivano per la sua festa”.</p>

La luminosità che avvolge le anime dei Quaranta martiri diventa parte integrante della narrazione e viene espressa da costrutti tipici della fraseologia clementina: 'просвѣтѣще', 'прѣсвѣтлыми', 'свѣтлники', 'свѣтлѣиши паче снѣга', 'златозарными костми', 'прѣсвѣтлыми вѣнцѣи', 'лучами неизрѣнна свѣта ѿразы'. Piuttosto suggestiva è anche l'immagine del *burrascoso mare della vita*, la quale trova un'eco anche nel primo *Cantico* di Romano il Melodo, in cui si legge: “Considerando una scialuppa il vostro involucro, siete sfuggiti alla tempesta del mondo, non avete temuto il soffio dei venti, fiduciosi nello Spirito, e avete attraversato con un sorriso il mare spumeggiante. Non avete trovato la perla sul fondo, o santissimi, ma, dispiegando verso l'alto la mente e gli occhi, avete ottenuto corone di vittoria”²⁵.

Si noti infine il ricorso da parte dell'autore al topos dell'inesprimibile per sottolineare la superiorità spirituale che contraddistingue i martiri dal resto degli uomini: “Quale bocca e quale lingua, dunque, saranno in grado di tessere le lodi di questi santi celesti, i quali splendettero più luminosi del sole?”²⁶.

²⁵ ROMANO IL MELODO, *Cantici* cit., p. 517.

²⁶ BASILIO DI CESAREA, *Omellerie* cit., pp. 945 e 947: “Qual è, dunque, il discorso che possa arrivare al merito di costoro? Neppure quaranta lingue basterebbero per intonare un inno che esalti la virtù di uomini così numerosi. Comunque, anche se fosse uno solo colui che è oggetto della nostra ammirazione, basterebbe a superare la forza delle nostre parole, immaginarsi poi una quantità così grande, un reggimento militare, un reparto di soldati ben difficile da combattere, tanto invincibile nelle guerre quanto inaccessibile nelle lodi”; ROMANO IL MELODO, *Cantici* cit., p. 527: “Quale bocca sarà adeguata alla lode? Quale lingua riuscirà a pronunciare l'encomio di questi santi martiri?”.

L'Encomio si conclude con il racconto della madre di uno dei soldati, la quale, vedendo che il figlio – ormai stremato e agonizzante – era ancora vivo, trovò il coraggio di accompagnarlo nei suoi ultimi momenti di vita, invitandolo ad affidare la propria anima nelle braccia del Signore: “Procedi, martire di Cristo, sii forte e coraggioso e possa la mia anima gioire per te. Non cedere al peccato come Giuda, il quale abbandonò gli apostoli proprio come ha fatto anche uno di voi, ma affida al Signore tutta la tua speranza e la tua anima, ed Egli ti sosterrà”²⁷. Questa donna – osserva Clemente – non temette né la spada né il fuoco, ma Dio soltanto, poiché, per riprendere la citazione dai *Vangeli* di Matteo e di Luca, Egli è il solo ad avere il potere di far perire la nostra anima nella Geenna. L'opera si chiude con la classica formula dossologica.

Dal punto di vista della lingua, nell'Encomio si nota una netta prevalenza di verbi e aggettivi con i prefissi – прѣ e - про: ‘прѣблаженъ’, ‘прѣсветлъ’, ‘прѣблѣпъ’, ‘прѣвоукрашити’, ‘прѣспѣти’, ‘прѣдъстоити’, ‘прѣчъстьнъ’, ‘прѣдати’, etc., oppure ‘проевѣтити’, ‘прославити’, ‘противнъ’, ‘прогнати’, ‘простити’, ‘противити се’, etc. Frequenti sono anche i casi di polittoto, che si trasforma delle volte in figura etimologica (‘въ бранѣ’ – брань’, ‘правѣдны’ – правѣдны’, ‘противити се – противляющен се’, ‘вѣнчи – вѣнча’, ‘прославляе – прославляющин’, etc.). Infine, ho registrato un uso costante di coppie, o terne, di sostantivi, scelte con l'obiettivo di rafforzare il senso spirituale sotteso all'opera: ‘сила и мучрость’, ‘чистотою и любовно’, ‘бдѣнїемъ и любовно’, ‘вѣрою и любовно’, ‘красоты и’ и вѣры и чистотнаго житїа’ e altre ancora.

Nonostante la trasmissione dell'Encomio sia rimasta piuttosto circoscritta, fattore che come ho ricordato all'inizio di questo commento ha determinato un certo disinteresse degli studiosi per l'opera in sé, ritengo che in esso l'autore abbia concentrato molti dei temi e dei motivi che ne caratterizzano la produzione encomiastica, ragione per cui questo testo – forse più di altri – si presta particolarmente ad un'analisi di tipo stilistico e contenutistico. La ricca tradizione letteraria dedicata al martirio di questi santi, e la profonda affinità tematica tra le opere che rientrano a farne parte, permette inoltre di ampliare notevolmente il commento dell'Encomio, attraverso il quale ho cercato anche di evidenziare i passi paralleli che accomunano le principali composizioni scritte in memoria dei Quaranta martiri di Sebaste.

²⁷ Il racconto della madre viene sviluppato ancora una volta da Basilio di Cesarea, il quale, proprio come Clemente, evidenzia la forza d'animo e la profonda fede di una donna che è pronta a veder morire il proprio figlio per amore del Signore: “[...] era davvero madre di un martire. Infatti, non pianse ignobilmente né pronunciò parole meschine e abbiette, indegne della situazione, ma disse: Va', figlio mio, nel viaggio nobile e giusto insieme ai tuoi coetanei, insieme ai tuoi compagni di tenda; non rimanere staccato dalla danza corale, non presentarti nella gloria dopo gli altri; quel martire era davvero un buon germoglio di una buona radice. Quella nobile madre mostrò che lo aveva nutrito più con la dottrina della vera religione che con il latte” (BASILIO DI CESAREA, *Omēlie* cit., pp. 967 e 969).

VIII. Encomio per il santo Lazzaro

Encomio per la resurrezione di Lazzaro, di [Giovanni Evangelista]

È giunto il momento di celebrare, con questa luminosa cerimonia, la resurrezione di Cristo. Oggi, si festeggia la luminosa cerimonia in onore di Lazzaro, testimoniata dai miracoli di Cristo. La resurrezione di Lazzaro, avvenuta quattro giorni dopo la sua morte, porta in sé il frutto della resurrezione di Cristo, avvenuta il terzo giorno.

Lazzaro, il secondo Precursore, si mostrò al popolo che abitava nelle tenebre e a quelli che abitavano nell'ombra della morte, per annunciare il Portatore della luce, il nostro salvatore Gesù Cristo. Oggi si svelerà la ragione prima della distruzione dell'Ade; oggi Cristo riempirà il mondo intero dei miracoli più mirabili; oggi, Cristo, dopo aver distrutto la potenza della morte, resusciterà quel morto che ormai da quattro giorni riposa nel sepolcro; oggi, Cristo prefigurerà la sua santissima resurrezione, svelandola ai suoi discepoli e al mondo intero per mezzo di quest'uomo, morto ormai da quattro giorni; oggi, i Giudei che si sono recati al sepolcro di Lazzaro per testimoniare, avendo assistito alla forza e al potere divino di Cristo, Signore dei morti e dei vivi¹, non hanno potuto trattenersi dal chiedergli: "Quale segno ci mostri per fare queste cose?". Desideravano assistere alla forza e al potere divino di Cristo, per poter credere nella sua resurrezione.

Con questo miracolo Egli condusse il popolo e i suoi discepoli a credere nella sua resurrezione². La morte di Lazzaro era avvenuta proprio quando Gesù aveva lasciato la Giudea, durante la sua assenza; solo così nessuno avrebbe potuto insinuare che Egli lo avesse ucciso per poi farlo resuscitare. In questo modo, c'erano dei testimoni della morte di Lazzaro, della sua sepoltura e della sua resurrezione, come ha testimoniato chiaramente Giovanni l'evangelista, il quale ha detto: "Un certo Lazzaro di Betania, amato da Gesù, era malato. Le sue sorelle mandarono a dire a Gesù: "Signore, ecco, colui che tu ami è malato". All'udire questo, Gesù disse: "Questa malattia non porterà alla morte, ma è per la gloria di Dio, affinché per mezzo di essa il Figlio di Dio venga glorificato". E si trattenne così ancora per due giorni nel luogo dove si trovava. Poi disse ai discepoli: "Lazzaro, il nostro amico, si è addormentato; ma io vado a svegliarlo". I discepoli allora gli dissero: "Signore, se si è addormentato, si salverà"; essi, in verità, pensavano che Gesù parlasse del riposo del sonno. Allora Gesù disse loro apertamente:

¹ Rom 14, 9

² La parte di testo che segue, e che culmina con la lode al santo, è un fedele riassunto del racconto della resurrezione di Lazzaro che si legge nel cap. 11 del *Vangelo di Giovanni*. A differenza degli altri Encomi, qui Clemente sceglie di non rielaborare i fatti riportati dalla fonte neotestamentaria, bensì di seguire l'ordine degli eventi narrati.

“Lazzaro è morto e io sono contento per voi di non essere stato là, affinché voi crediate. Ma andiamo da lui e lo resusciterò”.

Allora Tommaso, chiamato Didimo, si rivolse agli altri discepoli dicendo: “Rabbi, poco fa i Giudei cercavano di lapidarti e tu ci vai di nuovo?”. E Gesù gli rispose: “*Non sono forse dodici le ore del giorno? Se uno cammina di giorno, non inciampa, perché vede la luce di questo mondo, ma se cammina di notte, inciampa, perché la luce non è in lui.* Io sono la Luce del mondo intero e chi mi segue non inciamberà”. Pronunciate tali parole, Gesù si diresse a Betania, dove trovò Lazzaro che ormai da quattro giorni giaceva nel sepolcro. Marta, gli andò incontro e, gettandosi ai suoi piedi, gli disse: “Signore, se tu fossi stato qui, mio fratello non sarebbe morto! Ma anche ora so che qualsiasi cosa tu chiederai a Dio, Egli te la concederà”. Gesù le disse: “Tuo fratello risorgerà”. Marta allora gli rispose: “So che risorgerà nella resurrezione dell’ultimo giorno”, e Gesù le disse: “Io sono la resurrezione e la vita, credi in me e vedrai la gloria di Dio”.

Pronunciate queste parole, (Marta) andò a chiamare Maria, sua sorella, e di nascosto le disse: “Il Maestro è qui e ti chiama”. Udito questo, ella si alzò all’istante e andò da lui. Allora i Giudei, che erano in casa con lei per consolarla, vedendola alzarsi in fretta e uscire, la seguirono, pensando che andasse a piangere al sepolcro. Gesù allora, quando la vide piangere, e vide piangere anche i Giudei che erano venuti con lei, si commosse profondamente e, molto turbato, domandò: “Dove lo avete messo?”. C’era lì una grotta e appoggiata ad essa vi era una pietra. Gesù allora disse: “Togliete la pietra!”. La sorella del defunto, Marta, gli rispose: “Signore che cosa cerchi? Emanava già cattivo odore, è lì da quattro giorni”. Le disse Gesù: “Chi crede in me, anche se muore vivrà. Non ti ho detto che, se crederai, vedrai la gloria di Dio? Perché io sono venuto per essere il Signore dei morti e dei vivi. Marta³ gli rispose: “Sì, Signore, io credo che tu sia il Cristo, Figlio di Dio, venuto a questo mondo per amore degli uomini e per far sì che coloro che abitano nelle tenebre possano vedere la luce”. Gesù, allora, offrendo un dono al Dio dei Cieli, alzò gli occhi e disse: “Padre, ti rendo grazie perché mi hai ascoltato. Io so che mi dai sempre ascolto, ma l’ho detto per la gente che mi sta attorno, perché credano che tu mi hai mandato”. Detto questo, gridò a gran voce: “Lazzaro, vieni fuori!”. E al comando di quella santissima voce il morto uscì, con il viso avvolto da un sudario. Gesù disse loro: “Liberatelo e lasciatelo andare”.

³ Il testimone che conserva il testo qui tradotto, nelle ultime due occorrenze, confonde il nome di ‘Marta’ con quello di ‘Maria’. Un testimone del XVI sec., un *izmaragd* di provenienza slava meridionale (Sankt-Peterburg, Bibl. Akad. nauk, 33.12.11), e un *toržestvennik* dello stesso secolo di provenienza slava orientale (Sankt-Peterburg, Ross. Nacional’naja Bibl., Sol. 1051), alla prima occorrenza non riportano alcun nome; nel testimone BAN 33.12.11, il nome manca anche nella seconda occorrenza. Alla luce di quanto scritto si può presumere che il copista, non trovando alcun nome nell’archetipo, abbia integrato il testo inserendovi il nome sbagliato.

Allora, molti Giudei che erano andati da Maria, alla vista di questo meraviglioso miracolo, credettero in Lui e onorarono Dio con queste parole: “In verità Egli è il Figlio di Dio!”. L’antico nemico, il diavolo, colmò di crudeltà i cuori di alcuni di loro, i quali dissero: “Se lasciamo che continui così, allora tutti crederanno in Lui”. Allora i sommi sacerdoti e i Farisei si riunirono in consiglio e congiurarono contro di Lui, e decisero di non uccidere soltanto Gesù, ma anche Lazzaro, a causa del quale molti avevano iniziato a credere in Cristo.

Per questa ragione voi, senza legge, vi siete trasformati in difensori della legge? Per mettervi contro a Colui che la legge la fa? Per questa ragione voi vi ribellate a Dio? Perché vi ha resi liberi dalla schiavitù d’Egitto? Colpendo il faraone con molte piaghe? Per questa ragione, voi, senza legge, covate un sentimento di perfidia nei suoi confronti? Perché vi ha guidati miracolosamente attraverso le acque del Mar Rosso e vi ha nutriti per quarant’anni nel deserto con il cibo spirituale? E adesso voi chiamate Lui “impostore”, oh criminali, perché resuscita i nostri morti e guarisce ogni malattia? Per questa ragione voi esclamate: “È un impostore?”. Però lo avete venerato quando vi ha mandato la manna dal cielo. Non vi vergognate, Giudei, trasgressori della legge, voi che al posto della lode covate un sentimento di perfidia nei confronti del vostro Creatore? Dovreste, invece, rendergli ogni onore e gloria, sapendo che Lui ha resuscitato i morti, donato la luce ai ciechi, scacciato i demoni, guarito ogni malattia, Lui che è venuto (sulla terra) per salvare il genere umano. Non agiamo, quindi, come quei Giudei senza legge e privi di ragione, ma lodiamo il santo Lazzaro, amico di Cristo, (dicendo):

Lazzaro, luminosa dimora del Santissimo Spirito!

Lazzaro, splendido germoglio del giardino di Dio!

Lazzaro, goccia di miele della saggezza di Dio!

Lazzaro, fonte di grazia divina!

Lazzaro, colore lucente del Paradiso celeste!

Lazzaro, aquila che ti innalzi al cospetto della saggezza di Dio!

Lazzaro, tesoro della misericordia di Dio, piena di amore per i poveri!

Lazzaro, secondo Precursore di coloro che abitano nelle tenebre e nell’ombra della morte!

Lazzaro, strenuo denigratore delle forze dell’Ade!

Lazzaro, amato dolcemente da Cristo!

Lazzaro, prefigurazione della resurrezione di Cristo avvenuta il terzo giorno!

Lazzaro, luminoso messaggero degli angeli!

Lazzaro, severo smascheratore dei Giudei!

La maggior parte di coloro che videro Lazzaro risorgere dal Regno dei morti, il quarto giorno dopo la sua morte, credettero nel Signore e presero a rispettarlo come loro Creatore. Allora, la folla, che era assai numerosa, stese i propri mantelli sulla strada, mentre altri tolsero i rami dagli alberi e li stesero sulla strada, e insieme ai bambini gridò: “Osanna! Benedetto Colui che viene nel nome del Signore e il Re d’Israele, e pace in terra agli uomini di buona volontà!”. Benedetto Colui che viene per rinnovare la natura umana e per salvare ciò che era perduto⁴. Osanna nell’alto dei cieli di Dio, glorificato nelle tre Persone del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, nei secoli dei secoli, amen.

⁴ Mt 21, 1-10

Commento al testo:

L'*Encomio per la resurrezione di Lazzaro* di Clemente di Ocrida è un testo che si è conservato in oltre cento copie manoscritte, provenienti dalla Bulgaria, dalla Serbia e, in gran parte, dalla tradizione slava orientale. L'ampia circolazione dell'opera si deve all'importanza che la cultura bizantina, e in seguito slava, ha conferito al culto di Lazzaro, il quale viene commemorato dalla Chiesa ortodossa nel sabato della sesta settimana di Quaresima, alla vigilia della Domenica delle Palme.

I componimenti (omelie, contaci e inni) dedicati dai padri greci all'episodio della resurrezione di Lazzaro, raccontato nell'undicesimo capitolo del *Vangelo di Giovanni*, si concentrano principalmente sul significato escatologico delle domande che Gesù pone a Marta e Maria, le sorelle del defunto, e sul senso delle sue lacrime¹. Tra i commenti dei Padri della Chiesa al *Vangelo di Giovanni*, si ricordino soprattutto quelli di Origene, Agostino e Cirillo d'Alessandria, i quali si sono soffermati a lungo sulla figura di Lazzaro e sul significato spirituale della sua resurrezione².

La tradizione omiletica relativa alla resurrezione di Lazzaro comprende all'incirca una trentina di omelie pseudoepigrafe, attribuite per lo più a Giovanni Crisostomo, ma anche ad altri scrittori ecclesiastici, quali Efrem Siro, Anfiloquio di Iconio, Esischio di Gerusalemme, Basilio di Seleucia e Andrea di Creta. Alcune di queste omelie, incentrate sul motivo della vittoria di Gesù sulle forze dell'oltretomba, sembrano essere il rifacimento in prosa dei cantici di Romano il Melodo, al quale sono attribuiti due *Cantici per Lazzaro*, anche se il secondo, in realtà, parrebbe essere spurio³.

Come ha osservato Anatolij Turilov, il culto di Lazzaro tra gli slavi meridionali e nelle terre della Rus' di Kiev era legato al Sabato di Lazzaro, festività che rientra nel triduo pasquale. Entro i confini del regno di Bulgaria, le opere in greco dedicate alla resurrezione del santo cominciarono ad essere tradotte in slavo ecclesiastico antico molto presto, nel periodo compreso tra la fine del IX e l'inizio del X secolo. Un esempio particolarmente calzante di quanto scritto è rappresentato dalla traduzione in slavo ecclesiastico dell'*Omelia per la Domenica delle Palma e per Lazzaro*, attribuita al patriarca di Costantinopoli Fozio e contenuta nel *Codex Suprasliensis*, uno dei più antichi codici paleoslavi⁴.

¹ ROMANO IL MELODO, *Cantici* cit., p. 338.

² ORIGENE, *Commento* cit.; SANT'AGOSTINO, *Commento* cit.

³ ROMANO IL MELODO, *Cantici* cit., pp. 338-371; R. J. SCHORK, *Sacred Song from the Byzantine Pulpit: Romanus the Melodist*, Gainesville, Univ. Press of Florida, 1995.

⁴ FOZIO, *The Homilies of Photius Patriarch of Constantinople*, a cura di C. Mango, Massachusetts, Harvard Univ. Press, 1958, Omelia VIII, pp. 150-160; K. MEČEV, *Slovoto na patriarch Fotij za vārbnica i četverodnevnija v*

Nonostante l'esistenza di una vastissima letteratura di traduzione dedicata a Lazzaro, Clemente, nel comporre il suo Encomio, ha scelto di seguire pedissequamente l'episodio raccontato nel *Vangelo di Giovanni*, il quale occupa tutta la parte centrale dell'opera. In questo componimento manca infatti quella rielaborazione del materiale biblico che siamo abituati a trovare nei testi clementini: lo stile oratorio di Clemente emerge nell'introduzione e nella seconda parte dell'opera, ovvero quella in cui è presente la lode al santo, mentre sembra appiattirsi nella narrazione, che altro non è se non una fedele trasposizione delle parole di Giovanni.

Il *Vangelo* racconta che un giorno Gesù, il quale insieme ai suoi discepoli si trovava al di fuori della Giudea, ricevette un messaggio da parte di Marta e Maria, dove veniva avvisato che Lazzaro, loro fratello, era gravemente malato. Sebbene Gesù fosse legato a Lazzaro da una profonda amicizia, Egli scelse di non fare subito ritorno nella città di Betania, preferendo che si compisse il volere di Dio. Fu allora che Lazzaro morì e Gesù, rivolgendosi ai discepoli, disse: "Lazzaro, il nostro amico, si è addormentato, ma io vado a svegliarlo". Giunto a Betania, il Maestro fu subito accolto da Marta e Maria che lo accompagnarono al sepolcro dove, quattro giorni prima, Lazzaro era stato sepolto; attorno a loro si riunì una folla incuriosita di Ebrei, che assisterono al miracolo di Cristo, il quale resuscitò Lazzaro dal Regno dei morti, attirandosi così l'odio dei Farisei che decisero di condannarlo a morte.

L'Encomio si apre con una riflessione di Clemente di Ocrida, il quale invita il lettore a celebrare la luminosa memoria di Lazzaro, risorto il quarto giorno dopo la sua morte. Appare immediatamente chiaro il parallelismo tra il santo e Gesù Cristo – risorto invece nel terzo giorno – che rappresenta uno dei motivi attorno ai quali ruota l'intero componimento. Il mistero della resurrezione, come avrò modo di dimostrare nelle pagine che seguiranno, è davvero centrale per quest'opera, il cui fine non è tanto quello di esaltare Lazzaro di per sé, quanto quello di veicolare il messaggio che solo "chi crede in Cristo, anche se muore, vivrà" (Gv 11, 25). Lazzaro, il cui nome significa "aiutato dal Signore", viene presentato come il 'secondo Precursore di Cristo' (nel testo: 'βυτορζην πρὸ βυτεια'), epiteto che allude alla figura di Giovanni Battista, definito per antonomasia (ed è così anche nell'Encomio a lui dedicato) il 'Precursore di Cristo'; il motivo di questa associazione è da ricercarsi nel "piano di vita" che il Nuovo Testamento ha riservato a queste due figure, il cui scopo è quello di (pre)annunciare la gloria e la potenza di Gesù, la vera *luce del mondo* (cfr. Gv 8, 12; Mt 4, 16; Mt 5, 14-15; Lc 8, 16; etc.).

Suprasālskija sbornik, in *Proučvanija vārchu Suprasālskija sbornik*, Sofija, Bālg. Akad. na naukite, 1980, pp.36-38.

Segue un passo il cui ritmo è cadenzato dall'anafora dell'avverbio 'днѣ', che conferisce allo svolgimento narrativo un andamento marcato e grazie alla quale l'autore elenca con chiarezza ed efficacia ciascuno dei temi trattati nell'Encomio: "Oggi si svelerà la ragione prima della distruzione dell'Ade; oggi Cristo riempirà il mondo di miracoli; oggi Cristo resusciterà quel morto che ormai da quattro giorni riposa nel sepolcro; oggi Cristo prefigurerà la sua resurrezione; oggi i Giudei assisteranno alla forza e al potere di Dio".

La resurrezione di Lazzaro, come ha osservato anche Ekaterina B. Rogačevskaja, non prefigura solamente quella di Gesù, ma si trasforma nel simbolo della rinascita spirituale di tutti i fedeli⁵. Lazzaro, così come le sue sorelle, è l'emblema dell'uomo comune che ha sperimentato il peccato, ma che, nonostante ciò, viene comunque strappato dal Regno dei morti e accolto in quello dei Cieli, poiché la fede in Dio era profondamente radicata nel suo cuore. Ecco allora che i fedeli sono chiamati a credere in Cristo, "Signore dei morti e dei vivi", e nella sua resurrezione, accogliendo così l'esempio cristiano personificato da Lazzaro.

"Viene l'ora in cui tutti coloro che sono nei sepolcri udranno la sua voce / e usciranno, quanti fecero il bene per una resurrezione di vita e quanti fecero il male per una resurrezione di condanna" (Gv 5, 28-29). Questa citazione dal *Vangelo di Giovanni*, al quale Clemente si è ampiamente ispirato, esplicita il senso spirituale racchiuso nell'Encomio, del quale ne fornisce la chiave di lettura; l'allusione al giorno del Giudizio Universale qui è particolarmente chiara ed è in linea con il resto dell'opera: Gesù sceglie di non precipitarsi a Betania ma di lasciare spazio alla morte", così da resuscitare Lazzaro e dar prova ai fedeli della sua natura divina. Dio ha concesso a Cristo il potere di dare e togliere la vita a chi vuole, per fare in modo che "tutti onorino il Figlio così come onorano il Padre" (Gv 5, 19-21); cosciente di questo potere, Gesù lascia morire l'amato Lazzaro, per poi farlo resuscitare in nome della sua santità.

I *Vangeli* raccontano che Gesù resuscitò in tutto tre morti: la figlia di Giairo, capo della sinagoga, il cui corpo riposava ancora in casa (Mc 5, 35-43), il figlio della vedova di Nain, che era già stato portato fuori dalle mura della città per essere sepolto (Lc 7, 11-17) e Lazzaro, il quale ormai da quattro giorni riposava nel sepolcro. A questo proposito, nell'*Omelia per la Resurrezione di Lazzaro* (№ XLIX), sant'Agostino scrive che, nonostante la gravità del peccato possa essere di natura diversa, Gesù non abbandona mai coloro che ama, poiché Egli non è venuto per "chiamare i giusti, ma i peccatori" (Mt 9, 13):

"Il Signore, per indicare che egli resuscita tal sorta di anime, resuscitò quella della fanciulla che ancora non era stata portata fuori, ma giaceva morta in casa, a significare il peccato occulto. Se però non soltanto hai ceduto col

⁵ E. B. ROGAČEVSKAJA, *Voskresenie i žiznj obraz Lazarja v srednevekovoj Rusi, Evrope i Vizantii*, «Vestnik ruskogo christianskogo dviženija», 179 (1998), pp. 23-36.

pensiero al male, ma lo hai anche tradotto in opere, è come se il morto fosse uscito dalla porta; ormai sei fuori, sei un morto portato alla sepoltura. Il Signore tuttavia resuscitò anche quel giovane e lo restituì a sua madre vedova. [...] Chi invece pecca abitualmente, è già sepolto, e ben si può dire che già mette fetore, nel senso che la cattiva fama che si è fatta comincia a diffondersi come un pestifero odore”⁶.

Non appena Gesù ricevette la notizia della malattia di Lazzaro, egli esclamò: “Questa malattia non porterà alla morte, ma è per la gloria di Dio, affinché per mezzo di essa il Figlio di Dio venga glorificato” (Gv 11, 4). Dal *Vangelo di Matteo*, apprendiamo che Gesù è il solo in grado di “*far perire nella Geenna e l’anima e il corpo*” (cfr. *Encomio per Lazzaro; Enc. per i Quaranta martiri*), per questo motivo egli, che per sua natura divina conosce ogni cosa, si rivolse ai suoi discepoli dicendo: “Lazzaro, il nostro amico si è addormentato, ma io vado a svegliarlo” (Gv 11, 11). I discepoli però, che a differenza di Gesù, nato dallo Spirito, nacquero dalla carne, non colsero il profondo significato delle sue parole e pensarono che egli si riferisse al riposo del sonno. Il Maestro allora chiarì loro ogni dubbio: “Lazzaro è morto e io sono contento per voi di non essere stato là, affinché voi crediate. Ma andiamo da lui e io lo resusciterò” (Gv 11, 14) perché “*Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue ha la vita eterna e io lo resusciterò nell’ultimo giorno*” (Gv 6, 54)⁷.

Il sonno quale metafora della morte ricorre con una certa frequenza nelle Sacre Scritture; nel *Vangelo di Marco*, per esempio, poco prima di resuscitare il corpo senza vita della giovane fanciulla, Gesù si rivolge ai suoi genitori dicendo: “Perché vi agitate e piangete? La bambina non è morta, ma dorme” (Mc 5, 39). In maniera analoga, nella *Prima Lettera* di san Paolo ai Tessalonicesi, l’Apostolo esorta i fedeli a non lasciarsi traviare dall’ignoranza a proposito di quelli che dormono, poiché “se crediamo che Gesù è morto e risorto, così anche Dio, per mezzo di Gesù, radunerà con lui coloro che sono morti” (1Ts 4, 13-14)⁸.

I discepoli, all’udire di quelle parole, furono pervasi da un sentimento di paura e meraviglia, poiché il Signore era stato avvisato dalla malattia di Lazzaro e non della sua morte. Tommaso, allora, in preda al terrore, cercò di persuadere Gesù dal tornare in Galilea, ma Egli gli rispose dicendo: “*Non sono forse dodici le ore del giorno? Se uno cammina di giorno, non*

⁶ SANT’AGOSTINO, *Commento* cit., p. 971.

⁷ Ivi, p. 981: “Questo serve a ricordare che la fede degli stessi discepoli, che già credevano in lui, aveva ancora bisogno di essere sostenuta dai miracoli; non perché mancasse e dovesse ancora nascere, ma perché c’era già e doveva crescere; anche se l’espressione che ha usato (Gesù) può far pensare che essi dovevano ancora cominciare a credere”.

⁸ Il riferimento a san Paolo, che tuttavia non compare nell’*Encomio*, è particolarmente importante se letto alla luce della letteratura cirillometodiana. A questo proposito, è interessante notare che nel *Cantico per Lazzaro* attribuito a Romano il Melodo, il rimando a san Paolo è invece chiaro e diretto: “Disse ancora il Signore ai suoi discepoli: «Ecco, ora Lazzaro, l’amico mio, si è addormentato; ma io andrò a ridestarlo». Essi non capivano che il Redentore talvolta chiamava sonno la morte. Se Paolo fosse stato là, del Verbo avrebbe inteso il verbo. Infatti, istruito da lui, alle sue chiese egli scrisse chiamando i morti “dormienti”. Chi può morire se ama il Cristo? Come può cadere chi si ciba di lui? Egli serba il sacramento nell’anima come talismano e, se pure dovesse perire, risorgerà e starà in piedi dicendo: «Tu sei vita e resurrezione»”: cfr. ROMANO IL MELODO, *Cantici* cit., pp. 345 e 347.

inciampa, perché vede la luce di questo mondo; / ma se cammina di notte, inciampa, perché la luce non è in lui". La metafora del giorno e delle ore necessita di un chiarimento: il Signore è il giorno, mentre gli Apostoli, che sono in tutto dodici, rappresentano le ore; Gesù, quindi, esorta i suoi discepoli a credere in Lui, perché soltanto in questo modo essi non potranno inciampare e perdersi nelle tenebre della notte. Se il Cristo è l'immagine del giorno, le ore – e quindi gli Apostoli – dovranno allora limitarsi a seguirlo, senza intercedere con il suo cammino, poiché Lui solo è *"la via, la verità e la vita"* (cfr. *Encomio per Cirillo*)⁹.

La fede che tende ancora a vacillare nell'anima dei discepoli, appare invece ben radicata in Marta, la quale non appena vide il Signore gli corse incontro dicendo: "Signore, se tu fossi stato qui, mio fratello non sarebbe morto! Ma anche ora so che qualsiasi cosa tu chiederai a Dio, Dio te la concederà". La donna, seppur in preda alla disperazione per la morte del fratello, non chiede a Gesù di resuscitarlo, bensì lo esorta a portare a compimento il volere di Dio, qualsiasi esso sia, poiché sa che Lazzaro *"risorgerà – comunque – nella resurrezione dell'ultimo giorno"* (Gv 11, 24). La risposta di Gesù – "Io sono la resurrezione e la vita, credi in me e vedrai la gloria di Dio" – lascia però intendere che Colui il quale può far risorgere i morti nell'ultima ora, può farlo anche adesso, perché in Lui splende la grazia di Dio, che adorna i giusti con la corona dell'eternità (cfr. *Encomio per Clemente papa, Enc. per Cirillo, Enc. per i Quaranta martiri*).

La commozione di Gesù di fronte al sepolcro di Lazzaro dà prova della sua natura umana: Egli è partecipe del dolore che attanaglia i cuori dei parenti e degli amici del defunto, e, mostrandosi turbato, esprime l'amore e la compassione che Dio prova per il genere umano. "Colui che aveva plasmato l'uomo con le proprie mani dissimulando chiedeva: «Dove giace Lazzaro?». Egli vuole sapere quello che già conosce! Come in passato aveva detto: «Dove sei, Adamo?», così diceva «Dov'è Lazzaro?»¹⁰. Secondo Anfilochio di Iconio e Giovanni Crisostomo, la domanda del Cristo, volutamente retorica, era determinata dal desiderio di

⁹ TOMMASO D'AQUINO, *Commento* cit., pp.245-247: "Per capire questo versetto (Gv 11, 9-10) si tenga presente che ci sono in proposito tre interpretazioni. La *prima* è del Crisostomo, il quale dà alla domanda di Cristo questo significato: Voi esitate a salire in Giudea, perché poco fa i giudei volevano lapidarmi; ma il giorno ha dodici ore, e quello che capita in un'ora non capita nell'altra. Perciò, sebbene allora volessero lapidarmi, in un'altra ora non intendono farlo. [...] La *seconda* interpretazione è quella del greco Teofilatto, (secondo il quale) il giorno di cui si parla è la presenza di Cristo nel mondo, mentre la notte è il tempo successivo alla sua morte. [...] La *terza* spiegazione, quella di sant'Agostino, vuole che per giorno s'intenda il Cristo, in base a quel testo del cap. 9 (vv. 4s): «Dobbiamo compiere le opere di colui che mi ha mandato, finché è giorno...; finché sono nel mondo, io sono la luce del mondo» Ebbene, le dodici ore di questo giorno sono i dodici apostoli, di cui si legge: «Non ho scelto io voi, i dodici?»".

¹⁰ ROMANO IL MELODO, *Cantici* cit., p. 357.

quest'ultimo di far udire a tutti dove riposasse il corpo di Lazzaro, affinché ognuno dei presenti potesse seguirlo e assistere così al suo miracolo¹¹.

La risposta di Marta – “Signore che cosa cerchi? Emanava già cattivo odore, è lì da quattro giorni” (Gv 11, 39) – allude all’immagine di un’umanità ormai corrotta dal peccato¹². Per il corpo di Lazzaro, sebbene giacesse sepolto da soli quattro giorni, era iniziato il processo di putrefazione; a differenza di Clemente papa, di Costantino-Cirillo, dei santi martiri Boris e Gleb, etc., i cui resti profumati sono stati conservati dalla grazia divina, il corpo di Lazzaro emana un cattivo odore, metafora di un’anima che ha peccato¹³. Gesù rassicura Marta dicendole: “Chi crede in me, anche se muore vivrà. Perché io sono venuto per essere il *Signore dei morti e dei vivi*”. A parer mio, quest’ultima citazione dalla *Lettera* di san Paolo ai Romani può essere considerata come chiave tematica dell’Encomio per due motivi: il primo interessa la struttura del testo, poiché questa espressione è l’unica a ripetersi per due volte, mentre il secondo è più di tipo “interpretativo”. Clemente trascrive fedelmente l’intero episodio raccontato nel *Vangelo di Giovanni*, ma sceglie comunque di inserire (e lo fa per due volte) un rimando a san Paolo e alla sua predicazione apostolica:

C’è chi distingue giorno da giorno, chi invece li giudica tutti uguali; ciascuno però sia fermo nella propria convinzione. / Chi si preoccupa dei giorni, lo fa per il Signore; chi mangia di tutto, mangia per il Signore, dal momento che rende grazie a Dio; [...] Nessuno di noi, infatti, vive per sé stesso e nessuno muore per sé stesso, / perché se noi viviamo, viviamo per il Signore, se noi moriamo, moriamo per il Signore. Sia che viviamo, sia che moriamo, siamo del Signore. / Per questo infatti Cristo è morto ed è ritornato alla vita: per essere il Signore dei morti e dei vivi” (Rom 14, 5-9).

I primi due versetti della citazione riferiti al ‘giorno’ richiamano la metafora dei giorni e delle ore che si legge in Giovanni, e trovano immediato riscontro anche nella risposta di Marta, la quale si rivolge a Cristo dicendo: “Sì, Signore, io credo che tu sia il Cristo, Figlio di Dio, venuto a questo mondo per amore degli uomini e per far sì che coloro che abitano nelle tenebre possano vedere la luce”. Gesù è la luce del giorno e “*tutte le nazioni cammineranno alla sua*

¹¹ BASILIO DI CESAREA, *Omelie* cit., pp. 497 e 499: “Oltre al fatto che il Signore pianse su Lazzaro e su Gerusalemme, possiamo anche dire che mangiava e beveva senza averne bisogno, ma lo faceva per lasciare a te la misura del limite in cui vanno soddisfatte le esigenze necessarie dell’anima. Così, dunque, ha pianto per correggere l’eccesso di passionalità e di scoramento di quelli che sono inclini a lamentarsi e hanno il gusto di piangere. Infatti, se c’è qualche cosa d’altro, è proprio il pianto che ha bisogno della giusta misura apportata dalla ragione: per chi si può piangere, quanto, quando, quale è il modo che conviene. Che le lacrime del Signore non fossero un’emozione dello spirito, ma un modo di istruirci risulta chiaro dall’affermazione: “Il nostro amico Lazzaro si è addormentato, ma vado a risvegliarlo”.

¹² M. B. CUNNINGHAM, *Andreas of Crete’s Homilies on Lazarus and Palm Sunday: the Preacher and his Audience*, «Studia Patristica», XXXI (1997), pp. 22-41: p. 38.

¹³ ROMANO IL MELODO, *Cantici* cit., p. 366: cfr. nota 22: “Nella simbologia patristica la benda sugli occhi e sulle mani indica allegoricamente la condizione di peccato da cui l’uomo è liberato”.

luce” (Ap 21, 23), poiché “non vi sarà più notte, e non avranno più bisogno di luce di lampada, né di luce di sole, perché il Signore Dio (le) illuminerà” (Ap 22, 5).

L’atto di far rimuovere la pietra dal sepolcro – come ha osservato sant’Agostino – rappresenta il volere di Gesù, e quindi di Dio stesso, di proclamare la vittoria della grazia sulla legge. Il morto sotto la pietra simboleggia il colpevole sotto la legge, data da Dio agli Ebrei per mezzo di Mosè, che la trascrisse a sua volta su due tavole di pietra (Es 31, 18). Dopo aver spostato la pietra, e quindi aver rimosso allegoricamente la legge, Lazzaro è libero di uscire dal sepolcro per poter finalmente godere del perdono di Dio¹⁴.

L’episodio della resurrezione di Lazzaro, quindi, viene ripreso da Clemente per spiegare al lettore la natura divina del Cristo e, allo stesso tempo, funge da monito per i fedeli, i quali sono chiamati a seguirne l’esempio; Lazzaro, così come Marta e Maria, era un uomo comune, che a differenza di tutti gli altri personaggi ai quali sono dedicati gli Encomi, aveva conosciuto il peccato e i travimenti di una vita terrena. Gesù, però, è pronto a perdonarlo e ad accoglierlo nel Regno dei cieli.

La seconda parte del testo si apre con una lunga catena di domande retoriche rivolte ai Farisei, definiti ‘privi di legge’ (nel testo: ‘БЕЗАКОНЬНИИ’), attraverso le quali Clemente veicola il messaggio che nessuno è così potente da opporsi a Colui che tutto ha creato. L’utilizzo della domanda retorica per guidare il lettore nella comprensione del testo è uno stratagemma compositivo che si incontra con regolarità nelle opere clementine; l’esempio più significativo a riguardo, è dato dalla serie di domande retoriche con le quali Clemente si rivolge a Erode nell’*Encomio per il profeta Zaccaria e la nascita di Giovanni Battista*. Proprio come Erode, il quale aveva fatto uccidere tutti i fanciulli con l’intenzione di assassinare il Cristo ancora in fasce, così i Farisei si riuniscono in consiglio per congiurare contro di Lui, credendo ingenuamente di potersi “ribellare a Dio”. Clemente, quindi, invita il lettore a non agire come quei “Giudei privi di legge e di ragione” e a celebrare la memoria del santo.

¹⁴ SANT’AGOSTINO, *Commento* cit., pp. 993 e 995: “Ti meravigli che abbia potuto camminare con i piedi e le mani legati, e non ti meravigli che sia risorto un morto di quattro giorni? L’una e l’altra sono dovute alla potenza del Signore, non alla forza del morto. Esce ancora legato; è ancora avvolto, eppure viene fuori. Che significa? Quando disprezzi la grazia di Dio, giaci morto; e se la disprezzi al punto che ho detto, giaci sepolto. Ma quando confessi il tuo peccato, vieni fuori. Che significa infatti venir fuori, se non manifestarsi uscendo come da un nascondiglio? Perché tu abbia a riconoscere la tua colpevolezza, Dio ti chiama a gran voce, cioè con una grazia straordinaria. E siccome il morto era uscito ancora legato, come un reo confessato non ancora assolto, affinché fosse sciolto dai suoi peccati, il Signore disse ai servitori: *Scioglietelo e lasciatelo andare*. Che significa *scioglietelo e lasciatelo andare*? Ciò che scioglierete sulla terra sarà sciolto nei cieli”.

Le tredici acclamazioni che compongono la lode per Lazzaro sono scandite dall'anafora del nome del santo – ‘Лазарь/Лазорь’ – e non dalla ripetizione del verbo alla forma imperativa ‘Радуниса’; questa, tuttavia, non è l'unica particolarità che contraddistingue questa lode da quelle che si incontrano negli altri Encomi: Clemente predilige in questo caso uno stile più “asciutto” e diretto, grazie al quale è in grado di riassumere con una serie di epiteti piuttosto efficaci tutte le qualità spirituali incarnate dal soggetto. Proprio come la Sapienza divina si era costruita un tempio nel cuore di Costantino-Cirillo (1Cor 3, 16-17), così il protagonista dell'Encomio si trasforma in una ‘luminosa dimora’ dello Spirito Santo. Egli è uno ‘splendido germoglio’ del giardino di Dio (cfr. *Encomio per Lazzaro, Enc. per Giovanni Battista*), una ‘goccia di miele’ della sua saggezza e una ‘fonte di grazia divina’ (cfr. *Encomio per Cirillo*). Come accadde a Zaccaria, a Clemente papa e a Costantino-Cirillo, così anche a Lazzaro Dio donò una vista superiore, grazia alla quale, proprio come l'aquila, egli poté godere della sua gloria (Ef 1, 18). Le ultime sei acclamazioni richiamano, invece, l'episodio della resurrezione di Lazzaro, definito nuovamente ‘secondo Precursore’; egli si trasforma in uno ‘strenuo denigratore delle forze dell'Ade’ e in un ‘severo smascheratore dei Giudei’, poiché attraverso la sua resurrezione egli ha prefigurato quella di Cristo, avvenuta il terzo giorno dopo la morte.

La parte finale dell'Encomio anticipa il racconto della Domenica delle Palme, quando, secondo la testimonianza del *Vangelo di Matteo* (cap. 21), Gesù fa la sua entrata a Gerusalemme, la “figlia di Sion” (Is 62, 11), a cavallo di un puledro d'asina, vero e proprio simbolo di pace (Zacc 9, 9). Ancora una volta l'opera si chiude con una dossologia: “Osanna nell'alto dei cieli di Dio, glorificato nelle tre Persone del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, nei secoli dei secoli, amen”.

Tra le molte figure retoriche presenti nel testo, la paronomasia (es. “оучитель – оуказиша – оутѣшитель”, ‘нзина народа ради рѣхъ’, ‘нъ радюю сѧ вѣсѧ радѧма’) e la dittologia (es. ‘силоу вѣстѣноу и властѣ’, ‘вскрѣшениѣ и живнѣ’) sono quelle che ricorrono più frequentemente. Il ritmo dello svolgimento narrativo, come si è visto, viene scandito dalla figura dell'anafora – es. ‘Се прѣдвѣчетъ свѣтозарное тѣржество – Се свѣтозарная памѧть вѣсна – Се четвърдновное вѣстаніе Лазарѣво плоды носитѣ – Се вторзи прѣдвѣчѧ Лазорѣ яви сѧ’ – e dalla ciclicità con la quale si ripete l'immagine della morte: ‘сѣни смъртнѣи’, ‘смъртноу силоу’, ‘четвърднєвнѧго мъртвѣца’, ‘четвърднєвнѣи си мъртвѣцьмѣ’, ‘на живѣхъ и на мъртвѣхъ илюща’, ‘самовидѣци смърти его и погребению и вѣскрѣсенію’, ‘си волѣзнь нѣсть къ смърти, нъ ѡ славѣ вѣни’, e ‘четвърднєвна из мъртвѣхъ

взкрѣшенѣ”. L’argomento trattato in questo Encomio prepara il lettore ad accogliere il messaggio spirituale racchiuso nell’ultimo Encomio facente parte del ciclo clementino, quello dedicato alla Dormizione della Vergine Maria.

IX. Encomio per la Dormizione della Vergine Maria¹

Per noi, amanti di Cristo, è giunto momento (di celebrare) questa festa luminosa. Venite, carissimi, per godere di questo meraviglioso miracolo. Rifiutando le tenebre della vita, illuminiamo i nostri occhi sensibili ed eleviamoci con la mente per contemplare la meravigliosa Dormizione della Madre del Signore e i suoi discepoli, che si sono riuniti sulle nubi per accompagnare il corpo venerabile della nostra Signora, davvero santissima e onoratissima, Madre di Dio e Vergine Maria.

Con lei si rinnova il genere umano logorato dal peccato; con lei si apre l'Eden, chiuso in tempi antichi dalla progenitrice Eva; con lei la spada di fuoco, voltando le spalle, scappa e si apre il cammino che porta al cibo della vita; con lei la maledizione è distrutta e fiorisce la benedizione, e proprio da dove la morte si è insediata in noi, esce la vita immortale. Per questo la santissima Madre di Dio è un nuovo cielo², che porta in sé il Creatore del cielo e della terra. Con lei si divinizza l'umanità, poiché Cristo è giaciuto nel suo grembo materno.

Il Signore Dio nostro, vedendoci precipitare nella morte e nella caducità per l'inganno del diavolo, non sopportò di vedere la creatura, fatta a sua immagine, rovinata e caduta in un tale male, (ma) ebbe invece pietà di noi e, dopo aver incurvato i cieli discese, come la pioggia sul vello, prese dimora nel seno della Vergine e, coprendo con la carne la sua divinità, fu insieme Dio e uomo, con una doppia natura. Per questo è chiamata Madre di Dio colei che lo partorì. E adesso, onorando la sua santissima Dormizione, ci rallegriamo con gioia.

Ma se qualcuno, pensando in maniera sbagliata, dicesse nella sua ragione: “Non è giusto che Lei provi la morte, perché è Lei che ha generato Dio, Colui che ci ha dato la vita”, allora noi gli risponderemo dicendo che poiché ad Adamo, dopo il peccato, gli venne detto “Polvere tu sei e polvere ritornerai”³, e poiché da lui abbiamo l'origine sia della nascita all'esistenza, sia della morte, a causa di questo anche il Signore nostro Gesù Cristo venuto sulla terra ha assunto questa carne mortale e, per amor nostro, ha provato la morte nella carne ma non nella divinità.

La divinità è eternamente impassibile e immortale, ma poiché Cristo aveva due nature, una divina e una umana, ha sperimentato la morte in quella umana e non in quella divina. Egli è risorto immortale, resuscitando con sé Adamo e tutti i giusti morti dopo di lui. Per questo

¹ Sebbene nessun testimone dell'Encomio riporti alcun riferimento all'autore che l'ha composto, gli studiosi sono concordi nell'attribuire a Clemente di Ocrida la paternità dell'opera anche sulla base della somiglianza che la lega al *Canone per la Dormizione della Vergine*, il quale, nella nona lode, presenta l'acrostico in forma abbreviata 'KLIM'.

² La similitudine tra la Vergine Maria e un 'nuovo cielo' ricorre con una certa frequenza nelle opere a Lei dedicate, si pensi, per esempio, alle *Omellerie* di Proclo di Costantinopoli e Giovanni Crisostomo, oppure al *Contacio per il giorno seguente la festa della Natività di Cristo* attribuito a Romano il Melodo.

³ Gen 3, 19

anche la santissima Signora e sempre vergine Maria, Madre di Dio, ha provato la morte nella carne, mentre lo stesso Signore Dio scendeva dal cielo su di Lei con una moltitudine di forze invisibili e con le sue purissime mani riceveva la sua anima. Per le sue preghiere si riunivano gli apostoli da ogni parte per mezzo di una forza spirituale, e non solo quelli che erano vivi, ma anche quelli che erano già morti, per testimoniare e accompagnare il degno corpo della purissima Madre del Signore. E dopo di questo lo portarono nel Getsemani⁴, e là recitarono il commiato e l'encomio, e la deposero nel sepolcro. E da lì il terzo giorno è risorta nel sepolcro, perché era conveniente che fosse strappata al sepolcro, affinché la Madre fosse vicina al Figlio⁵.

Oggi, la Madre della Vita passa alla vita eterna, aprendo le porte del paradiso al genere umano; oggi, la Madre del nostro Signore Dio entra dalla Gerusalemme di quaggiù a quella di lassù⁶, nei cieli del Regno eterno di Cristo; oggi, una nube luminosissima entra nella luce inaccessibile delle forze incorporee. E adesso, in ginocchio al cospetto della santissima Signora, a gran voce esprimiamo la nostra lode dicendo⁷:

Gioisci, paradiso spirituale, da cui sgorga l'immortalità per il genere umano!

Gioisci, nuova arca dell'alleanza, che non contiene le tavole di pietra, bensì il legislatore stesso, Cristo, nato come salvatore del mondo!

Gioisci, rovetto che non brucia, che porta il fuoco divino nel suo purissimo seno!

Gioisci, monte infrangibile, dal quale si stacca la pietra spirituale, Cristo, e che distruggendo i santuari dei sacrifici pagani ne hai purificato il culto degli idoli!

Gioisci, nube luminosissima, che hai portato nel tuo seno Cristo, il sole spirituale!

Gioisci, gioia delle forze incorporee, che hai concepito senza seme e hai generato in modo indicibile il creatore degli angeli e colui che ha fatto ogni cosa!

⁴ Il Getsemani (parola aramaica che significa frantoio) è un piccolo oliveto poco fuori la città vecchia di Gerusalemme sul Monte degli Ulivi, nel quale Gesù Cristo, secondo i Vangeli, si ritirò dopo l'Ultima Cena, prima di essere tradito da Giuda e arrestato. Il luogo è noto anche come Orto degli ulivi.

⁵ La sensazione di *sublime* che accompagna l'ascensione della Vergine è un motivo che ricorre in diverse composizioni dedicate a tale avvenimento, come, per esempio, nel *Racconto della Dormizione della Santa Madre di Dio* di Giovanni l'evangelista, o nell'opera *Transito della Beata Maria Vergine* attribuito a Giuseppe di Arimatea.

⁶ Gal 4, 26; Ap 21, 2

⁷ La lode alla Vergine Maria, costituita da dodici salutazioni (*chairetismi*), segue il modello compositivo proposto dall'*Inno Acatisto*; molte delle immagini e dei riferimenti biblici che compaiono nella seconda parte dell'Encomio, ricorrono uguali nello stesso *Inno*, considerato come una delle opere più importanti della tradizione mariana, e nel *Canone per la Dormizione* attribuito, come si è detto, a Clemente. Tra le fonti dell'*Encomio per la Dormizione della Vergine Maria* figura anche codice Arhiv HAZU, III c 19 ("Omeliario di Mihanović"), la cui datazione risale alla fine del XIII – inizio del XIV secolo.

Gioisci, realizzazione delle profezie, compimento del nostro rinnovamento!

Gioisci, gioia degli apostoli e forte sostegno dei martiri!

Gioisci, ampio spazio che contiene una natura incontenibile!

Gioisci, lume che ha accolto in sé una luce che non viene mai meno e che ha rischiarato con la sua divina luminosità il mondo intero, risplendendo con le sue santissime preghiere!

Gioisci, mensa spirituale, che accogli il pane dal cielo, che dona sé stesso per la salvezza degli altri e dona la vita ai credenti!

Gioisci, rinnovamento di Adamo e liberazione di Eva!

Grazie a te, Signora, ci siamo salvati dall'inganno degli idoli!

Grazie a te, torniamo di nuovo alla prima vita!

Grazie a te, santissima Signora, ci chiamiamo figli di Dio, perché per amore della fede, siamo stati battezzati nella sua Trinità!

Grazie a te, il nostro nemico, il diavolo, è stato sconfitto. Egli è stato condannato insieme agli altri demoni al fuoco eterno!

Grazie a te, sono state vinte tutte le eresie e gli avversari della fede cristiana!

Grazie a te, purissima Vergine, gli orgogliosi diventano umili e i poveri diventano ricchi, protetti dalla grazia!

Grazie a te, santissima Signora, si apre il paradiso e il Regno dei cieli viene dato in dono a chi, con fede, ti confessa come Madre di Dio!

Tu sei un sostegno per gli afflitti, la salute per i malati, poiché hai portato Colui che si è fatto carico delle nostre malattie e sofferenze attraverso la sua natura umana. Vergine, Madre di Dio, ti lodano gli arcangeli e le forze invisibili, ti lodano i patriarchi e i profeti, ti lodano i cori angelici e le schiere dei martiri; tu sei la corona dei vescovi e la salvezza del genere umano. Per questo, anche adesso, prega incessantemente per noi, che celebriamo la tua santissima Dormizione. Allontana ogni sofferenza, guarisci le malattie, scaccia le disgrazie e cancella le eresie. Dona a noi pace e salute e invoca per noi il Regno dei cieli dal tuo Figlio e nostro Signore Dio, il Salvatore Gesù Cristo, al quale va ogni gloria, onore e adorazione, insieme al Padre senza principio e al Santissimo e Vivificante Spirito, adesso e per sempre, nei secoli dei secoli, amen.

Commento al testo:

L'*Encomio per la Dormizione della Vergine Maria* attribuito a Clemente di Ocrida si è conservato in oltre sessanta copie manoscritte per lo più di provenienza slava orientale; non mancano anche in questo caso testimoni slavi meridionali, bulgari e serbi. L'ampia circolazione dell'opera, che si estende nel periodo compreso tra il XIII e il XVII secolo, è il risultato dell'importanza centrale che il culto della Vergine, e in particolare della sua Natività e Dormizione, ha avuto sin dalle origini del cristianesimo.

Le più antiche fonti extrabibliche che raccontano della vita di Maria sono gli scritti apocrifi, primo fra tutti il già ricordato *Protovangelo di Giacomo*, composto tra la seconda metà e la fine del II sec.; a questo si aggiungono il *Vangelo di Tommaso* (II sec.), la *Storia di Giuseppe il falegname* (400ca. d.C.), e il *Racconto della Dormizione della Santa Madre di Dio* attribuito a Giovanni Evangelista (IV-V sec.)¹. Il materiale leggendario offerto da questa tradizione venne ripreso in un secondo momento da alcuni tra i principali oratori e poeti bizantini, tra cui si ricordino i nomi di Efrem il Siro, Giovanni Crisostomo, Andrea di Creta, Giovanni Damasceno, Cosma di Maiuma e Costantino di Preslav, i quali lo rielaborarono per comporre una serie di cicli liturgici e sermoni dedicati alle festività in onore della Madre di Dio².

Un'opera imprescindibile della tradizione mariana, è anche l'*Inno Acatisto*, un cantico ispirato al ruolo della Vergine nel piano provvidenziale di Dio, costituito da una serie di ventiquattro strofe, divise in strofe pari e dispari, le cui lettere iniziali formano un acrostico alfabetico³. L'*Inno*, la cui data di composizione non può risalire oltre l'ultimo quarto del V secolo, è stato composto da un autore anonimo probabilmente in area siro-palestinese, acquisendo ben presto una grande fama anche a Bisanzio⁴.

Nonostante nei testimoni che conservano il testo dell'*Encomio* non figurino mai il nome di Clemente di Ocrida, gli studiosi concordano nell'attribuirgli la paternità dell'opera sulla base

¹ I *Vangeli apocrifi* cit.; E. A. RYBKO, «Slovo Ioanna Bogoslova ob uspenii bogomateri» kak ikonografičeskij istočnik, «Vestnik Rossij. Gosudarst. Gumanit. Univ.», 11 (2012), pp. 104-112; LAMAKIN DIAKON, *Devo Marija v apokriife «Svjatogo Ioanna Bogoslova skazanie ob uspenii svjatoj Bogorodicy»*, «Laboratorium biblicum», 1 (2012), pp. 38-44.

² Cfr: rimando alla voce 'Bogorodica' a cura di P. Ju. Malkov che si legge nella Pravoslavnaja Ènciklopedija.

³ E. M. TONIOLO, *La teologia dell'Inno Akathistos*, in *La mariologia nella catechesi dei Padri (età postnicena)*, a cura di S. Felici, Roma, LAS, 1991, pp. 265-283; ID., *Numeri e simboli nell'Inno Akathistos alla Madre di Dio*, «Ephemerides Liturgicae», 101 (1987), pp. 267-288; ID., *L'Inno Acatisto. Monumento di teologia e di culto mariano nella chiesa bizantina*, in *De cultu mariano saeculis VI-XI*, vol. IV, Roma, Pont. Acad. Mariana Internationalis, 1972, pp. 1-39.

⁴ ROMANO IL MELODO, *Cantici* cit., vol. II, p. 580. Nell'edizione a cura di R. Maisano è riportata la traduzione in italiano dell'*Acatisto* a cura di C. Del Grande: pp. 584-603.

di alcuni elementi compositivi tipici del cosiddetto “stile clementino”. Questa attribuzione è parsa ancora più certa in seguito alle recenti scoperte di Anatolij Turilov e Ljudmila Moškova, i quali hanno rinvenuto un *Canone per la Dormizione della Vergine* che presenta nella nona lode l’acrostico in forma abbreviata ‘KLIM’⁵. Il *Canone* segue il modello dei testi innografici in lingua greca dedicati alla Dormizione, primo fra tutti, quello composto da Andrea di Creta:

“L’analisi dell’opera innografica di Clemente di Ocrida solleva inevitabilmente tra gli studiosi la questione di quali modelli possano aver influito sull’autore slavo. Al tempo in cui Clemente compose la sua opera, nell’innografia greca esistevano come minimo quattro canoni dedicati alla Dormizione (conservati nel ms. Chludov № 156), scritti nell’arco di tempo compreso tra il VII e il XI sec. da Andrea di Creta, Giovanni Damasceno, Cosma di Maiuma e Teofane Confessore. Basandosi sull’epoca in cui sono vissuti questi autori, si può ipotizzare che il canone di Teofane sia il più recente, preceduto, probabilmente, da quello di Cosma. Viceversa, non è possibile definire chi per primo, tra Andrea e Giovanni, abbia scritto il canone, poiché entrambi sono vissuti più o meno negli stessi anni. Per questo motivo, Clemente poteva conoscere le copie greche di ciascuno di questi canoni, così come anche solo di alcuni”⁶.

Indipendentemente da quali siano stati i modelli di riferimento di Clemente, la corrispondenza formale tra l’Encomio e il Canone, tradotti per la prima volta in italiano da Marco Scarpa, è evidente⁷. In entrambe le opere, per esempio, ricorre l’immagine di Dio che scende sulla terra come pioggia rigeneratrice (Sal 71, 6), mentre la Vergine Maria viene raffigurata a immagine e somiglianza di quel *roveto che non brucia* (Es 3, 2) e che porta in sé il frutto del ‘fuoco divino’. Anche lo svolgimento narrativo segue il medesimo ordine: nell’introduzione Clemente si rivolge al lettore invitandolo a celebrare la luminosa memoria della Madre di Dio, nel corpo centrale del testo vengono invece presentate le virtù spirituali di Maria, con un focus sull’episodio del concepimento di Gesù, mentre nella conclusione, caratterizzata da un tono marcatamente encomiastico, è racchiusa la lode finale.

L’Encomio, in maniera analoga a quello per gli arcangeli Michele e Gabriele e per Cirillo, si apre con il pronome di prima persona plurale ‘noi’, attraverso il quale Clemente esorta i fedeli a prendere parte alla celebrazione della Vergine. La scena descritta nelle prime righe, e raffigurante la Dormizione della Madre di Dio, acquista un tono poetico grazie alla presenza di aggettivi al grado superlativo quali ‘*прѣчъстѣнъ*’, ‘*прѣсвѣтѣлъ*’ e ‘*прѣславѣнъ*’; l’immagine degli apostoli trasportati da nubi luminose attorno al letto della morente e la descrizione del transito

⁵ A. A. TURILOV, L. V. MOŠKOVA, *Neizvestnyj pamjatnik drevnejšej slavjanskoj gimnografii (Kanon Klimenta Ochridskogo na Uspenie Bogorodicy)*, in A. A. Turilov, *Mežslavjanskije kul’turnye svjazi èpochi srednevekov’ja i istočnikovedenie istorii i kul’tury slavjan. Ètjudy i charakteristiki*, Moskva, Znak, 2012, pp. 73-88; EAD., *Dva kombinirovannyh kanona na Uspenie Bogorodicy (principy ob’edinenija)*, «Palaeobulgarica», XXIV (2000) 1, pp. 53-76; per un’analisi stilistica del *Canone* si veda: L. V. MOŠKOVA, *Gimnografičeskie proizvedenija Klimenta Ochridskogo: Strukturno-soderžatel’nye osobennosti*, «Slavjanovedenie», 1 (1999), pp. 5-21. Per un approfondimento sul tema si veda anche O. D. BOLOTINA, *Uspenie Presvjatoj Vladyčicy našej Bogorodicy*, Moskva, Lepta Kniga, 2013.

⁶ Ivi, p. 75.

⁷ M. SCARPA, *Cinque opere cit.*, pp. 214-220.

di quest'ultima tra splendori di luci e stupore degli astanti, sono due dei temi fondamentali di tutta la tradizione apocrifia (e non: cfr. Mt 17, 5; Mc 9, 7; Lc 9, 34) dedicata a questo avvenimento⁸.

L'introduzione è seguita da un passaggio, il cui andamento è scandito dall'anafora del pronome 'Τοιο', e nel quale Clemente introduce il tema del peccato, distrutto dalla nascita divina di Maria. Questo motivo è particolarmente importante per il culto mariano, dove il miracoloso concepimento di Anna, madre della Vergine, è spesso letto in tale chiave: "O Immacolata, con la tua nascita Gioacchino ed Anna furono liberati dalla mortificazione della sterilità, Adamo ed Eva dalla corruzione della morte. Anche il tuo popolo la celebra, così da essere riscattato dalla responsabilità dei suoi peccati [...]"⁹.

Attraverso la Madre di Dio, il genere umano, ormai logorato dal peccato, si è rinnovato e l'Eden, che dopo il tradimento di Eva aveva chiuso le sue porte, è stato riaperto; allo stesso modo, la "fiamma della spada guizzante" (Gen 3, 24) che Dio aveva posto insieme ai cherubini a guardia del giardino dell'Eden ha lasciato il suo posto, permettendo alla benedizione di rifiorire. Maria, si trasforma in una fonte di vita immortale, dalla quale sgorga la grazia di Dio, riversandosi abbondantemente su tutti i popoli (Rom 5, 15-18). Il riferimento implicito alla *Lettera* di san Paolo ai Romani è in questo caso particolarmente importante: nel Nuovo Testamento, san Paolo parla di un *dono di grazia e di giustizia* portato sulla terra da Gesù per volere di Dio e contrapposto alla Legge che regna, invece, nell'Antico Testamento. La Vergine, di conseguenza, diventa un 'cielo nuovo' pronto ad accogliere il seme di Dio e a generare la luce del mondo¹⁰.

La parte centrale dell'opera, che prepara il lettore ad affrontare il senso spirituale racchiuso nella lode, è caratterizzata da un andamento discorsivo e serve a Clemente per chiarire

⁸ *I Vangeli apocrifi* cit., p. 447. Nel *Racconto della Dormizione della Santa Madre di Dio* di Giovanni Evangelista, per esempio, si legge: "Allora io, Giovanni, rispondendo, dissi: - Nel momento che io mi stavo accostando al santo altare, in Efeso, per celebrare, lo Spirito Santo mi dice: «È giunto il momento della dipartita della madre del tuo Signore: recati a Betlemme per salutarla». E una nube di luce mi sollevò e mi depose davanti alla porta dove tu giaci" (XVII).

⁹ ROMANO IL MELODO, *Cantici* cit., vol. II, p. 87: *Contacio della Natività della Santissima Madre di Dio*.

¹⁰ Rom 5, 15-21: "Ma il dono di grazia non è come la caduta: se infatti per la caduta di uno solo tutti morirono, molto di più la grazia di Dio e il dono concesso in grazia del solo uomo Gesù Cristo si sono riversati in abbondanza su tutti. / E nel caso del dono non è come nel caso di quel solo che ha peccato: il giudizio infatti viene da uno solo, ed è per la condanna, il dono di grazia invece da molte cadute, ed è per la giustificazione. / Infatti se per la caduta di uno solo la morte ha regnato a causa di quel solo uomo, molto di più quelli che ricevono l'abbondanza della grazia e del dono della giustizia regneranno nella vita per mezzo del solo Gesù Cristo. / Come dunque per la caduta di uno solo si è riversata su tutti gli uomini la condanna, così anche per l'opera giusta di uno solo si riversa su tutti gli uomini la giustificazione, che dà vita. / Infatti, come per la disobbedienza di un solo uomo tutti sono stati costituiti peccatori, così anche per l'obbedienza di uno solo tutti saranno costituiti giusti. / La legge poi sopravvenne perché abbondasse la caduta; ma dove abbondò il peccato, sovrabbondò la grazia. / Di modo che, come regnò il peccato nella morte, così regni anche la grazia mediante la giustizia per la vita eterna, per mezzo di Gesù Cristo nostro Signore".

uno dei dogmi fondamentali del cristianesimo: Dio, non sopportando la vista di un'umanità corrosa dal peccato, come "pioggia sul vello" (Sal 71, 6) discese sulla terra e prese dimora nel seno della Vergine. Frutto di quest'unione spirituale è Gesù, il quale si fece Dio e uomo insieme. Poiché allora il Cristo assunse una duplice natura, umana sulla terra e divina in cielo, in maniera analoga sua Madre, preservata fin dal suo concepimento dal peccato, ha "provato la morte nella carne ma non nella divinità" (cfr. *Encomio per il profeta Zaccaria*). "Quindi, come a causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e, con il peccato, la morte, e così in tutti gli uomini si è propagata la morte, poiché tutti hanno peccato" (Rom 5, 12); le parole di san Paolo non valgono se riferite alla Vergine, poiché Ella è stata preservata, sin dal principio, da ogni tipo di corruzione: a differenza di Lazzaro, il cui corpo era ormai già in putrefazione (simbolo del peccato), il degno corpo della Madre di Cristo rimane puro e immacolato anche dopo la sua morte.

Alla luce di quanto scritto, ritengo che il termine 'Dormizione' (nel testo: 'οὐρανίση') si colori, in tal caso, di un significato più profondo. Il termine, che ricorre in tutto tre volte all'interno del testo, allude alla "non morte" della Vergine e rievoca il senso di quelle parole con le quali Gesù, dopo aver appreso della morte di Lazzaro, si rivolse ai suoi discepoli dicendo: "Lazzaro, il nostro amico, si è addormentato: ma io vado a svegliarlo" (Gv 11, 11). La scelta di Clemente di scrivere questo Encomio dopo aver composto quello per Lazzaro mi sembra alquanto ragionata: è con il mistero della resurrezione, e quindi con la promessa di una vita eterna dopo la morte del corpo, che si conclude questo ciclo di Encomi, il quale si è aperto con la celebrazione del profeta Zaccaria e di suo figlio Giovanni Battista, scelto da Dio per preparare la via a Gesù e per battezzare i fedeli con l'acqua purificatrice. Se si considera la produzione encomiastica di Clemente nel suo insieme, è evidente come egli abbia voluto seguire un preciso ordine nel presentare i soggetti e i temi trattati; per il lettore medievale, quindi, sarà stato più semplice cogliere il senso spirituale racchiuso nell'*Encomio per la Dormizione della Vergine*, avendo già assimilato quello presente nell'*Encomio per Lazzaro*.

La prima parte dell'opera si chiude con un accenno all'episodio della morte di Maria, la quale, secondo la tradizione, si spense a Gerusalemme circa un anno dopo la crocifissione di Cristo; il suo corpo venne in seguito sepolto dagli apostoli nel Getsemani, l'Orto degli ulivi, ma il terzo giorno Ella resuscitò e salì in cielo scortata dagli apostoli e dalle schiere degli angeli, poiché "era conveniente che fosse strappata dal sepolcro, affinché fosse vicina al Figlio". Confrontando l'Encomio e il Canone con altre opere dedicate alla Dormizione, sorprende il fatto che Clemente, a differenza per esempio dell'*Encomio per Clemente papa* o di quello per

Lazzaro, non abbia sviluppato in questi testi il *topos* del profumo delle reliquie. Nel *Racconto della Dormizione della Santa Madre di Dio* di Giovanni Evangelista si legge a questo proposito:

“Avvenuto questo miracolo, gli apostoli trasportarono il feretro e deposero il suo prezioso e santo corpo a Gethsemani, in una tomba nuova. Ed ecco un soave profumo uscì dalla santa tomba della nostra Signora, Madre di Dio. E per tre giorni si udirono voci di angeli invisibili, i quali glorificavano colui che era nato da lei, Cristo nostro Dio. Ma, compiuti tre giorni, non si udirono più le voci e pertanto tutti capirono che il suo immacolato e prezioso corpo era stato trasferito in Paradiso (XLVIII). Quand’esso fu trasferito, ecco vedemmo Elisabetta, la madre del santo Giovanni Battista, e Anna, la madre della nostra Signora, e Abramo, Isacco, Giacobbe e Davide che cantavano l’Alleluia, e tutti i cori dei santi che adoravano la preziosa reliquia della madre del Signore, e il luogo risplendente di una luce di cui non vi è nulla di più fulgido, e una pienezza di profumo in quel luogo da cui fu trasferito in Paradiso il suo prezioso e santo corpo, e una melodia di quelli che inneggiavano al suo nato: una simile dolce melodia è permesso ascoltarla soltanto a chi è vergine, e di essa non vi è mai sazietà (XVIX)”¹¹.

Allo stesso modo, la composizione latina *Transito della Beata Maria Vergine* attribuita a Giuseppe di Arimatea, e modello di numerose Assunzioni successive, contiene anch’essa un riferimento alla sfera del sublime che accompagna l’ascensione della Vergine:

“Venuta la domenica, all’ora terza, come lo Spirito Santo discese sopra gli apostoli in una nube, discese pure Cristo con una moltitudine di angeli e accolse l’anima della sua diletta madre. E fu tanto lo splendore di luce e il soave profumo, mentre gli angeli cantavano il Cantico dei Cantici al punto in cui il Signore dice: «Come un giglio tra le spine, tale è la mia amata tra le fanciulle», che tutti quelli che erano là presenti caddero sulla loro faccia come caddero gli spostoli quando Cristo si trasfigurò alla loro presenza sul monte Tabor, e per una intera ora e mezza nessuno fu in grado di alzarsi”¹².

Nell’esordio della seconda parte dell’Encomio Clemente si serve di una serie di riferimenti indiretti al Nuovo Testamento per descrivere lo straordinario miracolo dell’Assunzione in cielo di Maria. Quest’ultima è chiamata ‘Madre della Vita’, epiteto che rimanda al *Vangelo di Giovanni*, nel quale, come si è visto nell’*Encomio per Lazzaro*, Gesù si autoproclama prima “resurrezione e vita” e poi “via, verità e vita”. Davvero interessante da un punto di vista interpretativo è la seconda affermazione che compone la prima terna anaforica introdotta dall’avverbio ‘*ἄνω*’: “Oggi la Madre del nostro Signore Dio entra dalla Gerusalemme di quaggiù a quella di lassù, nei cieli del regno eterno di Cristo”. I rimandi biblici alla base delle parole dell’autore sono in questo caso il *Libro dell’Apocalisse* e la *Lettera* di san Paolo ai Galati, dove si legge un chiaro riferimento a una *nuova* Gerusalemme: “*E vidi un cielo nuovo e una terra nuova [...]. / E vidi anche la città santa, la Gerusalemme nuova, scendere dal cielo, da*

¹¹ *I Vangeli apocrifi* cit., p. 462. Si noti l’importanza, nel passo citato, del motivo delle reliquie e del *dolce profumo* associato ad esse (cfr. *Encomio per Clemente papa, Enc. per Cirillo*); inoltre, in maniera analoga a quanto scritto nei commenti degli Encomi, si osservi l’uso dell’aggettivo ‘nuovo’ – che tra l’altro ricorre anche nell’Encomio (“*nuovo* cielo”) – e dell’aggettivo possessivo ‘nostro’.

¹² Ivi, p. 468.

Dio, pronta come una sposa adorna per il suo sposo” (Ap 21, 1-2). In maniera analoga, san Paolo, parlando di Agar e Sara, paragona la prima alla “Gerusalemme di quaggiù” e la seconda alla “Gerusalemme di lassù”: “Ora, queste cose sono dette per allegoria: le due donne infatti rappresentano le due alleanze. Una, quella del monte Sinai (e quindi della Legge), che generò nella schiavitù, è rappresentata da Agar [...] / e corrisponde alla Gerusalemme attuale, che di fatto è schiava insieme ai suoi figli. / Invece la Gerusalemme di lassù è libera ed è la madre di tutti noi” (Gal 4, 24-26).

Maria, che all’inizio dell’opera era stata definita ‘nuovo cielo’, si trasforma quindi in maniera allegorica nella ‘nuova Gerusalemme’, la quale – stando a quanto riportato dalle Sacre Scritture – è la sposa di Dio e la madre *libera* di tutti gli uomini. L’immagine di Maria quale *nuovo cielo* si incontra in molte composizioni patristiche a lei dedicate, tanto da poter parlare di un vero e proprio *topos*: essa ricorre, per esempio, nelle omelie di Proclo di Costantinopoli e di Giovanni Crisostomo, così come nei cantici di Cosma il Melodo e di Epifanio di Costantinopoli¹³.

Dopo aver esortato il lettore ad inginocchiarsi al suo cospetto, Clemente introduce il motivo della lode, la quale si differenzia da quella presente in tutti gli altri Encomi per la sua straordinaria lunghezza. Come ha osservato anche Marco Scarpa, la lode, costituita da dodici salutazioni (*chairetismi*), ricalca in parte il modello dell’*Inno Acatisto*, dove ciascuna delle acclamazioni che si incontrano nelle strofe dispari inizia con l’imperativo ‘χαῖρε’, tradotto in slavo ecclesiastico con “ꙗ҃ѡи ѿѡ”¹⁴.

Nella lode Clemente si rivolge alla Vergine attraverso una serie di immagini, perlopiù veterotestamentarie, che riassumono le virtù spirituali da Lei incarnate; molte delle espressioni utilizzate si ritrovano, oltre che nell’*Inno Acatisto* (dove in realtà compaiono tutte) anche nel *Canone per la Dormizione* attribuito allo stesso Clemente. Maria è come quel “fiume che usciva dall’Eden e che irrigava il giardino spirituale” (Gen 2, 10), poiché Ella è la fonte dalla quale sgorgano latte e miele, una roccia che disseta gli assetati della vita (cfr. *Inno Acat.*); Ella è la

¹³ L’immagine di Maria quale ‘altro cielo’ ricorre anche nel *Contacio per il giorno seguente la festa della Natività di Cristo* attribuito a Romano il Melodo, dove l’arcangelo Gabriele si rivolge alla Vergine dicendo: “«Maria, ascoltami, Io incorporeo sono stato mandato a te che sei destinata a diventare un altro cielo». Cfr. ROMANO IL MELODO, *Cantici* cit., vol. II, p. 119. Una descrizione particolarmente poetica dell’Assunzione della Vergine è presente anche nel capitolo *Assunzione della Beata Vergine Maria* (CXV) che si legge nella *Legenda Aurea*: “Giovanni Damasceno, che era greco, raccontò cose ancor più straordinarie riguardo all’assunzione della santissima Vergine. Dice infatti nei suoi sermoni: Oggi la santissima Vergine è condotta al tempio celeste, oggi l’arca santa e vivente, che portò dentro di sé il suo artefice, viene riposta in un tempio non fatto da mano umana; oggi la santissima colomba, innocente e pura, volando via dall’arca, cioè dal corpo che accolse Dio, ai suoi piedi ha trovato quiete; oggi l’immacolata Vergine, ignara delle passioni terrene, ma istruita dalle intelligenze celesti, non si dissolse nella tarre, ma chiamata a ragione cielo di vita, abita nei tabernacoli del cielo”. Cfr. *Legenda Aurea* cit., pp. 891 e 893.

¹⁴ M. SCARPA, *Cinque opere* cit. p. 215.

‘nuova arca dell’alleanza’, la quale ha portato nel suo grembo il seme del ‘Salvatore del mondo’, prescelta da Dio per essere “casa e dimora del Verbo”¹⁵.

Lo stesso Dio, sul monte Sinai, ha prefigurato l’esistenza della Vergine attraverso quel “rovetto che non brucia” (Es 3, 2), il cui fuoco divino Lei sola ha potuto accogliere nel suo purissimo seno¹⁶; Maria rappresenta quella ‘montagna infrangibile’ dalla quale si è distaccato Cristo, la ‘pietra spirituale’ la cui forza ha distrutto i santuari pagani. Quest’ultima immagine è molto interessante se letta alla luce delle altre rappresentazioni mariane: per esempio, nel *Contacio della Natività della Santissima Madre di Dio*, Romano il Melodo paragona la Vergine a “tempio e nido del Signore”, perché a Lei spettò il “dono di essere nutrita nel santuario e di ricevere da un angelo il nutrimento [di vita]”¹⁷. Poiché Gesù è venuto alla luce dal “tempio di Dio”, Egli stesso sarà quindi quella ‘pietra spirituale’, in grado di purificare con la sua Parola il culto degli idoli.

Ricorre nella quinta e nella decima salutatione il motivo della ‘luce’, sempre presente negli *Encomi* di Clemente di Ocrida. Maria è infatti una ‘nube luminosissima’ dalla quale è sorto il ‘sole spirituale’; e ancora: Ella è quel “lume che ha accolto in sé una luce che non passa e che ha rischiarato con la sua luminosità divina il mondo intero (Mt 5, 14-16), risplendendo con le sue santissime preghiere” (cfr. *Encomio per Clemente, Enc. per Cirillo*). In maniera analoga, nella quinta ode del *Canone* Clemente descrive la Madre di Dio come un monte oscuro coperto di ombre dal quale esce il “sole di giustizia” (Mal 3, 20) che illumina tutto il mondo con i suoi raggi divini¹⁸.

Come nell’*Inno Acatisto*, dove Maria è paragonata a una “mensa di perdoni” e al “secondo cibo dopo la manna”¹⁹, così nell’*Encomio* Clemente la presenta come una “mensa

¹⁵ La ventitreesima strofa dell’*Inno Acatisto* recita: “Cantando il tuo Figlio, tutti ti celebriamo / come un tempio animato, o Madre di Dio. / Avendo abitato nel tuo seno, / Chi tutto accoglie nella sua mano, il Signore / ti fece santa e gloriosa, e insegnò tutti a proclamarti: / Ave, casa di Dio e del Verbo; / Ave, Santa maggiore dei santi; / Ave, Arca per lo Spirito rivestita d’oro; / Ave, tesoro inesauribile della vita; (...)”. Cfr. ROMANO IL MELODO, *Cantici* cit., vol. II, pp. 601-603.

¹⁶ M. SCARPA, *Cinque opere* cit., p. 220: “[K] O Vergine, Dio sul Sinai al legislatore ti ha prefigurata nel rovetto, e tu, o Pura, Lo hai portato senza bruciare nel tuo grembo senza seme [d’uomo], o Pura, per questo ti esaltiamo”: *Canone per la Dormizione della Vergine*.

¹⁷ ROMANO IL MELODO, *Cantici* cit., p. 89.

¹⁸ La prima parte della ventunesima strofa dell’*Inno Acatisto* è tutta incentrata attorno al motivo della ‘luce’: “Faro fulgente apparso a chi è nella tenebra / noi vediamo la Santa Vergine. / Accesa la luce immateriale, / Ella guida tutti alla conoscenza di Dio, / illuminando la mente col suo fulgore, ed onorata da questa voce: / Ave, raggio del sole intellettuale; / Ave, dardo della luce che mai tramonta; / Ave, folgore illuminante l’anime; / Ave, tuono che i nemici atterrisce; / Ave, perché fai sorgere il radioso splendore”. Cfr. ROMANO IL MELODO, *Cantici* cit., vol. II, p. 601.

¹⁹ *Legenda Aurea* cit., pp. 885 e 887: “Non ti turbi abbandonare il mondo destinato a corrompersi con le proprie concupiscenze, adesso che ti accingi ad ottenere il palazzo del cielo. O madre, non avere paura della separazione del corpo, tu che sei chiamata alla vita eterna, alla gioia che non verrà mai meno, alla pacifica quiete, alla vita sicura, alla mensa che non avrà mai fine, alla luce inaccessibile, al giorno che non tramonta mai, alla gloria che non si può descrivere, a me stesso, tuo figlio e creatore del mondo. [...] Vieni ora da colui che è nato da te, a

spirituale” che accoglie il pane del cielo (Gv 6, 32); crescendo “nel Santo dei Santi con un cibo eterno”, la Vergine ha “generato colui che nutre il mondo” e, nutrendosi della Sua parola, Ella ha potuto manifestarsi quale realizzazione delle profezie e gioia delle forze incorporee. Grazie a Lei, conclude Clemente, i nostri antenati furono liberati dal peccato, poiché dando alla vita Gesù, la Vergine si è rivelata al mondo quale “perdono dell’Adamo caduto e riscatto delle lacrime di Eva”²⁰. L’importanza che la missione salvifica affidata a Maria ha all’interno del piano di Dio viene rimarcata da Clemente nei sei ringraziamenti che seguono le salutazioni, introdotti dall’anafora del pronome ‘τοσοις’: “Grazie a te, Signora, ci siamo salvati dall’inganno degli idoli e l’antico nemico, il diavolo, è stato sconfitto; grazie a te, purissima Vergine, noi siamo stati battezzati nel nome del Signore e possiamo così fare ritorno alla prima vita; grazie a te, santissima Signora, i poveri, per i quali si sono riaperte le porte del Regno dei cieli, diventano ricchi”.

L’*Encomio per la Dormizione*, proprio come il *Canone*, termina con una preghiera rivolta alla Madre di Dio, “corona dei vescovi e salvezza del genere umano”:

Encomio per la Dormizione	Canone per la Dormizione
<p>“Tu sei un sostegno per gli afflitti, la salute per i malati, poiché hai portato Colui che si è fatto carico delle nostre malattie e sofferenze (Mt 8, 17) attraverso la Sua natura umana. Vergine, Madre di Dio, ti lodano gli arcangeli e le forze invisibili, ti lodano i patriarchi e i profeti, ti lodano i cori angelici e le schiere dei martiri. Tu sei la corona dei vescovi e la salvezza del genere umano. Per questo anche adesso, prega incessantemente per noi, che celebriamo la tua santissima Dormizione. Allontana ogni sofferenza, guarisci le malattie, scaccia le disgrazie e cancella le eresie. Dona a noi pace e salute e invoca per noi il regno dei cieli dal tuo Figlio e nostro Signore Dio, il Salvatore Gesù Cristo, al quale va ogni gloria, onore e adorazione, con il Padre senza principio e con il Santissimo e Vivificante Spirito, adesso e per sempre, nei secoli dei secoli, amen”.</p>	<p>“[K] O Vergine, Dio sul Sinai al legislatore ti ha prefigurata nel rovetto, e tu, o Pura, Lo hai portato senza bruciare nel tuo grembo senza seme [d’uomo], o Pura, per questo ti esaltiamo. [L] Illuminaci con lo splendore del tuo volto, o Pura, noi che esaltiamo il tuo transito, o Santa; per esso passasti dalla morte alla Vita, Cristo, e Lui, o Vergine, senza seme [umano] è spuntato da te per noi. [I] Liberaci con le tue preghiere, o Pura, che hai generato la vita eterna senza seme [d’uomo], passasti ad essa lasciando il mondo, nelle dimore eterne; ad esse nobilita anche noi, che ti esaltiamo. [M] Maria, purissima Signora, liberaci con le tue preghiere da ogni difficoltà, noi che onoriamo oggi la tua purissima dormizione, o Vergine, e degnamente la esaltiamo”.</p>

Per quanto riguarda le figure retoriche utilizzate da Clemente per celebrare il dolce trapasso della Vergine, si evidenzia nel testo un largo impiego dell’antonomasia e dell’anafora; frequente è anche il ricorso alla paronomasia (es. ‘*πρῆχρηστηναεγο – πρῆρῆζια – πρῆσλαβηηζια*’,

ricevere la ricompensa del tuo grembo materno, il compenso dell’educazione, il contraccambio del latte e del cibo”.

²⁰ ROMANO IL MELODO, *Cantici* cit., vol. II, p. 585; M. SCARPA, *Cinque opere* cit., p. 220: “Avendo te sola a protezione e difesa, o pura, ci inginocchiamo a te, assediati dai peccati, chiedendo la liberazione da infiniti mali, onorando oggi il tuo transito: per mezzo di esso siamo liberati da ogni difficoltà”.

‘обетъшавъша – възпадъша’, ‘примъши – въсѣмъ въздавъши и въздажци’) e alla figura etimologica (es. ‘прѣднвѣнаго – прѣднвѣно’, ‘роду члѣчю – рождъши – порождъши’), uno degli artifici retorici prediletti dall’autore. A completare il quadro, si aggiunge una lunga lista di coppie sostantivali, le quali, soprattutto nella seconda parte del testo, marcano l’andamento della narrazione: ‘очи просвѣтимъ и оумомъ подвигнѣмъ сѧ’, ‘бѣъ и члѣкъ’, ‘обновление и раздрѣшение’, ‘радости и твърдое стоѣние’, ‘свѣзгнѣ и свѣршнѣ’, ‘печальнъимъ застѣпление и болѣзньнъимъ исцѣленнѣ’, ‘болѣзни и страсти’, ‘вѣньць и спасеннѣ’, etc.

Con quest’opera si chiude il ciclo di Encomi scritti da Clemente di Ocrida, testi rappresentativi di un’epoca in cui la letteratura religiosa aveva una precisa funzione: quella di istruire le comunità dei fedeli ai principi cardine del cristianesimo. Per la letteratura slava, dove non si era sviluppata una tradizione letteraria “profana”, l’importanza di questi componimenti è, se possibile, anche maggiore. Fu grazie ad autori come Clemente di Ocrida, i quali hanno rielaborato nelle loro opere il contenuto dell’Antico e del Nuovo Testamento, che la nazione slava ha potuto apprendere la Parola di Dio.

CONCLUSIONI

La figura e l'opera di Clemente di Ocrida si trovano al centro degli studi di molti slavisti, i quali, nonostante siano trascorsi quasi duecento anni dalle prime pubblicazioni sull'argomento, non hanno mai smesso di indagare con vivo interesse la ricca produzione artistica lasciataci dall'autore. Le opere composte da Clemente sono il risultato di un'intensa attività culturale e letteraria sviluppatasi ai primordi della tradizione slava ecclesiastica antica, periodo definito da Viktor M. Živov con la formula particolarmente adatta di 'Slavia Cristiana'.

Per anni gli studiosi, come ha più volte messo in evidenza anche Riccardo Picchio nei suoi lavori, non hanno compreso appieno le doti e le abilità scritte dei primi autori slavi, arrivando talvolta a considerare le loro opere come la mera imitazione meccanica di modelli preesistenti. Se ancora sopravvive l'idea che i testi slavi siano stati scritti in una prosa semplice, scarna e priva di *ars*, questo dipende in parte anche da una tradizione di studi che non dispone degli strumenti adeguati ad analizzare una letteratura così distante dalla nostra concezione moderna di "letterarietà".

Si pensi a un'opera fondamentale della letteratura slava orientale come, per esempio, il sermone *Della Legge e della Grazia* attribuito al metropolita di Kiev Ilarion: la ricercatezza formale e compositiva con la quale è stato redatto il testo, costruito su una fitta trama di citazioni e rimandi interni, dimostra una profonda conoscenza dell'autore non solo delle Sacre Scritture ma anche delle principali tecniche compositive della retorica medievale e biblica. Alle opere composte in slavo ecclesiastico antico, si aggiunge poi tutto il patrimonio letterario rappresentato dalle traduzioni, le quali costituiscono circa il 95% dei testi conservati. Anche la figura del traduttore, quindi, necessita di essere "riabilitata", in quanto chi traduceva un'opera dal greco o dal latino in lingua slava era a tutti gli effetti un "creatore", in quanto *creava* un testo che prima non esisteva, contribuendo così al rinnovamento della lingua; a questo proposito, come non ricordare la traduzione di altissimo livello del *Vangelo di Nicodemo*, nella quale il traduttore, che era probabilmente quadrilingue, ha lasciato testimonianza di una lingua slava volgare che si è poi trasformata nel corso dei secoli.

È al fiorire di questa civiltà storica e culturale che si colloca l'attività di Clemente di Ocrida, le cui opere rappresentano il tentativo riuscito di creare una letteratura originale in lingua slava. Che Clemente avesse letto (e assimilato) i testi sacri e alcuni scritti dei Padri della Chiesa, così come che padroneggiasse delle nozioni di retorica biblica, sono fatti che emergono con chiarezza dallo stile che accomuna anzitutto gli Encomi e gli Inni. Per quel che riguarda la struttura compositiva degli Encomi clementini, la scelta di suddividerli in due anziché in cinque

parti – la prima “storica/biografica” e la seconda “encomiastica” – dipende, come ho cercato di dimostrare nel secondo capitolo e nel commento ai testi, dall’aver notato una precisa corrispondenza tra alcuni degli elementi stilistici e contenutistici che compongono rispettivamente la prima e la seconda parte dell’opera.

Nella prima parte, l’autore è solito anticipare quelle immagini e quei motivi che trovano la loro massima espressione nella lode finale rivolta al santo; in questo punto del testo – caratterizzato di solito dall’anafora della forma imperativa ‘*рѣчи сѧ*’ o dalla ripetizione del nome del santo – Clemente concentra tutta una serie di similitudini, epiteti e riferimenti biblici che conferiscono all’Encomio un profondo senso spirituale. Una bipartizione degli Encomi clementini, inoltre, non solo tiene in considerazione quella che è la struttura interna dell’opera, ma rappresenta anche una soluzione più coerente e semplice, da preferirsi quindi a una suddivisione più complessa e articolata.

La struttura parallela e, allo stesso tempo, concentrica degli Encomi, dove Clemente è solito insistere su un determinato concetto – il più delle volte “astratto” (es. il battesimo, il giorno del Giudizio Universale, il peccato, etc.) – riflette l’intenzione dell’autore di comporre delle opere in grado di rivelare agli abitanti della propria diocesi un preciso messaggio cristiano. Per questa ragione, agli Encomi viene spesso associata una funzione morale/didattica: attraverso la celebrazione del santo, Clemente riusciva a educare i fedeli ai principali dogmi e insegnamenti del cristianesimo. Come era accaduto a Costantino-Cirillo e a Metodio prima di lui, anche Clemente si fa carico del ruolo di “maestro spirituale degli slavi”, i quali, grazie alle sue opere e a quelle di altri importanti autori a lui contemporanei – primo fra tutti Costantino di Preslav – possono infine apprendere e interiorizzare la Parola di Dio.

Per quanto concerne la lingua degli Encomi, ho evidenziato una predilezione dell’autore per aggettivi e sostantivi che rimandano al campo semantico della ‘luce’, un’alta percentuale di verbi che descrivono immagini in movimento, come per esempio, la folgore del lampo, la discesa di Cristo sulla terra o il volo dell’aquila, e una prevalenza di aggettivi al grado superlativo con il prefisso *-нѣ*. La produzione encomiastica clementina è inoltre impreziosita da figure di pensiero e di parola caratteristiche della retorica biblica: similitudini, metafore, costruzioni parallele, dittologie, anafore, allitterazioni, omoteleuti, figure etimologiche e altre ancora. La presenza di un cospicuo numero di figure di suono, dovuta anche al fatto che lo slavo ecclesiastico antico, proprio come la maggior parte delle lingue slave contemporanee, è una lingua flessiva, dona al testo un ritmo cadenzato e una propria musicalità.

Nella traduzione degli Encomi, la quale, salvo alcune eccezioni, costituisce il primo tentativo di resa in italiano delle opere clementine, ho cercato di mantenere laddove possibile

l'elemento sonoro, sfruttando in particolare la forza della reiterazione; è anche grazie alla ripetizione che Clemente è riuscito a costruire quella fitta trama di echi e rimandi interni al testo che a mio parere favorisce la bipartizione delle sue opere. Dalla traduzione e relativo commento degli Encomi è emersa l'importanza (e la necessità) di studiare il testo dall'interno, a cominciare dalla struttura e dallo stile che lo contraddistinguono: l'uso consapevole delle principali tecniche di retorica, i riferimenti più o meno diretti al modello scrittoriale biblico e patristico e lo stile individuale dell'autore, sono alcuni degli elementi che, se correttamente individuati e analizzati, permettono di cogliere quel senso spirituale racchiuso in molte opere scritte agli albori di una letteratura.

Ne consegue che lo studio della produzione artistica di Clemente di Ocria (e di molti altri autori medievali) può ritenersi completo solo a condizione che l'analisi critico-testuale e quella stilistica procedano di pari passo; sebbene tale premessa possa risultare retorica e forse persino scontata, negli studi filologici è capitato spesso di assistere a un disinteresse da parte degli studiosi per le questioni linguistiche e letterarie, così come è vero anche il fenomeno contrario. La filologia è prima di tutto una disciplina storica ed è compito dello studioso cercare di capirne i vari aspetti che rientrano a farvi parte: un filologo – come scriveva anche Dmitrij S. Lichačev nella prefazione alla *Tekstologija* – deve padroneggiare diversi campi del sapere, da quello filologico a quello letterario, da quello storico a quello antropologico e, infine, da quello artistico a quello paleografico.

Il presente lavoro di ricerca si posiziona quindi in una prospettiva di studio molto più ampia, dove l'analisi dello stile e della struttura compositiva degli Encomi attribuiti a Clemente di Ocria dovrà necessariamente essere accompagnata da una convincente "ricostruzione" della tradizione manoscritta di ciascun testo.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

I. EDIZIONI DELLE OPERE DI CLEMENTE DI OCRIDA

B. ST. ANGELOV, K. M. KUEV, CH. KODOV, *Kliment Ochridski: sãbrani sãčinjenja*, t. I, Sofija, Bãlgarska Akademija na naukite, 1970.

A. BONČEV, *Sv. Kliment Ochridski: Slova i poučenija*, Sofija, Sinodalno Izdatelstvo, 1970.

P. PETKOV, I. CHRISTOVA-ŠOMOVA, A. M. TOTOMANOVA, *Sveti Kliment Ochridski. Slova i službi*, Sofija, Universitetsko Izdatelstvo "Sv. Kliment Ochridski", 2008.

II. BIBLIOGRAFIA SU CLEMENTE DI OCRIDA

B. ST. ANGELOV, *Njakolko nabljudenija vãrchu knižovnoto delo na Kliment Ochridski*, in *Kliment Ochridski (916-1966). Sbornik ot statii po slučaj 1050 godini ot smãrtta mu*, a cura di D. St. Angelov *et al.*, Sofija, Bãlgarska Akademija na naukite, 1966, pp. 79-105.

ID., *Kliment Ochridski – avtor na obšti službi*, in *Konstantin-Kiril Filosof. Jubileen sbornik po slučaj 1100-godišnjinata ot smãrtta mu*, a cura di B. St. Angelov, Sofija, Bãlgarska Akademija na naukite, 1969, pp. 237-259.

G. BALASČEV, *Kliment episkop Slovenski i Službata mu po star slovenski prevod s edna čast grãcki paralelen tekst*, Sofija, Dãržavna pečatnica, 1898.

S. BãRLIEVA, *Kliment Rimski, Kliment Ochridski i kirilo-metodievskata tradicija*, «Kirilo-Methodievski studii», 13 (2000), pp. 159-166.

W. BAUMANN, *Die Faszination des Heiligen bei Kliment Ochridski*, Mũnchen, Hieronymus, 1983.

I. CHRISTOVA-ŠOMOVA, *Rečnik na slovata na Kliment Ochridski*, Sofija, Universitetsko Izdatelstvo "Sv. Kliment Ochridski", 1994.

EAD., *Sintaktiçnijat paralelizãm v slovata na Kliment Ochridski*, «Kirilo-Methodievski studii», 10 (1995), pp. 109-115.

EAD., *Anaforična i deiktična upotreba na pokazatelnite mestoimenija v slovata na Kliment Ochridski*, «Kirilo-Methodievski studii», 13 (2000), pp. 132-138.

EAD., *Srednovekovnijat slavjanski prevod na grčackata služba za sv. Kliment Ochridski*, «Bălgarski ezik», 62 (2015), № 4, pp. 7-21.

M. CIBRANSKA-KOSTOVA, *Pochvalnoto slovo za archangelite Michail i Gavril ot Kliment Ochridski v sâstava na kokaljanskija sbornik ot načaloto na XVII v.*, in *Kliment Ochridski v kulturata na Evropa*, a cura di S. Kujumdžieva et al., Sofija, Bălgarska Akademija na naukite – Kirilo-Methodievski naučen centăr, 2018, pp. 714-728.

S. DAVIDOVA, *O "poučenijach" na dvunadesjatye prazdniki Klimenta Ochridskogo v Prologe*, «Kirilo-Methodievski studii», 13 (2000), pp. 76-81.

L. DENKOVA, *Za "Dvete estestva" i obraza na sveteca u sv. Kliment Ochridski*, «Kirilo-Methodievski studii», 13 (2000), pp. 152-158.

N. S. DERŽAVIN, *K voprosu o literaturnoj dejatel'nosti Klimenta Veličeskogo*, «Makedonski pregled», 5 (1929), № 3, pp. 29-44.

C. DIDI, *Per un'analisi stilistica dell'omiletica clementina: topica, fraseologia, stile d'autore*, in *San Clemente di Ocrida: allievo e maestro. Nell'undicesimo centenario del beato transito (916-2016)*, a cura di Kr. Stantchev, M. Calusio, Milano – Roma, Biblioteca Ambrosiana – Bulzoni Editore, 2017, pp. 77-104.

ID., *K stilističeskomu analizu toržestvennoj prozy sv. Klimenta Ochridskogo*, in *Sv. Kliment Ochridski v kulturata na Evropa*, a cura di S. Kujumdžieva et al., Sofija, Bălgarska Akademija na naukite – Kirilo-Methodievski naučen centăr, 2018, pp. 233-244.

G. DJULGEROVA-CHRISTOVA, *Slovata na Kliment Ochridski i Kirilo-Methodievijat prevod na Evangelieto*, «Slavia», 77 (2008), pp. 403-427.

E. S. FEDOSKINA, *Pokajannyj kanon Klimenta Ochridskogo v sostave drevneslavjanskogo Oktoicha*, «Vestnik Moskovskogo universiteta», serija 9: Filologija, (2000), pp. 75-83.

I. FERINTS, *K karakteristike toržestvennogo krasnorečija Klimenta Ochridskogo i Kirilla Turovskogo*, «Palaeobulgarica», V (1981), № 4, pp. 95-98.

T. FILIPOSKI, *Sveti Kliment i negoviot epitet ohridski: pojava i rasprostranetost*, in *Sveti Kliment Ohridski vo umetničkoto tvoreštvo*, a cura di M. Bošeski, Skopje, Universitetska Biblioteka "Sv. Kliment Ohridski", 2012, pp. 27-48.

ID., *The Titles of St. Clement of Ohrid*, in *Sv. Kliment Ochridski v kulturata na Evropa*, a cura di S. Kujumdžieva et al., Sofija, Bălgarska Akademija na naukite – Kirilo-Methodievski naučen centăr, 2018, pp. 562-575.

E. GERGOVA, W. R. VEDER, rec.: *Vklad v budušte paleoslavistiki: Sveti Kliment Ochridski. Slova i službi. Sofija. 2008*, «Palaeobulgarica», XXXVIII (2014), № 3, pp. 94-102.

A. GIAMBELLUCA KOSSOVA, *Nabljudenija vărchu literaturnoto nasledstvo na Kliment Ochridski – kăm interpretacijata na "Pochvalno slovo za Kiril"*, «Kirilo-Methodievski studii», 1 (1984), pp. 120-139.

EAD., *Prinos kām izučavane na rākopisnata tradicija na Pochvalno slovo za Kiril ot Kliment Ochridski*, in *Studia Slavica Mediaevalia et Humanistica Riccardo Picchio dicata*, vol. I, a cura di M. Colucci, G. Dell'Agata, H. Goldblatt, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1986, pp. 287-297.

EAD., *Della Funzione contestuale del referente biblico: Il caso de «L'encomio per Costantino-Cirillo» di Clemente d'Ocrida*, «Quaderni di lingue e letterature straniere», 19 (1998), pp. 179-214.

L. GRAŠEVA, *Njakoi izobrazitelni principi v pochvalnite slova na Kliment Ochridski*, in *Kliment Ochridski (916-1966). Sbornik ot statii po slučaj 1050 godini ot smārta mu*, a cura di D. St. Angelov, Sofija, Bālgarska Akademija na naukite, 1966, pp. 267-278.

EAD., “*Pochvalno slovo za Kiril*”, in *Kirilo-Metodievaska enciklopedija*, t. III, Sofija, Akademično Izdatelstvo ‘Marin Drinov’, 2003, pp. 232-235.

R. GROZDANOSKI, *Biblijata vo delata na sveti Kliment Ohridski*, Skopje, Makedonska Pravoslavna Crkva, 2001.

I. ILIEV, *Sv. Kliment Ochridski. Život I delo*, Plovdiv, Bālgarsko istoričesko nasledstvo, 2010.

S. A. IVANOV, *Prostrannoē žitie Klimenta Ochridskogo i ego avtor*, in *Sud'by kirillo-mefodievskoj tradicii posle Kirilla i Mefodija*, a cura di B. N. Florja, A. A. Turilov, S. A. Ivanov, Sankt-Peterburg, Izdatel'stvo Aletejja, 2000, pp. 28-65.

K. IVANOVA, *Dva neizvestni azbučni akrosticha s glagoličeska podredba na bukвите v srednobālgarski prazničen minej*, in *Konstantin-Kiril Filosof. Dokladi ot simpoziuma, posveten na 1100-godišninata ot smārta mu*, a cura di P. Dinekov, Sofija, Bālgarska Akademija na naukite, 1971, pp. 341-365.

EAD., *Njakolko nabljudenija vārchu knižovnoto nasledstvo na Kliment Ochridski*, «Starobālgarska literatura», 3 (1978), pp. 91-106.

M. JOVČEVA, *Novootkriti chimnografičeski proizvedenija na Kliment Ochridski v Oktoicha*, «Palaeobulgarica», 23 (1999) № 3, pp. 3-30.

EAD., *Starobālgarskata služba za pārvomāčenic Stefan i za Stefan i papa Rimski*, «Starobālgarska literatura», 32 (2001), pp. 21-44.

EAD., *Gimnografičeskoe nasledie Kirillo-Mefodievskich učenikov v russkoj knižnosti*, «Drevnjaja Rus'», (2002), № 8, pp. 100-112.

EAD., *Starobālgarska služba za Apolinarij Ravenski ot Kliment Ochridski*, «Palaeobulgarica», 26 (2002), № 1, pp. 17-32.

EAD., *Službi za Kliment Ochridski*, in *Kirilo-Metodievaska enciklopedija*, t. III, Sofija, Bālgarska Akademija na naukite, 2003, pp. 671-676.

EAD., *Tekstovata istorija na oktoichovite kanoni na sv. Kliment Ochridski: tipologija na raznočetenijata*, «Godišnik na Sofijskija Universitet “Sv. Kliment Ochridski”», 99 (2016), pp. 481-506.

EAD., *Irmosite v oktoichovite kanoni na sv. Kliment Ochridski*, in *Sv. Kliment Ochridski v kulturata na Evropa*, a cura di S. Kujumdžieva et al., Sofija, Bălgarska Akademija na naukite – Kirilo-Methodievski naučen centăr, 2018, pp. 576-601.

D. KENANOV, „*Pochvalno slovo za Kiril Filosof*” ot Kliment Ochridski, in id., *Biblija i starobălgarska literatura*, Plovdiv, Izdatelstvo Žanet-45, 2006, pp. 90-94.

D. KIROV, *Dobro i zlo v bogosloviето na sv. Kliment Ochridski*, Sofija, Universitetsko Izdatelstvo “Sv. Kliment Ochridski”, 1995.

V. KISELKOVA, *Sv. Kliment Ochridski: život, dejnost i žitija*, Sofija, Bălgarska Akademija na naukite, 1941.

P. KOLEDAROV, *Eparchijata na Kliment Ochridski*, in *Kirilo-Methodievska enciklopedija*, t. I, Sofija, Bălgarska Akademija na naukite, 1985, pp. 655-662.

O. A. KRAŠENINNIKOVA, *Tri kanona iz Oktoicha Klimenta Ochridskogo (Neizvestnye stranicy drevneslavjanskoj gimnografii)*, «Slavjanovedenie», 2 (2000), pp. 29-41.

O. A. KRAŠENINNIKOVA, *Drevneslavjanskij Oktoich sv. Klimenta archiepiskopa Ochridskogo po drevnerusskim i južnoslavjanskim spiskam XIII-XV vekov*, Moskva, Jazyki slavjanskich kul'tur, 2006.

T. LALEVA, *Redakcii na Klimentovoto Pochvalno slovo za Kiril*, «Kirilo-Methodievski studii», 8 (1991), pp. 32-44.

D. LASKOV, *Život i dejnost na sv. Kliment Ochridski s edna negova propoved*, Sofija, Sinodalno izdatelstvo – Bălgarska pravoslavna cărka, 1915.

P. A. LAVROV, *Kliment, episkop slovenskij*, Moskva, Universitetskaja tipografija, 1895.

ID., *Novoe pochval'noe slovo Klimenta Ochridskogo*, «Izvestija Otdelenija ruskogo jazyka i slovesnosti», III (1898), kn. 4, pp. 1086-1109.

ID., *Novye slova Klimenta Slavjanskogo*, «Izvestija Otdelenija ruskogo jazyka i slovesnosti», VI (1901), kn. 3, pp. 236-280.

ID., *Novye slova Klimenta Slavjanskogo*, «Izvestija Otdelenija ruskogo jazyka i slovesnosti», XI (1906), kn. 1, pp. 440-443.

M. I. LEKOMCEVA, *Semantika nekotorych ritoričeskich figur osnovannyh na tautologii (na materiale «Pochval'nogo slova Kirillu-filosofu» Klimenta Ochridskogo)*, in *Struktura teksta*, a cura di T. V. Civ'jan, Moskva, Nauka, 1980, pp. 184-197.

A. LESKIEN, *Zur Kritik der kürzeren Legende vom hl. Klemens*, «Archiv für slavische Philologie», 3 (1879), pp. 79-83.

D. MATOV, *Životopis na sv. Klimenta, bälgarski archiepiskop. Ot Teofilakta, Ochridski archiepiskop. Prevel ot gräcki s malki säkraštenija*, Plovdiv, Izdatelstvo Christo Danov, 1896.

A. MILEV, *Gräckite žitija na Kliment Ochridski*, Sofija, Bälgarska Akademija na naukite, 1966.

JA. MILTENOV, *Za njakoi charakterni temi v slova i poučenija, pripisvani na sv. Kliment Ochridski*, «Izvestija na instituta za bälgarski ezik “Prof. Ljubomir Andrejčün”», 31 (2018), pp. 162-175.

B. MIRČEVA, *Službata za sv. Kliment Ochridski v Prazničen minej Nr. 122 ot Narodnata biblioteka “Sv. sv. Kiril i Metodij” v Sofija*, «Palaeobulgarica», 24 (2000), № 2, pp. 70-84.

L. V. MOŠKOVA, A. A. TURILOV, *Moravskye zemli velei graždanin (neizvestnaja drevnjaja služba pervoučitelju Mefodiju)*, «Slavjanovedenie», (1998), № 4, pp. 3-23.

IID., *Neizvestnyj pamjatnik drevnejšej slavjanskoj gimnografii (Kanon Klimenta Ochridskogo na Uspenie Bogorodicy)*, in A. A. Turilov, *Mežslavjanskije kul’turnye svjazi èpochi srednevekov’ja i istočnikovedenie istorii i kul’tury slavjan. Ètjudy i charakteristiki*, Moskva, Znak, 2012, pp. 73-88.

L. V. MOŠKOVA, *Gimnografičeskie proizvedenija Klimenta Ochridskogo. Strukturno-soderžatel’nye osobennosti*, «Slavjanovedenie», 1 (1999), pp. 5-21.

EAD., *Dva kombinirovannyh kanona na Uspenie Bogorodicy (principy ob’edinenija)*, «Palaeobulgarica», XXIV (2000), № 1, pp. 53-76.

M. MULIĆ, *Analiza teksta Klimenta Ohridskoga: “Slovo pohvalno svetim arhistatizima Mihailu i Gavrilu”*, Sarajevo, Akademija nauka i umetnosti Bosne i Hercegovine, 1983.

A. NAUMOW, *San Clemente di Ocrida e la Bibbia*, in *San Clemente di Ocrida: allievo e maestro. Nell’undicesimo centenario del beato transito (916-2016)*, a cura di Kr. Stantchev, M. Calusio, Milano – Roma, Biblioteca Ambrosiana – Bulzoni Editore, 2017, pp. 51-60.

K. NICHORITIS, *Teofilakt Ochridski – avtor na pärvičnata gräcka služba v čest na Kliment Ochridski*, «Naučen centär za slavjano-vizantijski proučvanija “Ivan Dujčev”», 83 (1989), № 3, pp. 163-173.

S. NIKOLOVA, *Njakoi tekstologičeski problemi v panegiričното tvorčestvo na Kliment Ochridski (Po materialii ot “Pochvalno slovo za prorok Ilija”)*, «Kirilo-Methodievski studii», 1 (1984), pp. 63-119.

J. PAVIĆ, *Staroslovenski pjesnički kanon u čast sv. Metodija i njegov autor*, «Bogoslovska smotra», 1 (1936), pp. 59-86.

A. M. PENTKOVSKIJ, *Počitanie svjatitelja Klimenta v Ochride v X-XIV vv.*, «Starobălgarska literatura», 48 (2013), pp. 79-113.

M. POLIMIROVA, rec.: Vassja Velinova, *Sv. Kliment Ochridski – opit za portret*, «Istoričeski pregled», (2018), № 3, pp. 186-189.

G. POPOV, *Novootkriti chimnografski proizvedenija na Kliment Ochridski i Konstantin Preslavski*, «Bălgarski ezik», 32 (1982), № 1, pp. 3-36.

ID., *Săsedni imena. Novootkriti tvorbi na Kliment Ochridski i Konstantin Preslavski ot 886 g.*, «Anteni», 23/803 (1986), № 4, pp. 1-13.

ID., *Novootkritijat starobălgarski Kanon za Nedelija Petdesetnica i negovijat visantijski obrazec*, «Palaeobulgarica», 30 (2006), № 3, pp. 3-48.

ID., *Problemi na chimnografskoto tvorčestvo na Kliment Ochridski (Kăm văprosa za pentikostarija săstav na staroizvodnite slavjanski prevodi)*, «Palaeobulgarica», 32 (2008), № 2, pp. 3-58.

B. ŠALAMANOV, *Neizvestni chimnografski proizvedenija na Kliment Ochridski*, «Spisanie na Bălgarska Akademija na naukite», 2 (1987), pp. 47-54.

R. SAVOV, *Kăm diskusijata za eparchijata na sv. Kliment – părvijat episkop na bălgarski ezik*, «Bogoslovska misăl», 8 (2003), kn. 1-2, pp. 71-72.

V. SAVOVA, *Nabljudenija vărchu starobălgarskata služba za sv. Kliment Ochridski*, in *Kirilo-Methodievskij četenija 2015 g. Jubileen sbornik*, a cura di A. M. Totomanova, D. Atanasova, Sofija, Universitetsko Izdatelstvo "Sv. Kliment Ochridski", 2015, pp. 140-149.

EAD., *Chermenevtičen analiz na starobălgarskata služba na sv. Kliment Ochridski*, «Palaeobulgarica», 40 (2016), № 1, pp. 25-50.

EAD., *Pesni ot Kliment. Chimničnata proslava na sv. Aleksij, Čovek Boži sred pravoslavnite slavjani*, Sofija, Izdatelstvo Paradigma, 2017.

M. SCARPA, *Cinque opere di San Clemente di Ocrida in traduzione italiana*, in *San Clemente di Ocrida: allievo e maestro. Nell'undicesimo centenario del beato transito (916-2016)*, a cura di Kr. Stantchev, M. Calusio, Milano – Roma, Biblioteca Ambrosiana – Bulzoni Editore, 2017, pp. 214-220.

T. SLAVOVA, *Evangelските i apostolsките citati v slovata na Kliment Ochridski i preslavskata knižnina*, «Kirilo-Methodievski studii», 8 (1991), pp. 60-83.

I. SNEGAROV, *Sv. Kliment Ochridski ot Iv. Snegarov*, Sofija, Dăržavna pečatnica, 1927.

M. SPASOVA, *Gramatičeskite archaizmi i redkite dumi kato pokazatel za părvoobraza na tekst (Neproučen srăbski prepis na Slovo za Roždestvo na Joan Predteča, sčitano za verojatna tvorba na Kliment Ochridski)*, in *Sv. Kliment Ochridski v kulturata na Evropa*, a cura di S.

Kujumdžieva *et al.*, Sofija, Bălgarska Akademija na naukite – Kirilo-Methodievski naučen centăr, 2018, pp. 525-555.

E. SPROSTRANOV, *Neizvestna služba na Klimenta, episkop slovenski*, in *Sbornik v čest na profesor L. Miletič po slučaj na 25-godišnata mu knižovna dejnost (1886-1911)*, a cura di S. Romanski, Sofija, Carska Pridvorna pečatnica, 1912, pp. 347-451.

I. I. SREZNEVSKIJ, *Dva sbornika žitij XIV v. s pochvaloju episkopa Klimenta Kirillu Filozofu*, in id., *Svedenija i zametki o maloizvestnyh i neizvestnyh pamjatnikach, I-XL*, Sankt-Peterburg, Tiografija Imperatorskoj Akademii nauk, 1867, 53-60.

KR. STANTCHEV, G. POPOV, *Kliment Ochridski: Život i tvorčestvo*, Sofija, Universitetsko Izdatelstvo "Sv. Kliment Ochridski", 1988.

KR. STANTCHEV, V. VELINOVA, *Kăm problema za avtorskija stil v srednovekovnata literatura vāv vrážka c tvorčestvoto na Kliment Ochridski*, «Kirilo-Methodievski studii», 8 (1991), pp. 22-31.

KR. STANTCHEV, *Ritmičnata struktura v chimničnata poezija na Kliment Ochridski*, «Bălgarski ezik», 19 (1969), № 6, pp. 523-531.

ID., *Gli inizi del culto di papa Clemente I presso gli slavi ortodossi* (con traduzione dell'Elogio di san Clemente, papa di Roma a cura di R. Morabito), in *Multa&Varia. Studi offerti a Maria Marcella Ferraccioli Gianfranco Giraudo*, a cura di F. Creț Ciure, V. Nosilia, A. Pavan, Milano, Biblion Edizioni, 2012, pp. 547-565.

ID., *Tvorčestvoto na sv. Kliment Ochridski v naučnite izsledvanija i izdanija pres poslednite 30 godini (1986-2016)*, in *Sv. Kliment Ochridski v kulturata na Evropa*, a cura di S. Kujumdžieva *et al.*, Sofija, Bălgarska Akademija na naukite – Kirilo-Methodievski naučen centăr, 2018, pp. 30-52.

L. V. STOJANOVIĆ, *Novye slova Klimenta Slovenskogo*, «Sbornik statej, čitannich v Otdel russkogo jazyka i slovesnosti», t. 80 (1905), kn. 1, pp. 1-263.

T. STROKOVSKA, *Istorija odnogo otkrytija*, «Naučni trudove na Rusenskija universitet», 47 (2008), № 9, pp. 15-21.

G. SVANE, *Crkvenobesednički program Klimenta Ohridskog*, «Slavistična revija», 22 (1974), n. 4, pp. 425-444.

F. J. THOMSON, *The Passio S. Iohannis Baptistae and the Laudatio (secunda) S. Nicolai episkopi myrensis hitherto attributed to Clement of Ochrida*, in *Studia Slavica Mediaevalia et humanistica Riccardo Picchio dicata*, a cura di M. Colucci, G. Dell'Agata, H. Goldblatt, vol. II, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1986, pp. 697-703.

A. TODOROV-BALAN, *Sv. Kliment Ochridski v knižovnija pomen i v naučnoto direne*, Sofija, Dăržavna pečatnica, 1919.

S. TOSCANO, *Vukol Michajlovič Undol'skij (1816-1864), filologo 'incompiuto'*, «Russica Romana», XXV (2018), pp. 35-53.

Đ. TRIFUNOVIĆ, *Trojstvo kompozicije Klimentovih beseda*, «Književnost i jezik», 3 (1966), pp. 227-232.

N. L. TUNICKIJ, *Sv. Kliment, episkop slovenskij. Ego žizn' i prosvetitel'skaja dejatel'nost'*, Sergiev Posad, Tipografija Svjato-Troickoj Sergievoj lavry, 1913.

ID., *Materialy dlja istorii žizni i dejatel'nosti učениkov svv. Kirilla i Mefodija*, vyp. I, Sergiev Posad, Izdatel'stvo Otdelenija ruskogo jazyka i slovesnosti Rossijskoj Akademii nauk, 1918.

A. A. TURILOV, *Služba Klimenta Ochridskogo na Bogojavlenie v sostave «Nikolinoj minei» («Minei Tomiča»)*, «Slavjanovedenie», (2016), № 4, pp. 3-14.

ID., *Kliment Ochridskij i drevnejšij ètap slavjanskoj gimnografii*, in *San Clemente di Ocrida: allievo e maestro. Nell'undicesimo centenario del beato transito (916-2016)*, a cura di Kr. Stantchev, M. Calusio, Milano – Roma, Biblioteca Ambrosiana – Bulzoni Editore, 2017, pp. 123-144.

I. VELEV, *Himnografskite sostavi za svetite Petnadeset Tiveriopolski sveštenomačeniци. Ušte edna novootkriena himnografska tvorba na sveti Kliment Ohridski*, «Arheografski prilozii», 24 (2002), pp. 111-141.

V. VELINOVA, *Problemi na individualnija stil v pochvalnite slova na Kliment Ochridski*, «Ezik i literatura», 4 (1985), № 3, pp. 26-36.

EAD., *Kliment Ochridski: učiteljat i tvorečät*, Sofija, Vremija, 1995.

EAD., *San Clemente di Ocrida, maestro di omiletica*, in *San Clemente di Ocrida: allievo e maestro. Nell'undicesimo centenario del beato transito (916-2016)*, a cura di Kr. Stantchev, M. Calusio, Milano – Roma, Biblioteca Ambrosiana – Bulzoni Editore, 2017, pp. 61-75.

EAD., *Sv. Kliment Ochridski – opit za portret*, Sofija, Makedonski naučen institut, 2018.

EAD., *Literaturnoto nasledstvo na sv. Kliment Ochridski kato čast ot obštoslavjanskoto literaturno nasledstvo*, (in corso di stampa), pp. 28-43.

E. VELKOVSKA, *Nabljudenija vărchu stroeža na "Pochvalno slovo za Kiril" ot Kliment Ochridski*, «Kirilo-Metodievski studii», 1 (1984), pp. 159-185.

G. ZIFFER, *L'Encomio di Cirillo di Clemente di Ocrida in traduzione italiana*, in *Un tuo serto di fiori in man recando: scritti in onore di Maria Amalia D'Aronco*, vol. II, a cura di S. Serafin, P. Lendinara, Udine, Forum, 2008, pp. 301-305.

ID., *Per il testo e la tradizione dell'‘Encomio di Cirillo’*, in *Contributi italiani al XIV Congresso Internazionale degli Slavisti (Ohrid 2008)*, a cura di A. Alberti, G. Garzonio, N. Marcialis, B. Sulpasso, Firenze, Firenze University Press, 2008, pp. 101-109.

M. V. ŽIVOVA, *Komposicionno-stilističeskie osobennosti pochvalnogo slova Klimenta Ochridskogo sv. Klimentu Rimskomu*, in *San Clemente di Ocrida: allievo e maestro. Nell'undicesimo centenario del beato transito (916-2016)*, a cura di Kr. Stantchev, M. Calusio, Milano – Roma, Biblioteca Ambrosiana – Bulzoni Editore, 2017, pp. 105-121.

III. STUDI DI SLAVISTICA

B. ST. ANGELOV, *Iz starata bālgarska, ruska i sārbska literatura*, Sofija, Bālgarska Akademija na naukite, 1959, pp. 7-18.

ID., *Kirilovijat himn v čest na Kliment Rimski*, in *Konstantin-Kiril Filosof. Dokladi ot simpoziuma, posveten na 1100-godišninata ot smārta mu*, a cura di P. Dinekov, Sofija, Bālgarska Akademija na naukite, 1971, pp. 255-269.

ID., *Starobālgarski pisатели*, Sofija, Narodna Prosveta, 1981.

D. ANGELOV, *Sādāržanie i smisāl na dumata otečestvo v srednovekovnata bālgarska knižnina*, «Palaeobulgarica», 1 (1977), № 4, pp. 3-19.

G. ASSEMANI, *Kalendaria Ecclesiae Universae* (voll. 6), Roma, Sumptibus Fausti Amidei, 1755.

S. BĀRLIEVA, *Prostrannoto grācko žitie na Naum Ochridski*, «Starobālgarska literatura», 20 (1987), pp. 129-144.

EAD., *Agiografskite tvorbi za sv. Kiril i Metodij v Legenda Aurea na Jakov Voraginski*, «Kirilo-Methodievski studii», 11 (1998), pp. 7-120.

EAD., *La translatio s. Clementis papae e l'inizio del culto dei santi Cirillo e Metodio in Europa occidentale*, in *Liturgia e agiografia tra Roma e Costantinopoli. Atti del I e II Seminario di Studio*, a cura di Kr. Stantchev, S. Parenti, Roma, Grottaferrata, 2007, pp. 207-225.

Magnae Moraviae fontes historici II. Textus biographici, hagiographici, liturgici, a cura di D. Bartoňkova, R. Večerka, Brno, Univerzita J. E. Purkyně, 1967, pp. 57-115 e pp. 120-133.

JU. K. BEGUNOV, “*Slovo pochvalnoe Klimentu Rimskomu*” – *predpolagaemo sāčinenije na Konstantin-Kiril Filosof*, «Ezik i literatura», XXVII (1972), kn. 2, pp. 83-88.

ID., *Byl li Konstantin-Kirill Filosof avtorom «Slova pochvalnogo svjaščennomoučeniku Klimentu?»*, «Ricerche Slavistiche», XXII-XXIII (1975-1976), pp. 61-79.

ID., *Sv. Kliment Rimskij v slavyjanskoj tradicij. Nekotorye itogi i perspektivy issledovanija*, «Vizantinorossika», t. 4 (2005), pp. 1-61.

O. M. BODJANSKIJ, *Slavyjanskije sočinenija v pergamennom sbornike I. N. Carskogo*, «Čtenija v Obščestve istorii i drevnostej Rossijskich», 7 (1848), pp. VII-XI.

ID., *O vremeni proischoždenija slavyjanskich pis'men*, Moskva, Universitetskaja tipografija, 1855.

YU. BOIKO, *La figura di san Clemente Romano nella letteratura agiografica e liturgica manoscritta paleoslava: studio storico-teologico*, Roma, Pontificia Universitas Lateranensis, 2014.

O. D. BOLOTINA, *Uspenie Presvjatoj Vladyčicy našej Bogorodicy*, Moskva, Lepta Kniga, 2013.

N. BONWETSCH, *Das Testament der vierzig Märtyrer zu Sebaste*, «Neue Kirchliche Zeitschrift», III (1892), pp. 705-726.

M. CAPALDO, *Zur linguistischen Betrachtungsweise der Komposition des Codex Suprasliensis (Die Passio der vierzig Märtyrer von Sebaste)*, in id., *Contributi italiani all'VIII Congresso Internazionale degli slavisti (Zagreb-Ljubljana 1978)*, Roma, Associazione Italiana degli Slavisti, 1978, pp. 23-60.

S. CHILANDAREC, *Rukopisy a starotisky Chilendarské*, «Věstnik královské České společnosti náuk. Trída filosoficko-historicko jazykozpytná», Praha, Č. IV (1897), pp. 1-98.

M. B. CUNNINGHAM, *Andreas of Crete's Homilies on Lazarus and Palm Sunday: the Preacher and his Audience*, «Studia Patristica», XXXI (1997), pp. 22-41.

N. S. DEMKOVA, *Poëtika povtorov v drevnebolgarskoj i drevnerusskoj oratorskoj proze X-XIV vekov*, «Vestnik leningradskogo universiteta. Ser. 2», 3 (1988), № 13, pp. 25-34.

C. DIDI, *Agiografia e omiletica: dalla Slavia cirillo-metodiana alle tradizioni regionali*, in *Lo spazio letterario del medioevo*, vol. III: *Le culture circostanti*, a cura di M. Capaldo, Roma, Salerno editore, 2006, pp. 321-403.

I. DUJČEV, *Le Mont Athos et les Slaves au Moyen Âge*, in *Le millénaire du Mont Athos 963-1963. Études et Mélanges*, II, a cura di O. Rousseau, Wetteren, Edition De Chevetogne, 1963, pp. 121-144.

ID., *Die Hymne von Konstantin-Kyrill dem Philosophen zu Ehren des hl. Klemens*, in *Festschrift für Margarete Woltner zum 70. Geburtstag*, a cura di P. Brang, H. Bräuer, H. Jablonowski, Heidelberg, Winter, 1967, pp. 46-53.

ID., *Prostranno grăcko žitie i služba na Naum Ochridski*, in id., *Proučvanija vărchu srednevekovnata bălgarska istorija i kultura*, Sofija, Nauka i Izkustvo, 1981, pp. 174-192.

JU. V. FIL', *O glagol'noj poliprefiksacii v staroslavjanskom jazyke*, «Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta», (2011), № 352, pp. 37-41.

I. FRANKO, *Svjatij Kliment u Korsuni. Prichinki do istorii staroruskoi liegendi*, «Zapisok Naukovogo tovaristva im. Ševčenka», LXVI (1905), № IV, pp. 257-281.

E. GEORGIEV, *Kiril i Metodij*, Sofija, Nauka i Izkustvo, 1969.

ID., *Il contributo della Bulgaria alla vita spirituale panslava e paneuropea nel Medioevo*, a cura di F. Guida, Roma, Bulzoni Editore, 1986 [*Prinosät na Bälgarija v obštoslavjanskija i obštoevropejskija duchoven život pres Srednovekovieto*, 1980].

A. F. GIL'FERDING, *Sobranie sočinenij A. Gil'ferdinga*, t. 1, Sankt-Peterburg, Izdatel'stvo V. Golovina, 1868.

A. A. GIPPIUS, "Povest' vremennykh let". *O vozmožnom proischoždenii i značenii nazvanija*, in *Iz istorii russskoj kul'tury*, I (Drevnjaja Rus'), a cura di P. V. Jakovlevič, Moskva, Jazyki Russkoj Kul'tury, 2000, pp. 448-460.

H. GOLDBLATT, *Christian Figural Readings and Biblical Interpretation (Once More on "Thematic Clues" in Orthodox Slavdom)*, in id., *Studies on the Medieval and Premodern Literary Civilization of Russia and Ukraine*, vol. II, Kraków, Scriptum, 2019, pp. 59-137.

E. E. GOLUBINSKIJ, *Svjatyje Konstantin i Mefodij, pervoučitelji slavjanskije*, Moskva, Izdatel'stvo Moskovskoj Patriarchii, 1885.

A. V. GORSKIJ, *Slovo na perenesenie moščej sv. Klimenta Rimskogo*, «Moskvitjanin», (1856), № 6, pp. 1-6

ID., *O drevnich kanonach sv. Kirillu i Metodiju*, in *Kirillo-Mefodievsij sbornik*, Moskva, Sinodal'naja tipografija, 1865, pp. 271-296.

V. I. GRIGORVIČ, *Drevneslavjanskij pamjatnik, dopolnjajuščij žitie slavjanskich apostolov svjatykh Kirilla i Mefodija*, in *Kirillo-Mefodievsij sbornik*, a cura di M. P. Pogodin, Moskva, Sinodal'naja tipografija, 1865, pp. 237-270.

F. GRIVEC, F. TOMSIČ, *Constantinus et Methodius Thessalonicenses: Fontes*, Zagreb, Staroslavenski institut, 1960, pp. 95-143 e pp. 145-167.

J. HAUSSLEITER, *Zu dem Testament der vierzig Märtyrer zu Sebaste*, «Neue Kirchliche Zeitschrift», III (1892), pp. 978-988.

I. ILIEV, *Măčeničestvo na 15-te tiveriupolski măčenicici*, «Grăcki isvori za bälgarskata istorija», 9 (1994), № 2, pp. 42-79.

ID., *Dimităr, po božija milost archiepiskop na Părva Justiniana i na cjala Bälgarija*, «Istoričeski pregled», 1-2 (2004), pp. 3-39.

J. IVANOV, *Bälgarski starini iz Makedonija*, ed. II, Sofija, Bälgarska Akademija na naukite, 1931.

K. IVANOVA, *Neizvestna služba za sv. Kiril v sästava na prasničen minej ot XVII v.*, «Palaeobulgarica», 16 (1992) № 2, pp. 16-32; № 3 pp. 37-40.

R. O. JAKOBSON, *Stichotvornye citaty v velikomoravskoj agiografii*, «Slavistična revija», X (1957), pp. 111-118.

ID., *Methodius' Canon to Demetrius of Thessalonica and the Old Church Slavonic Hirmoi*, «Sbornik Prací Filosofické Fakulty Brněnské Univerzity» vol. 14 (1965), pp. 115-121.

M. JOVČEVA, *Ezikovi svidestva za proizchoda na Službata za prenasjane na moštite na papa Kliment Rimski*, «Starobălgarska literatura», 33-34 (2005), pp. 64-77.

K. F. KALAJDOVIČ, P. M. STROEV, *Obstojatel'noe opisanie slavjano-rossijskich rukopisej grafa F. A. Tolstogo*, Moskva, Tipografija S. I. Selivanovskogo, 1825.

K. F. KALAJDOVIČ, *Ioann Ekzarch bolgarskij. Issledovanie, ob'jasnjajuščee istoriju slavjanskogo jazyka i literatury IX i X stoletij*, Moskva, Tipografija Semena Selivanovskogo, 1824.

H. KEIPERT, *Eine Übersetzungskontamination in Codex Suprasliensis*, in *Proučvanija vărchu Suprasălskija sbornik. Dokladi i raziskvanija pred Părvi meždunaroden simpozium za Suprasălskija sbornik 20-30 septemvri 1977*, a cura di J. Zaimov, Sofija, Bălgarska Akademija na naukite, 1980, pp. 18-35.

Uspenskij sbornik XII-XIII vv., a cura di O. A. Knjzevskaja, V. G. Dem'janov, M. V. Ljapon, Moskva, Nauka, 1971, pp. 42-58.

Đ. KOSTIĆ, *Bugarski episkop Konstantin – pisac službe sv. Metodiju*, «Byzantinoslavica», 7 (1937-38), pp. 189-211.

LJU. KOVAČEVIĆ, *Nekoliko priloga za crkvenu i političku istoriu užnich slovena*, «Glasnik Srpskog učenog društva», 63 (1885), pp. 1-4.

S. KOŽUCHAROV, *Pesenoto tvorčestvo na starobălgarskija knižovnik Naum Ochridski*, «Literaturna istorija», 12 (1984), pp. 3-19.

V. B. KRYS'KO, *Rannie slavjanskije gimnografičeskie teksty: Istočnik i rekonstrukcija (na materiale kanona Kirillu Filosofu)*, «Izvestija Rossijskoj Akademii nauk. Serija literatury i jazyka», 67 (2008), № 3, pp. 3-23.

ID., *Drevneslavjanskij kanon v čest' Kirilla Flososa. Itogi issledovanija*, «Izvestija Rossijskoj Akademii nauk. Serija literatury i jazyka», 72 (2013), № 3, pp. 10-46.

LAMAKIN DIAKON, *Devo Marija v apokrifu «Svjatogo Ioanna Bogoslova skazanie ob uspenii svjatoj Bogorodicy»*, «Laboratorium biblicum», 1 (2012), pp. 38-44.

P. A. LAVROV, *Žitija chersonskich svjatic v greko-slavjanskoj pis'mennosti*, vyp. 2, Moskva, Tipografija G. Lissnera i D. Sobko, 1911.

R. MARTI, «*Slavia orthodoxa*» *literar-und sprachhistorischer Begriff*, in *Studia slavico-byzantina et mediaevalia europeensia. Vol. I. In memoriam Ivan Dujčev*, Sofija, Naučen centăr za slavjano-vizantijski proučvanija «Ivan Dujčev» – Dr. Peter Beron State Publishing House, 1988, pp. 193-200.

P. LEMERLE, *Les plus anciens recueils des miracles de saint Démétrius et la pénétration des Slaves dans les Balkans*, voll. I-II, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1979-1981.

D. S. LICHACEV, *Poëtika drevnerusskoj literatury*, III izd., Moskva, Nauka, 1979.

L' MATEJKO, *Život sredovekeho textu: O tzv. Metodovom kánone sv. Dimitrovi Solúnskemu*, Bratislava, Q.M., 2004.

R. MATHIESEN, *Nota sul genere acatistico e sulla letteratura agiografica slava*, «Ricerche Slavistiche», XIII (1965), pp. 57-63.

K. MEČEV, *Slovoto na patriarch Fotij za vārbnica i četverodnevnija v Suprasālskija sbornik*, in *Proučvanija vārchu Suprasālskija sbornik. Dokladi i raziskvanija pred Pārvi meždunaroden simpozium za Suprasālskija sbornik 20-30 septemvri 1977*, a cura di J. Zaimov, Sofija, Bālgarska Akademija na naukite, 1980, pp. 36-36.

N. MIKHAILOV, *I monumenti linguistici sloveni dell'“epoca dei manoscritti”*, collana “Studi slavi”, № 6, Pisa, Università degli Studi di Pisa, 1997.

F. MIKLOSICH, *Die christliche Terminologie der slavischen Sprachen. Eine sprachgeschichtliche Untersuchung*, in *Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Classe*, Wien, XXIV Band, 1876, pp. 3-8.

B. MIRČEVA, *Edin akrostich – kriptograma na Konstantin Preslavski v Kanon za sv. Dimitār Solunski?*, «Wiener Slavistisches Jahrbuch», 50 (2004), pp. 71-93.

M. F. MUR'JANOV, *Stranicy gimnografii Kievskoj Rusi*, in *Tradicii drevnejšej slavjanskoj pis'mennosti i jazykovaja kul'tura vostočnich slavjan*, a cura di V. P. Vomperskij, Moskva, Nauka, 1991, pp. 69-143.

A. NAUMOW, *Idea – Immagine – Testo. Studi sulla letteratura slavo-ecclesiastica*, a cura di Kr. Stantchev, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2004.

ID., *Il culto di san Clemente di Roma nell'antica Rus'*, in *Multa&Varia. Studi offerti a Maria Marcella Ferraccioli Gianfranco Giraudo*, a cura di F. Creț Ciure, V. Nosilia, A. Pavan, Milano, Biblion Edizioni, 2012, pp. 85-96.

K. NICHORITIS, *Atonskata knižovna tradicija v razprostranienieto na starobālgarskata literatura (Po neizvestni i neproučeni materiali)*, Sofija, Avtoreferat, 1897.

N. K. NIKOL'SKIJ, *K voprosu o sočinenijach, pripisyvaemych Kirillu Filosofu*, «Izvestija Otdelenija russkogo jazyka i slovesnosti Akademii nauk», t. 1 (1928), kn. 2, pp. 399-457.

S. NIKOLOVA, *Kiril Turovski i južnoslavjanskata knižnina*, «Starobālgaristica», 7 (1988), № 2, pp. 25-45.

S. NOVAKOVIĆ, *Prvi osnovi slovenske književnosti među balkanskim Slovenima. Legenda o Vladimiru i Kosaru*, Beograd, Srpska kraljevska Akademija, 1893.

D. PETKANOVA, *Novi čerti na pochvalnoto slovo prez XIV-XV v.*, in *Tärnovska knižovna škola 1371-1971. Meždunaroden simpozium Veliko Tärново, 11-14 oktombri 1971 g.*, Veliko Tärново, Universitetsko Izdatelstvo, 1974, pp. 89-112.

EAD., *Značieneto na čislata v starobälgarskata literatura*, «Starobälgarska literatura», 13 (1983), pp. 12-28.

R. PICCHIO, *Questione della lingua e Slavia cirillometodiana*, in id., *Studi sulla questione della lingua presso gli Slavi*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1972, pp. 7-120.

ID., *The Function of Biblical Thematic Clues in the Literary Code of 'Slavia Orthodoxa'*, «Slavica Hierosolymitana», 1 (1977), pp. 1-31.

ID., *Levels of Meaning in Old Russian Literature*, in *American Contributions to the Ninth Congress of Slavists. Kiev, September 1983*, II, a cura di P. Debreczeny, Columbus, Slavica, 1983, pp. 357-370.

ID., *Slavia ortodossa e Slavia romana*, in id., *Letteratura della Slavia ortodossa (IX-XVIII sec.)*, Bari, Edizioni Dedalo, 1991, pp. 7-83.

G. PODSKALSKY, *Srednjovekovna teološka književnost u Bugarskoj i Srbiji (865-1459)*, a cura di B. Šijaković, Beograd, Pravoslavnog bogoslovskog fakulteta, 2010 [*Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien (865-1459)*, 2000].

G. POPOV, *Službata za slavjanskija pärvoučitel Metodij v Chludovija minej 156*, «Starobälgarska literatura», 32 (2001), pp. 3-20.

ID., *Službi za Kiril i Metodij, starobälgarski*, in *Kirilo-Methodievska Enciklopedija*, t. 4, Sofija, Bälgarska Akademija na naukite, 2003, pp. 652-666.

T. POPOVIĆ, *Rečnik književnih termina*, Beograd, Logos Art, 2010.

E. B. ROGAČEVSKAJA, *Voskresenie i žiznj obraz Lazarja v srednevekovoj Rusi, Evrope i Vizantii*, «Vestnik ruskogo christianskogo dviženija», 179 (1998), pp. 23-36.

E. A. RYBKO, «*Slovo Ioanna Bogoslova ob uspenii bogomateri*» *kak ikonografičeskij istočnik*, «Vestnik Rossijskogo Gosudarstvennogo Gumanitarnogo Universiteta», 11 (2012), pp. 104-112.

R. J. SCHORK, *Sacred Song from the Byzantine Pulpit: Romanus the Melodist*, Gainesville, University Press of Florida, 1995.

M. SOKOLOV, *Materialy i zametki po starinnoj slavjanskoj literature*, vyp. 1-3, Moskva, Universitetskaja tipografija, 1899, pp. 1-112.

I. I. SREZNEVSKIJ, *Drevnie pis'mena slavjanskije*, «Žurnal Ministerstva Narodnogo Prosveščenija», 59 (1848), № 2, pp. 18-66.

KR. STANTCHEV, *Ritmični osnovi na starobälgarskata poezija*, «Slavistični izledvanija», 3 (1973), pp. 254-270.

ID., *La poesia liturgica*, in *Lo spazio letterario del medioevo*, vol. III: Le culture circostanti, a cura di M. Capaldo, Roma, Salerno editore, 2006, pp. 439-473.

R. STICHEL, *Il culto delle reliquie nella disputa tra Roma e Costantinopoli, ovvero: quanto c'è di russo in Crimea?*, «Ricerche Slavistiche», Nuova serie, vol. 14 (XL) (2016), pp. 49-59.

P. J. ŠAFAŘÍK, *Památky dřevního písennictví jihoslovanův*, Praha, Synové Bohumila Haase, 1851.

ID., *Über den Ursprung und die Heimat des Glagolitismus*, Praha, Verlag Von F. Tempsky, 1858.

I. ŠEVČENKO, *On the Western, rather than Byzantine, roots of old church slavonic "mošti" (relics) and "pričestjenje" (communion)*, «Godišnik na Sofijskija Universitet», 14 (2009), № 95, pp. 27-32.

S. JU. TEMČIN, *O grečeskom proischoždenii drevnejšej služby Kirillu Filozofu*, in *Liturgische Hymnen nach byzantinischem Ritus bei den Slaven in ältester Zeit*, a cura di H. Rothe, D. Christians, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2007, pp. 328-338.

ID., *O grečeskom proischoždenii slavjanskogo kanona sv. Dimitriju solunskomu*, «Starobălgarska literatura», 40-41 (2009), pp. 46-52.

A. TODOROV-BALAN, *Kiril i Metodij*, svezka II, Sofija, Bălgarska Akademija na naukite, 1934.

E. M. TONIOLO, *L'Inno Acatisto. Monumento di teologia e di culto mariano nella chiesa bizantina*, in *De cultu mariano saeculis VI-XI*, vol. IV, Roma, Pontificia Academia Mariana Internationalis, 1972, pp. 1-39.

ID., *Numeri e simboli nell'Inno Akathistos alla Madre di Dio*, «Ephemerides Liturgicae», 101 (1987), pp. 267-288.

ID., *La teologia dell'Inno Akathistos*, in *La mariologia nella catechesi dei Padri (età postnicena)*, a cura di S. Felici, Roma, LAS, 1991, pp. 265-283.

E. TRAPP, *Die Viten des hl. Naum von Ochrid*, «Byzantinoslavica», 35 (1974), pp. 168-182.

JU. TRIFONOV, *Dve sáčinenija na Konstantina Filozofa (sv. Kirila) za moštite na sv. Kliment Rimski*, «Spisanie na Bălgarska Akademija na naukite», XLVIII (1934), pp. 191-206.

A. A. TURILOV, «*Vtoroe južnoslavjanskoe vlijanie*» i russkaja knižnaja kul'tura XIV-XV vv., in id., *Slavia Cyrillomethodiana: Istočnikovedenie istorii i kul'tury južnych slavjan i Drevnej Rusi. Mežslavjanskije kul'turnye svjazi i epochi srednevekov'ja*, Moskva, Znak, 2010, pp. 235-438.

E. UCHANOVA, *Kul't sv. Klimenta, papy Rimskogo, v istorii vizantijskoj i drevnerusskoj cerkvi IX-I-j poloviny XI v.*, «AION. Slavistica», 5 (1997-98), pp. 505-570.

EAD., *Le reliquie di S. Clemente papa e la formazione della chiesa russa nei secoli X-XI*, in *Liturgia e agiografia tra Roma e Costantinopoli*, a cura di Kr. Stantchev, Grottaferrata, Monastero Esarchico di Grottaferrata, 2007, pp. 311-328.

B. A. USPENSKIJ, *Krest i krug. Iz istorii christianskoj simboliki*, Moskva, Jazyk Slavjanskich kul'tur, 2006.

A. VAILLANT, *Le Livre des secrets d'Hénoch. Texte slave et traduction française*, II^o ed., Paris, Institut d'Études Slaves, 1976.

N. VAN WIJK, *O jazyke Slova na perenesenie moščej sv. Klimenta*, «Byzantinoslavica», I (1929), pp. 10-15.

J. VAŠICA, *Slovo na prenesenie moštem preslavnago Klimenta neboli Legenda chersonská*, «Acta Academiae Velehradensis», XIX (1948), pp. 38-80.

E. M. VEREŠČAGIN, *Vnov' najdennoe bogoslužebnoe posledovanie obreteniju moščej Klimenta Rimskago – vozmožnoe poetičeskoe proizvedenie Kirilla Filosofova*, «Byzantinorossica», 4 (2006), pp. 62-104.

N. V. VEREŠČAGINA, *Kliment Rimskij – nebesnyj pokrovitel' kievskoj Rusi*, Odessa, Astroprint, 2011.

EAD., *Svjatyje mošči i relikvii v cerkovnoj i svetskoj žizni srednevekovogo obščestva*, Odessa, Astroprint, 2011.

V. VONDRÁK, *Studie z oboru církevněslovanského písmenictví*, Praha, Nákladem České Akademie, 1903, pp. 5-18.

ID., *Zur Frage nach dem Verhältnisse des Freisinger Denkmals zu einer Homilie von Klemens*, «Archiv für slavische Philologie», 28 (1907), pp. 256-260.

A. D. VORONOV, *Svv. Kirill i Mefodij. Glavnejšie istočniki dlja istorii svv. Kirilla i Mefodija*, Kiev, Tipografija V. Davidenko, 1877.

A. CH. VOSTOKOV, *Grammatičeskie ob''jasnenija na tri stat'i Frejzingenskoj rukopisi*, in *Sobranie slovenskich pamjatnikov, nachodjaščichsja vne Rossii*, a cura di P. I. Kěppen, t. I, Sankt-Peterburg, Tipografija Imperatorskoj Akademii nauk, 1827, pp. 21-36.

ID., *Opisanie russkich i slovenskich rukopisej Rumjancevskogo muzeuma, sostavlennoe Aleksandrom Vostokovym*, Sankt-Peterburg, Tipografija Imperatorskoj Akademii nauk, 1842.

ID., *Ostromirovo Evangelie 1056-57 goda. S prilož. greč. teksta Evangelij s grammatič. ob''jasnenijami*, Sankt-Peterburg, Tipografija Imperatorskoj Akademii nauk, 1843.

G. ZIFFER, *La tradizione della letteratura cirillometodiana (Vita Constantini, Vita Methodii, Encomio di Cirillo, Panegirico di Costantino e Metodio, Sulle Lettere di Chrabr)*, «Ricerche Slavistiche», XXXIX-XL (1992-1993), № 1, pp. 263-289.

ID., *Una premessa cronologica allo studio della tradizione manoscritta slava orientale antica*, «Russica Romana», IV (1997), pp. 11-25.

ID., *Appunti sul problema della contaminazione nella letteratura slava ecclesiastica*, in *Contributi italiani al XII Congresso Internazionale degli slavisti (Cracovia 1998)*, a cura di F. Esvan, Napoli, Associazione Italiana degli Slavisti, 1998, pp. 131-146.

V. M. ŽIVOV, “*Slavia Christiana*” i istoriko-kul’turnyj kontekst “*Skazanija o russkoj gramote*”, in *Russkaja duhovnaja kul’tura*, a cura di L. Magarotto, D. Rizzi, Trento, Università di Trento – Dipartimento di Storia della Civiltà Europea, 1992, pp. 71-125.

IV. ALTRI STUDI

S. S. AVERINCEV, *L’essere come perfezione – la bellezza come essere*, in id., *L’anima e lo specchio. L’universo della poetica bizantina*, a cura di P. C. Bori, Bologna, il Mulino 1988, pp. 63-94 [*Poètika rannevizantijskoj literatury*, 1977].

BASILIO DI CESAREA, *Omelie sull’Esamerone e di argomento vario*, a cura di F. Trisoglio, Milano, Bompiani, 2017.

H. CROUZEL, *Origene*, Roma, Borla, 1986.

E. R. CURTIUS, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, a cura di R. Antonelli, Firenze, La Nuova Italia, 1992 [*Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, 1948].

DANTE ALIGHIERI, *Convivio*, a cura di P. Cudini, Milano, Garzanti, 1980.

DIONIGI AREOPAGITA, *Gerarchia celeste*, in *Dionigi Areopagita. Tutte le opere*, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani, 2009, pp. 77-352.

M. FIORILLA, *La metafora del latte in Dante tra tradizione classica e cristiana*, in *La metafora in Dante*, a cura di M. Ariani, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 2009, pp. 149-165.

R. FORRAI, *Byzantine Saints for Frankish Warriors. Anastasius Bibliothecarius’ Latin Version of the Passion of Saint Demetrius of Thessaloniki*, in *L’héritage byzantine en Italie (VIII^e-XII^e siècle)*, vol. III, a cura di J. M. Martin et al., Roma, École française de Rome, 2015, pp. 185-199.

The Homilies of Photius Patriarch of Constantinople, a cura di C. Mango, Massachusetts, Harvard University Press, 1958, pp. 150-160.

FOZIO, *Biblioteca*, introduzione a cura di L. Canfora, ed. a cura di N. Bianchi, C. Schiano, Pisa, Edizioni della Normale, 2016.

G. GENETTE, *I titoli*, in id., *Soglie. I dintorni del testo*, a cura di C. M. Cederna, Torino, Einaudi, 1989, pp. 55-101 [*Seuils*, 1987].

- GIOVANNI CRISOSTOMO, *La verginità*, a cura di S. Lilla, Roma, Città Nuova, 1976.
- ID., *Panegirici su san Paolo*, a cura di S. Zincone, Roma, Città Nuova, 1988.
- GREGORIO DI NAZIANZO, *Tutte le orazioni*, a cura di C. Moreschini, Milano, Bompiani, 2012.
- GREGORIO DI NISSA, *Il giorno delle luci. Omelia sul battesimo*, a cura di L. Coco, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 2019.
- IACOPO DA VARAZZE, *Legenda Aurea con le miniature del Codice Ambrosiano C 240 inf.*, vol. II, a cura di G. P. Maggioni, F. Stella, Firenze – Milano, Edizioni del Galluzzo – Biblioteca Ambrosiana, 2007.
- IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie e gli altri scritti*, a cura di E. Bellini, Milano, Jaca Book, 1979.
- R. MEYNET, *Leggere la Bibbia. Un'introduzione all'esegesi*, a cura di R. Fabbri, R. Meynet, S. Rotasperti, Bologna, Ed. Dehoniane, 2004 [*Lire la Bible: un exposé pour comprendre, un essai pour réfléchir*, 1996].
- ID., *Trattato di retorica biblica*, a cura di R. Meynet, P. Bovati, Bologna, Edizioni Dehoniane, 2008.
- F. OHLY, *Geometria e memoria. Lettera e allegoria nel Medioevo*, a cura di L. Ritter Santini, Bologna, il Mulino, 1985.
- ORIGENE, *Omellerie su Geremia*, a cura di L. Mortari, Roma, Città Nuova, 1995.
- ID., *Commento al Vangelo di Giovanni*, a cura di V. Limone, Milano, Bompiani, 2012.
- Testamento dei santi e gloriosi Quaranta martiri di Cristo che morirono a Sebaste*, in *Atti e Passioni dei Martiri*, a cura di A. A. R. Bastiaensen et al., Milano, Fondazione L. Valla/Mondadori, 1987, pp. 339-351.
- O. REBOUL, *Introduzione alla retorica*, a cura di G. Alfieri, Bologna, il Mulino, 1996 [*Introduction à la rhétorique. Théorie et pratique*, 1991].
- ROMANO IL MELODO, *Cantici*, voll. I-II, a cura di R. Maisano, Torino, Utet, 2002.
- SANT'AGOSTINO, *Commento al Vangelo di San Giovanni*, a cura di A. Vita, Roma, Città Nuova, 1968.
- SANT'AGOSTINO, *Esposizioni sui Salmi*, vol. IV, a cura di V. Tarulli, Roma, Città Nuova, 1977.
- ID., *Spirito e Lettera*, in id., *Natura e Grazia*, a cura di A. Trapè, Roma, Città Nuova, 1981, pp. 254-363.
- ID., *La grazia e il libero arbitrio*, in id., *Grazia e Libertà*, a cura di A. Trapè, Roma, Città Nuova, 1987, pp. 20-95.

SANT'AMBROGIO, *Esposizione del Vangelo secondo Luca*, a cura di G. Coppa, Milano-Roma, Biblioteca Ambrosiana-Città Nuova, 1978.

G. SCHNEIDER, *Gli Atti degli Apostoli. Parte seconda*, a cura di V. Gatti, O. Soffritti, Brescia, Paideia, 1986.

TOMMASO D'AQUINO, *Commento al Vangelo di san Giovanni*, vol. 2, a cura di T. Sante Centi, Roma, Città Nuova, 1992.

I Vangeli apocrifi, a cura di M. Craveri, Torino, Einaudi, 1990

G. ZACCAGNI, *Il sangue dei giusti e l'immagine dell'arcangelo Michele: un culto locale dell'Isola di Lesbo*, in *Liturgia e agiografia tra Roma e Costantinopoli: atti del I e II Seminario di Studio*, a cura di Kr. Stantchev, S. Parenti, Roma, Grottaferrata, 2007, pp. 277-288.

G. ZIFFER, *Il «Della Legge e della Grazia» in traduzione italiana*, in *Studi in onore di Pier Vincenzo Mengaldo per i suoi settant'anni*, vol. I, a cura degli allievi padovani, Firenze, Sismel Edizioni del Galluzzo, 2007, pp. 25-46.

Sintesi

Il presente lavoro di ricerca si propone di tracciare la figura e analizzare lo stile poetico e oratorio di Clemente di Ocrida (840ca. – 916), allievo diretto di Costantino-Cirillo e Metodio e “primo vescovo della nazione bulgara”, ricordato come uno degli autori più significativi della Slavia Cristiana. Rientra a far parte della sua produzione artistica un numero tutt’altro che esiguo di omelie, encomi e inni, testi liturgici composti con l’intento di *educare* i fedeli della propria diocesi ai principi cardine del cristianesimo e accomunati da una serie di immagini e motivi attinti, il più delle volte, alla letteratura biblica e patristica.

Il primo capitolo della tesi, *Clemente di Ocrida e la storia degli studi*, presenta quegli studi che, a cominciare dalle scoperte di Vukol M. Undol’skij, hanno meglio indagato la figura e l’opera di Clemente. Particolare attenzione è stata rivolta alle recenti scoperte in campo innografico, grazie alle quali è emersa una ricca produzione in lingua slava ascrivibile all’autore e ai suoi compagni, tra cui Naum di Ocrida e Costantino di Preslav.

Nel secondo capitolo, il quale si suddivide a sua volta in due sezioni – *La fortuna degli Encomi e Stile e composizione degli Encomi* – riassumo alcune questioni di natura critico-testuale che interessano la tradizione degli Encomi clementini, argomento centrale della mia tesi, e analizzo lo stile e la composizione interna che li contraddistingue (e, nel contempo, li accomuna) al resto della produzione artistica dell’autore. In questo capitolo mi soffermo in particolar modo sulla struttura degli Encomi, la quale, a partire dagli studi di Vassja Velinova, è stata spesso suddivisa in cinque parti distinte ma unite: introduzione, *narratio*, *transitio*, lode e conclusione/preghiera finale. Sulla base di alcune mie considerazioni personali e grazie anche all’analisi stilistico-formale dell’*Encomio per Cirillo* di Alda Giambelluca Kossova, ho preferito suddividere il testo degli Encomi in due parti, motivando in queste pagine il perché della mia scelta.

Il terzo e ultimo capitolo – *Traduzione e commento degli Encomi* – costituisce la seconda parte della tesi ed è il fulcro del mio lavoro; esso riunisce la traduzione in italiano e il rispettivo commento dei nove Encomi clementini sulla cui paternità paiono non sussistere dubbi: gli encomi per il profeta Zaccaria e la nascita di Giovanni Battista, per Demetrio di Tessalonica, per gli arcangeli Michele e Gabriele, per Clemente papa, per Giovanni Battista, per Cirillo, per i Quaranta martiri di Sebaste, per il santo Lazzaro e per la Dormizione della Vergine Maria. Come si evince dai titoli degli Encomi, Clemente ha seguito una logica ben precisa nello scegliere i soggetti dei suoi componimenti: quando non si tratta di figure bibliche del Nuovo Testamento, come per esempio il profeta Zaccaria o Giovanni Battista, il santo Lazzaro o la

Vergine Maria, l'autore ha inteso celebrare la memoria di alcuni santi la cui vita risulta legata, più o meno direttamente, alla missione cirillometodiana (es. Demetrio di Tessalonica e Clemente romano), arrivando così a tessere le lodi di Costantino-Cirillo, padre spirituale e maestro della nazione degli Slavi.

La traduzione delle opere, condotta sulla base dei testi editi da Bonju St. Angelov, Kujo M. Kuev e Christo Kodov nel 1970, rappresenta la prima resa integrale degli Encomi in italiano. Ciascuna traduzione è accompagnata dal rispettivo commento al testo: l'analisi dello stile individuale dell'autore e della struttura degli Encomi ha rivelato una profonda conoscenza da parte di Clemente delle Sacre Scritture e delle principali tecniche compositive della retorica biblica e medievale. Un lessico ad alto tasso figurale e la presenza consistente di citazioni bibliche e reminiscenze, contribuiscono a rendere gli Encomi delle composizioni raffinate ed eleganti, nelle quali il senso spirituale della Parola si intreccia con quello letterale dei fatti storici narrati.