

Ilarion  
**SERMONE SULLA LEGGE E SULLA GRAZIA**  
 (XI SEC.)

---

*Silvia Toscano*

Con la tradizionale denominazione di *Slovo o zakone i blagodati* (Sermone sulla legge e sulla grazia, da ora in poi *Slovo*) ci riferiamo comunemente ad un'opera che costituisce il primo e splendido esempio a noi giunto di prosa oratoria solenne antico-russa, la cui composizione è attribuita ad Ilarion, metropolita di Kiev dal 1051 al 1054, al tempo del principato di Jaroslav il Saggio (1019-1054).<sup>1</sup> L'importanza dell'opera sta non solo nella grande maestria formale che la contraddistingue e che lascia stupiti, se si pensa al periodo in cui venne presumibilmente composta (tra il 1037 e il 1050), ossia pochi anni dopo il battesimo della Rus' (988), evento che segna il punto di partenza della tradizione scrittoria antico-russa, ma anche nel suo contenuto, che veicola un messaggio di grande impatto teologico e allo stesso tempo politico. Il fatto che lo *Slovo* sia stato copiato, rimaneggiato, imitato per un lungo periodo di tempo e non solo nelle zone slavo-orientali,<sup>2</sup> testimonia della pregnanza delle sue argomentazioni e del suo alto valore letterario, che lo fece assurgere, nel suo genere, a modello insuperato per secoli.

---

<sup>1</sup> Preferiamo indicare Jaroslav il Saggio semplicemente come 'principe', poiché nelle fonti annalistiche il titolo di 'Gran principe' non gli è mai attribuito. Questo titolo, in realtà, cominciò ad essere usato dal XII secolo.

<sup>2</sup> Sui rifacimenti successivi vedi Nikol'skaja [1928-29 VIII: 549-563; 853-870]; Lichačëv [1980: 44-45]; Rozov [1987: 200].

Il contenuto dello *Slovo* si può suddividere in tre (o quattro) parti, così come suggerisce il suo titolo-esordio secondo il ms. Sinodale 591 (xv sec.): “*Sulla legge data da Mosè e sulla grazia e la verità venute per mezzo di Gesù Cristo; e come la legge passò, mentre la grazia e la verità colmarono tutta la terra, e la fede si estese a tutti i popoli fino al nostro popolo della Rus’. E lode al nostro kagan Vladimir, dal quale fummo battezzati, e una preghiera a Dio da parte di tutta la nostra terra*”<sup>3</sup> (168a1-5).

La prima parte, di carattere teologico-esegetico, tratta del rapporto tra la legge e la grazia, ossia tra la legge mosaica e la fede cristiana, tra il Vecchio e il Nuovo Testamento, partendo dalla citazione di Gv 1,17: “*Perché la legge fu data per mezzo di Mosè, la grazia e la verità vennero per mezzo di Gesù Cristo*”, che potrebbe essere considerata la chiave tematica dell’intero componimento [ПИСЧИО 1991b: 388-389] o, se si vuole, il primo segnale del profondo legame del testo con la liturgia della Pasqua.<sup>4</sup> Attraverso una fitta serie di parallelismi, antitesi e altre figure retoriche, che sviluppano in chiave esegetica il noto racconto della Genesi su Abramo, Sara e Agar (Gen 16; 18; 21, 1-21 ripresa da Gal 4, 22-31), l’autore arriva a dimostrare la superiorità del Cristianesimo sul Giudaismo. Nell’epoca luminosa della grazia che, a differenza della legge mosaica, non è appannaggio di un solo popolo, la fede cristiana si diffonde nell’ecumene, portando libertà e salvezza a tutti gli uomini. Solo il popolo ebraico, che non aveva voluto riconoscere Cristo e l’aveva condannato al martirio sulla croce, è condannato per sempre. La fede arriva infine nella Rus’ e il significato

<sup>3</sup> “О законѣ, монѣомъ данѣмъ, и о благодѣти и истинѣ, исусомъ христомъ бывшии, и како законъ отиде, благодѣть же и истина всю землю исполни, и вѣра въ вся языки простреся и до нашего языка рускаго, и похвала кагану нашему владимеру, от негоже крещени быхомъ, и молитва къ богу от всеа земля наша” [MOLDOVAN 1994: 583]; trad. nostra. Nei restanti testimoni manca la frase finale: “и молитва къ богу от всеа земля наша” (e una preghiera a Dio da parte di tutta la nostra terra), ed infatti in essi lo *Slovo* non è seguito dalla preghiera e termina con la lode a Vladimir, interrotta (vedi oltre) rispetto alla lezione del ms. Sinodale.

<sup>4</sup> Come è noto, il Prologo del Vangelo di Giovanni (Gv 1, 1-17) apre la liturgia pasquale e si legge solo in quell’occasione. Sull’uso liturgico della pericope, cfr. Akent’ev [2005: 120]; Užankov [2010: 368].

spirituale di questo evento costituisce l'oggetto della seconda parte del sermone. Una serie di citazioni dimostra l'adempimento delle profezie veterotestamentarie presso il popolo russo rinnovato dalla grazia e implicitamente equipara la Rus' alle altre nazioni cristiane. La terza parte infine celebra il principe Vladimir (Vasilij) Svjatoslavič come campione della fede e salvatore del suo popolo, essendo colui che aveva condotto la Rus' al battesimo, e allo stesso tempo anche come grande sovrano, esaltando così anche il potere temporale della giovane nazione russa. Nel solo ms. Sinodale segue una lode anche al figlio e continuatore delle opere di Vladimir, il principe Jaroslav il Saggio, segno di una volontà di leggere la storia della Rus' come un percorso provvidenziale che trae la sua origine dai principi pagani, ma in seguito, grazie all'illuminazione ispirata da Dio, la conduce accanto alle grandi nazioni cristiane. Soltanto nel ms. citato l'opera è immediatamente seguita da una *Preghiera* (Molitva) per la prosperità del popolo russo, ma non è ancora stato stabilito se essa debba considerarsi o meno sezione effettiva dello *Slovo* (su questo, vedi oltre).

La suddivisione in tre parti (più eventualmente la *Preghiera*) è stata più volte messa in dubbio dagli studiosi; essa è sì suggerita dal titolo, ma non è supportata da indicazioni testuali o paratestuali e ciò ha dato luogo nella storiografia ad opinioni difformi: c'è chi opta per una divisione in due parti (Sulla legge e sulla grazia – Lode a Vladimir), chi reputa la preghiera la terza parte (e non la quarta!) o anche chi ritiene le parti composte dapprima separatamente e solo in seguito assemblate,<sup>5</sup> ma anche relativamente ai momenti precisi di passaggio tra una e l'altra ci sono visioni discordanti.<sup>6</sup>

L'opera è disponibile al lettore italiano in tre diverse traduzioni.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Per una rassegna bibliografica sulle principali posizioni, cfr. Dijkstra [2006: 122-125].

<sup>6</sup> Si vedano, ad esempio, le considerazioni in proposito di Picchio [1991b: 389-391], e la diversa suddivisione del contenuto proposta da Užankov [1994: 99], da Temčič [2008: 37] e da noi in questa sede.

<sup>7</sup> PRESB. ILAR. 1987 (adespota); SBRIZIOLO 1988; ZIFFER 2007.

## 1. LA TRADIZIONE MANOSCRITTA

Nota attualmente in non meno di 56 copie manoscritte<sup>8</sup> esemplate tra la fine del XIV e il XVII secolo, se si esclude un frammento del tardo XIII sec.<sup>9</sup> [per una rassegna archeografica: MOLDOVAN 1984: 19-28], il *Sermone sulla legge e sulla grazia* fu riscoperto in epoca moderna da A.N. Olenin (1806), quindi edito per la prima volta nel 1844 da A.V. Gorskij, che pose a base dell'edizione il manoscritto Sinodale 591 (XV sec.)<sup>10</sup> da lui stesso rinvenuto, con varianti in apparato da altri tre testimoni [GORSKIJ 1844: 223-255]. Da qui in avanti il ms. Sinodale è reputato pressoché unanimemente il *codex optimus*. Esso presenta la lode finale a Vladimir Svjatoslavič in una forma sensibilmente più lunga rispetto a tutti gli altri manoscritti ed estende l'elogio anche al figlio Jaroslav il Saggio, probabile committente dell'opera. Seguono nel codice la citata *Preghiera* (Molitva), la *Professione di fede* (Ispovedanie very), composte, forse, dal medesimo autore dello Slovo, il metropolita di Kiev Ilarion, come sembrerebbe indicare una nota successiva e come sostenne per primo lo stesso Gorskij [ivi: 205-206]. Le scoperte di nuovi testimoni e relative edizioni si susseguirono per tutto il XIX secolo [cfr. MOLDOVAN 1984: 8-9].

<sup>8</sup> È difficile a tutt'oggi fornire un numero preciso dei testimoni dello *Slovo*, perché essi stanno continuando a venire alla luce. Dopo la rassegna di Moldovan [1984] che ne contava 52, ne sono stati rinvenuti altri, per lo più frammentari, segnalati da Turilov [2010], Pak [cfr. ŠUMEJKO 2015: 279] e da altri studiosi, da ultimo Moldovan [2023].

<sup>9</sup> Esso è indicato come Frammento finlandese (*Finlandskij otrjvok*) o come Frammento pietburghese (*Peterburgskij otrjvok*), sigla: BAN (Biblioteka Akademii Nauk) 4.9.37.

<sup>10</sup> Mosca, Gosudarstvennyj istoričeskij Muzej (GIM), Sinodal'noe sobranie n. 591 (213 f. in 4°, scrittura semionciale), d'ora in poi: ms. Sinodale. Sulla datazione del manoscritto ci sono opinioni differenti: la metà del XV sec. per Rozov [1963: 144], la seconda metà del XV per Moldovan [1984: 20], la fine del XV per Müller [1972: 10]. Il codice, miscellaneo, contiene vari testi: lo *Slovo* si trova ai f. 168-195, seguito dalla *Preghiera*, dalla *Professione di fede* e dalla nota di Ilarion sulla sua elezione a metropolita (f. 195b-203). Lo *Slovo* è preceduto dalla *Paleja storica* (Paleja istoričeskaja, f. 1-142) e dall'*Apocalisse* (Otkrovenie) di Metodio di Patara (f. 142-167), mentre alla fine del codice troviamo un'opera sulla liturgia di san Gregorio Magno.

N.K. Nikol'skij [1906: 77-86] riesaminò la tradizione manoscritta, che contava allora 32 ms., e la suddivise in quattro redazioni (o meglio: gruppi di testimoni), sulla base di caratteristiche esteriori, denominandole: 1. 'completa', costituita dal solo ms. Sinodale; 2. 'tronca' (la lode a Vladimir è più breve rispetto a quella presente nel ms. Sinodale e non è seguita dalla *Pregghiera*), comprendente il maggior numero di copie, ad oggi 39/41, di cui alcune frammentarie; 3. 'interpolata' (contiene due inserti nella prima parte: *Slovo o Christe i ob Adame* [Sermone su Cristo e su Adamo] e una serie di *Profezie*, per il resto nella struttura coincide con la seconda redazione), ad oggi 14 copie, di cui alcune frammentarie; 4. 'commentata', ad oggi 1+1 copia [cfr. MOLDOVAN 2023: 386].<sup>11</sup> La validità di tale suddivisione fu per alcuni decenni sostenuta dagli studiosi, soltanto N.N. Rozov nel 1961 parlerà di rifacimento posteriore e non di redazione per la n. 4 e ridurrà il numero delle redazioni a tre, quindi amplierà la recensio a 45 ms. complessivi che sottopose ad una approfondita analisi testuale, stabilendo i migliori testimoni di seconda redazione e localizzando la diffusione di quest'ultima nella zona di Vladimir-Suzdal'; nascita e sviluppo della terza redazione andavano invece situate a Novgorod [Rozov 1961: 42-53]. Due anni dopo fornirà un'edizione diplomatico-interpretativa del ms. Sinodale, con la quale emendava gli errori e le inesattezze dell'*editio princeps* di Gorskij [Rozov 1963: 152-175].

Va al merito dello slavista italiano A. Danti aver messo in dubbio la correttezza del termine 'redazione' in riferimento alla tradizione testuale dello *Slovo* poiché, esclusi i tagli o le interpolazioni, il testo tradito appare il medesimo (con sporadiche varianti) in tutta la tradizione. Pertanto, preferì parlare di 'famiglie' [DANTI 1970-72: 109-117]. Il fatto che il frammento più antico riporti tratti della seconda

<sup>11</sup> Nello studio (con edizione) di una copia di recente rinvenuta, che presenta un testo molto vicino a quello della 'redazione commentata', rappresentata fino ad allora da un solo codice, Moldovan [2023: 389] in modo convincente arriva a postulare l'esistenza di una 'redazione abbreviata' dello *Slovo*, con caratteristiche testuali diverse da quelle delle altre tre redazioni. Compilata in area rutena, essa si rivela molto interessante per lo studio della storia del testo dello *Slovo*.

e terza famiglia secondo K.K. Akent'ev [2005: 116-117] parlerebbe anch'esso in favore dell'antichità e dell'omogeneità del testo tràdito.

Notevoli passi avanti per lo studio dei testimoni, specie dei rapporti tra le 'redazioni', sono stati compiuti a più riprese da L. Müller, che già nel 1962 proponeva il primo *stemma codicum* [MÜLLER 1962, vedi anche 1971; 1975], cui farà seguito quello proposto da Moldovan [1984: 33], che in parte si basava sulle conclusioni di Rozov [1966], ma nessuno stemma proposto ha avuto unanimità di consensi.

Il lavoro archeografico più ricco e una nuova edizione (diplomatico-interpretativa) del ms. Sinodale, con in apparato varianti dai testimoni più significativi delle altre redazioni, si deve a Moldovan [1984: 78-108]. Lo studioso arrivò a considerare il ms. Sinodale apografo di un testimone del XII-XIII sec.

Una ventina di anni dopo, Akent'ev ha proposto una nuova edizione sempre del ms. Sinodale, "alternativa a quella di Rozov" (di cui corregge errori e imprecisioni) e "complementare a quella di Moldovan", perché più vicina ad una edizione critica. Sulla base delle lezioni dei testimoni migliori delle altre redazioni, sono emendati gli errori evidenti del ms. Sinodale al fine di restituire il testo più corretto, come premessa ad un accurato studio ermeneutico delle fonti, che è il principale scopo che muove lo studioso. La ricostruzione proposta non è mai congetturale, ma fondata unicamente su lezioni attestate. Anche l'apparato è organizzato in modo non tradizionale, tripartito, così da rendere con immediatezza le correzioni apportate nel testo (1), mostrare il sostrato biblico cui fa riferimento continuo lo *Slovo* (2), quindi le fonti liturgiche di detto sostrato e le altre fonti (3) [AKENT'EV 2005: 122-152]. In seguito, sono stati rilevati alcuni errori nell'edizione Akent'ev e lo stesso ms. Sinodale comincia a perdere il ruolo di *codex optimus*: le sue lezioni a tutt'oggi non sembra abbiano un valore stemmatico superiore a quelle delle lezioni di seconda e terza redazione ed anche il frammento più antico, legato da un errore comune alla terza redazione (e soltanto ad essa, come oggi risulta

accertato), sembra non risalire troppo indietro, almeno non oltre l'archetipo di quest'ultima [PAK 2016].<sup>12</sup>

A tutt'oggi, seppure di quest'opera fondamentale non esista un'edizione critica, né uno *stemma codicum* soddisfacente e neppure siano stati ancora del tutto chiariti i rapporti tra le varie 'redazioni' o, meglio, 'famiglie'/'gruppi' di testimoni, è almeno assodato che le caratteristiche formali ed esteriori su cui si basava la pionieristica suddivisione di Nikol'skij del lontano 1906 siano anche la dimostrazione della parentela genetica dei testimoni. Alla luce dell'ultimo studio di Moldovan [2023: 384ss] grazie a un testimone da poco rinvenuto, la quarta 'redazione' (quella cosiddetta 'commentata', ritenuta dopo Rozov [1961] un rifacimento) viene recuperata in quanto 'redazione' diversa, dal punto di vista testuale, dalle prime tre: essa solo ad un certo punto della trasmissione sarebbe stata interpolata da commenti.

Tuttavia, senza prima determinare con sicurezza le posizioni stemmatiche delle varie redazioni, è difficile procedere ad un'edizione critica che tenga conto delle lezioni dei singoli testimoni; è una fortuna quindi che proprio di recente si sia avuta una ripresa dell'interesse sulle particolari problematiche della tradizione testuale dello *Slovo*.

## 2. LE QUESTIONI APERTE

La storiografia sullo *Slovo*, iniziata poco dopo la sua riscoperta, ha conosciuto un andamento altalenante, con periodi di stagnazione, in particolare durante l'epoca sovietica, quando il contenuto prettamente religioso dell'opera attirava poco gli studiosi rispetto ad altre opere russe antiche, e periodi di improvvise accelerazioni, come l'avvicinarsi del millennio del Battesimo della Rus' (vedi la monografia

---

<sup>12</sup> Il breve frammento (un solo foglio) riporta il testo proprio nel punto in cui si trova la maggiore interpolazione tipica della terza famiglia che in esso non compare, per questo per molto tempo il frammento era stato riferito alla seconda [Rozov 1961: 45], ma l'errore congiuntivo è prova dirimente che invece esso appartiene alla terza famiglia e ci mostra altresì che l'archetipo di quest'ultima – al tempo in cui fu esemplata la copia che conteneva il frammento pervenutoci, ossia il tardo XIII sec. – ancora non era stato interpolato [PAK 2016].

di Moldovan [1984]) e gli anni più recenti. Nonostante ad oggi sia estremamente elevato il numero di studi critici, sono ancora irrisolte questioni fondamentali, che riguardano in primo luogo l'autore (a), quindi l'epoca e le circostanze della composizione (b), le fonti (c), la lingua e lo stile (d), la corretta interpretazione del messaggio teologico-politico (e), e infine, di primaria importanza, la consistenza del testo originario (f).

(a) L'AUTORE

Nella tradizione manoscritta dello *Slovo* non troviamo alcun riferimento ad un autore. La prima attribuzione ad Ilarion, metropolita di Kiev dal 1051 al 1054 (date che si ricavano da alcune fonti annalistiche), fu per la prima volta postulata dal primo editore, Gorskij, sulla base del contenuto dell'opera e per il fatto che nel ms. Sinodale lo *Slovo* era seguito da altri due testi: una *Preghiera* (Molitva) sulla prosperità del popolo russo e la *Professione di fede* (Tolkovanie simvola very), alla fine della quale era posta una nota: “*Io, monaco e presbitero Ilarion, per la misericordia di Dio amante degli uomini, per la sua volontà sono stato consacrato dai devoti vescovi ed intronizzato nella grande città di Kiev protetta da Dio, perché fossi in essa metropolita, pastore e maestro. Ciò avvenne nell'anno 6559 [1051], al tempo in cui governava il pio kagan Jaroslav, figlio di Vladimir*”.<sup>13</sup>

Gorskij [1844: 205-206] considerò i tre testi l'opera di un unico autore e ne attribuì l'insieme al metropolita Ilarion. Questa attribuzione, che non è supportata da altre prove, quindi di fatto non è dimostrata, è diventata ormai tradizionale. Del resto, la circostanza stessa che Ilarion fosse il primo metropolita di origine russa, scelto forse non dal Patriarcato di Costantinopoli, come era prassi del tem-

<sup>13</sup> “Азь милостивоу чловѣколюбиваго Бога мнихъ и прозвितеръ Иларионъ изволениемъ его отъ богочестивыхъ епископъ священъ быхъ и настолованъ въ велицѣмъ и бохранимѣмъ градѣ Киевѣ, яко быти ми въ немъ митрополиту, пастуху же и учителю. Быша же си въ лѣто 6559 (1051), владычествующу благовѣрному кагану Ярославу, сыну Владимірю. Аминь” [MOLDOVAN 1994: 598].

po, ma unicamente dai vescovi russi, ben si sposava con il dettato del sermone e divenne funzionale all'interpretazione dell'opera come di un atto di 'disubbidienza' della Rus' nei confronti della politica bizantina, una dimostrazione di indipendenza ecclesiastica, politica e culturale da Costantinopoli. Un'interpretazione che per molto tempo è stata in voga nella storiografia, specialmente russa e sovietica e che ha determinato l'affermarsi del connubio *Slovo*-Ilarion.

Poiché dunque la paternità dell'opera non può essere data per scontata, nelle pagine che seguono ci riferiremo con parsimonia ad Ilarion come al suo autore.

#### (b) L'EPOCA E LE CIRCOSTANZE DELLA COMPOSIZIONE

Alcuni indizi interni già rilevati da Gorskij [1844: 206-207] avevano posto le basi per i termini *post* e *ante quem* della composizione dello *Slovo*: 1037 e 1050. La prima data si ricava da una notizia contenuta nella *Cronaca degli anni passati* in cui si dice che il 1037 fu l'anno di costruzione della chiesa di Santa Sofia a Kiev ed anche la fine della costruzione della chiesa dell'Annunciazione sulle Porte d'oro della città, chiese citate nel testo, mentre il 1050 è l'anno di morte della principessa Irina, moglie di Jaroslav, menzionata nello *Slovo* come vivente. Successivamente, gli studiosi hanno cercato di precisare la datazione. Quanto alle circostanze della stesura, l'opinione prevalente è che il sermone sia stato scritto per essere pronunciato in un'occasione solenne, come era nella tradizione di questo genere di composizioni. Rozov, rilevando nel testo frequenti richiami alla liturgia della Pasqua e dell'Annunciazione, certamente non casuali, è arrivato a supporre che lo *Slovo* fosse stato pronunciato da Ilarion nella chiesa dell'Annunciazione in un anno in cui le date delle due feste erano contigue (25 e 26 marzo) e ha proposto il 26 marzo del 1049, giorno di Pasqua. Lo studioso ha individuato l'evento solenne nel completamento delle fortificazioni difensive della città, ivi comprese le Porte d'oro e la sovrastante chiesa dell'Annunciazione (all'epoca piccola, idonea a contenere solo la famiglia del principe e i parenti stretti, forse "destinatari scelti" indicati nello

*Slovo*) [ROZOV 1963:147-148]. La chiesa di Santa Sofia è invece per Lichačëv il luogo dove il sermone venne letto alla presenza di Jaroslav e del suo entourage, sia per il ruolo che rivestiva questa chiesa cattedrale (tra l'altro era collegata da una scala al palazzo di Jaroslav), sia per alcuni indizi architettonici e pittorici: gli affreschi della balconata, ad es., per il loro soggetto biblico, paiono allo studioso un commento al testo di Ilarion [LICHACĚV 1980: 39-41]. Anche la chiesa della Madre di Dio 'della decima' (la cosiddetta 'Desjatina'), fatta costruire da Vladimir nel 996 e dove riposava il suo corpo (accanto all'altare di san Clemente),<sup>14</sup> è stata a più riprese chiamata in causa come possibile luogo in cui fu declamato il sermone, sulla base proprio dell'elogio a Vladimir della terza parte dello *Slovo*, che sembrerebbe contenere precisi riferimenti a quell'edificio [tra gli altri, SBRIZIOLO 1988: 19-20].

Secondo M.D. Prisël'kov [1913: 98], lo *Slovo* doveva essere stato scritto prima del 1043 – anno della sfortunata campagna del figlio di Jaroslav contro Costantinopoli, la cui memoria si sarebbe riflessa necessariamente nel testo, condizionandone il tono celebrativo.

Sulla questione è tornato con nuove argomentazioni A.N. Užankov [1994: 75-106; 2010: 327-379] riportando indietro la datazione e proponendo il 25 marzo 1038 per una serie di straordinarie coincidenze: non solo la festa dell'Annunciazione e la Pasqua erano contigue anche in quell'anno (25 e 26 marzo), ma, sulla base di alcune recenti scoperte archeologiche e di una più accurata lettura delle fonti annalistiche, a quell'anno andava ricondotto il completamento delle mura difensive intorno a Kiev, quindi la consacrazione della chiesa dell'Annunciazione alle Porte d'oro e il completamento della costruzione della cattedrale di Santa Sofia; inoltre nel 1038 cadevano l'inizio della metropolia indipendente a Kiev, i 500 anni dalla costruzione della cattedrale di Santa Sofia a Costantinopoli (fatto che Jaroslav sicuramente conosceva), i 50 anni dal battesimo della Rus' e infine il

---

<sup>14</sup> La chiesa era detta 'della decima' (ru. *Desjatina*) perché il principe le destinò la decima parte dei suoi averi. Fu ristrutturata nel 1039, se si presta fede al racconto della *Povest' vremennykh let*.

sessantesimo genetliaco dello stesso Jaroslav, tutti eventi che potevano presupporre festeggiamenti solenni per i quali avrebbe avuto senso pronunciare il lungo sermone [UŽANKOV 1994: 86; 2010: 354ss]. La scelta del 25 marzo e non della data della Pasqua è motivata dallo studioso con convincenti argomenti di carattere liturgico, così come l'ora in cui dovette aver luogo la cerimonia: la sera del Sabato Santo, dopo la liturgia di Basilio Magno e prima dell'inizio del servizio liturgico pasquale del mattutino, quindi all'incirca tra le 22 e le 23; per esclusione, sulla base di indicazioni annalistiche, invece è stabilito che il luogo non poteva che essere la nuova chiesa dell'Annunciazione alle Porte d'oro. Sull'ipotesi che la cerimonia si fosse svolta nella chiesa della Madre di Dio 'della decima', essa si scontrerebbe col fatto che l'edificio nel 1038 fosse in restauro – furono aggiunte gallerie sui lati meridionale e settentrionale – e dopo il completamento fu riconsacrata solo nel novembre 1039 [UŽANKOV 1994: 102].

(c) LE FONTI

La trama del sermone è fittamente intessuta di riferimenti e richiami al dettato del Vecchio e Nuovo Testamento, soprattutto attraverso i testi liturgici della tradizione bizantina e slava, riferimenti che gli studiosi, già a partire dal primo studio di Gorskij, hanno cercato di identificare. Attualmente il più cospicuo contributo nell'individuazione delle singole citazioni, ma anche delle parafrasi o delle semplici allusioni si deve ad Akent'ev [2005], che ne riconosce oltre 290, riuscendo a determinare anche le deviazioni dal "testo bizantino"<sup>15</sup> da parte del compositore dello *Slovo*, seppure nella maggioranza dei casi fonti dirette del sostrato biblico siano i testi liturgici.

Nel corso del tempo, dagli studiosi sono state riconosciute anche numerose fonti patristiche, a partire dal *Sermone sulla Trasfigurazione* di Efrem il Siro, che mostrano l'ampiezza delle conoscenze teologiche dell'autore e il suo alto grado di erudizione [cfr. MOLDOVAN *et al.* 1989: 5-10]. Un particolare significato è oggi attribuito alla tradizio-

<sup>15</sup> Per le deviazioni dal testo bizantino cfr. Akent'ev [2005: 131-32].

ne omiletica per la consacrazione delle chiese (*Na obnovlenie chrama*) di ascendenza bizantina, tradizione sulla quale Ilarion in parte si basa nella sua descrizione del percorso cristiano della Rus' [AKENT'EV 2005: 120-121]. Inoltre, relativamente alla provenienza delle citazioni profetiche anti giudaiche, comuni anche ad altri testi antico-russi, tra cui il cosiddetto *Discorso del Filosofo* della *Povest' vremennykh let*, i recenti studi di Anisimova hanno mostrato che il cosiddetto Tichonravovskij chronograf [Cronografo di Tichonravov] sia da considerarsi la fonte da cui esse furono tutte attinte [2014: 51-52]. Il profondo lavoro di scavo delle fonti non può tuttavia dirsi ancora terminato.

(d) STILE E LINGUA

Lo *Slovo*, come già ricordato, si distingue per l'estrema ricercatezza e insieme raffinatezza formale, che ne fanno un'opera unica nel suo genere, modello insuperato per secoli. Nonostante ciò, gli studi sulla composizione, sui procedimenti formali utilizzati e sulla lingua sono fra i meno cospicui. Il primo approccio significativo in questo senso si deve a R.O. Jakobson che, in un saggio del 1975, metteva in luce le particolarità strutturali della lode a Vladimir e ne svelava le principali componenti: il ripetuto giuoco fonetico con il sapiente uso delle allitterazioni, l'uso della grammatica in chiave poetica, l'incessante ricorso a parallelismi e ripetizioni, la struttura compositiva ricercata della parte centrale della lode, il cosiddetto "inno" [JAKOBSON 1975: 9-22]. A dire il vero, proprio sul piano dell'organizzazione ritmica erano già stati offerti interessanti contributi da parte di F.K. Taranovskij [1968: 4] e di R. Picchio [1973: 311-316], che serviranno a Jakobson come punto di partenza per la sua indagine. Sulla scia dei lavori citati, il lungo e dettagliato saggio di V.N. Toporov [1995: 289-340] molto ci aiuta nella comprensione profonda dell'opera, specie del legame tra la struttura compositiva e il significato spirituale. Inoltre, l'originalità dello *Slovo*, una delle questioni che ha sedotto la storiografia per decenni, emerge indiscutibilmente dalle pagine di Toporov, a dispetto dell'utilizzo

cospicuo dei riferimenti scritturali e dei debiti nei confronti dell'omiletica bizantina che l'opera presenta.

Gli studi propriamente dedicati alla lingua dello *Slovo* sono ancor meno numerosi. Per lungo tempo, seguendo Gorskij, si è ritenuto che la lingua del *codex optimus*, il ms. Sinodale, fosse lo slavo-ecclesiastico puro. In seguito, dopo i lavori di Rozov, si è passati a sostenere che detto codice riflettesse la viva parlata slavo-orientale e che quindi oltre agli elementi slavo-ecclesiastici (slavismi), conservasse anche tratti caratteristici slavo-orientali dell'XI secolo, risalenti forse allo stesso Ilarion. È invalsa anche l'idea che i tratti 'colloquiali' rappresentassero proprio lo stile di Ilarion. Gli esempi riportati nei vari contributi, tuttavia, non convincono né della purezza della lingua, né dell'antichità delle forme slavo-orientali conservate dal ms. Sinodale. Tra l'altro, è stato di recente dimostrato che alcune delle forme reputate antiche o anomale riflettano invece le caratteristiche del dialetto di Novgorod e sarebbero quindi da considerarsi regionalismi, non tanto arcaismi. Esse potrebbero essere entrate nel ms. Sinodale dalla lingua viva dello scriba o dallo scriba del suo archetipo [PAK 2016]. Con queste nuove acquisizioni, si apre un nuovo capitolo negli studi sulla lingua dello *Slovo* quale essa si riflette nei testimoni sopravvissuti e si può ben sperare che nuovi frutti saranno disponibili in un futuro prossimo.

#### (e) IL MESSAGGIO

Gli studi sul contenuto dell'opera, iniziati all'indomani della pubblicazione, vedono in un primo momento gli studiosi coinvolti nel definire 'contro chi' fosse stato composto il sermone. Nel 1860 S.P. Ševyrëv vi osservava una indubbia tendenza antiggiudaica, opinione che convinse alcuni studiosi, mentre da altri fu aspramente criticata, a partire da I.N. Ždanov [1904], che ravvisò nello *Slovo* un indirizzo anti-bizantino – per una indipendenza ecclesiastica della Rus' da Costantinopoli, una sorta di 'supporto ideologico' alla guerra russo-bizantina del 1043-1046. Questo indirizzo fu accolto dalla maggioranza degli autori successivi, seppure ci fu chi parlò invece di ten-

denze anti-bulgare [PRISËL'KOV 1913]. In epoca sovietica prevalse la determinazione dello scopo dell'autore (non più contro, ma a favore di cosa fosse stato composto lo *Slovo*), individuato nell'affermazione del diritto alla parità tra tutti i popoli cristiani, indipendentemente dall'epoca e dalle circostanze della conversione e nella conseguente glorificazione della Rus' e del suo illuminatore, il principe Vladimir. Secondo D.S. Lichačëv, che abbracciò in pieno quest'ultima interpretazione, il vero scopo di Ilarion non risiedeva infatti nella contrapposizione dogmatica di Vecchio e Nuovo Testamento – questa era solo la base su cui poggiare la propria teoria della storia del mondo – ma nel definire la missione storica della Rus', per la quale era disegnato un glorioso futuro tra i popoli cristiani. Universalismo e ispirazione patriottica (senza trascendere i limiti del nazionalismo) caratterizzavano l'opera, che era opportuno considerare come unica nel suo genere [LICHACĚV 1980: 38-39]. Nonostante l'equilibrato giudizio dello studioso, da parte di suoi contemporanei si è continuato a sottolineare soprattutto l'intendimento anti-bizantino del sermone e la volontà di autonomia ecclesiastica della giovane metropoli russa.

Altri studiosi riportano l'opera su in piano più specificamente religioso, scevro da idee politiche chiaramente espresse. C'è chi è incline a ritenere lo *Slovo* come un'omelia scritta per la canonizzazione del principe Vladimir, oppure per la Pasqua, molte sono però le riserve in entrambi i casi (la canonizzazione ad es., avvenne solo nel XIII secolo!); in tempi recenti si è inclini a considerare piuttosto il messaggio teologico dello *Slovo*, e gli studi più promettenti sembrano proprio quelli di ermeneutica religiosa. Il punto cruciale resta però la corretta interpretazione della forte componente antiggiudaica che pervade le prime due parti dello *Slovo* e che non sempre è giustificata (o almeno così a noi pare) dall'argomentazione teologica che il testo sta trattando. Si pensi ad es., che, chiarito e sviscerato il rapporto tra legge e grazia nella prima parte, si torna sul tema dell'antigiudaismo anche a proposito del battesimo della Rus' e in toni ancora più aspri, contrapponendo insistentemente il comportamento della Rus' neoconverti-

ta a quello dei giudei, e non al paganesimo, come sarebbe normale aspettarsi (nell'elogio di Vladimir, invece, la contrapposizione è con il passato pagano), tanto da far pensare che ci fosse un preciso antagonista, cui l'autore sente di doversi rivolgere. Tale destinatario non è tuttavia facilmente identificabile, in quanto il testo si riferisce ai giudei solo attraverso motivi tradizionali biblici, senza alcun riferimento alla realtà storica contingente. Sulla questione troviamo risposte alquanto diverse nella storiografia.

La corrente di pensiero sorta all'inizio del xx secolo con Ždanov [1904] e G.M. Barac [1916] riteneva la polemica anti giudaica dello *Slovo* un mero espediente letterario, utile ad esprimere il tema della grazia attraverso la contrapposizione, il contrasto. Tale polemica era quindi immaginaria, perché non rifletteva i rapporti effettivi con il Giudaismo in atto nella Rus' nell'XI secolo e non presupponeva così un reale destinatario. Questo atteggiamento ha permeato a lungo la storiografia sovietica (e non solo).<sup>16</sup>

Si fa strada però nel frattempo, specie sulla scia del fondamentale lavoro di M.A. Artamonov [1962] sui cazari, anche l'idea di un avversario concreto nel discorso di Ilarion, che viene identificato proprio nei giudei-cazari, storici nemici della Rus'. I cazari, che si erano convertiti all'Ebraismo verso l'VIII secolo, nonostante la pesante sconfitta subita nel 965 per opera del principe Svjatoslav (il padre di Vladimir), erano ancora insediati in gran numero a Kiev e potevano costituire un significativo impedimento alla conversione dei russi [tra gli altri: FACCANI 1981: 195; KOŽINOV 1988: 145; TOPOROV 1995: 287]. Il problema si sposta quindi sul piano storico: determinare l'effettiva portata degli insediamenti cazaro-ebraici a Kiev nell'XI secolo e i rapporti della loro élite col potere russo. Alla questione dedica approfondite pagine Toporov [1995: 279-288; 340-357], affrontando ex-novo lo studio delle fonti – sulla base anche di nuovi documenti venuti

---

<sup>16</sup> Moldovan ad esempio è convinto di un intento generale non polemico dello *Slovo*, cosa che si ricaverebbe dalla frase posta nell'introduzione: “[scriviamo] *non per i nemici di Dio, gli infedeli, ma per i suoi stessi figli*”; l'intento era semmai panegiristico.

alla luce negli anni Ottanta del secolo scorso – e arrivando a concludere che fosse ancora molto forte la presenza di cazari nella Kiev del tempo di Vladimir e che essa continuò a rafforzarsi sotto Jaroslav e oltre, fino al cosiddetto *pogrom* di Vladimir Monomach nel 1113. È verisimile pensare che anche la polemica religiosa fosse vivace a Kiev ancora alla metà dell’XI secolo, cosa che poteva ben spiegare il ruolo fondamentale dei motivi antiggiudaici nello *Slovo*. Per Toporov non c’è peggior errore che ritenere la polemica tra Cristianesimo e Giudaismo in quest’opera un puro esercizio retorico, senza fondamenti nella realtà kieviana [ivi: 347]. Tali fondamenti sono ampiamente illustrati con argomenti convincenti dallo studioso, che tiene altresì a precisare che gli “ebrei-cazari” all’epoca non intendessero ormai più osteggiare il Cristianesimo, piuttosto preservare la loro fede nelle nuove condizioni, per impedire il passaggio dei correligionari alla nuova fede.

Un opposto punto di vista sull’antigiudaismo nello *Slovo*, e in generale sull’antigiudaismo nell’antica Rus’, così come testimoniato dalle fonti letterarie (ad es. il *Discorso del Filosofo* nella *Cronaca degli anni passati*, la *Vita di Feodosij Pečerskij*, che presenta un episodio fortemente antiggiudaico, la *Paleja commentata* [Tolkovaja Paleja] ed altre opere) sorge all’inizio del nuovo millennio, inaugurato con gli studi di Pereswetoff-Morath [2002; 2010]. Si tende a ridimensionare la portata storica di dette fonti, relegando i motivi della polemica, se non ad espedienti letterari o cliché, all’ utilizzo di motivi tradizionali, privandoli di consistenza reale. Secondo questo filone di pensiero, le opere sopra citate di regola toccano il problema ebraico all’interno dell’azione divina nella storia dell’umanità, e a ben vedere gli argomenti usati contro i giudei sono unicamente i modelli tradizionali biblici, o quelli circolanti nel primissimo periodo dell’apostolato cristiano, senza che vi si trovino nuovi dati che potevano nascere dalle polemiche in seno alla realtà storica russa. In particolare, l’afflato antiggiudaico dello *Slovo*, presentando quindi solo argomenti biblici o derivati dalle polemiche all’interno della comunità cristiana delle origini (come nella lettera di san Paolo ai Galati, utilizzata nella prima parte del sermone), andrebbe

riportato ad un discorso generale di storia del Cristianesimo, di cui la conversione della Rus' costituiva l'ultimo, ma non meno importante tassello [PERESVETOV-MURAT 2010: 421].

Proprio partendo dalla lettera ai Galati e da un passo della lettera ai Romani, secondo altri studiosi, si potrebbe leggere in senso tipologico l'antigiudaismo dello *Slovo*. In san Paolo la polemica con i giudei si svolge nell'ambito della comunità giudaico-cristiana ancora attenta alle prescrizioni della legge, in primo luogo la circoncisione, obbligo che i giudei convertiti volevano imporre anche ai cristiani che provenivano dal paganesimo, pena esclusione dalla comunità. Paolo, proclamando la libertà del credente in Cristo, condanna altresì l'osservanza della legge e insieme le pretese di superiorità (o se si vuole di maggiore dignità) che i giudei-cristiani vantavano sui pagani convertiti, cui era impedito, ad es., di diventare vescovi. La situazione della Rus' di Kiev presenterebbe qualcosa di tipologicamente analogo. Ilarion aspirava a garantire a sé e al suo paese uguali diritti con i cristiani di Bisanzio, che tradizionalmente si ritenevano i veri depositari della fede in confronto con i neofiti; questa posizione originale, che non ha analoghi all'epoca, permetterebbe di precisare una delle intenzioni dell'autore, seppure non l'unica: a chi era stato pagano deve essere permesso di reggere la Chiesa cristiana [ТЕМЦІН 2008: 40]. Lo scopo 'politico' dello *Slovo* andrebbe quindi, secondo quest'analisi, recuperato.

In definitiva, in questi ultimi anni la tendenza nella storiografia è quella di non attualizzare gli argomenti antigiudaici del sermone, che sarebbero stati utilizzati per illustrare l'opera divina nel mondo e i suoi stadi di sviluppo: [paganesimo], legge mosaica, grazia cristiana, e mettere in luce tutta la falsità illusoria dell'epoca della legge, ma senza avere in mente un preciso nemico storico da combattere. Quest'interpretazione, però, non sembra

del tutto soddisfacente, come dimostrano i numerosi studi dedicati all'antigiudaismo nell'antica Rus' (e nello *Slovo*) che continuano ad essere pubblicati.

## (f) LA CONSISTENZA DEL TESTO

Se i brani presenti nella cosiddetta terza ‘redazione’ (*Slovo o Chri-ste i ob Adame e Proročestva*), com’è ormai dimostrato, devono essere considerati inseriti posteriori [MOLDOVAN 1980: 11-18], questo non vale per la lode a Jaroslav contenuta nel solo ms. Sinodale nella parte finale dell’encomio per Vladimir. La gran parte degli studiosi la considera originaria, e la sua espunzione (insieme ai riferimenti a Jaroslav e alla sua famiglia) nel resto della tradizione è giustificata con necessità liturgiche, visto che lo *Slovo* da un certo momento in poi (dal xv sec. secondo Nikol’skij) viene utilizzato come lettura per la ricorrenza di san Vladimir (15 luglio), ma tale spiegazione non ha unanimità di consensi. Tuttavia, solo uno *stemma codicum* convincente e un’edizione critica dello *Slovo* potranno dire una parola definitiva in proposito.

Problema ancora più grave è costituito dalla *Preghiera* – riportata alla fine dello *Slovo* nel ms. Sinodale e, come testo a sé stante, in ulteriori 19 testimoni, dal xiv al xvii secolo – perché, come già accennato, non è stato ancora stabilito se essa costituisca una parte dello *Slovo* o sia un’opera indipendente, composta da Ilarion per la sua elezione a metropolita (nel 1050, forse) e poi in seguito copiata subito dopo lo *Slovo* nell’archetipo del ms. Sinodale. Gorskij la riteneva una parte dello *Slovo* [1844: 212-214], Rozov era dell’opinione opposta. Quest’ultimo stabilì la presenza di due sue redazioni: lunga e breve, che vivono anche di vita autonoma inserite all’interno di altri codici, talvolta indicate come “Preghiera del metropolita russo Ilarion”. Per Rozov, la *Preghiera* era opera di Ilarion, ma scritta indipendentemente dallo *Slovo*, da cui si distingue per il suo carattere penitenziale, lontano dal tono encomiastico della terza parte del sermone, ed andava probabilmente connessa con le circostanze della elezione di Ilarion a metropolita, così come la *Professione di fede* che si legge immediatamente dopo e nel solo ms. Sinodale [ROZOV 1963: 144-149]. Müller a sua volta non solo reputava *Preghiera* e *Professione di fede* due opere di Ilarion composte separatamente rispetto allo *Slovo*, ma anche la *Lode a Vladimir*, secondo lo studioso, costituiva all’inizio un brano

indipendente [MÜLLER 1971: 11-16]. Solo in un secondo tempo Ilarion avrebbe unito le varie parti in un unico insieme [MJULLER 2000: 97-100]. Anche Toporov [1995: 296-298] sulla base di significative considerazioni, arrivava a ritenere la *Preghiera* una parte ‘tardiva’ dello *Slovo*: composta indipendentemente, essa divenne ad un certo punto la necessaria conclusione del sermone, che dal punto di vista canonico non poteva prescindere da un finale di tal genere. Egli contrapponeva quindi le prime due parti (*Slovo* vero e proprio e *Lode a Vladimir*) in quanto “letterarie” alla terza parte, “rituale”, ossia la *Preghiera*, cui aggiungeva anche la *Professione di fede*. Convinto che le tre parti fossero in origine testi indipendenti, composti per scopi diversi, è T. Dykstra, il quale supponeva due interventi redazionali successivi: dapprima l’unione della *Lode* allo *Slovo*, poi, nel solo archetipo del ms. Sinodale, anche della *Preghiera* [DIKSTRA 2006: 141].

Di recente Moldovan [2018: 9-26] ha dedicato diverse pagine alla *Preghiera* riportando nuovi argomenti (linguistici e testuali) in favore della sua appartenenza allo *Slovo*, opera che fin dalle intenzioni di Ilarion era costituita dal ciclo di tre testi riportati di seguito nel ms. Sinodale. Gli argomenti apportati sembrano più solidi rispetto ai risultati della storiografia precedente.

### 3. ANALISI DEL CONTENUTO<sup>17</sup>

Il contenuto dell’opera può essere sintetizzato come segue:

#### **Introduzione** (168a13-170a2)

Lode a Dio

Limitazione del tema e destinatari

#### **Prima parte** (170a3-180b1)

- Enunciazione del tema

- La vicenda biblica di Abramo, Sara e Agar come allegorie della legge

---

<sup>17</sup> Le indicazioni tra parentesi in carattere ridotto in basso si riferiscono al foglio e alla riga del ms. Sinodale.

mosaica e della grazia cristiana. Egesi attraverso san Paolo (Gal 4, 21-31). 8 parallelismi

- Considerazioni su legge e grazia. 7 antitesi
- Contro la superiorità (temporale) del Giudaismo (benedizione di Giacobbe)
- Contro l'esclusivismo della legge, data al solo popolo ebraico (Geone e il vello; la Samaritana)
- Celebrazione del Figlio di Dio
- I giudei come colpevoli del martirio di Cristo e artefici della propria rovina
- Cristo è accolto dalle nazioni (citazioni evangeliche). Conclusione prima parte e/o preludio della seconda parte

### **Seconda parte** (180b2-184b3)

- La grazia e la verità risplendono sui popoli nuovi (parabola degli otri vecchi e del vino nuovo)
- La grazia salvifica è giunta al popolo russo
- Comportamento opposto dei giudei e dei russi nei confronti di Cristo. 7 antitesi
- Ulteriore serie di Profezie veterotestamentarie (e Salmi) e loro adempirsi nella nazione russa

### **Terza parte** (184b3-195a18)

- I maestri dei popoli cristiani
- Lode a Vladimir/Vasilij

Presentazione di Vladimir

Discendenza gloriosa, sovrano valoroso

Battesimo

Conversione della terra russa

Inno

Lode

Grandezza dei meriti ed inadeguatezza delle lodi  
Vladimir ha abbracciato la fede cristiana anche

senza l'esperienza diretta degli apostoli

Opere di misericordia e cancellazione dei peccati

Confronto con Costantino il grande

Costantino ed Elena /Vladimir e Ol'ga

Vladimir ha edificato la chiesa della 'Desjatina'

- Lode a Jaroslav/Georgij

Jaroslav ha rafforzato il Cristianesimo, edificando le chiese dell'Annunciazione e di Santa Sofia

- Invocazione a Vladimir

- Esortazione a Vladimir perché preghi per il suo popolo e per suo figlio Jaroslav-Georgij

#### **Quarta parte (?) (195a19-199b2)**

- Preghiera

#### **INTRODUZIONE (168a13-170a2)<sup>18</sup>**

L'introduzione si apre con una lode a Dio: "*Benedetto il Signore Dio di Israele, Dio dei cristiani, perché ha visitato e liberato la sua gente*" (168a13) ripresa dall'invocazione di Zaccaria alla nascita del Battista (Lc 1, 68), evento che non è casualmente rievocato: esso prelude infatti al passaggio tra il Vecchio e il Nuovo Testamento, tema della prima parte dell'opera. Si procede quindi alla spiegazione del tema stesso: Dio ha liberato il suo popolo dalla tenebra dell'idolatria e dall'asservimento letale al demonio, dapprima salvando la stirpe di Abramo con le tavole della legge, poi, con la venuta di Cristo, concedendo la salvezza a tutti i popoli con il Vangelo e, tramite il battesimo, conducendoli al rinnovamento (*obnovlenie*) della rinascita della vita eterna.

Dalla lode a Dio si passa alla lode al Figlio, Gesù Cristo, di cui si sottolineano le due nature e si ricorda la risurrezione per la salvezza dei vivi e dei morti. Una citazione del Salmo 76, 14-15 ("*Quale Dio*

<sup>18</sup> Le parti che seguiranno in corsivo o in carattere minore sono nostre traduzioni dal testo dello *Slovo*. Tutte le traduzioni sono state effettuate ex-novo dall'edizione di Akent'ev del ms. Sinodale [AKENT'EV 2005: 122-152].

*è grande come il nostro, egli è il solo che fa i miracoli*" 169a7) introduce un nuovo paragrafo, che sviluppa un passo della lettera ai Galati,<sup>19</sup> in cui nuovamente si ribadisce che Dio ha disposto la legge come preparazione alla verità e alla grazia: attenendosi alla legge, l'uomo ha potuto rifuggire l'idolatria e credere nell'unico Dio e così, come un vaso prima sporco, poi deterso con acqua (a simboleggiare legge e circoncisione), può accogliere il latte della grazia e del battesimo. La legge è la precorritrice e l'ancella della grazia e della verità, la verità e la grazia sono le ancelle del secolo futuro, della vita eterna. Mosè e i profeti avevano preannunziato la venuta di Cristo, quindi Cristo e i suoi apostoli la risurrezione e il secolo futuro.

I punti successivi toccati nell'introduzione sono la delimitazione del tema: "*Ricordare in questo scritto le predizioni dei profeti su Cristo e gli insegnamenti degli apostoli sul secolo futuro, è cosa superflua e tendente a vanità, infatti è stata scritta in altri libri ed è nota a voi. Esporta qui sarebbe esempio di presunzione e vanagloria*" (169b9-17) e l'indicazione dei destinatari: l'autore precisa che si è accinto a scrivere "*non per gli ignoranti, ma per coloro che si abbeverano oltremisura al nettare dei libri; e non per i nemici di Dio, gli infedeli, ma per i suoi stessi figli; non per gli stranieri, ma per gli eredi del regno celeste*" (169b18-170a2), utilizzando una triplice antitesi, quale elemento retorico che troveremo frequentemente nel testo.

#### PRIMA PARTE (170a3-180b1)

##### **Sulla legge mosaica e sulla grazia cristiana**

In apertura troviamo l'enunciazione del tema trattato: "*Questa narrazione (povest') è sulla legge data da Mosè e sulla grazia e verità venute per mezzo di Gesù Cristo*" (170a3-6); il termine *povest'* (invece di *slovo*) ci anticipa che ciò che segue è una narrazione, una storia, e così sarà, perché si passa a raccontare la vicenda biblica delle due mogli di Abramo, Sara e Agar (Gen 16-18; 21, 1-21), filtrandola attraverso

<sup>19</sup> Gal 3, 24-25: "Così la legge è per noi come un pedagogo che ci ha condotto a Cristo, perché fossimo giustificati per la fede, ma appena è giunta la fede, noi non siamo più sotto un pedagogo" [CEI 2015: 1160].

l'esegesi che ne fornisce san Paolo (Gal 4, 21-31). Le due donne, dice il testo, sono l'immagine (allegoria) della legge mosaica e della grazia cristiana, ossia dell'ombra/illusione (*stěn*)<sup>20</sup> e della verità (*istina*). Assai più dettagliatamente che nel passo paolino, il testo propone una lettura simbolica del racconto biblico per indicare la connessione provvidenziale degli eventi storici dell'Antico Testamento con quelli del Nuovo, al fine di dimostrare che la fonte della salvezza sono la grazia e la verità, e non la legge, e che la salvezza è accessibile ad ogni popolo e ad ogni persona che crede in Cristo. I parallelismi proposti sono otto e li riportiamo per intero secondo una numerazione nostra:

1. Come Abramo, dunque, sin dalla giovinezza ebbe in moglie Sara, la libera e non la schiava, così anche Dio, prima dei secoli, si compiacque e decise di inviare suo Figlio nel mondo perché così si rivelasse la grazia. Ma Sara non generava perché era sterile; lei non era sterile, ma dalla Provvidenza divina era stata destinata a generare in vecchiaia. (170a14-170b2)

2. [...] Sara disse ad Abramo: “Ecco, il Signore Dio mi ha impedito di avere figli. Unisciti dunque alla mia serva Agar e genera da lei.” (Gen 16, 2). La grazia allora disse a Dio: “Se non è tempo per me di scendere sulla terra e salvare il mondo, scendi Tu sul monte Sinai e stabilisci la legge.” (170b7-170b15)

---

<sup>20</sup> Il termine *stěn* è di difficile resa, esso significa: ‘ombra, illusione, prototipo, simulacro’ (gr. *σζία*) [cfr. SREZ. 3: 588-590; SLOVAR’ 28: 50] e per estensione anche ‘menzogna’. Nel passo in questione e nelle altre occorrenze del testo (in tutto 5) è contrapposto a *istina* (verità), a significare che la legge mosaica è solo un’anticipazione non completa della verità cristiana, una sua ombra, un suo simulacro, un’illusione, e come tale è una falsa verità, una menzogna. L’antitesi è frequente nella teologia bizantina (si veda Macario l’Egiziano, Efrem il Siro) e risale al noto brano della *Repubblica* di Platone (VII, 514-520) in cui si utilizza l’allegoria della caverna per contrapporre la conoscenza illusoria di chi è prigioniero al suo interno ed è costretto a vedere solo le ombre delle cose reali all’esterno, a quella di chi vede invece direttamente le cose reali.

3. Abramo ascoltò il discorso di Sara e si unì alla sua schiava Agar. Anche Dio prestò ascolto alle parole della grazia e discese sul Sinai. (170b15-19)

4. La schiava Agar generò da Abramo uno schiavo figlio di schiava e Abramo lo chiamò Ismaele. Mosè riportò dal monte Sinai la legge e non la grazia, l'ombra (*stěn*) e non la verità (*istina*). (170b19-171a3)

5. In seguito, quando già Abramo e Sara erano vecchi, Dio apparve ad Abramo, mentre era seduto davanti alla porta della sua tenda a mezzogiorno, alla Quercia di Mamre (cfr. Gen 18, 1-8). Abramo gli andò incontro, si prostrò fino a terra e lo accolse nella sua tenda. Mentre quel tempo [della legge] stava volgendo alla fine, il Signore visitò il genere umano e discese dal cielo per entrare nel grembo della Vergine. La Vergine, prostrandosi, lo accolse nella tenda carnale senza soffrire. (171a3-18)

6. Allora dunque [Dio] dischiuse il grembo di Sara ed ella dopo aver concepito generò Isacco, la libera il libero. E quando Dio visitò il genere umano, si manifestarono le cose ignote e nascoste e fu generata la grazia, la verità e non la legge, il figlio e non lo schiavo. (171a20-171b6)

7. E come il piccolo Isacco fu svezzato e divenne forte, Abramo fece un grande banchetto, quando Isacco, suo figlio, fu svezzato (Gen 21, 8). Quando Cristo era già sulla terra, ancora la grazia non era divenuta forte, ma si stava svezzando, e [non lo fu] ancora per i trent'anni nei quali Cristo rimase nascosto. Quando infine fu svezzata e divenne forte, la grazia di Dio si rivelò a tutti gli uomini nel fiume Giordano. Dio

fece un convito e un grande banchetto con il vitello ingrassato dall'eternità – il Figlio suo diletto Gesù Cristo. (171b6-21)

8. [...] In seguito, Sara, avendo visto Ismaele, figlio di Agar, che giocava con suo figlio Isacco, poiché Isacco era stato offeso da Ismaele, disse ad Abramo: “Scaccia la schiava insieme con suo figlio. Non dovrà ereditare il figlio della schiava con il figlio della libera (Gen 21, 9-10; Gal 4, 30)”. Dopo l'ascensione del Signore Gesù, quando i discepoli e altri che già credevano in Cristo erano a Gerusalemme e giudei e cristiani erano mescolati gli uni agli altri, il battesimo nella grazia era offeso dalla circoncisione nella legge: la Chiesa cristiana a Gerusalemme non accettava un vescovo non circonciso, poiché i circoncisi si ritenevano superiori e facevano violenze contro i cristiani – i figli della schiava su quelli della libera – e ci furono tra loro molte contese e liti. La libera grazia, allora, dopo aver visto i suoi figli cristiani offesi dai giudei, figli della schiava legge, alzò un grido a Dio: “Scaccia i giudei insieme con la legge, disperdili tra le nazioni” (Gal 4, 29). (172a2-172b11)

A questo punto, con la domanda: “*Quale è dunque il rapporto illusione-verità, Giudaismo-Cristianesimo?*” (172b11-13) si arriva alla sintesi di ciò che è stato detto: la cacciata di Agar e Ismaele, schiavi, simboleggia la cacciata dei giudei, schiavi della legge, mentre Isacco, l'unico erede, figlio della libera, è il vero erede di Abramo, così come i cristiani sono gli eredi di Dio Padre.

Sopraggiunge una nuova sequela di sette antitesi tra legge e grazia, partendo dalla bella immagine che contrappone la luce della luna (la legge) e il gelo notturno, al sole brillante (la grazia) che riscalda la terra. La prima, la luna, portò alla giustificazione (*opravdanie*) dei giudei, il sole alla salvezza dei cristiani. La giustificazione è in questo mondo, mentre la salvezza nel secolo futuro. Delle cose terrene si

ralleggravano i giudei, di quelle celesti i cristiani. La giustificazione dei giudei è arida a causa dell'invidia ed è limitata alla sola Giudea; al contrario, la salvezza dei cristiani è buona e generosa e si propaga fino ai confini della terra.<sup>21</sup>

Il testo passa quindi a demolire l'argomento della priorità cronologica del Giudaismo, ricordando la benedizione di Giacobbe ai figli di Giuseppe, Manasse ed Efraim (Gen 48, 13-19) – al minore, Efraim, e non al maggiore, fu imposta da Giacobbe la mano destra e gli fu pronosticato che sarebbe divenuto più grande e la sua discendenza più numerosa – allo stesso modo la legge che, pur essendo venuta prima, non durò a lungo, mentre la fede cristiana, rivelatasi più tardi, divenne più grande e si propagò in una moltitudini di popoli. Due celebri citazioni da Isaia suggeriscono quanto detto: *“I fatti vecchi sono passati e vi annuncio i nuovi; Cantate a Dio un canto nuovo”* e *“I miei servi saranno cantati con un nome nuovo, che sarà benedetto sulla terra, perché benediranno il vero Dio”*<sup>22</sup> (174a18-174b4).

Seguono altri paragoni: con Gedeone e il doppio prodigio del vello (Gdc 6, 36-8) e con le parole di Gesù alla Samaritana (Gv 4, 21), entrambi seguiti dalle reciproche spiegazioni, ma se è semplice capire l'allegoria tra la seconda rugiada invocata da Gedeone che si sparse su tutta la terra e la fede cristiana, meno immediato è il richiamo alla Samaritana, che pure ha lo stesso fine di evocare l'idea della diffusione e del radicarsi del Cristianesimo. Dalla citazione tratta da Gv 4, 21-23: *“È giunto il momento ed è questo, in cui né su questo monte, né in Gerusalemme adoreranno il Padre”* (175 a 12-15), si parte per dimostrare, tramite un fitto reticolo di ulteriori citazioni, puntuali o solo accennate, l'avverarsi delle profezie sulla salvezza del genere umano in Cristo.<sup>23</sup> Fino a che, con le parole di Gv 1, 12-13 riportate quasi alla lettera (*“Come infatti l'evangelista aveva detto: loro lo accolsero e a loro ha dato il potere di diventare figli di Dio; a quelli che credono nel*

<sup>21</sup> Cfr. Is 49, 6; At 13, 47.

<sup>22</sup> Rispettivamente: Is 42, 9-10; Is 65, 15.

<sup>23</sup> Le citazioni: Mt 11, 25-26; Gal 3, 26; Evr 3, 14; Gv 1, 12-13: incarnazione di Gesù; allusione a Gv 3, 5-6; Sal 113, 11.

*Suo nome, i quali non da sangue, né da desiderio carnale, né da volere di uomo, ma da Dio sono stati generati*” 175b17-176a2) – parole con le quali il Battista nella pericope evangelica introduce la figura del Verbo incarnato – si passa ad un momento tra i più solenni del testo: la celebrazione del figlio di Dio. Essa si può suddividere in alcuni punti:

1. Una breve introduzione, formulata attraverso quattro domande retoriche (negative): “*Chi dunque non glorificherà, chi non loderà, chi non adorerà la grandezza della sua gloria, e chi non si meraviglierà del suo incommensurabile amore per gli uomini?*” (176a5-176a10);

2. L’esposizione dei misteri cristologici (176a10-176b3);

3. La natura umana e divina di Cristo rievocate attraverso diciassette esempi-antitesi che ripercorrono i momenti più salienti della vicenda terrena narrata dai Vangeli (tramite citazioni precise, parafrasi o allusioni a brani ampiamente utilizzati nella liturgia, specie del Natale, dell’Epifania, della Domenica delle Palme e della Pasqua) (176b3-177b8), brano che secondo alcuni si potrebbe considerare “un microtrattato originale sulle due nature di Cristo” [TOPOROV 1995: 308-309];

4. La lode conclusiva, che introduce ad un lungo, definitivo approfondimento sul comportamento dei giudei nei confronti di Gesù, che chiude la prima parte dell’opera (177b9-177b18).

Salta agli occhi la costruzione formale del punto 3.: le antitesi utilizzate per spiegare il mistero della doppia natura del Figlio presentano tutte la stessa struttura a due elementi: “*jako člověk...jako bog*” (come uomo...come Dio), che rafforzano l’argomentazione nella loro incessante ripetitività e le conferiscono un carattere di litania:

Come uomo ingrossava il grembo materno e come Dio ne uscì senza violare la verginità;

come uomo prese il latte materno e come Dio ordinò agli angeli di cantare con i pastori: “Gloria a Dio nell’alto dei cieli”;

come uomo fu avvolto in fasce e come Dio guidò i Magi con l’aiuto della stella;

come uomo giacque nella mangiatoia e come Dio ricevette dai Magi doni e adorazione;  
 come uomo fuggì in Egitto e come Dio lo adorarono gli idoli egizi;  
 come uomo arrivò al battesimo e come Dio il Giordano, intimoritosi, si volse indietro;  
 come uomo si denudò ed entrò nell'acqua e come Dio ricevette la testimonianza dal Padre: "Questi è il Figlio mio prediletto";  
 come uomo digiunò quaranta giorni ed [infine] ebbe fame, e come Dio vinse il tentatore;  
 come uomo si recò alle nozze di Cana in Galilea e come Dio trasformò l'acqua in vino;  
 come uomo dormì nella barca e come Dio diede ordini ai venti e al mare e quelli lo ascoltarono;  
 come uomo versò lacrime per Lazzaro e come Dio lo risuscitò dai morti;  
 come uomo montò sull'asino e come Dio lo acclamarono: "Benedetto Colui che viene nel nome del Signore";  
 come uomo fu crocifisso e come Dio, grazie al suo potere, fece entrare in paradiso colui che era stato crocifisso con lui;  
 come uomo, assaporato l'aceto, rese lo spirito e come Dio oscurò il sole e fece tremare la terra;  
 come uomo fu deposto nel sepolcro e come Dio vinse l'inferno e liberò le anime;  
 come uomo fu sigillato nel sepolcro e come Dio ne uscì lasciando intatti i sigilli;  
 come uomo i giudei cercarono di tenerne nascosta la risurrezione, corrompendo le guardie, ma come Dio fu riconosciuto e fu conosciuto da tutti i confini della terra (176b3-177b8).

La serie delle antitesi termina con l'esclamazione tratta dal Salmo 76, 14-15 (*"In verità, quale Dio è grande come il Dio nostro, questi è il*

*Dio che fa i miracoli*” 177b9-11) già presente all’inizio dello *Slovo* come riferita al Padre, mentre qui è riferita al Figlio, colui che “*ha prodotto la salvezza sulla terra con la croce e il martirio, sul Calvario*” (177b11-13). L’esclamazione, va notato, costituisce il *prokeimenon* (salmo introdotto) al vespro di Pasqua, che si celebra la notte della Vigilia.

Lo *Slovo* ribadisce che sono i giudei che hanno condotto il Messia al martirio ritenendolo un impostore, non gli hanno creduto nonostante le profezie. Per questa ragione su di loro si è abbattuta la tremenda ira divina, come loro stessi avrebbero dovuto sapere dalla parabola della vigna e dei vignaioli: “*Cosa farà dunque a quei vignaioli? Gli risposero: farà morire miseramente quei malvagi e darà la vigna ad altri vignaioli che gli consegneranno frutti a suo tempo. Ed essi stessi furono profeti della propria rovina*” (178b4-11).<sup>24</sup> E le numerose citazioni dai Vangeli che seguono sono tutte incentrate sulla rovina dei giudei, sul definitivo superamento della legge, il cui atto finale è la distruzione del tempio di Gerusalemme compiuto dai Romani nel 70 d.C.:

E come giunsero i Romani, cinsero d’assedio Gerusalemme e la distrussero fin dalle fondamenta. Il Giudaismo da allora però e la legge, quindi, come la luce della sera, si spense e furono dispersi i giudei tra le nazioni, affinché il male non restasse coeso (179a16-179b1).

Nel brano successivo (179b1-180a7) – che può essere incluso nella prima parte a mo’ di conclusione o lo si può ritenere l’inizio della seconda – si sottolinea ancora una volta che il Salvatore non fu accolto da Israele, mentre fu accolto dalle nazioni, come già aveva detto Giacobbe: “*In Lui è la speranza delle nazioni*” (Gen 49, 10) e come avevano ribadito a più riprese gli evangelisti, di cui si riportano le citazioni ad hoc da Matteo e Marco.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Cfr. Mt 21, 40-41.

<sup>25</sup> Mt 2, 1-12; Mt 8, 11; Mt 21, 43; Mc 16, 15; Mt 28, 19.

SECONDA PARTE (180b2-184b3)

### **La fede cristiana si diffonde nell'ecumene e arriva fino al popolo russo**

Il diffondersi della grazia sui nuovi popoli è spiegato attraverso il noto passo del Vangelo in cui Gesù dice che non si versa il vino nuovo negli otri vecchi altrimenti questi si rompono e il vino si spande.<sup>26</sup> Allo stesso modo, spiega l'autore, coloro che non avevano saputo conservare la legge e sovente avevano adorato gli idoli, non avrebbero potuto trattenere l'insegnamento della grazia e della verità: per un nuovo insegnamento ci vogliono nuovi otri, ossia nuovi popoli e solo così l'uno e gli altri si conserveranno. Si arriva quindi al punto chiave del componimento:

La fede della grazia si è diffusa per tutta la terra ed è arrivata al nostro popolo russo (*jazykò ruskò*), e il lago della legge si è prosciugato, invece la fonte evangelica si è riempita d'acqua, ha ricoperto tutta la terra e si è riversata fino a noi. Ed ecco dunque che anche noi con tutti i cristiani glorifichiamo la santa Trinità, mentre la Giudea tace. Cristo è glorificato mentre i giudei maledetti (180b2-12).

L'accento alla conversione della Rus' è dunque ancora inserito nella dinamica Giudaismo-Cristianesimo, ma, rispetto a quanto scritto in precedenza, i toni si fanno ancora più aspri, come abbiamo appena letto, quasi a sottendere che ci sia un conto in sospeso tra giudei e Rus' e che sulla conversione ci sia stata un'interferenza da parte di fedeli di altre fedi. È questo il punto che ha fatto pensare che il messaggio antiggiudaico dello *Slovo* avesse un destinatario preciso nella realtà storica, a meno che non si voglia leggere in questi attacchi antiggiudaici un attacco generico, simbolico (?) agli storici nemici del Cristianesimo, come sostenuto da alcuni.

---

<sup>26</sup> Mt 9, 16-17. La parabola è presente in tutti e tre i sinottici.

Alla fine del brano, la citazione di Malachia (1, 10-11): “*Non mi compiaccio dei figli di Israele e non accetto offerta dalle loro mani, poiché da oriente a occidente il mio nome è glorificato tra le nazioni e in ogni luogo è offerto incenso al mio nome, perché è grande il mio nome tra le nazioni*” (180b16-22) sancisce una volta di più la condanna dei figli di Israele e insieme ribadisce che l’epoca della grazia ha ormai conquistato il mondo. Il discorso sulla Rus’ cristiana riprende subito dopo. L’autore ci regala un brano di alta dottrina teologica e ricercatezza formale, ma senza mai soffermarsi sulle circostanze contingenti della conversione, rimanendo sempre su un piano generico, adatto ad un qualsiasi popolo neoconvertito. Si inizia con una serie di cinque antitesi (181a4-17):

1. E ormai non siamo più chiamati servitori degli idoli, ma cristiani;
2. Non siamo più ‘i senza speranza’,<sup>27</sup> ma coloro che confidano nella vita eterna;
3. E ormai non costruiamo più templi a Satana, ma fondiamo le chiese di Cristo;
4. Ormai non ci immoliamo più l’un l’altro ai demoni, ma per noi Cristo si è immolato e spezzato in sacrificio a Dio e al Padre;
5. E ormai non periamo più gustando il sangue dei sacrifici, ma ci salviamo gustando il sangue purissimo di Cristo.

Quindi si mostra come le profezie veterotestamentarie si siano compiute (anche) nella nazione russa (181a17-182a10):

Il benevolo Dio nostro ha avuto pietà di tutte le nazioni e non ci ha disprezzato, ha voluto la nostra salvezza e ci ha condotto alla conoscenza della verità.

Deserta e inaridita era la nostra terra, poiché l’arsura dell’i-

---

<sup>27</sup> Cfr. Ef. 2, 12.

dolatria l'aveva resa arida; improvvisamente sgorgò la fonte del Vangelo, dissetando tutta la nostra terra, come aveva detto Isaia: "La terra arida diventerà una palude, il suolo riarso si muterà in sorgenti d'acqua" (Is 35, 7).<sup>28</sup>

Eravamo ciechi e non vedevamo la luce della verità, ma vagavamo nell'inganno degli idoli e in più eravamo sordi all'insegnamento della salvezza; Dio ebbe misericordia di noi e fece risplendere in noi la luce della conoscenza, perché lo riconosciamo, secondo la profezia: "Allora si apriranno gli occhi dei ciechi e le orecchie dei sordi udranno" (Is 35, 5).

Mentre inciampavamo sui sentieri della perdizione, seguendo i demoni, e non conoscevamo il sentiero che conduce alla vita eterna e inoltre con le nostre lingue balbettavamo pregando gli idoli e non il nostro Dio e Creatore, ci ha visitato l'amore di Dio per gli uomini e così non seguiamo più i demoni, ma glorifichiamo con voce chiara Cristo Dio nostro, secondo la profezia: "Allora lo zoppo salterà come un cervo e chiara sarà la lingua dei balbuzienti" (Is 35, 6).

E prima vivevamo come fiere e armenti senza distinguere la destra dalla sinistra e attaccati solo alle cose terrene, senza curarci affatto di quelle celesti. Il Signore ci ha inviato i comandamenti che conducono alla vita eterna, secondo la profezia di Osea: "E avverrà in quel giorno, dice il Signore, farò per loro un'alleanza con gli uccelli del cielo e le bestie della terra" (Os 2, 20). "E dirò a quello che non è il mio popolo: tu sei il mio popolo e quello mi dirà: tu sei il Signore Dio nostro" (Os 2, 25).

E così anche i russi abbandonati gli idoli e accolta la fede cristiana, possono ora chiamarsi popolo di Dio. A questo punto il testo ritorna una volta di più sulla contrapposizione Giudaismo-Cristianesimo e,

<sup>28</sup> In realtà nel testo la citazione non è puntuale, ma rimaneggiata e poco comprensibile, alla lettera: "Si spalancherà l'acqua per coloro che procedono lungo l'abisso (?) e ci sarà siccità nelle paludi e nella terra assetata ci sarà una sorgente d'acqua" (181b4-8).

attraverso sette antitesi, ci mostra il comportamento diverso dei giudei e dei russi nei confronti di Cristo (182b5-21):

1. Non Lo oltraggiamo alla maniera giudaica, ma da cristiani Lo benediciamo;
2. Non teniamo consigli per crocifiggerlo, ma per venerare Colui che è stato crocifisso;
3. Non crocifiggiamo il Salvatore, ma a Lui leviamo in alto le mani;
4. Non gli trafuggiamo il costato, ma vi attingiamo la fonte dell'incorruttibilità;
5. Non Lo vendiamo per trenta denari, ma "l'un l'altro e tutta la nostra vita a Lui affidiamo";
6. Non teniamo nascosta la sua risurrezione, ma in tutte le nostre case esclamiamo: "Cristo è risorto dai morti!"
7. Non diciamo che è stato trafugato, ma che "è asceso là dove era (prima)".

Con l'esortazione a pregare Dio che leggiamo subito dopo (*"E così, credendo in Lui e serbando la tradizione dei sette concili dei santi padri, preghiamo Dio ancora e ancora perché ci aiuti e ci guidi sulla via dei suoi comandamenti"* 183a4-9) finirebbe secondo Müller [1971: 39] il sermone vero e proprio. L'esortazione è seguita da una lunga sfilza di citazioni scritturali (Isaia, Daniele e soprattutto Salmi) (183a10-184b3), poste una dopo l'altra, che riguardano l'aspetto ecumenico del Cristianesimo e il suo diffondersi tra i popoli. La chiave di lettura è data da una frasetta introduttiva: *"E si avverò ciò che era stato detto a proposito dei gentili"*, ossia tali profezie hanno visto il loro adempersi nei popoli cristiani e da ultimo anche nel popolo russo, e così si è compiuta la volontà di Dio. Secondo Picchio c'è un nesso logico tra la prima citazione di Isaia (*"Tutti i confini della terra vedranno la salvezza che viene dal nostro Dio"* [Is 52, 10]) e quella finale dallo stesso profeta, in cui le parole *"La mia giustizia è vicina, verrà come*

*luce la mia salvezza*” (Is 51, 5) permettono di formulare la tesi specifica di una conversione tardiva della Rus’ per volere divino. Inoltre, il “microcompendio” di enunciati biblici fungerebbe a questo punto da chiave tematica, non solo della lode a Vladimir che inizia subito dopo, ma dell’intero componimento, come una seconda “chiave” che mette in evidenza tanto l’autonomia strutturale della ‘Lode’, quanto il suo rapporto tematico con l’altrettanto autonomo ‘Sermone’ [PICCHIO 1991b: 391].

È proprio alla fine della serie di citazioni profetiche che secondo altri studiosi, tra cui Picchio [*ibidem*] e Toporov [1995: 312], deve porsi il discrimine tra lo *Slovo* vero e proprio e l’elogio a Vladimir, ossia tra seconda e terza parte secondo la nostra divisione, e su questo non si può che essere concordi. Con le citazioni termina infatti il discorso sul significato spirituale del Cristianesimo nella Rus’, dopodiché si passa più nello specifico a lodare colui che aveva portato la salvezza al suo popolo: il grande *kagan*<sup>29</sup> Vladimir (Volodimer).

TERZA PARTE (184b3-195a18)

### La lode a Vladimir

Il testo dà inizio al discorso celebrativo, ricordando con una figura etimologica che ogni popolo, ogni paese, ogni città “loda con voci laudative” (*chvalit’ pochval’nyimi glasy*) il proprio maestro, così come Roma loda Pietro e Paolo, l’Asia Giovanni il Teologo, l’India Tommaso, l’Egitto Marco. Allo stesso modo, anche la Rus’ deve lodare il proprio maestro (*učitel’*) e pastore (*nastavnik*), colui che ha introdotto la vera fede, compiendo cose grandi e mirabili: il *kagan* Vladimir, nipote del vecchio Igor’, figlio del glorioso Svjatoslav, personaggi che, negli anni in cui governarono, erano celebri in molti paesi per il valore (*mužstvo*) e l’ardimento (*chraborstvo*) e sono ricordati e glorificati

<sup>29</sup> Il termine *kagan* è l’epiteto dei sovrani cazari che passa nella Rus’ in seguito alla definitiva vittoria di Svjatoslav sull’impero cazaro del 965. Lo troviamo attribuito ai primi principi russi, “un po’ come se si volesse sancire espressamente un passaggio di poteri (politici e ‘carismatici’) dalla capitale cazara del Volga alla capitale russa del Dnepr (Kiev, diremmo, come ‘seconda Itil’)” [FACCANI 1981: 196].

per le loro vittorie e la loro forza. Infatti, essi governarono non in una terra povera e sconosciuta, ma nella Rus', che è nota in tutti gli angoli della terra.

Dopo questa premessa, il tono del sermone comincia lentamente ad alzarsi insieme al dispiego di figure retoriche accompagnate da fitte allitterazioni e giochi fonetici – si veda ad es. l'utilizzo ripetuto della radice *chval-* 'lode' e di *slav-* 'gloria' e un ricercato uso delle forme verbali, come è stato già da tempo messo in luce da Jakobson [1975: 11 ss] e ancor più nel dettaglio da Toporov [1995: 299; 313 ss].

Glorioso nato da gloriosi, nobile da nobili, il *kagan* nostro Vladimir crebbe e rinvigorì [passando] dall'infanzia alla giovinezza e ancor più, diventando adulto, si fece forte e vigoroso, distinguendosi per coraggio e intelligenza e diventò autocrate della sua terra, dopo aver sottomesso i paesi limitrofi, alcuni pacificamente, mentre i ribelli con la spada. E così, mentre viveva ai suoi giorni governando la propria terra con giustizia, coraggio e intelligenza, giunse a lui la visita dell'Altissimo. Posò lo sguardo su di lui l'occhio di Dio clemente e misericordioso [...] (185a4-21).

Vladimir, grazie all'intervento diretto divino è portato a comprendere l'inganno dell'idolatria e a cercare l'unico vero Dio. Come? Vedendo l'esempio della grande devozione della terra greca, egli fu infiammato dal desiderio ardente di diventare cristiano e rendere cristiano il suo popolo (185b11-23). E così avvenne, perché questa era la volontà di Dio. Breve e magistrale la rappresentazione del battesimo:

Si spogliò il nostro *kagan* degli abiti dell'uomo vecchio e allontanò le cose caduche, scosse la polvere della mancanza di fede e dopo essere entrato nel sacro fonte, fu rigenerato dallo spirito e dall'acqua.<sup>30</sup> Battezzato in Cristo, in Cri-

---

<sup>30</sup> Gv 3, 5.

sto rivestito,<sup>31</sup> uscì dal fonte di candido aspetto,<sup>32</sup> essendo divenuto figlio dell'incorruttibilità, figlio della risurrezione, avendo preso il nome eterno e glorioso, di generazione in generazione, di Vasilij, col quale fu iscritto nei libri della vita<sup>33</sup> nella superna città celeste e incorruttibile di Gerusalemme (186a5-186b6).

E adesso, in un continuo ed efficace crescendo, ecco la conversione di tutta la terra russa, fortemente voluta dal sovrano. Da notare, verso la metà del brano che segue, il passaggio da una serie di aoristi (da noi resi col passato remoto ed evidenziati con sottolineatura) ad una di imperfetti (resi con l'imperfetto e anch'essi sottolineati), atti a mostrare la fine di un'era e l'inizio della costruzione di un mondo nuovo illuminato dalla fede [JAKOBSON 1975: 20], i cui risultati sono nuovamente esposti con l'aoristo:

E ancor più si prodigò, ordinando a tutta la sua terra di farsi battezzare nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, e a tutte le città di glorificare la santa Trinità, apertamente e a gran voce, e di diventare cristiani, tutti, piccoli e grandi, servi e liberi, giovani e vecchi, boiari e uomini semplici, ricchi e poveri. E non ci fu nessuno che si oppose al suo devoto ordine. E se qualcuno non lo fece per amore, pure si fece battezzare per timore di colui che l'aveva ordinato. Poiché la devozione in lui si univa all'autorità. E nello stesso tempo tutta la terra nostra glorificò Cristo col Padre e lo Spirito Santo. Allora iniziò a disperdersi la tenebra dell'idolatria e apparve l'alba della devozione, allora l'oscurità dell'asservimento ai demoni venne meno e la parola del Vangelo illuminò la nostra terra. Si distruggevano i templi pagani e si edificavano le

---

<sup>31</sup> Gal 3, 27.

<sup>32</sup> Viene coniato il neologismo *bëloobrazujasja* 'diventare di candido aspetto'.

<sup>33</sup> Cfr. Ap. 20, 12.

chiese; si abbattevano gli idoli e apparivano le icone dei santi; i demoni fuggivano e la croce santificava le città.

I pastori delle pecore parlanti di Cristo, i vescovi, in piedi davanti ai santi altari, iniziarono a offrire sacrifici incruenti, i popi e i diaconi e tutto il clero adornarono e rivestirono di bellezza le sante chiese. La tromba degli apostoli e il tuono dei Vangeli echeggiarono in tutte le città, l'incenso offerto a Dio purificò l'aria. Si eressero monasteri sulle montagne, apparvero i monaci; uomini e donne, piccoli e grandi, tutto il popolo riempiva le sante chiese, levando lodi (186b2-187b1).

La lode che segue a Cristo-vittorioso è un punto cruciale del testo su cui gli studiosi si sono più volte soffermati, vuoi per analizzarne la struttura ritmica (per primo: JAKOBSON [1975]) e/o indagarne la provenienza [cfr. MÜLLER 1971: 80-86; MOLDOVAN *et al.* 1989: 6]. Esso occupa una posizione centrale nello *Slovo* e serve come anello di transizione tra la parte precedente, più narrativa, della lode a Vladimir-Vasilij e le successive invocazioni drammatiche al sovrano cristianizzatore. Sembra perciò impossibile ritenerlo un'aggiunta posteriore, come invece ipotizzava Müller [1971: 85]. Secondo Jakobson [1975: 11-21], che ne ha ricostruito la scansione metrica, questa sorta di inno era composto da tre strofe basate sulle regole della regressione o progressione aritmetica: da una parte ciascuna strofa è più breve di un verso (5-4-3) e di due sillabe totali (28-26-24) rispetto alla precedente, dall'altra la quantità di sillabe nei versi cresce gradualmente (5-6-6-5-6; 6-6-7-7; 8-8-8) e di conseguenza la lunghezza dei cola; i cola isosillabici che si ripetono, gradualmente si allungano e conferiscono alla lode, al momento dell'esecuzione, intensità e ritmo.

Per maggiore chiarezza, riportiamo affiancati testo (secondo la suddivisione strofica e sillabica proposta da Jakobson) e nostra traduzione di servizio:

1.	1.
Е-ДИ-НЬ СВЯ-ТЬ	Tu solo il santo
Е-ДИ-НЬ ГО-СПО-ДЬ	Tu solo il Signore
И-СУ-СЬ ХРИ-СТО-СЬ	Gesù Cristo
ВЪ СЛА-ВУ БО-ГУ	Nella gloria di Dio
О-ТЬ-ЦЮ. А-МИ-НЬ	Padre. Amen
2.	2.
ХРИ-СТО-СЬ ПО-БѢ-ДИ	Cristo ha vinto
ХРИ-СТО-СЬ О-ДО-ЛѢ	Cristo ha trionfato
ХРИ-СТО-СЬ ВЪ-ЦА-РИ-СЯ	Cristo è intronizzato
ХРИ-СТО-СЬ ПРО-СЛА-ВИ-СЯ	Cristo è glorificato
3.	3.
ВЕ-ЛИ-КЪ ЕС-И ГО-СПО-ДИ	Grande tu sei, o Signore,
И ЧЮ-ДЬ-НА ДЬ-ЛА ТВ-ОЯ	E mirabili le tue opere
БО-ЖЕ НА-ШЬ СЛА-ВА ТЕ-БѢ	Dio nostro, gloria a te!

Il testo a questo punto passa al grande elogio del cristianizzato Vasilij: si tratta del brano forse più famoso dell'intero *Slovo*, esso rappresenta la prima e più alta celebrazione di un sovrano antico-russo, quasi una beatificazione. In questo lungo passo sono utilizzate in piccola misura le citazioni scritturali, mentre assistiamo ad un notevole dispiegamento di artifici formali, di cui Ilarion si rivela più che mai maestro indiscusso. Si inizia con alcune domande retoriche – introdotte dall'avverbio *kako* (come) – che, mostrando l'inadeguatezza delle nostre lodi, allo stesso tempo illustrano i meriti del celebrato (187b7-187b20):

Come dunque potremo lodare te, glorioso e onorato tra i sovrani della terra, valorosissimo Vasilij?

Come non stupirci della bontà, della forza e della potenza [tua]? Quale gratitudine potremo tributarti, poiché per mezzo tuo abbiamo conosciuto il Signore e ci siamo liberati dall'inganno dell'idolatria, giacché grazie al tuo volere Cristo è glorificato in tutta questa terra?

E come potremo chiamarti: amante di Cristo, amico della giustizia, dimora di saggezza, nido di misericordia?

Le successive domande, sempre introdotte da *kako*, presuppongono invece una risposta che Ilarion stesso sollecita con la duplice esortazione finale: “*Povežd’, povežd’!*” (Racconta, racconta!). Esse pongono una questione fondamentale, e cioè quella dell’acquisizione della fede cristiana da parte di Vladimir senza che egli avesse avuto esperienza diretta né della predicazione di Cristo, né degli apostoli (187b21-188a8):

Come hai acquistato la fede, come ti sei acceso d’amore per Cristo?

Come si è insediata in te un’intelligenza superiore all’intelligenza dei sapienti della terra, che ti ha fatto amare Colui che è invisibile e ti ha spinto verso le cose celesti?

Come hai desiderato ardentemente Cristo?

Come ti sei donato a Lui?

Raccontalo a noi, tuoi servi, raccontalo, maestro nostro!

Tre nuove domande retoriche sono introdotte dall’avverbio *otkudu* (da dove/donde), seguite da due antitesi, quindi finalmente abbiamo l’agognata spiegazione, che si appoggia sulla beatitudine pronunciata dal Signore davanti a san Tommaso: “Beati coloro che pur non avendo visto crederanno” (Gv 20, 29), intorno a cui si dipana un intreccio fatto di complesse figure retoriche (difficili da riprodursi in italiano) costruite intorno all’aggettivo *blažen* (beato) e ai verbi *viděti* (vedere) e *věrovati* (credere), il tutto volto a sottolineare il dono straordinario della fede fatto a Vladimir:

Donde è spirato fino a te il profumo dello Spirito Santo?  
Donde hai bevuto il dolce calice della memoria della vita futura? Donde hai gustato e visto come è buono il Signore?<sup>34</sup>

<sup>34</sup> Cfr. Sal 33, 9; 1 Petr, 2, 3.

Tu non hai veduto Cristo né hai camminato dietro a Lui, come sei diventato suo discepolo? Altri pur avendolo visto non hanno creduto, tu, pur non avendolo visto, hai creduto. In verità, in te si è realizzata la beatitudine pronunciata dal Signore Gesù Cristo davanti a Tommaso: “Beati coloro che pur non avendo visto hanno creduto”.

Per questo, con fiducia e senza alcun dubbio, ti chiamiamo Beato, poiché lo stesso Salvatore ti ha chiamato Beato, visto che tu hai creduto in Lui e non ti sei scandalizzato di Lui, secondo la Sua parola che non mente: “Beato colui che non si scandalizza di me”.<sup>35</sup> Coloro infatti che conoscevano la legge lo hanno crocifisso, tu invece che non avevi letto la legge, né i profeti, hai adorato il Crocifisso (188a8-188b8).

Non solo Vladimir non è discepolo diretto di Cristo, ma neppure degli Apostoli, tanto più quindi la sua decisione di farsi cristiano ha del miracoloso! Ilarion lo ribadisce nel brano che segue, costruito in modo simile a quello precedente, e cioè partendo da tre nuove domande retoriche, introdotte questa volta dall'avverbio *kako* (come) cui seguono le due antitesi:

Come si è aperto il tuo cuore? Come è penetrato in te il timor di Dio? Come hai raggiunto il suo amore?

Non hai visto alcun apostolo che, giunto nella tua terra, con la sua povertà e nudità, con la fame e con la sete, volgesse il tuo cuore all'umiltà. Non hai visto scacciare il demonio nel nome di Gesù Cristo, guarire i malati, dare la parola ai muti, trasformare il fuoco in gelo, risuscitare i morti. Non avendo visto tutte queste cose, come dunque hai potuto credere? Mirabile prodigio! Altri re e governanti, pur avendo visto compiersi tutte queste cose per opera di uomini santi, non hanno creduto, ed anzi, li hanno consegnati alle sofferenze e ai tor-

---

<sup>35</sup> Mt 11, 6

menti. Tu invece, o beato, senza tutte queste cose sei corso incontro a Cristo avendo compreso, soltanto grazie alla tua buona intelligenza e il tuo acume, che Dio è l'unico creatore delle cose visibili e invisibili, di quelle celesti e di quelle terrene e che Egli aveva inviato nel mondo per la salvezza [degli uomini] il Figlio suo prediletto. E dopo aver riflettuto, sei entrato nel sacro fonte, e ciò che da altri era ritenuta stoltezza, fu da te ritenuta potenza di Dio (188b9-189a17).

Vladimir si dimostra nel prosieguo un vero sovrano cristiano, compiendo tutto il repertorio tradizionale di opere buone che da lui ci si aspetta, introdotte dalla frase: *“E ancora, chi potrà raccontare le tue molte elemosine notturne e gli atti di bontà diurni, che hai compiuto per i poveri, gli orfani, gli infermi, i debitori, le vedove, e tutti quelli che necessitavano di carità?”* (189a17-189b3).

Compiendo le opere di misericordia, egli ha potuto scontare i propri peccati, così come il Signore aveva detto a Nabucodonosor, attraverso il profeta Daniele: *“Il mio consiglio ti sia gradito, re Nabucodonosor: sconta i tuoi peccati con le elemosine e le tue iniquità con la benevolenza verso i poveri”* (189b5-10).

Inframezzato da ulteriori citazioni scritturali che indirizzano il discorso, il brano seguente esalta le azioni misericordiose di Vladimir che hanno lavato via i suoi peccati, restando però sempre su un piano generale (non specifico) tranne che alla fine, quando si ricorda il merito del principe russo di aver condotto alla salvezza un intero popolo:

Ancora più chiara e più degna di fede è la testimonianza delle Sacre Scritture, pronunciata dall'apostolo Giacomo, che a te si attaglia: *“Chi riconduce un peccatore dalla via dell'errore, salverà l'anima dalla morte e coprirà una moltitudine di peccati”*. Ma se per chi ha convertito un solo uomo è tale la ricompensa da parte di Dio misericordioso, quale salvezza hai trovato tu, o Vasilij? Quale fardello di peccati hai sparso via,

avendo convertito, allontanandolo dall'errore idolatrico, non un uomo soltanto, e non dieci, né una città, ma tutta la tua terra. Lo stesso Gesù Cristo ci mostra e ci conferma la gloria e l'onore di cui ti ha giudicato degno nei cieli, dicendo: "Colui che mi riconoscerà davanti agli uomini anch'io lo riconoscerò davanti al Padre mio che è nei cieli" (Mt 10, 32) (190a10-190b10).

Ci avviciniamo al momento cruciale dell'encomio (190b14-191b8), il confronto con Costantino il grande, costruito con un gioco sapiente di parallelismi (da noi numerati) e continue ricercatezze linguistiche, che inevitabilmente si perdono in traduzione. Da notare, che Ilarion utilizza l'encomio per san Costantino presente nel servizio liturgico del 21 maggio, suggerendo ancora di più la vicinanza delle due figure. Nell'ufficio di Costantino, infatti, si dice che egli per ispirazione divina aveva riunito i cristiani nel Concilio di Nicea, mettendo a tacere gli eretici, e questo argomento gli valse l'appellativo di "pari agli apostoli" [AKENT'EV 2005: 147]; lo stesso riconoscimento è auspicato adesso da Ilarion per Vladimir.

Il terzo parallelismo, l'ultimo, è presente nella forma sotto riportata solo nel ms. Sinodale e risulta in definitiva il più efficace: è quello tra Costantino e la madre Elena da una parte, Vladimir e la nonna Ol'ga, dall'altra. Esso costituisce un vero colpo di teatro e la 'doppia coppia' sarà citata infinite volte nella tradizione antico russa, sempre per elogiare la fede russa (e il suo principe cristianizzatore) ed equipararla a quella greca.

Quanto sarai degno di lode tu, che non soltanto hai riconosciuto che Cristo è il figlio di Dio, ma hai riconosciuto anche la sua fede, proclamandola non in un solo Concilio, ma in tutta questa terra, fondando le chiese di Cristo e introducendovi i suoi ministri? O, imitatore del grande Costantino! Pari a lui per intelligenza, pari per l'amore di Cristo, pari per

la deferenza verso i suoi ministri.

1. Quegli, con i santi Padri del Concilio di Nicea, aveva stabilito la dottrina per gli uomini, tu con i nostri nuovi padri, i vescovi, radunandoti spesso, con molta umiltà ti consigliavi su come stabilire la dottrina per questi uomini che da poco avevano conosciuto Dio.

2. Quegli aveva sottomesso a Dio l'impero dei greci e dei romani, tu quello dei russi. Ormai dunque Cristo è chiamato Re da loro e da noi.

3. Quegli e la madre sua Elena, dopo aver riportato la croce da Gerusalemme e averle reso gloria per tutto il mondo, hanno consolidato la fede, tu e la tua ava Ol'ga,<sup>36</sup> dopo aver riportato la croce dalla Nuova Gerusalemme, Costantinopoli, avete consolidato la fede, dopo averla affermata per tutta la tua terra.

E dunque, essendo suo imitatore, il Signore ti ha reso partecipe insieme a lui della stessa gloria nei cieli e dello stesso onore, in virtù della devozione che avesti nella tua vita (190b14-191b8).

A questo punto Ilarion vede bene di citare la chiesa della Madre di Dio 'della decima' (la già citata 'Desjatina') fatta erigere proprio da Vladimir a Kiev nel 996, dove erano state deposte le sue spoglie:

Buon testimone della tua devozione, o beato, è la santa chiesa della Santa Madre di Dio, Maria, che tu edificasti su fondamenta di retta fede; lì ora giace anche il tuo corpo valoroso in attesa della tromba dell'arcangelo (191b8-14).

Ed ecco che la lode si rivolge ora al figlio Jaroslav (chiamato Georgij dopo il battesimo) – che immaginiamo presente alla declamazione

<sup>36</sup> L'inciso sottolineato non compare nelle altre copie dello *Slovo*, forse fu inserito dopo la canonizzazione della principessa Ol'ga, nel XIII secolo? Così Rozov [1961: 46], vedi l'opinione opposta di Sbriziolo, che tra l'altro rinviene la menzione di Ol'ga anche in un altro testimone [SBRIZIOLO 1988: 43].

del sermone – in quanto degno successore di tanto devoto padre. Jaroslav ha edificato a Kiev altre celebri chiese, quella di Santa Sofia, Sapienza divina, e quella dell’Annunciazione, sulle porte d’Oro della città, portando avanti così la costruzione del disegno provvidenziale per la Rus’. Va ricordato che nel brano che segue, nel punto segnato con l’asterisco, il testo si interrompe definitivamente nelle copie di seconda e terza ‘redazione’<sup>37</sup> e ciò che segue è testimoniato quindi dal solo ms. Sinodale:

Ottimo testimone e fedele è tuo figlio Georgij, che il Signore ha reso, dopo di te, erede del tuo principato, lui che non viola le tue disposizioni, ma le rafforza, non sminuisce i risultati della tua devozione, ma ancor più li accresce, non parla, ma porta a compimento ciò che da te non era stato compiuto, come Salomone con Davide.

Egli ha edificato la casa, grande e santa, della Sapienza divina, per santificare e consacrare la tua città e l’ha adornata di ogni ornamento,\*

d’oro e d’argento e di pietre preziose e di purissimi vasi. Questa chiesa è mirabile e gloriosa in tutti i paesi vicini, al punto che non se ne trova una simile in tutto il settentrione della terra, da oriente a occidente. Egli ha cinto di grandezza la tua gloriosa città di Kiev, come con una corona, e ha affidato la tua gente e la città alla santa gloriosissima Madre di Dio, sollecita ad aiutare i cristiani. Per Lei ha edificato anche una chiesa alle Grandi Porte, in nome della prima festa del Signore, quella della santa Annunciazione, così che il saluto che l’arcangelo dette alla Vergine fosse anche a questa città: “Rallegrati, o piena di grazia, il Signore è con te!” E alla città: “Rallegrati, o città della vera fede, il Signore è con te!” (191b15-192b7).

---

<sup>37</sup> Dopo l’asterisco, nelle copie di seconda e terza ‘redazione’, viene aggiunta la dossologia: “*per Gesù Cristo, nostro Signore, cui vanno gloria, onore e venerazione, con il Padre e lo Spirito Santo, ora e sempre e nei secoli dei secoli. Amen*” e così termina lo Slovo.

Assistiamo a questo punto ad un netto cambio di registro: dal tono encomiastico nei confronti di Vladimir, che era andato leggermente scemando verso la narrazione, con la menzione delle chiese fatte edificare da lui e dal figlio Jaroslav/Georgij, si risale di tono con la sequenza di invocazioni che ci accompagneranno fino alla preghiera finale.

La sequenza inizia in modo estremamente efficace con l'imperativo: *V'stani!* (Sorgi!), che si ripeterà altre tre volte, per poi lasciare il posto ad un altro imperativo, ripetuto undici volte: *Vižd!* (Guarda!) e infine a un triplice: *Raduj'sja!* (Rallegrati!). La struttura metrica di questa parte (192b4-194a8) ci mostra che siamo di fronte ad una poesia vera e propria, come hanno mostrato dapprima Taranovskij [1968: 1-4], che vi rinvenne l'uso del cosiddetto *molitvennyj stich* (verso della preghiera)<sup>38</sup> – un verso libero, non sillabico, che troviamo ad es. nel *Padre Nostro* e nei kontaci e che discende dalla tradizione bizantina – quindi Toporov, che ne ha studiato a fondo la struttura compositiva e la lingua [1995: 319 ss].

Nella traduzione che segue, il testo è riportato secondo una nostra scansione (che solo parzialmente coincide con quella di Taranovskij – che tra l'altro riguardava solo i primi 30 versi – e si differenzia anche da quella di Toporov); essa ci sembra la più adeguata per mostrare come in questa invocazione poetica il parallelismo sintattico sia il principio costitutivo e l'incessante, variegato susseguirsi delle ripetizioni (fonetiche, lessicali, grammaticali), il procedimento formale più utilizzato, accanto ad altre figure retoriche già incontrate in altri passi del sermone:

Sorgi, o testa venerata, dal tuo sepolcro!  
 Sorgi, scuoti via il sonno,  
     tu non sei morto, ma dormi  
     fino all'universale risveglio di tutti!

---

<sup>38</sup> L'uso di tale verso è riconoscibile dalla presenza all'inizio di un imperativo e di un vocativo e si caratterizza per il parallelismo sintattico, come principio di organizzazione del testo [TARANOVSKIJ 1968: 1-2].

Sorgi, non sei morto,  
non si addice a te il morire,  
perché hai creduto in Cristo,  
vita per tutto il mondo!  
Scuoti via il sonno, alza gli occhi per vedere  
di quale onore ti ha reso degno il Signore lassù  
e sulla terra non senza memoria ti ha lasciato, grazie al figlio tuo!  
Sorgi e guarda il figlio tuo Georgij,  
Guarda il tuo frutto,  
Guarda il tuo diletto,  
Guarda colui che il Signore trasse dai tuoi fianchi,  
Guarda colui che rende bello il trono della tua terra,  
Rallegrati e gioisci e, ancora,  
Guarda la tua devota nuora Irina,  
Guarda i tuoi nipoti e pronipoti  
come vivono, come sono protetti dal Signore,  
come custodiscono la vera fede da te affidata,  
come frequentano le sante chiese,  
come glorificano Cristo,  
come venerano il nome Suo.  
Guarda anche la città che risplende di grandezza,  
Guarda le chiese che fioriscono,  
Guarda il Cristianesimo che cresce,  
Guarda la città,  
consacrata dalle icone dei santi e risplendente,  
e profumata d'incenso  
e risuonante di lodi divine e inni sacri.  
Rallegrati e gioisci, dopo aver visto tutto questo,  
Loda il buon Dio, creatore di tutte queste cose!

Hai visto che, se non nel corpo, ma in spirito  
il Signore ti mostra tutte queste cose.  
Rallegrati e gioisci di esse, poiché lo splendore della tua fede

non è stato inaridito dall'arsura della mancanza di fede,  
 ma con la pioggia dell'aiuto divino  
 è stato reso copioso di molti frutti.

Rallegrati o apostolo tra i sovrani,  
 giacché non hai risuscitato i morti nel corpo,  
 ma noi, morti nell'anima, che eravamo morti  
 per il morbo dell'idolatria.

Dopo averci risuscitato, grazie a te  
 abbiamo ripreso a vivere  
 e abbiamo conosciuto Cristo, la vita.

Eravamo curvi a causa dell'inganno del demonio  
 e grazie a te ci siamo raddrizzati  
 e sulla strada della vita ci siamo incamminati.

Eravamo ciechi a causa dell'inganno del demonio  
 e grazie a te ci siamo raddrizzati (?) con gli occhi

del cuore.

Eravamo accecati a causa dell'ignoranza  
 e grazie a te abbiamo visto la luce della divinità

dai tre soli.

Eravamo muti  
 e grazie a te abbiamo iniziato a parlare,  
 e adesso ormai, piccoli e grandi,  
 glorifichiamo la Trinità unisostanziale.

Rallegrati, maestro nostro ed istitutore della vera fede!

Tu fosti di giustizia rivestito, di forza cinto,  
 di verità calzato, di sapienza incoronato,  
 di misericordia adornato,  
 come di un monile o di un ornamento d'oro.

Tu fosti, o testa venerata, per gli ignudi la veste,  
 tu fosti per gli affamati il nutrimento,  
 tu fosti per gli assetati il refrigerio,  
 tu fosti per le vedove il soccorso,

tu fosti per i pellegrini l'albergo,  
 tu fosti per i senza riparo il riparo,  
 tu fosti per gli offesi il difensore,  
 per i poveri la ricchezza.

L'encomio vero e proprio termina qui. Con una breve frase e adeguata citazione, che sancisce la ricompensa di Dio per l'operato del grande sovrano: "*Per queste ed altre buone azioni avendo ricevuto come ricompensa nei cieli 'le cose buone che Dio ha preparato per voi che lo amate'* (I Cor 2, 9) *e saziandoti della visione del suo dolce volto ...*" (194b5-11), l'autore scivola verso il finale, esortando Vladimir a pregare Dio per la terra russa, per il suo popolo e infine per il figlio Jaroslav:

Prega per la tua terra e per le persone che governasti ispirato dalla fede, affinché le conservi nella pace e nella devozione da te tramandata e affinché in esse sia glorificata la retta fede e sia condannata ogni eresia e affinché il Signore Iddio le preservi da ogni guerra e cattività, dalla fame, da ogni afflizione e oppressione.

Ancor di più prega per tuo figlio, il devoto *kagan* nostro Georgij, affinché in pace e in salute attraversi il mare profondo della vita e conduca senza danno la nave spirituale al sicuro approdo celeste, e avendo conservato la fede e con la ricchezza delle buone opere, e avendo governato senza inciampo sul popolo da Dio affidatogli, possa senza vergogna presentarsi insieme con te davanti al trono di Dio onnipotente e per l'opera di pastore della sua gente possa ricevere da Lui la corona della gloria incorruttibile, insieme con tutti i giusti che operarono per Lui (194b22-195a18).

Con questa esortazione alla preghiera termina quindi il *Sermone sulla legge e sulla grazia*. Attenzione: non si tratta della *Preghiera* che

nel ms. Sinodale segue immediatamente il Sermone e a cui abbiamo accennato più volte. Quest'ultima è una *Preghiera* molto lunga e allo stesso tempo molto intensa, rivolta direttamente a Dio "*amante degli uomini*" da parte di un popolo neo-convertito ("*un gregge che da poco hai preso a pascere*"). Non sappiamo con certezza se essa facesse o meno parte dello *Slovo*, potremmo anche pensare però che ciò che si legge nel titolo-esordio nel ms. Sinodale: "*e una preghiera a Dio da parte di tutta la nostra terra*" si riferisca al testo appena riportato, ovvero l'esortazione a Vladimir affinché preghi Dio per tutta la terra russa, che costituisce la coda dell'elogio del sovrano.

### **Una breve conclusione**

Il *Sermone sulla legge e sulla grazia*, prima opera originale antico-russa e già vertice dell'arte oratoria, veicola un messaggio di grande spessore teologico e spirituale per una terra da pochi anni convertita ed alfabetizzata, ed esalta il ruolo della Rus' come nuova nazione cristiana, presagendone il luminoso futuro. Composto per essere pronunciato in un'occasione solenne, il completamento delle mura difensive di Kiev, in una delle chiese di recente costruzione, probabilmente quella dell'Annunciazione sulle Porte d'oro della città, in un giorno speciale dove si incrociavano due importanti solennità ecclesiastiche: l'Annunciazione e la Pasqua, insieme ad altre ricorrenze, come il genetliaco del principe Jaroslav. Forse nel 1049, più probabilmente nel 1038.

La spiegazione esegetica del passo della Genesi sulla doppia discendenza di Abramo, che sviluppa, ampliandolo, il dettato dell'epistola paolina ai Galati, condanna in via definitiva il Giudaismo e mostra ai giovani cristiani russi, che avevano toccato con mano la fede dei giudei cazari, la bontà dell'era della grazia latrice della salvezza eterna: questa si estende infatti a tutti gli uomini, secondo modalità e tempi diversi decise dalla Provvidenza divina.

L'esaltazione di Vladimir-Vasilij, davvero un pezzo di assoluta bellezza e altissima sapienza compositiva, sancisce il legame con la tra-

dizione retorica bizantina, considerata il modello da seguire, ma al tempo stesso si sforza di mostrare che l'evangelizzatore della Rus', scelto appositamente da Dio come apostolo del suo popolo, sia da considerarsi una figura sacra, degna delle più alte celebrazioni e lodi.

Se lo *Slovo* così come lo conosciamo sia il frutto di un assemblaggio di tre o più testi, avvenuto in un'epoca posteriore rispetto a quella di Jaroslav il Saggio, e se la lode a Vladimir originale fosse stata la sua versione breve (ossia quella tramandata dai testimoni di seconda e terza 'redazione'), a tutt'oggi non è dato sapere: resta il fatto che l'opera rappresenta una gemma della letteratura russa antica.

## SIGLE E ABBREVIAZIONI

- IORJAS Izvestija otdelenija ruskogo jazyka i slovesnosti Akademii nauk
- TODRL *Trudy otdela drevnerusskoj literatury*
- SLOVAR' *Slovar' ruskogo jazyka XI-XVII vv.*, 1-30, Moskva 1975-2015
- SREZ I. I. Sreznevskij, *Materialy dlja slovarja drevneruskogo jazyka*, 1-3, Sankt-Peterburg 1893-1912

## EDIZIONI

- AKENT'EV 2005 K.K. Akent'ev, "Slovo o zakone i blagodati" Ilariona Kievskogo. Drevnejšaja versija po spisku GIM Sin. 591, "Byzantinorossica", III, 2005, pp. 116-151.
- ANISIMOVA 2014 T.V. Anisimova, *Ob istočnike biblejskich citat v "Reči filosafo povesti vremennyh let i "Slove o Zakone i Blagodati" mitropolita Ilariona*, in *Rumjancevskie čtenija 2014*, č.1, Moskva 2014, pp. 46-54.
- ARTAMONOV 1962 M.A. Artamonov, *Istorija Chazar*, Leningrad 1962.
- BARAC 1916 G.M. Barac, *Istočniki "Slova o zakone i blagodati" i evangelistoj pesni. K voprosu ob evrejskom èlemente v drevnerusskoj literature*, Kiev 1916.
- CEI 2015 *La Sacra Bibbia*, ed. CEI, Roma 2015.
- DANTI 1970-72 A. Danti, *Sulla tradizione dello "Slovo o zakone i blagodati"*, "Ricerche slavistiche", xvii-xix, 1970-72, pp. 109-117 [rist. in Id., *Fra Slavia Orthodoxa e Slavia Romana. Studi di ecdotica*, a cura di A. Giambelluca Kossova, Palermo 1993, pp. 141-

147].

- DIKSTRA 2006 T. Dijkstra [Dykstra], *Slovo o zakone i blagodati mitropolitna Ilariona kak tri iznačal'no samostojatel'nych proizvedenija*, in *Rossica Antiqua. Issledovanija i materialy*, Sankt-Peterburg 2006, pp. 124-144.
- FACCANI 1981 R. Faccani, rec. a A. Koestler, *La tredicesima tribù. L'impero dei Cazari e la sua eredità*, Milano 1980, "Annali della Facoltà di Lingue e letterature straniere di Ca' Foscari", xx, 1, 1981, pp. 194-197.
- GORSKIJ 1844 A.V. Gorskij, *Pamjatniki duchovnoj literatury vremen velikogo knjazja Jaroslava I*, "Pribavlenija k tvorenjam sv. Otcev v russkom perevode", I, č. 2, 1844, pp. 204-292.
- JAKOBSON 1975 R.O. Jakobson, *Gimn v Slove Ilariona o zakone i blagodati*, in *The Religious World of Russian Culture. Russia and Orthodoxy*, Essays in Honor of Georges Florovsky, v. 2, The Hague-Paris 1975, pp. 9-22 [rist. in Id., *Selected Writings* VI, p. 2, Berlin, New York, Amsterdam 1985, pp. 402-414].
- KOŽINOV 1988 V. Kožinov, *Tvorčestvo Ilariona i istoričeskaja real'nost' ego èpochi*, "Voprosy literatury", XII, 1988, pp. 130-150.
- LICHAČEV 1980 D.S. Lichačev, *Velikoe nasledie*, Moskva 1980.
- MOLDOVAN 1984 A.M. Moldovan, *Slovo o zakone i blagodati Ilariona*, Kiev 1984.
- MOLDOVAN et al. 1989 A.M. Moldovan, A.I. Jurčenko, "Slovo o zakone i blagodati" Ilariona i "Bol'šoj Apologetik" patriarcha Nikifora, "Germenevtika drevnerusskoj literatury", I, 1989, pp. 5-18.

- MOLDOVAN 1994 A.M. Moldovan, *Mitropolit Ilarion. Slovo o zakone i blagodati*, in *Pamjatniki literatury Drevnej Rusi* (XVII vek), kn. 3, Moskva 1994, pp. 583-598.
- MOLDOVAN 2018 A.M. Moldovan, *Molitva v strukturi Sinodal'nogo spiska sočinjenij Ilariona*, "Slověne", VII, 1, 2018, pp. 8-26.
- MOLDOVAN 2023 A.M. Moldovan, *Novonajdennaja Sokraščennaja redakcija "Slova o zakone i blagodati" Ilariona*, in *Ot soročka k Olekše. Sbornik statej k 60-letiju A.A. Gippius*, Moskva 2023, pp. 384-402.
- MÜLLER 1962 L. Müller, *Des Metropoliten Ilarion Lobrede auf Vladimir den Heiligen und Glaubensbekenntnis*, Wiesbaden 1962.
- MÜLLER 1971 L. Müller, *Die Werke des Metropoliten Ilarion*, München 1971.
- MÜLLER 1975 L. Müller, *Neue Untersuchungen zum Text der Werke des Metropoliten Ilarion*, "Russia Mediaevalis" II, 1975, pp. 3-91.
- MJULLER 2000 L. Mjuller [Müller] *Kievskij mitropolit Ilarion: žizn' i obščestvo*, in L.I. Sazonova (sost.), *Ponjat' Rossiju: istoriko-kul'turnye issledovanija*, Moskva 2000, pp. 88-124.
- NIKOL'SKAJA 1928-29 A.B. Nikol'skaja, "Slovo" mitr. *Kievskogo Ilariona v pozdnejšej literaturnoj tradicii*, "Slavia", VII, 1928-29, pp. 549-563; 853-870.
- NIKOLSKIJ 1906 N.K. Nikol'skij, *Materialy dlja povremennogo spiska russkich pisatelej i ich sočinjenij (X-XI vv.)*, Sankt-Peterburg 1906.
- PAK 2016 N.V. Pak, *Rukopišnaja tradicija i jazyk Slova o za-*

*kone i blagodati: sostojanie issledovanij*, 2016 (disponibile su Academia).

- PERESVETOV-MURAT 2010 A. Peresvetov-Murat [Pereswetoff-Morath], *Christianskij antiiudaizm i iudejsko-pravoslavnye otnošenija v vostočnoj slavii v srednie veka i raneer novoe vremja (do 1570 g.)*, in A. Kulik, I. Bartal' (red.), *Istorija evrejskogo naroda v Rossii. Ot drevnosti do rannego Novogo vremeni*, I-III, Jerusalem-Moskva 2010, t. I, pp. 418-452.
- PERESWETOFF-MORATH 2002 A. Pereswetoff-Morath, *A Grin without a Cat*, v. 1: *'Adversus Iudaeos' Texts in the Literature of Medieval Russia (988-1504)*, Lund 2002.
- PICCHIO 1973 R. Picchio, *The Isocolic Principle in Old Russian Prose*, in R. Jakobson et alii (edd.), *Slavic Poetics. Essays in honor of Kiril Taranovsky*, The Hague-Paris 1973, pp. 299-331.
- PICCHIO 1991a R. Picchio, *Sulle strutture isocoliche nella letteratura slava ortodossa*, in Id., *Letteratura della Slavia ortodossa*, Bari 1991, pp. 291-338.
- PICCHIO 1991b R. Picchio, *La funzione delle chiavi tematiche bibliche nel codice letterario della Slavia ortodossa*, in Id., *Letteratura della Slavia ortodossa*, Bari 1991, pp. 363-403.
- POKROVSKIJ 1906 F.I. Pokrovskij, *Otryvok slova mitr. Ilariona "O zakone i blagodati" v spiske XII-XIII v.*, IORJAS, XI, 3, 1906, pp. 412-417.
- PRESB. ILAR.1987 *Presbitero Ilarion: Discorso sulla legge e la grazia*, "L'Altra Europa", XII, 1, 1987, pp. 35-54.
- PRISËLKOV 1913 M.D. Prisël'kov, *Očerki cerkovno-političeskoj istorii Kievskoj Rusi XI-XII vekov*, Sankt-Petersburg 1913.

- ROZOV 1961 N.N. Rozov, *Rukopisnaja tradicija "Slova o zakone i blagodati"*, TODRL, XVII, 1961, pp. 42-53.
- ROZOV 1963 N.N. Rozov, *Sinodal'noj spisok sočinienij Ilariona russkogo pisatelja XI v.*, "Slavia", XXXII, 2, 1963, pp. 141-175.
- ROZOV 1966 N.N. Rozov, *Iz nabljudenij nad istoriej teksta Slova o zakone i blagodati*, "Slavia", XXXV, 3, 1966, pp. 365-379.
- ROZOV 1987 N.N. Rozov, "Ilarion", in *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*, vyp. 1 (XI-pervaja polovina XVI v.), Leningrad 1987, pp. 198-204.
- SBRIZIOLO 1988 I.P. Sbriziolo, *Il sermone di Ilarion "Sulla legge e sulla grazia"*, Napoli 1988.
- SENDEROVIČ 1999 S. Senderovič, *Slovo o zakone i blagodati kak ekzegetičeskij tekst. Ilarion Kievskij i pavlianskaja teologija*, TODRL, LI, 1999, pp. 43-57.
- ŠUMEJKO 2019 *Neopoznannaja citata iz Aleksandra Monacha u Ilariona Kievskogo: k voprosu ob Antivizantijskoj polemike*, "Ruthenica", xv, 2019, pp. 272-279.
- TARANOVSKIJ 1968 F.K. Taranovskij, *Formy obščeslavjanskogo i cerkovnoslavjanskogo sticha v drevnerusskoj literature XI-XII vv.*, in *American Contributions to the Sixth International Congress of Slavists*, 1, The Hague-Paris 1968, pp. 377-394.
- TEMČIN 2008 S. Temčín, *Slovo o zakone i blagodati kievskogo mitropolita Ilariona i rannechristianskaja polemika*, "Ruthenica", VII, 2008, pp. 30-40.
- TOPOROV 1995 V.N. Toporov, *Rabotniki odinnadcatogo časa ("Slovo o zakone i blagodati" i drevnekievskie realii)*, in

Id., *Svjatost' i svjatye v ruskoj duchovnoj kul'ture*, t. 1, Moskva 1995, pp. 257-412 [già edito in "Russian literature" xxiv, 1988, pp. 1-127].

TURILOV 2010

A.A. Turilov, *Kirillo-mefodievskaia tradicija i sohranie rukopisej Naučnoj biblioteki Saratovskogo gos. Univ.*, in *Slavjanskij al'manach 2009*, Moskva 2010, pp. 50-59.

UŽANKOV 1994

A.N. Užankov, *Kogda i gde bylo pročitano Ilarionom "Slovo o Zakone i Blagodati"?*, "Germenevtika drevnerusskoj literatury", VII, 2, Moskva 1994, pp. 75-106.

UŽANKOV 2010

A.N. Užankov, *O vremeni napisania i meste pročtenija "Slova o Zakone i Blagodati" Ilariona Kievskogo*, "Sretenskij sbornik", vyp. 1, Moskva 2010, pp. 327-379.

ŽDANOV 1904

I.N. Ždanov, "Slovo o zakone i blagodati" i "Pochvala kaganu Vladimiru", in Id., *Sočinenija*, I, Sankt-Peterburg 1904, pp. 1-80.

ZIFFER 2007

G. Ziffer, *Il "Della legge e della grazia" in traduzione italiana*, in *Studi in onore di Pier Vincenzo Mengaldo per i suoi settant'anni*, Firenze 2007, v. 1, pp. 30-46.