

Francesca Romoli

Sulle varietà dell'omiletica di Kirill Turovskij: lo *Slovo po Pască*

1. Premessa

Recenti indagini sulla predicazione di Kirill Turovskij (1130-1182, vescovo dal 1169)¹ hanno permesso di acclararne la specificità nel confronto con la produzione omiletica di alcuni fra i più noti predicatori del 'primo' medioevo slavo orientale (XI-XIII sec.)², di precisare il carattere di tale specificità e di investigarne le ragioni. Il *corpus* omiletico preso a riferimento è costituito in particolare dalle prediche attribuite al vescovo Luka Židjata († 1059), al metropolita Nikifor I († 1121), all'igumeno Moisej († 1187) e al vescovo Serapion Vladimirskij († 1275) ('*corpus* kieviano'; cfr. Romoli 2009).

Lo studio delle funzioni delle citazioni bibliche nello *Slovo na verbnoe voskresen'e* (*Omelia per la domenica delle palme*) e nello *Slovo o rasslablennom* (*Omelia sul paralitico*) ('*corpus* cirilliano') ha rivelato così la loro divergenza dal 'modello funzionale' esemplato dal *corpus* kieviano, fondando l'ipotesi della sussistenza in area slava orientale di una ripartizione fra sermoni didattico-morali e omelie esegetiche affine alla suddivisione bizantina fra omelie esegetiche e festive (e *lato sensu* a quella occidentale fra omelia e sermone). Se, infatti, i *corpora* cirilliano e kieviano condividono le funzioni ermeneutica e pragmatica delle citazioni bibliche, che, rispettivamente, fondano la polisemia del discorso e ne realizzano l'intenzione didattico-morale, il *corpus* cirilliano si distingue tuttavia per la particolare funzione liturgica espletata dalle letture bibliche del giorno, che, rese oggetto di esegesi, conferiscono al messaggio predicato una finalità esegetica evidente e preminente (Romoli 2016c, 2017a).

La disamina dello *Slovo na voznesenie* (*Omelia per l'ascensione; corpus* cirilliano), al cui interno la funzione liturgica della componente biblica si espleta piuttosto nel senso dell'attualizzazione a scopo celebrativo dell'evento biblico commemorato, sovente in forma drammatizzata, ha permesso di perfezionare l'ipotesi precedentemente formulata, riconducendo la specificità dell'omiletica cirilliana a un orientamento consapevole sui testi-modello patristici. La capacità di Kirill Turovskij di discernere le varietà funzionali dei modelli di riferimento – la varietà esegetica rappresentata dai commentari ai libri biblici e quella celebrativa dalle omelie festive – e di riprodurre tali varietà, che di quell'orientamen-

¹ Si intendono qui le indagini recentemente condotte da chi scrive nell'ambito dell'omiletica cirilliana, alle quali di seguito si fa più esplicito riferimento (cfr. Romoli 2016c, 2017a, 2017b).

² Sulla periodizzazione della civiltà letteraria russa cfr. Garzaniti 2012.

to costituisce il presupposto, sembra allora fondare la distinzione fra omelie esegetiche e festive al centro stesso della sua omiletica (Romoli 2017b).

Il *corpus* cirilliano esempla, dunque, in maniera pressoché esclusiva nell'ambito della predicazione di epoca kieviana, le varietà tradizionalmente rappresentate dall'omiletica bizantina (e occidentale)³. Nel confronto con le prediche del *corpus* kieviano, specificamente orientate all'ortoprassi e come tali animate da un'intenzione didattico-morale che realizza la finalità parenetica del discorso, le omelie cirilliane si caratterizzano infatti per il rapporto certo con una festa liturgica, per la centralità al loro interno delle letture bibliche proclamate in occasione di tale festa e per la finalità esegetica o celebrativa, che, pur non escludendo la finalità parenetica tipica delle prediche del *corpus* kieviano, appare assolutamente preminente rispetto a quella.

La varietà omiletica determina i contenuti e gli stilemi del discorso, attuandosi la finalità esegetica attraverso l'elaborazione esegetica delle letture bibliche associate alla festa celebrata, e la finalità celebrativa attraverso procedimenti di attualizzazione e drammatizzazione degli eventi biblici commemorati. Sulla base delle indagini finora condotte, la tipologia dell'omelia patristica abbinata alle singole feste nel *Typikon* studiata – a seconda, cioè, che si trattasse di un commentario ai libri biblici o di un'omelia festiva – sembra avere avuto un ruolo dirimente ai fini della scelta della varietà omiletica di riferimento da parte del predicatore (Romoli 2016c, 2017a, 2017b).

Premessi, dunque, l'orientamento sui testi-modello patristici delle omelie cirilliane e la centralità al loro interno della componente biblica mediata dalla liturgia e dai libri liturgici, l'individuazione delle citazioni bibliche, innografiche, patristiche e bizantine che ne costituiscono la trama e l'ordito, e la definizione delle loro funzioni costituiscono un passaggio imprescindibile ai fini della piena e completa fruizione del messaggio predicato, della ricostruzione dei meccanismi di funzionamento del discorso e di creazione di significato attivi al suo interno (anche in riferimento alle associazioni suscitate dalla memoria ecclesiale), e della sua (ri-)contestualizzazione liturgica⁴.

Obiettivo di questo lavoro è lo studio dello Слово по Пасцѣ, похваление възкресения, и о дрѣтѣхъ, и о Фоминѣ испытаньи ревр господних (*Omelia dopo la Pasqua, encomio della resurrezione, e sul sacramento, e sulla prova di san Tommaso del costato del Signore*; d'ora in avanti *Slovo po Pascě*), variamente noto in letteratura come *Slovo v novuju nedelju po Pasche* (*Omelia nella domenica nuova dopo Pasqua*), *Slovo na Antipaschu* (*Omelia per l'Antipasqua*) e *Slovo na Fominu nedelju* (*Omelia per la domenica di san Tommaso*). L'indagine, concepita

³ Sull'omiletica bizantina si possono consultare Cunningham, Allen 1998, su quella occidentale Kienzle 1993, De Reu 1993 e Valente Bacci 1993. Per la distinzione fra 'omelia' e 'sermone' si rimanda a Sachot 1994.

⁴ Sulle funzioni delle citazioni bibliche, sul ruolo della liturgia e dei libri liturgici e sul concetto di memoria collettiva applicato allo studio della civiltà letteraria slava ecclesiastica si vedano, oltre a Picchio 1977, Naumow 2004, Garzaniti, Romoli 2013, Garzaniti 2014, e Romoli 2016a, 2016b, 2017c (tutti con bibliografia).

come contributo alla verifica della validità dei risultati finora raggiunti nell'ambito della predicazione cirilliana, sarà orientata all'analisi dei contenuti e degli stili del discorso e della loro stratificazione biblica, innografica, patristica e bizantina, al fine di accertarne la finalità e determinarne la varietà omiletica⁵.

2. *Analisi del testo*

2.1. *Dalla prefigurazione veterotestamentaria della festa al suo compimento escatologico*

Il predicatore esordisce rilevando la necessità di un maestro e retore esperto per celebrare degnamente la festa del giorno, in una constatazione contenutisticamente prossima all'*incipit* dell'omelia pseudo-crisostomica *In s. Thomam apostolum sermo* (= CPG 4574; *versio graeca* in PG 59: 497-500, *versio slavica* in Sever'janov 1904: 508-513 e Zaimov, Capaldo 1982-1983: 508-513)⁶:

Slovo po Pascě: Велика учитеља и мудра сѣдзатѣла требуєть церкви на украсиение праздника. Мы же ници есмы словом и мутни умом, не имуѣще огна Свѣтаго Духа на слажение душеполезныхъ словес (Eremin 1957: 415).

In s. Thomam apostolum sermo: Законоу оубо црькѣвноуоумоу, покарѣа сѣ присагоуѣ, такоже моштно стѣпа ти, величѣством же оуказаныа сѣдѣва, оусланиаѣ сѣ страхы, и отъвѣсѣдѣ сѣдръжѣ сѣ, како сѣраштѣ се дѣвѣние (Sever'janov 1904: 508).

⁵ Si adotta l'edizione Eremin 1957: 415-419, che si basa sul ms. GIM, Čudov, 20, XIV sec., ff. 185v-190v (Eremin 1955: 351-352). Per un inventario delle opere attribuite a Kirill Turovskij, per notizie sulla tradizione manoscritta e a stampa delle stesse e sulla sua vita si vedano Eremin 1955 e Tvorogov 1987 (con bibliografia). Fra gli studi dedicati alla produzione letteraria cirilliana che affrontano, fra le altre, la questione del rapporto con le Scritture, si ricordano a titolo di esempio, oltre a Suchomlinov 1858, Rogačevskaja 1989a, 1989b, 1992, 1995, Franklin 1991, Naumov 1991, Dvinjatin 1995 e Lunde 2000, 2001. Le funzioni delle citazioni bibliche sono state studiate in particolare da E.B. Rogačevskaja (1989b) e F.N. Dvinjatin (1995, 2000), che, pur cogliendo la centralità degli elementi biblico e liturgico nell'omiletica cirilliana, gli riconoscono un ruolo perlopiù stilistico. Alla "stilistica" dell'"oratoria" di Kirill Turovskij (e di Gregorij Camblak) è dedicato Begunov 1971. Lunde 2000 parla di una "retorica della citazione" di Kirill Turovskij, in una trattazione apparentemente viziata da un'eccessiva astrazione: l'esegesi tipica delle Scritture, per esempio, è trattata alla stregua di una funzione delle citazioni bibliche (la funzione cosiddetta "profetica"). Nell'ultimo decennio, la figura di Kirill Turovskij e le sue opere sono state oggetto di nuovi studi. Si segnalano qui, senza pretesa di esaustività, le relazioni a conferenze internazionali Ermakova, Kozorov 2006, 2007, Mil'kov 2007 e Bedina 2013, e i saggi Barankova 2009, 2011, Makeeva 2009a, 2009b, Mil'kov 2011 e Moščenskaja 2000, 2003 (questi ultimi dedicati allo *Slovo po Pascě* studiato anche nel confronto con lo *Slovo o polku Igoreve* [Il canto della schiera di Igor]). Allo *Slovo po Pascě* è dedicato inoltre Kožinova 1987.

⁶ A quanto ci consta, l'identificazione dell'omelia *In s. Thomam apostolum sermo* come possibile fonte dello *Slovo po Pascě* compare qui per la prima volta. Sulle fonti patristiche dell'omelia cirilliana hanno già scritto Suchomlinov 1858: 9-57, Vinogradov 1915: 106-117, Vaillant 1950, Begunov 1976, Thomson 1983: 66-67, 67-68 e Lunde 2001: 111-112.

La constatazione di esordio apre all'identificazione della ricorrenza celebrata, individuata nella domenica di Antipasqua (*exordium*)⁷ – “о поновъленьи възкресениа христова” (Eremin 1957: 415) –, e alla sua contestualizzazione liturgica nel confronto con la Pasqua che la precede (*expositio*), di cui, sulla falsariga del *veličanie* (μεγαλυνάριον) del mattutino del giorno, è evocato e reso esplicito il significato simbolico⁸:

Slovo po Pascě: В минувшюу неделю сватыхъ Пасхи удивление въ небеси и устращение преисподнимъ, обновление твари, избавление миру, разрушение адово и поправление смерти, възкресение мертвымъ и погубление прелестныа власти дьавола съпасение же челоувѣческому роду христовымъ воскресениемъ, обнищание ветхому закону и порабощению сѹботѣ, обогащение церкви и възцарение недели (Eremin 1957: 415).

Mattutino di Antipasqua, *veličanie*: Величдемъ та живодавче хрѣте, насъ ради во азъ шедшаго, и съ собою вса воскресившаго⁹.

I contenuti del *veličanie* sono rifusi nel senso dell'*amplificatio*, in una formulazione che coniuga ispirazione innografica, patristica e bizantina. Così, i binomi 'resurrezione-rigenerazione del creato' e 'resurrezione-redenzione' richiamano l'*Oratio XLIV. In novam dominicam* di Gregorio di Nazianzo (= CPG 3010/44; *versio graeca* in PG 36: 607-622, *versio slavica* in Aitzetmüller 1957: ff. 143v-148r)¹⁰: “[сѣ] днсь распинаемъ, третии же днь въскрѣшамъ и прѣбываемъ въ вѣкъ. Да азъ сѣоусе ѡт прѣвадогъ падения, звооусе и боудоу новаа тварь” (Aitzetmüller 1957: f. 144r).

Il riferimento congiunto alla vittoria sulla morte, al rovesciamento della potenza del diavolo e alla salvezza dell'umanità per mezzo della resurrezione è motivo condiviso con l'omelia pseudo-crisostomica *In s. apostolum Thomam* (= CPG 5832; *versio graeca* in PG 59: 681-688 e Leroy 1967: 237-251, *versio slavica* in Sever'janov 1904: 498-508 e Zaimov, Capaldo 1982-1983: 498-508), poi attribuita a Proclo di Costantinopoli (*Homilia XXXIII*): “ты дьавола погыра велико хотѣ [...] ты сьмръть въ плъти оумрътви [...] ты възкрѣсениемъ възкрѣсеные намъ понови” (Sever'janov 1904: 505)¹¹.

La coppia 'resurrezione-salvezza' appare affine per relazione di contiguità ai binomi 'inchiodatura delle mani-estinzione dei peccati' e 'ferimento del costato-salvezza', e

⁷ Le omelie cirilliane condividono con i sermoni didattico-morali ricompresi del *corpus* kieviano la struttura delle orazioni classiche di genere epidittico (Romoli 2009: *passim*).

⁸ La festa di Antipasqua, altrimenti nota come Domenica dell'incredulità di san Tommaso, è la seconda domenica di Pasqua (la domenica successiva alla Pasqua), che nella tradizione cattolica corrisponde alla Domenica *in albis*, o Domenica dell'ottava di Pasqua.

⁹ Per il testo delle celebrazioni della Domenica di Antipasqua si attinge alla traduzione slava del *Triodio pasquale* nell'edizione *Triod*.

¹⁰ L'identificazione dell'*Oratio XLIV* come fonte dell'omelia cirilliana si deve a M.I. Suchomlinov (1858: 29-34).

¹¹ L'identificazione dell'omelia *In s. apostolum Thomam* come fonte dell'omelia cirilliana si deve ugualmente a Suchomlinov 1858: 20-22.

genericamente equivalente all'antitesi 'incarnazione di Dio-deificazione dell'uomo' che nell'omelia proclama ribadiscono la valenza salvifica dell'esperienza terrena e del sacrificio di Cristo: “ВИДѢХОМЪ КЕМОУ РѢЦѢ ИМАЖЕ СЪКРОУШИ СЫМРѢТЬ, ВЪ НЕЮЖЕ ПРИА ОСТРОСТЬ ГВОЗДИИИЖИ, И ЧЛОВѢУБСКЫА ГРѢХЫ ПОГЛАДИ, ВИДѢХОМЪ ЕГО И СВАТОНЕ РЕБРО, ІАЗВЫШЕЕ СЯ НАСЪ РАДИ, И ИСТОУИВЪШОУ КРѢВЬ И ВОДѢ” (Sever’janov 1904: 499); “ТЫ БГ҃ СЫ ВЫСТЪ ЧЛОВѢКЪ, ДА ЧЛОВѢКА СЪТВОРИШИ БГ҃” (Sever’janov 1904: 506). Gli accenni alla legge veterotestamentaria e alla festa del sabato potrebbero inoltre riecheggiarne la polemica anti-giudaica¹².

L'accenno alla festa del sabato si fa esplicito nell'accostamento antitetico dei giorni del sabato e della domenica, con l'enunciazione del motivo della preminenza della domenica sul sabato che ripropone, ripetendolo pressoché alla lettera, un passo degli *Scholia in Orationes Gregorii Nazianzenii* di Niceta di Eraclea (= CPG 3027; *versio graeca* [parziale] in Hoeschel 1587: 20-84, 243-333, PG 36: 908-913, 944-984 e Dyobouniotes 1950; *fragmenta* in Constantinescu 1977: 170-197) all'*Oratio XLIV*¹³:

Slovo po Pascě: ТѢМЪ И ПРАЗДНИК СУБОТѢ ПРЕСТА, А НЕДѢЛИ БЛАГОДАТЬ ДАНА БЫТЬ ВЪСКРЕСЕНИЯ РАДИ, И ЦАРСТВУЕТЪ УЖЕ В ДНЕХ НЕДѢЛЯ, ІАКО В ТУ ВЪСКРЕСЕ ИЗ МЕРТВЫХ. ВЕНЧАЕМ, БРАТЪЕ, ЦАРИЦЮ ДНЕМ И ДАРЫ ЧЕСТНЫ С ВѢРОЮ ТОЙ ПРИНЕСЕМ (Eremin 1957: 415).

Scholia: царствуетъ же бо днѣхъ недѣля, понеже воскресе въ ню Христосъ (Vinogradov 1915: 114).

La specificazione del significato simbolico della Pasqua, con il riferimento alla sconfitta del giogo diabolico sul mistero della croce – “В МИНУВШЮЮ НЕДѢЛЮ [...] ПОГУБИСА ВѢСОВСКОЕ НАСИЛЬЕ КРЕСТНЫМ ТДИНСТВОМ” (Eremin 1957: 415) –, potrebbe infine essere interpretata come un'allusione all'eresia di Ario, contro la quale è diretta l'omelia pseudo-crisostomica *In s. Thomam apostolum sermo* (*Sermo in sanctum Thomam apostolum, et contra Arianos, deque eo qui tyrannidem in Thracia occupavit, et e medio sublatus est, cum ipse Arianus esset*; PG 59: 497-498).

La trattazione centrale dell'omelia verte interamente sulla ricorrenza dell'Antipasqua, di cui ora si enuncia il significato di *renovatio* della resurrezione, in una *comparatio* con la Pasqua che restituisce l'eco dell'*Oratio XLIV*:

Slovo po Pascě: Не бо та же Пасха, но Антипасха наречеться. Пасха бо избавленье миру есть от насилья дьявола и освобождение мертвым от ада преисподняго; Аньтипасха же есть поновление възкресения (Eremin 1957: 415).

¹² Sulla polemica anti-giudaica nell'omiletica cirilliana si veda Pereswetoff-Morath 2000.

¹³ L'identificazione della fonte si deve a V.P. Vinogradov (1915: 114). La *versio slavica* degli scolii nicetani è interpolata nel testo dell'orazione nazianzena nel *Sobornik* edito a Mosca nel 1647. L'inaccessibilità dell'opera ha reso necessario il riferimento alle porzioni di testo offerte in Vinogradov 1915. *Fragmenta* della *versio slavica* in traduzione romena e latina sono editi in Constantinescu 1977.

Oratio XLIV: ЧТО ОУБО ГЛѢТЬ, НЕ БѢ ЛИ ОУБО ПРЪВАІА НДѢЛА ПОНОВЛЕНІЕ, ІАЖЕ ПОСТѢ И НОЦИ И ПО ПРОСВѢЩЕНІИ, НЪ ДНѢШНИИ СѢИ ДАЖДЪ ЛЮБВИ ПРАЗДНИКСЫ, И МНОГА РАЗЪ МЫШЛАІАЕ ПРОСВѢЩЕНІА, СНА СІСЕНІЮ БѢІАШЕ, А СИИ СПСЕНІА РОДЪСТВО, СНА ЖЕ ІЕЩЕ МЕЖДА ГРОБОУ И ВЪСКРСЕНІЮ, СИИ ЖЕ ЧІСТѢ ВЪТОРАДОГО ВЪГІІА (Aitzetmüller 1957: f. 145r).

Si considerano quindi, specularmente, la prefigurazione veterotestamentaria e le implicazioni escatologiche della festa. L'impianto esegetico, fondato sull'alternanza fra varietà tipica e varietà escatologica, conferisce al discorso un duplice livello di significato, caricandolo di un senso letterale (storico) e di un senso spirituale (anagogico)¹⁴.

La dimensione profetica emerge in particolare dalla citazione diretta di Es 6,6 – “Се избавляю люди моя от работы фараона и освобожу я от мучения приставник его [да повладеши день спасения твоего, вонь жь побѣдих враги твоя, Израилю]” (Eremin 1957: 415-416) –, che, sottoposta a esegesi tipica ed escatologica, acquisisce il valore di un presagio. L'evento storico della liberazione dei leviti dalla schiavitù di Egitto (senso storico) si fa allora prefigurazione dell'Antipasqua intesa come *renovatio* della liberazione del mondo dal principio e dalle potenze delle tenebre (senso anagogico): “Се нынѣ и мы повладеем празднующе побѣднымъ день христов, вонь же спасение всему миру сдѣла побѣдив на чала и власти темныа” (Eremin 1957: 416).

Questa duplice prospettiva è ulteriormente sviluppata dall'interpretazione tipica del successivo riferimento all'episodio della manna (cfr. Es 16,1-36), che nella sua parte conclusiva tradisce una palese ispirazione innografica, richiamando in particolare l'irmo (εἶρμός) del mattutino, con i leviti che prefigurano i cristiani, la manna l'eucaristia, e la *renovatio* della liberazione dalla schiavitù corporale quella della liberazione dalla schiavitù intellettuale del faraone diavolo e della vittoria sul nemico (sensi storico e anagogico). Lungi dall'essere imitata servilmente, l'innografia è asservita allo scopo del discorso attraverso un meccanismo di variazione semantica che si realizza nel passaggio da “Ѡ рабѣты фараѡни” a “от работы мысленаго фараѡна дьявола”:

Slovo po Pascě: Того ради и артусный хлѣб от Пасѣхи и до нынѣ в церкви свашчен бысть и днесъ на иерѣйскихъ верѣхъ ломитьсѣ за опрѣснокы, несеныа на главахъ левгит от Егупта по пустыни, дондеже и Чермное море проидоша и ту того осватиша богови, его же вкушадующе сдрави бываху и врагомъ страшни. Они же убо изъбывше телесныа работы, повладоху празднующе день опрѣсночный; мы же Владыкою спасени от работы мысленаго фараѡна дьявола, повладеемъ побѣднымъ на враги день (Eremin 1957: 416).

Mattutino di Antipasqua, irmo: Поимъ вси людѣ, Ѡ горкѣа работы фараѡни ꙗко измѣншему, и во глубинѣ морстѣй ногами немокрыми наставльшему, ꙗко побѣдную: ꙗко послависѣ.

¹⁴ Sull'esegesi patristica si vedano almeno De Margerie 1980, Simonetti 1985, Bori 1987 e Kannengiesser 2004. Sull'esegesi medievale resta fondamentale De Lubac 1959-1964.

La polisemia del discorso, originata dall'approccio esegetico alle Scritture, si manifesta poi in una lunga *comparatio* che coniuga ispirazione innografica, patristica e bizantina, e che, sulla falsariga dell'irmo del mattutino e dell'*Oratio XLIV*, equipara con procedimento allegorico la *renovatio* antipasquale alla primavera:

Mattutino di Antipasqua, irmo: Царица временъ, свѣтоносному дню, дней же црѣю гвственнѣйши дарюноса.

Oratio XLIV: церица врѣмень, церица днии гвляметъ и даръ приноситъ сът себе, все неже доброе и красно зѣло (Aitzetmüller 1957: 147r).

I cieli si fanno allora metafora degli apostoli (cieli intellegibili), introducendo un riferimento all'apparizione fra loro di Cristo nel giorno della resurrezione che ricorda il *podoben* (προσόμοιον) del mattutino, alludendo al tema evangelico del giorno:

Slovo po Pascě: Нынѣ небеса просвѣтишася, темныхъ облакъ тако вретница съвълекъше, и свѣтлымъ въздухомъ славу господню исповѣдаютъ. Не си глаголю видимага небеса, нъ разумныа, апостола, иже днесъ на Сионѣ к нимъ възшедша познаша Господа, и всю печаль забывша и скорбь иудѣйскаго страха отвергъше, свѣтымъ Духомъ осѣнившеса възкресение христово ясно проповѣдаютъ (Eremin 1957: 416).

Mattutino di Antipasqua, *podoben*: Страха ради иудейска, сокровеннымъ оученикомъ, и въ сѣнѣ совраннымъ, вшелъ еси къ нимъ блже, и сталъ еси посредѣ ихъ, дверемъ заключеннымъ радостотвориай и показалъ еси имъ рущь, и пречистыхъ твоихъ ребръ гзвы, глагола невѣрующему оученику: принеси рущу твою и испытай, какъ самъ азъ емъ, тебе ради пострадавый.

Sono resi oggetto di analogo procedimento interpretativo ora il sole e la luna suo satellite, che richiamano per relazione metaforica Cristo sole di giustizia e la legge veterotestamentaria, ora l'inverno, metonimicamente antitetico al sole, e il ghiaccio, espressione metonimica dell'inverno, che richiamano invece, ancora per relazione metaforica, l'inverno del peccato e del paganesimo e il ghiaccio della mancanza di fede e dell'incredulità di san Tommaso – nuova allusione, quest'ultima, al tema evangelico del giorno –, assommando ai sensi storico e anagogico il senso tropologico. Il senso tropologico informa anche la sequenza successiva, con la primavera, antiteticamente opposta all'inverno, che è espressione metaforica della fede in Cristo, i venti di tempesta, metonimicamente antitetici alla primavera, che a loro volta sono metafora dei pensieri peccaminosi, e la terra che lo è dell'essenza terrena. L'intero passo restituisce l'eco dell'innografia del mattutino (irmo ed *exapostilarion* [ἐξαποστειλᾶριον]), a tratti sottoposta a rielaborazione esplicativa, come nel caso del passaggio da “мрачную бурю грѣха нашего” a “бурнии же вѣтри – грѣхотворнии помыслы”:

Slovo po Pascě: Нынѣ солнце красуѣса к высотѣ възходитъ и радуѣса землю огрѣваетъ, виде бо намъ отъ гроба праведное солнце христосъ и вса вѣрующаа ему спасеть. Нына луна съ вышнаго съступивши степени болшему свѣтилу чѣсть подаваетъ; уже бо ветъ-

хий закон по Писанию с субботами преста и пророки христову закону чєсть поддєть. Нына зима грѣховнаѧ показаниемъ престаала єсть и лєд, невѣрна богоразумиємъ растаѧса; зима убо азъчьскаго кумиролужениѧ апостолскимъ учениємъ и христовою вѣрою престаала єсть, лєд же Фомина невѣрна показаниємъ христов ребр растаѧса. Днєсь весна красуєтьса оживляюци земное єстьство, и бурьнии вѣтри тихо повѣваюєе плоды говьзуютъ, и земля сѣмена питаюци зеленую траву ражаєть. Весна убо краснаѧ єсть вѣра Христова, таже крещениємъ поражаєть чєловѣчєское паки єстьство; бурьнии же вѣтри – грѣхотворнии помыслы, иже показаниємъ претворьшєса на добродѣтель душеполезныѧ плоды говьзуютъ; земля же єстьства нашего, аки сѣма слово божие приємши и страхомъ его боляци присно, духъ спасєния ражаєть (Eremin 1957: 416)¹⁵.

Mattutino di Antipasqua, irmo: Днєсь весна душамъ, занє хрѣтосъ ѿ гроба ѧкоже солнце возсѧвєъ тридневный, мрачную бурю ѿгна грѣха нашєго. Того воспоимъ, ѧксо прослависѧ.

Mattutino di Antipasqua, *exapostilarion*: Днєсь весна благоухаєтъ, и новаѧ тварь ликуєтъ. Днєсь взимаютсѧ ключи двєрей и невѣрѧ. Дѡмы друга вопіюци: гѣдъ и бѣгъ мой.

Le due sequenze successive identificano, sempre per traslato, ora gli agnelli con i miti, i vitelli con gli adoratori di idoli dei paesi infedeli e i pastori con i maestri del gregge di Cristo, ora, invece, gli alberi con i cristiani, i fiori con le virtù e i giardinieri con i prelati e gli igumeni, sviluppando a loro volta i sensi storico, tropologico e anagogico – quest'ultimo reso manifesto da un riferimento al rampollo di Iesse (cfr. Rm 15,12) –, in un'alternanza di immagini floreali e faunistiche. A queste succedono due sequenze metaforiche non esplicitate che richiamano da un lato l'aratore della parola, i buoi [della parola], il giogo spirituale, l'aratro della croce¹⁶, la briglia della penitenza e il seme spirituale, e dall'altro lato i fiumi apostolici, i pesci pagani, i pescatori di anime e le reti della Chiesa. L'ape operosa che costruisce il favo del miele, la cui dolcezza è evocata anche nell'innografia del mattutino, con la sua saggezza rappresenta invece i monaci¹⁷:

¹⁵ L'antitesi 'sole-luna' e il binomio 'luna-legge veterotestamentaria' trovano equivalenza nello *Slovo o zakone i blagodat* (*Sermone sulla legge e sulla grazia*) del metropolita Ilarion: "Отидє бо свѣтъ луны, солнцю възсѧвѣшу, тако и законъ, благодѣти ѧвльшисѧ, и студєньство ноцное погыбє, солнєчнѧби теплотѣ землю сьгрѣвѣши" (Moldovan 1997: 30). Nello *Slovo* compare inoltre l'ultimo versetto della pericope Gv 1,1-17 che si proclamava durante la liturgia di Pasqua e Antipasqua (Aken'tev 2005: 122-123), la cui presenza sembra tuttavia piuttosto casuale, considerata l'estrema varietà, per rilevanza liturgica, dei riferimenti biblici che confluiscono nel testo.

¹⁶ Sul simbolismo dell'aratro come croce e sulla sua diffusione nell'omiletica pasquale si veda Danielou 1961: 95-107.

¹⁷ L'immagine del monaco come ape "saggia/sapiente" compare già, seppur in forma di *similitudo*, nella *Vita Antonii* di Atanasio di Alessandria (3,4) e nelle *Istituzioni cenobitiche* di Giovanni Cassiano (5,4) (Atanasio 2007: 86, nota 23). Sulla diffusione della metafora dell'ape nella letteratura monastica si può consultare Penco 1964: 31-34.

Нынѣ новораждаеми агньци и уньци быстро путь перуцѣ сѣдѣють и скоро к матеремъ възвращающеся веселятъся да и пастыри свирѣюще веселиемъ Христа хвалѣть. Агньца глаголю кроткѣи отъ азѣи люди, а уньца – кумиротолкѣи невѣрныхъ стран, иже христовымъ възчеловѣченіемъ, и апостольскимъ учениемъ и чудесы, скоро по законъ емьшесѣ, къ свѣтѣи церкви възвратившесѣ, млеко си учениѣи съ суть, да и учителя Христова стада о вѣсѣхъ моляшесѣ Христа Бога славити, всѣ волсы и агньца вѣдино стадо събравшаго. Нынѣ древа лѣторасли испуцають, и цвѣты благоуханиѣи процвѣтають, и се уже оградѣи сладку подавають воню, и дѣлатели сѣ надежно тружашесѣ плододавца Христа призываютъ. Бѣхомъ бо преже акѣи древа дубравнаѣи немьщѣи плода, нынѣ же присадисѣ Христова вѣра вѣ нашемъ невѣрѣи, и уже держащесѣ корене Иосѣева, такѣи цвѣти добродѣтели пуцающе, райскаго пакѣи житѣиѣи о Христѣ ожидаетъ, да и свѣтитѣи о церкви тружашесѣи отъ Христа мѣзды ожидаетъ. Нынѣ рѣчи слова словесныѣи уньца къ духовному гѣрму приводѣще, и крестное рѣло вѣ мыслѣныхъ брѣздахъ погружающе, и брѣзду покаянѣи прочертѣюще, сѣмѣи духовное всыпающе, надежѣи будущѣи благъ веселятъся. Днесѣ ветхѣи конѣи приашѣ, и се бышѣ всѣи нова възкресениѣи ради. Нынѣ рѣчки апостолскѣи наводняютьсѣ, и азѣи рыбы плодъ пуцають, и рыбаѣи глубину божѣи възчеловѣчениѣи испуцавшѣ, полную церковную мрежу ловитѣи обрѣтають; Рѣками бо – рече пророкъ – расадѣтъсѣ земля, узрѣтъ и разволѣтъсѣ нечестивѣи людѣе. Нынѣ мнишьскаго образа трудолюбивѣи бѣчѣи свою мудрость показѣющи всѣи удивляють; такѣи же бо они вѣ пустынахъ самокормимѣи живущѣи ангѣлы и чѣловѣкѣи удивляють, и си на цвѣты възлѣтають медвѣны стѣи стѣрають, да чѣловѣкомъ сладость и церкви потребнаѣи подасть (Eremin 1957: 416-417).

Mattutino di Antipasqua, irmo: Желчи оубо вкуси, древнее вкушеніе исцѣлаѣ, нынѣ же съ сотомъ меда, просвѣщеніе подаѣи хрестѣи прѣбѣи, и своѣ сладкоѣе причастіѣе.

La successiva descrizione dei canti di lode che i religiosi, definiti in metafora uccelli dal dolce canto che nidificano presso gli altari del Signore (Sal 84[83],4), innalzano incessantemente a Dio nel giorno della festa, con la notizia del passaggio a nuova vita di profeti e patriarchi, apostoli e presuli, martiri e confessori, imperatori e principi, monache e monaci, penitenti ed eremiti, esaurisce la *comparatio* fra la primavera e la *renovatio* antipasquale:

Нынѣ всѣи добродѣсныѣи птица церковныхъ ликовъ гнѣздашесѣи веселятъся. И птица бо, рече пророкъ, обрѣте гнѣздо себѣи олтарѣа твоѣи и своѣи каждаѣи поюци пѣснь, славити Бога гласѣи немолчѣиными. Днесѣ поновишасѣи вѣсѣхъ свѣтѣи чѣнове, нову жизнь о Христѣ примѣшѣи: пророци и патриарси трудившесѣи вѣ райстѣи почиваютъ жизни, и апостоли сѣ свѣтитѣи пострадавшѣи прославляютьсѣи на небеси и на земли, мученици и исповѣдници за Христа претерпѣвшѣи страсть сѣ ангѣлы вѣнчѣютьсѣи; цѣсари и князи послушаниемъ спасаютьсѣи; дѣвственѣи лици и иночѣстѣи състави, своѣи крестъ терпѣниемъ понѣсѣшѣи, первѣнцу Христу отъ земля на небо послѣдуютъ; постѣиници и пустыньници, отъ руки господѣи труда мѣзду примѣшѣи, вѣ горнемъ градѣи сѣ свѣтѣи веселятъся (Eremin 1957: 417).

Come si accennava, parallelamente all'innografia del mattutino, questa *comparatio* tradisce un'indubbia ispirazione patristica complessiva, rielaborando nel

vecchio e l'inizio del nuovo in ciò che è visibile e in ciò che è invisibile – “Днесь ветхата конецъ приаша, и се быша вса нова, видимага же и невидимага” (Eremin 1957: 416) –, portando l'autore a giustapporre i piani letterale e traslato¹⁹.

Se l'orazione nazianzena offre alla *comparatio* cirilliana un'ispirazione complessiva, gli *Scholia* nicetani sono fonte di ispirazione letterale. Così il riferimento alle nubi plumbee con cui si apre la *comparatio* – “темныхъ облакъ яко вретница съвлекъше” (cfr. *supra*) – ripete lo scolio “темныхъ облакъ, ако одежды черны, совлекъшеа” (Vinogradov 1915: 115), variandone la *similitudo*. Similmente, la descrizione del dolce effluvio dei giardini – “и се уже огради сладку подаваютьъ воню” (cfr. *supra*) – ricalca lo scolio “и мвста цвѣтна и овоцницы сладкую воню посылаютьъ” (Vinogradov 1915: 115), alterandone il soggetto.

La *comparatio* fra la primavera e la *renovatio* antipasquale, e con essa la *tractatio thematis*, si conclude con un'esortazione implicita per l'uomo nuovo a portare nuovi doni a Dio, che, richiamando il monito di Es 34,20 e la promessa di 1Sam(1Re), 2,30 che demarcano la fine dell'*expositio* – “Не гвалдайса предо мною тоць в день праздника [...] Славѣцага во ма – рече – прославлю” (Eremin 1957: 415) –, chiude idealmente il cerchio della trattazione centrale, aprendo nei toni all'*admonitio*.

2.2. Il vangelo del giorno: la pericope giovannea sull'incredulità di san Tommaso

L'esortazione ad ascendere mentalmente al monte Sion scandisce il passaggio all'*admonitio*, che offre la drammatizzazione del tema biblico associato alla festa di Antipasqua – l'incredulità di san Tommaso – così come rappresentato nel vangelo del giorno, Gv 20,19-31 (Garzaniti 2001: 484, Pentkovskij 2001: 262, cfr. Mateos 1963: 108-109), in una possibile eco dell'omelia procliana, che presenta una drammatizzazione analoga (Sever'janov 1904: 498-506). La vicenda, introdotta dalla descrizione dell'apparizione di Cristo, con il saluto di pace rivolto ai discepoli e la loro reazione di giubilo (Gv 20,19-20) – “апостоли събращаеа и сам Господь Иисусъ Христосъ, затворенымъ дверемъ, посредъ ихъ обрѣтесеа и рекъ Миръ вамъ исполни га радости” (Eremin 1957: 417) –, è interamente ripercorsa nel suo svolgimento, dalla constatazione dell'assenza di Tommaso (Gv 20,24) – “Не бѣ во форма в первый приходъ с ученики видѣл Господа” (Eremin 1957: 417) –, alla richiesta che egli avanzi di una prova tangibile (Gv 20,25) – “Аще не вложю руки моеа в ребра его и в гзвугъ гвоздиничную перста моего, не иму вѣры” (Eremin 1957: 417) –, fino al dialogo intrattenuto con Cristo.

Il dialogo restituisce, in chiave drammatizzata, il laconico scambio di battute di Gv 20,27-28, elaborandolo sulla base di una catena di associazioni bibliche. Nella parenesi rivolta a Tommaso tali associazioni sono scandite (perlopiù in diadi) dall'alternanza regolare fra esortazioni e moniti ripetuti. Così, l'esortazione alla prova (Gv 20,27) – “Принеси руку твою и вижь проведение ребр моихъ” (Eremin 1957: 417) –, che apre la parenesi, è

¹⁹ La *comparatio* antitetica è espediente diffuso nella tradizione patristica ed è variamente rappresentata sia nell'omelia procliana *In s. apostolum Thomam* sia nell'omelia pseudo-crisostomica *In s. Thomam apostolum sermo*.

avvalorata dal riferimento alla prefigurazione veterotestamentaria dell'incarnazione (Gv 19,34, cfr. Ez 47,1, Zc 13,1) e al congedo dal mondo di Simeone dopo la vista del Messia (cfr. Lc 2,25-35); il monito a non essere incredulo (Gv 20,27) – “не буди невѣрен” (Eremin 1957: 418) – dal riferimento al progetto di Erode (Mt 2,8, cfr. Mt 2,13-18) e alla prefigurazione veterotestamentaria del suo fallimento (Pr 1,28); l'esortazione a credere (cfr. Gv 20,27) – “Вѣруй ми” (Eremin 1957: 418) – dal riferimento all'apparizione di Mamre (cfr. Gen 18,1-8) e alla distruzione di Sodoma (Gen 19,1-29); il monito (ripetuto) a non essere incredulo dal riferimento ai vaticini di Valaam e alla sua morte (cfr. Nm 22-24,31); l'esortazione (ripetuta) a credere dal riferimento al sogno di Giacobbe (cfr. Gen 28,11-15); il monito (nuovamente ripetuto) a non essere incredulo dal riferimento, di probabile ascendenza innografica (cfr. mattutino di Antipasqua, irmo), a Nabucodonosor e all'adorazione della statua d'oro (cfr. Dn 3); l'esortazione (nuovamente ripetuta) a credere dal triplice riferimento (scandito dalla ripetizione di “Аз есмь”) alle visioni da parte di Isaia di Dio in trono (cfr. Is 6,1), di Ezechiele del carro di Dio (cfr. Ez 1) e di Daniele del figlio di uomo (cfr. Dn 7,13-14). La parnesi termina con una rinnovata esortazione alla prova che completa l'esortazione iniziale (Gv 20,27) – “Принеси, о близнече, твой перъст” (Eremin 1957: 418) – ed è integrata dalle espansioni “и вижь рѹцѣ мои [...] вижь и нози мои” (Eremin 1957: 418) che introducono il riferimento alle guarigioni miracolose di ciechi (cfr. Mt 9,27-31), sordi (Mc 7,31-37) e muti (Mt 9,32-33), alle abilità prodigiose di camminare sulle acque (cfr. Mt 14,22-33) e librarsi in aria, alla discesa agli inferi (cfr. At 2,31) e al viaggio a Emmaus con Cleopa e Luca (cfr. Lc 24,13-53).

La replica di Tommaso è ispirata alla sua professione di fede (Gv 20,28) – “Вѣрую, Господи, яко ты еси самъ Христосъ Богъ мой” (Eremin 1957: 418) –, aprendosi prima a una serie di riferimenti generici alla vicenda terrena di Cristo e all'annuncio profetico della sua incarnazione, poi alla testimonianza oculare resa su di lui, espressa da moduli di ripetizione speculari a quelli dell'invito alla prova che la suscita. Così, la sua fede è fede nel Dio dei profeti illuminati dallo Spirito, nel Dio prefigurato dalla legge di Mosè, respinto dai farisei, invidiato dai giudei, crocifisso sotto Ponzio Pilato e risorto. La testimonianza di Tommaso scaturisce in particolare dalla prova del costato di Cristo – “вижю ребра” (Eremin 1957: 418) –, dal quale uscirono sangue e acqua (cfr. Gv 19,34) per la purificazione della terra e la santificazione dell'uomo, delle sue mani – “вижю рѹцѣ твои” (Eremin 1957: 418) –, artefici della creazione del mondo e dell'uomo (cfr. Gen 1-2), e dei suoi piedi – “вижю нози твои” (Eremin 1957: 419) –, elemento ricorrente nelle vicende della peccatrice perdonata (cfr. Lc 7,36-50), della resurrezione del figlio della vedova di Nain (cfr. Lc 7,11-17) e della guarigione dell'emorroissa (cfr. Mt 9,20-22).

L'enumeratio delle *partes corporis Christi* e dei suoi miracoli restituisce l'eco dell'omelia procliana: “видѣхомъ немюу рѹцѣ [...] видѣхомъ него и сватое ребро, ѹзвьшее са насъ ради, и источивъшоу крѹви и водѣ” (Sever'janov 1904: 499); “не бо и ни блѣдница съ слззми к тебѣ прибѣгъша к тебѣ не отвѣбже, ни развоиника остави быти ѹкъ бѣ, ни мытарѹ отвѣрже показаша са, ни гонителя отвѣгна познавша твоѹ цѣсарьствие” (Sever'janov 1904: 507).

La replica di Cristo, con l'esortazione a credere senza prove (Gv 20,29) – “ІАКО ВИДѢВ МА И ВЪРОВА, БЛАЖЕНИ НЕВИДѢВШЕИ В МА ВЪРОВАВШЕИ” (Eremin 1957: 419) – pone fine al dialogo. Questa esortazione è amplificata dall'*accumulatio* parenetica conclusiva, che, esplicitando il valore salvifico del sacrificio di Cristo, manifesta ulteriormente, ribadendolo, il duplice livello di significato del discorso, con ciò chiudendo idealmente il cerchio aperto dalla *tractatio thematis*.

3. Citazioni bibliche e reminiscenze innografiche

La disamina dei contenuti dello *Slovo po Pascě* testimonia la centralità della componente biblica al suo interno, in una varietà e stratificazione di ‘funzioni’ (le funzioni ermeneutica, pragmatica e liturgica; cfr. § 1, Romoli 2016c) che presiedono ai meccanismi di costruzione e funzionamento del testo. Così, le citazioni di Es 6,6 ed Es 16,1-36 (*tractatio thematis*) istituiscono un nesso fra l'apparizione di Cristo ai discepoli, la sua prefigurazione veterotestamentaria e il compimento escatologico dell'evento, fondando la polisemia del discorso e rendendola manifesta, con un'evidente funzione ermeneutica (§ 2.1).

La drammatizzazione del tema biblico associato alla festa, con l'attualizzazione dei contenuti del vangelo di Antipasqua (*admonitio*), esplicita la finalità celebrativa del discorso, determinandone l'appartenenza alla varietà omiletica festiva (§ 2.2) (specularmente, l'elaborazione esegetica del tema liturgico è procedimento prevalente nelle omelie di varietà esegetica; cfr. § 1, Romoli 2017a, 2017b). Proprio in virtù del suo ruolo nelle celebrazioni, la pericope Gv 20,19-31 esercita nel testo una chiara funzione liturgica. Questa funzione è condivisa dal riferimento all'apparizione di Cristo che apre la *comparatio* fra la primavera e la *renovatio* antipasquale, e dal successivo riferimento all'incredulità di san Tommaso (*tractatio thematis*) (§ 2.1).

Il saluto di pace di Gv 20,19 e l'esortazione alla prova di Gv 20,27, con il monito a non essere incredulo e l'esortazione a credere, palesano la funzione anche pragmatica della pericope Gv 20,19-31, che, rivolta direttamente all'uditorio, attua il potenziale metamorfico delle Scritture, esplicandosi a livello attuativo (§ 2.2). Condividono tale funzione, fra le altre, le citazioni di Es 34, 20 e 1Sam(1Re), 2,30 (*expositio*), che concorrono all'attuazione del potenziale metamorfico delle Scritture (livello attuativo), il riferimento all'episodio della strage degli innocenti (cfr. Mt 2,13-18), che è funzionale all'argomentazione che incoraggia ad agire (livello argomentativo), e i riferimenti all'apparizione di Mamre (cfr. Gen 18,1-8) e alla distruzione di Sodoma (cfr. Gen 19,1-29) (tutti nell'*admonitio*), che hanno invece un ruolo esemplificativo (livello didattico-esemplificativo) (§ 2.1-2.2)²⁰.

²⁰ La funzione pragmatica delle citazioni bibliche attua il potenziale metamorfico delle Scritture. Nell'ambito di tale funzione si possono distinguere diversi livelli di uso, che variano a seconda del 'grado di partecipazione' delle citazioni bibliche alla realizzazione dello scopo didattico-morale dell'azione comunicativa. Le citazioni, cioè, possono presentare un'esortazione che il predicatore rende attuale adattandola al contesto del discorso e rivolgendola direttamente all'uditorio (livello attuativo), possono contribuire a formulare l'argomentazione che incoraggia e persuade ad

La trama biblica dello *Slovo po Pasce* si intreccia con un ordito innografico che ne conferma l'orientamento sulle celebrazioni liturgiche, recandone ulteriore evidenza. Reminiscenze innografiche evocative del mattutino del giorno ricorrono in particolare nell'*expositio*, con l'enunciazione del significato simbolico della Pasqua che riecheggia il *veličanie*, nella *tractatio thematis*, dove l'allusione all'apparizione di Cristo richiama il *podoben*, mentre l'interpretazione dell'episodio della manna, l'immagine del sole, la sequenza metaforica che ne discende e l'immagine del favo del miele rimandano all'irmo, e nell'*admonitio*, dove il riferimento a Nabucodònosor ricorda nuovamente l'irmo (§ 2.1-2.2).

4. *Echi patristici e bizantini*

Per la domenica di Antipasqua il *Typikon* studiata raccomandava la lettura di un'omelia crisostomica dedicata alla festa: “И НЫ(Н) Б(О) ПО СЕ(М) ЧЪТЕТЪ (С) СЛО(В) Б҃ГСЛОВЬ(Ц) И ОБНОВЛЕНИЯ ПОУЪ(Т)ТЕ” (Pentkovskij 2001: 261). Malgrado i tentativi finora volti all'identificazione di tale omelia, condotti sia su omeliari e cataloghi di manoscritti slavi sia sul *corpus* patrologico greco, non abbiano prodotto esiti apprezzabili, la disamina della letteratura patristica e bizantina sulla festa di Antipasqua nel confronto con l'omelia cirilliana ha permesso di documentare l'influsso su di essa dell'*Oratio XLIV* nazianzena, degli *Scholia* nicetani, dell'omelia procliana *In s. apostolum Thomam* e dell'omelia pseudo-crisostomica *In s. Thomam apostolum sermo*.

Le affinità, di vario grado, riscontrabili fra l'omelia cirilliana e le sue fonti patristiche e bizantine investono pressoché tutte le *partes orationis*: nell'*exordium* si scorgono infatti tracce dell'*incipit* dell'omelia pseudo-crisostomica; nell'*exposito* si rilevano un'eco dell'orazione nazianzena nei binomi 'resurrezione-rigenerazione del creato' e 'resurrezione-redenzione', dell'omelia procliana nella sequenza 'resurrezione-rovesciamento della potenza del diavolo-vittoria sulla morte-salvezza dell'umanità', nel binomio 'resurrezione-salvezza' e nel riferimento alla legge veterotestamentaria e alla festa del sabato, degli *Scholia* nazianzeni nell'asserto sulla supremazia della domenica, e dell'omelia pseudo-crisostomica nell'accento alla sconfitta del giogo diabolico sulla croce; nella *tractatio thematis* emerge l'influsso delle *comparationes* fra Pasqua e Antipasqua e fra primavera e Antipasqua dell'orazione nazianzena, e degli *Scholia* nicetani nella descrizione delle nubi e dei giardini; l'*admonitio*, infine, è debitrice dell'omelia procliana nella drammatizzazione dell'episodio dell'incredulità di san Tommaso e nell'*enumeratio* delle *partes corporis Christi* e dei suoi miracoli (§ 2.1-2.2).

Pur nelle difficoltà poste dall'identificazione del patrimonio patristico e bizantino disponibile in traduzione slava e circolante in epoca kieviana, e considerate le implicazio-

agire (livello argomentativo), a esplicitare tale argomentazione (livello didattico-esplicativo), ovvero a esemplificarla (livello didattico-esemplificativo) (Romoli 2014). Sulla finalità pragmatica della letteratura slava ecclesiastica si vedano Seemann 1993, Garzaniti 1998, 2014, e, con particolare riferimento all'omiletica di epoca kieviana, Romoli 2009.

ni di metodo che ne derivano²¹, riteniamo che le analogie fra l'omelia cirilliana e le opere patristiche e bizantine a cui si è fatto riferimento si prestino a essere ragionevolmente interpretate come l'esito del ricorso effettivo a tali fonti, acquisite attraverso un processo di ri-creazione che non si esaurisce nella ricezione di singole lezioni, ma si manifesta anche e soprattutto nella rifusione di tematiche, elementi e componenti che rinviano a una determinata tradizione patristica e bizantina, oltre che, più in generale, nell'*imitatio* funzionale di una specifica tipologia testuale.

5. *Conclusione e nuove ipotesi di ricerca*

I risultati prodotti dall'analisi dello *Slovo po Pascě* recano ulteriore conferma della specificità dell'omiletica cirilliana in seno alla predicazione slava orientale dei primi secoli, contribuendo a una più puntuale definizione dei meccanismi che ne sono responsabili. La specificità di questa omelia risiede in particolare nella centralità della pericope Gv 20,19-31, associata alla festa di Antipasqua insieme al tema dell'incredulità di san Tommaso, e nell'approccio a tale pericope, che manifesta la finalità celebrativa del discorso, determinandone l'appartenenza alla varietà omiletica festiva. Specularmente, l'approccio esegetico a citazioni apparentemente svincolate dalla liturgia – Es 6,6, Es 16,1-36 – genera un duplice livello di significato al suo interno, accostando al senso storico i sensi anagogico e tropologico (§ 2.1-2.2). Il tipo di approccio al vangelo, e con esso la finalità e la tipologia dell'opera sembrano discendere dall'*imitatio* funzionale della varietà e del funzionamento dell'omelia patristica associata alla festa celebrata, che in questo caso coincide appunto con un'omelia festiva (§ 4). La specificità dell'omelia cirilliana si riflette nella varietà e nella stratificazione delle funzioni delle citazioni bibliche al suo interno. L'opera, che con i sermoni didattico-morali di epoca kieviana condivide le funzioni ermeneutica e pragmatica delle citazioni bibliche, si discosta infatti da quelli per la particolare funzione liturgica espletata dalla lettura evangelica del giorno, che, resa oggetto di drammatizzazione, manifesta la finalità celebrativa del discorso, in un rapporto con le celebrazioni reso stabile da un reticolo di reminiscenze innografiche (§ 3).

Il prisma della liturgia (e della memoria ecclesiale) rifrange parimenti la letteratura patristica e bizantina sulla festa di Antipasqua, riverberando nello *Slovo po Pascě* echi dell'*Oratio XLIV. In nouam dominicam* di Gregorio di Nazianzo, degli *Scholia in Orationes Gregorii Nazianzenii* di Niceta di Eraclea, dell'omelia *In s. apostolum Thomam* di Proclo di Costantinopoli e dell'omelia pseudo-crisostomica *In s. Thomam apostolum sermo* (§ 4). L'omelia cirilliana coniuga così ispirazione innografica, patristica e bizantina, intessendo elementi derivati da queste tradizioni in intrecci complessi. L'influsso concomitante dei suddetti testi-fonte induce ad avanzare l'ipotesi di una loro possibile compresenza sui fogli

²¹ Alle questioni metodologiche sollevate dall'identificazione delle fonti patristiche delle omelie cirilliane e più in generale delle prediche di epoca kieviana dedicheremo uno studio specifico, che è attualmente in fase di preparazione.

di uno stesso omeliario. I loro echi concomitanti potrebbero cioè testimoniare implicitamente la composizione dell'ipotetico omeliario (ovvero di altra silloge compilata sulla base di fonti patristiche e bizantine tradotte) da cui sarebbero stati derivati, offrendo, almeno in linea teorica, tracce utili ai fini dell'identificazione del tipo di raccolta (se non addirittura dell'esemplare concreto) a cui il predicatore avrebbe avuto accesso. Le prime verifiche condotte su alcuni omeliari slavi, fra i quali il codice *Suprasliensis* e l'omeliario *Mihanović*, che tramandano la *versio slavica* rispettivamente delle due omelie pseudo-crisostomiche e dell'omelia nazianzena, hanno però dato esito negativo. Nondimeno, queste tre opere sono attestate congiuntamente in un omeliario palinsesto di origine italo-greca (contenente omelie per il periodo dal giovedì santo all'ascensione) – il *Vaticano greco* 2061A –, poi confluito in un codice greco della prima metà del X sec. (contenente omelie di Gregorio di Nazianzo) – il *Vaticano greco* 2061 –, dove compongono la sequenza CPG 5832-4574-3010/44 (n. 23-25, Voicu 1982-1983). Questa testimonianza sembra così avvalorare l'ipotesi qui avanzata: l'esistenza di un omeliario slavo di fattura analoga, infatti, non può essere esclusa *a priori*, e, anche laddove si supponga che esistesse solo una sua versione greco-bizantina, si potrebbe forse ammettere che Kirill Turovskij fosse abbastanza erudito da potersene servire come fonte. Ulteriori approfondite indagini, che abbiamo già avviato, potranno forse dimostrare l'attendibilità di queste ipotesi.

In ultima analisi, i risultati prodotti dalla disamina dello *Slovo po Pascě* confermano, ribadendola, la specificità dell'omiletica di Kirill Turovskij, che nell'ambito della predicazione slava orientale dei primi secoli sembra aver introdotto una distinzione cosciente fra le varietà tradizionalmente rappresentate nell'omiletica bizantina (e occidentale). In particolare, l'omelia qui esaminata, insieme allo *Slovo na voznesenie*, esempla la varietà festiva, lo *Slovo na verbnoe voskresen'e* e lo *Slovo o rasslablennom*, invece, quella esegetica. Questa distinzione può essere interpretata come l'esito di un approccio erudito alle opere della tradizione patristica, percepite e recepite come modelli anche teorici (tipologici) e rese oggetto di un'*imitatio* consapevolmente ri-creativa. In questo senso Kirill Turovskij rappresenta una tradizione più colta (e capace), e per questo più precisamente 'retorica' in seno alla predicazione di epoca kieviana. La specificità della sua omiletica, allora, può a ragione considerarsi la sua marca autoriale, e come tale, per esempio, dovrebbe assurgere a criterio discretivo dirimente nella *vexata quaestio* delle attribuzioni.

Abbreviazioni

CPG:	M. Geerard, F. Gloire, J. Noret, <i>Clavis patrum graecorum</i> , I-VI, Turnhout 1974-2003 (= Corpus Christianorum).
GIM:	Gosudarstvennyj Istoričeskij Muzej (Moskva, RU).
PG:	J.P. Migne, <i>Patrologiae cursus completus. Series graeca</i> , Paris 1857-.
<i>Triod'</i> :	<i>Triod' cvetnaja</i> , Moskva 1992.

Bibliografia

FONTI

- Aitzetmüller 1957: R. Aitzetmüller, *Mihanović homiliar*, Graz 1957.
- Atanasio 2007: Atanasio di Alessandria, *Vita di Antonio*, a cura di L. Cremaschi, Milano 2007.
- Constantinescu 1977: R. Constantinescu (red.), *Texte românești în arhive străine; Nichita din Heraclea. Comentarii la cele 16 cuvîntări ale lui Grigore din Nazianz (fragmente) = Nicetae Heracleensis commentariorum XVI orationum Gregorii Nazianzeni fragmenta rem litterariam, historiam atque doctrinam antiquitatis spectantia*, București 1977.
- Dyobouniotes 1950: K. Dyobouniotes, *Νικήτα Ηρακλείας ἐρμηνεία εἰς λόγους Γρηγορίου Ναζιανζηνού*, “Θεολογία”, XXI, 1950, pp. 354-384.
- Eremin 1957: I.P. Eremin, *Literaturnoe nasledie Kirilla Turovskogo IV*, “Trudy Otdela drevnerusskoj literatury”, XIII, 1957, pp. 409-411.
- Hoeschel 1587: D. Hoeschel, *Ομιλῖαι θεοφόρων τινῶν πατέρων. Homiliae quaedam sacrae, Basilii M. Gregorii Nysseni, Nazianzeni, Ioan Chrysostomi, Cyri Germani, in praecipuas anni ferias, cum fragmento Cyrilli Alexandrini*, Augustae 1587.
- Leroy 1967: F.J. Leroy, *L'homilétique de Proclus de Constantinople: tradition manuscrite, inédits, études connexes*, Città del Vaticano 1967 (= Studi e testi, 247).
- Mateos 1963: J. Mateos, *Le Typicon de la Grande Église*, II. *Le cycle des fêtes mobiles*, Roma 1963 (= Orientalia Christiana Analecta, 166).
- Moldovan 1997: A.M. Moldovan, *Slovo o zakone i blagodati mitropolita Ilariona*, in: D.S. Lichačev, L.A. Dmitriev, A.A. Alekseev, N.V. Ponyrko (red.), *Biblioteka literatury Drevnej Rusi*, I, Sankt-Peterburg 1997, pp. 26-61, 480-486.
- Pentkovskij 2001: A.M. Pentkovskij, *Tipikon patriarcha Aleksija Studita v Vizantii i na Rusi*, Moskva 2001.
- Sever'janov 1904: S.N. Sever'janov, *Suprasl'skaja rukopis'*, Sankt-Peterburg 1904 (= Pamjatniki staroslavjanskogo jazyka, 2/1) (reprint: Graz 1956).
- Zaimov, Capaldo 1982-1983: J. Zaimov, M. Capaldo (red.), *Suprasl'ski ili Retkov sbornik*, I-II, Sofija 1982-1983.

STUDI

- Akent'ev 2005: K.K. Akent'ev, "Slovo o zakone i blagodati" Ilariona Kievskogo. *Drevnejšaja versija po spisku GIM Sin. 591*, "Vizantinorossika", III, 2005, pp. 116-152.
- Barankova 2009: G.S. Barankova, *Tekstologija i jazyk "Povesti o bespečnom care i mudrom sovetnike Kirilla Turovskogo"*, "Lingvističeskoe istočnikovedenie i istorija ruskogo jazyka", 2006-2009, pp. 313-354.
- Barankova 2011: G.S. Barankova, *Sočinenija Kirilla Turovskogo v sobranii Iosifo-Volokolamskogo monastyrja*, "Drevnjaja Rus'. Voprosy medievistiki", XLIII, 2011, 1, pp. 61-75.
- Bedina 2013: N.N. Bedina, *Associativnost' kak metod myšlenija i molenija. Osobennosti gimnografii sv. Kirilla Turovskogo*, "Drevnjaja Rus'. Voprosy medievistiki", XLV, 2013, 3, pp. 14-15.
- Begunov 1971: Ju.K. Begunov, *K stilistike toržestvennogo krasnorečija: Kirill Turovskij i Grigorij Camblak*, in: *Tärnovska knižovna škola*, Veliko Tärново 1971, pp. 39-51.
- Begunov 1976: Ju.K. Begunov, *Tri opisanija vesny (Grigorij Nazianzin, Kirill Turovskij, Lev Anikita Filolog)*, "Zbornik istorije književnosti. Otdelenje jezika i književnosti", X, 1976, pp. 269-281.
- Bori 1987: P.C. Bori, *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, Bologna 1987.
- Cunningham, Allen 1998: M.B. Cunningham, P. Allen, *Introduction*, in: Id., *Preacher and Audience. Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics*, Leiden-Boston-Köln 1998 (= *A New History of the Sermon*, 1), pp. 1-20.
- Danielou 1961: J. Danielou, *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris 1961 (trad. it. a cura di A. Proietti, G. Conte, *I simboli cristiani primitivi*, Roma 1990', 1997²).
- De Lubac 1959-1964: H. De Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, I-IV, Paris 1959-1964.
- De Margerie 1980: B. De Margerie, *Introduction à l'histoire de l'exégèse*, I, Paris 1980.
- De Reu 1993: M. De Reu, *Divers chemins pour étudier un sermon*, in: J. Hamesse, X. Hermand (éd.), *De l'homélie au sermon. Histoire de la prédication médiévale. Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve (9-11 juillet 1992)*, Louvain-la-Neuve 1993 (= *Textes, Études, Congrès*, 14), pp. 331-340.
- Dvinjatin 1995: F.N. Dvinjatin, *Tradicionnyj tekst v toržestvennyh sloвах sv. Kirilla Turovskogo. Biblejskaja citacija*, in: *Germenevika drevnerusskoj literatury*, VIII, Moskva 1995, pp. 81-101.

- Dvinjatin 2000: F.N. Dvinjatin, *Semantičeskie opposicii v toržestvennyh sloвах Kirilla Turovskogo: Bog/čelovek v Slove o rasslablennom*, in: I. Lunde (ed.), *Kirill of Turov. Bishop, Preacher, Hymnographer*, Bergen 2000 (= Slavica Bergensia, 2), pp. 76-102.
- Eremin 1955: I.P. Eremin, *Literaturnoe nasledie Kirilla Turovskogo*, "Trudy Otdela drevnerusskoj literatury", XI, 1955, pp. 342-367.
- Ermakova, Kozoroz 2006: L.L. Ermakova, I.N. Kozoroz, "Ja ne žnec, a sobiraju kolos'ja..." *K voprosu ob izučenii tvorčeskogo nasledija Kirilla Turovskogo na sovremenom etape*, in: *Desjat' vekov christianstva na Rusi. Materialy meždunarodnoj naučnoj praktičeskoj konferencii, posvjaščennoj tysjačeliju Turovskoj eparchii (Mozyr', 13 sentjabrja 2005g.)*, Gomel' 2006, pp. 48-54.
- Ermakova, Kozoroz 2007: L.L. Ermakova, I.N. Kozoroz, *Tvorčestvo Kirilla Turovskogo v prostranstve tradicionnoj i kanoničeskoj kul'tury ego vremeni*, in: I.F. Štėjner (red.), *Mižnarodnaja navukovaja kanferencyja "Nacyjanaľnae i agul'načalavečae u slavjanskich literaturach", 19-20 verasnja 2007g.*, II, Gomel' 2007, pp. 42-46.
- Franklin 1991: S. Franklin, *Sermons and Rhetoric of Kievan Rus'*, Cambridge (MA) 1991 (= Harvard Library of Early Ukrainian Literature. English Translations, 5).
- Garzaniti 1998: M. Garzaniti, *L'agiografia slavo-ecclesiastica nel contesto della liturgia bizantina. Sacra Scrittura e liturgia nella composizione letteraria della Vita di Paraskeva*, in: F. Esvan (a cura di), *Contributi italiani al XII Congresso internazionale degli slavisti (Cracovia 26 agosto-3 settembre 1998)*, Napoli 1998, pp. 87-129.
- Garzaniti 2001: M. Garzaniti, *Die altslavische Version der Evangelien. Forschungsgeschichte und zeitgenössische Forschung*, Köln, Weimar, Wien, 2001 (= Bausteine zur Slavischen Philologie und Kulturgeschichte, Reihe A, Slavistische Forschungen, N.F., 33).
- Garzaniti 2012: M. Garzaniti, *Per una riflessione sulla periodizzazione della 'letteratura russa antica'*, in: G. Carpi, L. Fleishman, B. Sulpasso (eds.), *Venok. Studia slavica Stefano Garzonio sexagenario oblata. In Honor of Stefano Garzonio*, Stanford 2012 (= Stanford Slavic Studies, 40), pp. 11-17.
- Garzaniti 2014: M. Garzaniti, *Biblejskie citaty v cerkovnoslavjanskoj knižnosti*, Moskva 2014.
- Garzaniti, Romoli 2013: M. Garzaniti, F. Romoli, *Le funzioni delle citazioni bibliche nella letteratura della Slavia ortodossa*, in: M. Garzaniti, A. Alberti, M. Perotto, B. Sulpasso (a cura di), *Contributi italiani al XV Congresso Internazionale degli Slavisti (Minsk, 20-27 settembre 2013)*, Firenze 2013, pp. 121-156.

- Kannengiesser 2004: C. Kannengiessere, *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity*, I-II, Leiden-Boston 2004.
- Kienzle 1993: B.M. Kienzle, *The Typology of the Medieval Sermon and its Development in the Middle Ages. Report on Work in Progress*, in: J. Hamesse, X. Hermand (éd.), *De l'homélie au sermon. Histoire de la prédication médiévale. Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve (9-11 juillet 1992)*, Louvain-la-Neuve 1993 (= Textes, Études, Congrès, 14), pp. 83-101.
- Kožinova 1987: A.A. Kožinova, *Leksičeskaja struktura "Slova na Antipaschu" Kirilla Turovskogo*, "Vesnik Belaruskaga dzjaržaunaga universitata imja U.I. Lenina. Serija 4 (3)", 1987, pp. 45-49.
- Lunde 2000: I. Lunde, N" ne ot svoego serdtsa siia iznoshu slovesa: *Kirill of Turov's Rhetoric of Biblical Quotation*, in: Id. (ed.), *Kirill of Turov. Bishop, Preacher, Hymnographer*, Bergen 2000 (= Slavica Bergensia, 2), pp. 103-128.
- Lunde 2001: I. Lunde, *Verbal Celebrations. Kirill of Turov's Homiletic Rhetoric and its Byzantine Sources*, Wiesbaden in Kommission 2001 (= Slavistische Veröffentlichungen Fachbereich Philosophie und Geisteswissenschaften der Freien Universität Berlin, 86).
- Makeeva 2009a: I.I. Makeeva, "Skazanie o černorizskom čine" Kirilla Turovskogo v ruskich Kormčich, "Lingvističeskoe istočnikovedenie i istorija russkogo jazyka", 2006-2009, pp. 355-381.
- Makeeva 2009b: I.I. Makeeva, "Skazanie o černorizskom čine" Kirilla Turovskogo. K voprosu ob avtorskom tekste, "Russkij jazyk v naučnom osveščennii", XVIII, 2009, 2, pp. 175-205.
- Mil'kov 2007: V.V. Mil'kov, *Idejnoe svoeobrazie religioznych i nrastvennyh vozrenij Kirilla Turovskogo*, "Drevnjaja Rus'. Voprosy medievistiki", XXIX, 2007, 3, pp. 71-72.
- Mil'kov 2011: V.V. Mil'kov, *Religiozno-filosofskoe značenie literaturnych priemov drevnerusskogo političeskogo pamfleta (na materialach "Pritči o duše i tele" Kirilla Turovskogo)*, "Istorija filosofii", XVI, 2011, pp. 56-78.
- Moščenskaja 2000: L.G. Moščenskaja, "Slovo... po Pasce" Kirilla Turovskogo kak tekst tradicionnoj kul'tury, in: *Gumanističeskoe i christiansko-duchovnoe sodržanie nasledija Kirilla Turovskogo. Materialy mežregional'noj naučnoj konferencii*, Gomel' 2000, pp. 104-108.
- Moščenskaja 2003: L.G. Moščenskaja, *Dve kartiny mira "Slovo... po Pasce" Kirilla Turovskogo i "Slovo o polku Igoreve"*, in: *Kirill Turovskij i naše vremja. Sbornik materialov k 10-letiju Obščestva Kirilla Turovskogo*, Gomel' 2003, pp. 50-56.

- Naumow 1991: A. Naumow, *Sv. Kirill Turovskij i Svjaščennoe Pisanie*, in: V.N. Toporov (red.), *Filologia Slavica. K 70-letiju akademika N.I. Tolstogo*, Moskva 1993, pp. 114-124.
- Naumow 2004: A. Naumow, *Idea - Immagine - Testo. Studi sulla letteratura slavo-ecclesiastica*, a cura di K. Stantchev, Alessandria 2004.
- Penco 1964: G. Penco, *Il simbolismo animalesco nella letteratura monastica*, "Studia monastica", VI, 1964, 1, pp. 7-38.
- Pereswetoff-Morath 2000: A. Pereswetoff-Morath, *A Shadow of the Good Spell: On Jews and Anti-Judaism in the World and Work of Kirill of Turov*, in: I. Lunde (ed.), *Kirill of Turov. Bishop, Preacher, Hymnographer*, Bergen 2000 (= Slavica Bergensia, 2), pp. 33-75.
- Picchio 1977: R. Picchio, *The Function of Biblical Thematic Clues in the Literary Code of "Slavia Orthodoxa"*, "Slavica Hierosolymitana", 1, 1977, pp. 1-31 (trad.it. in: R. Picchio, *Letteratura della Slavia ortodossa [IX-XVIII sec.]*, Bari 1991, pp. 363-403).
- Rogačevskaja 1989a: E.B. Rogačevskaja, *Ispol'zovanie Vetchogo Zaveta v sočinenijach Kirilla Turovskogo*, "Germenevika drevnerusskoj literatury", 1, 1989, pp. 98-105.
- Rogačevskaja 1989b: E.B. Rogačevskaja, *O nekotorych osobennostjach srednevekovoj citacii (na materiale oratorskoj prozy Kirilla Turovskogo)*, "Filologičeskie nauki", III, 1989, pp. 16-20.
- Rogačevskaja 1992: E.B. Rogačevskaja, *Biblejskie teksty v proizvedenijach russkich propovednikov (k postanovke problemy)*, "Germenevika drevnerusskoj literatury", III, 1992, pp. 181-199.
- Rogačevskaja 1995: E.B. Rogačevskaja, *Svjaščennoe pisanie v 'Tvoržestvennyh slovach' (Ioann Zlatoust i Kirill Turovskij)*, "Australian Slavonic and East European Journal", IX, 1995, 2, pp. 75-88.
- Romoli 2009: F. Romoli, *Predicatori nelle terre slavo-orientali (XI-XIII sec.). Retorica e strategie comunicative*, Firenze 2009 (= Biblioteca di Studi Slavistici, 9).
- Romoli 2014: F. Romoli, *Le citazioni bibliche nell'omiletica e nella letteratura di direzione spirituale del medioevo slavo orientale*, "Mediaevistik", xxvii, 2014, pp. 119-140.
- Romoli 2016a: F. Romoli, *La memoria collettiva per la festa della tirofagia. La testimonianza del Poslanie Vladimiru Monomachu o poste*, "Bizantinistica. Rivista di Studi Bizantini e Slavi. Serie seconda", xvii, 2016, pp. 97-114.

- Romoli 2016b: F. Romoli, *Le citazioni bibliche nel Poučenie v nedelju syropustnuju. Liturgia, tradizione patristica e memoria collettiva*, in: A. Alberti, M.C. Ferro, F. Romoli (a cura di), *Mosty mostite. Studi in onore di Marcello Garzaniti*, Firenze 2016 (= Biblioteca di Studi Slavistici, 34), pp. 167-190.
- Romoli 2016c: F. Romoli, *Le funzioni delle citazioni bibliche nello Slovo na verbnoe voskresen'e di Kirill Turovskij*, "Studi Slavistici", XIII, 2016, pp. 31-41.
- Romoli 2017a: F. Romoli, *La predicazione esegetica di Kirill Turovskij: lo Slovo o rasslablennom*, "Slověne", VI, 2017, 1, pp. 273-289.
- Romoli 2017b: F. Romoli, *Lo Slovo na voznesenie di Kirill Turovskij: esegesi, celebrazione, parenesi*, "Medioevo Europeo", I, 2017, 2, pp. 3-15.
- Romoli 2017c: F. Romoli, *Repertorio biblico e mediazione liturgica e patristica nello Slovo na voznesenie di Kirill Turovskij*, "Europa Orientalis", XXXVI, 2017, pp. 137-156.
- Sachot 1994: M. Sachot, *Homilie*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, XVI, Stuttgart 1994, pp. 148-175.
- Seemann 1993: K.-D. Seemann, *Priemy allegoričeskoj eksegezy v literature kievskoj Rusi*, "Trudy Otdela drevnerusskoj literatury", XLVIII, 1993, pp. 105-120.
- Simonetti 1985: M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma 1985.
- Suchomlinov 1858: M.I. Suchomlinov, *O sočinenijach Kirilla Turovskogo*, Sankt-Peterburg 1858.
- Thomson 1983: F.J. Thomson, *Quotations of Patristic and Byzantine Works by Early Russian Authors as an Indicator of the Cultural Level of Kievan Russia*, "Slavica Gandensia", X, 1983, pp. 65-102 (reprint in: Id., *The Reception of Byzantine Culture in Medieval Russia*, II, Aldershot et al. 1999 [= variorum Collected Studies Series, CS 590]).
- Tvorogov 1987: O.V. Tvorogov, *Kirill Turovskij*, in: D.S. Lichačev (red.), *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*, I, Leningrad 1987, pp. 217-221.
- Vaillant 1950: A. Vaillant, *Cyrille de Turov et Grégoire de Nazianze*, "Revue des études slaves", XXVI, 1950, 1-4, pp. 34-50.
- Valente Bacci 1993: A.M. Valente Bacci, *The Typology of Medieval German Preaching*, in: J. Hamesse, X. Hermand (éd.), *De l'homélie au sermon. Histoire de la prédication médiévale. Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve (9-11 juillet 1992)*, Louvain-la-Neuve 1993 (= Textes, Études, Congrès, 14), pp. 313-329.
- Vinogradov 1915: V.P. Vinogradov, *Ustavnye čtenija*, III, Sergiev Posad 1915.
- Voicu 1982-1983: S.J. Voicu, *L'omeliario palinsesto del Vatic. gr. 2061A*, "Revue d'histoire des textes", XII-XIII, 1982-1983, pp. 139-148.

Abstract

Francesca Romoli

About the Varieties of Kirill Turovskij's Homiletics: the Slovo po Pascě

On the basis of recent studies aimed at investigating Kirill Turovskij's preaching, an hypothesis regarding the specificity of his homiletics emerged. If compared with the corpus of instructional sermons dating back to the Kievan period (11th-13th centuries), Kirill Turovskij's homilies stand out for the particular liturgical function that biblical quotations serve within them. In the *Slovo na verbnoe voskresenie* (*Homily for Palm Sunday*) and the *Slovo o rasslablennom* (*Homily about the sick man*), this function advances primarily an exegetical aim, fulfilled through exegetical devices, while in the *Slovo na voznesenie* (*Homily for Ascension*) this very function serves primarily a celebratory aim, fulfilled through dramatizing devices. Recalling patristic models, the homilies seemingly follow – within Turovskij's homiletics, as well as medieval East Slavic preaching – the Byzantine division between exegetical and festal homilies and the Western one between homily and sermon. The analysis of the *Slovo po Pascě* (*Homily for Low Sunday* [Sunday after Easter]) offered in the present article confirms the previous hypothesis. The homily, founded on a chain of biblical, hymnographic, patristic and Byzantine references clearly pointing to its liturgical, patristic and Byzantine sources, closely recovered here, functionally reproduces patristic festal homilies, thus demonstrating the variety of Turovskij's homiletics.

*Keywords*Medieval East Slavic preaching; Kirill Turovskij; *Slovo po Pascě*.