



Maria Chiara Ferro

Santità e agiografia al femminile

Forme letterarie, tipologie e modelli
nel mondo slavo orientale (X-XVII sec.)

BIBLIOTECA DI STUDI SLAVISTICI

— 11 —

COMITATO SCIENTIFICO

Giovanna Brogi Bercoff (Direttore), Stefano Bianchini,
Marcello Garzaniti (Presidente AIS), Persida Lazarević,
Giovanna Moracci, Monica Perotto

COMITATO DI REDAZIONE

Alberto Alberti, Giovanna Brogi Bercoff, Maria Chiara Ferro,
Marcello Garzaniti, Giovanna Moracci, Marcello Piacentini,
Donatella Possamai, Giovanna Siedina, Andrea Trovesi

Titoli pubblicati

1. Nicoletta Marcialis, *Introduzione alla lingua paleoslava*, 2005
2. Ettore Gherbezza, Dei delitti e delle pene *nella traduzione di Michail M. Ščerbatov*, 2007
3. Gabriele Mazzitelli, *Slavica biblioteconomica*, 2007
4. Maria Grazia Bartolini, Giovanna Brogi Bercoff (a cura di), *Kiev e Leopoli: il "testo" culturale*, 2007
5. Maria Bidovec, *Raccontare la Slovenia. Narratività ed echi della cultura popolare in Die Ehre Dess Hertzogthums Crain di J.W. Valvasor*, 2008
6. Maria Cristina Bragone, *Alfavitar radi učenija malych detej. Un abbecedario nella Russia del Seicento*, 2008
7. Alberto Alberti, Stefano Garzonio, Nicoletta Marcialis, Bianca Sulpasso (a cura di), *Contributi italiani al XIV Congresso Internazionale degli Slavisti (Ohrid, 10-16 settembre 2008)*, 2008
8. Maria Di Salvo, Giovanna Moracci, Giovanna Siedina (a cura di), *Nel mondo degli Slavi. Incontri e dialoghi tra culture. Studi in onore di Giovanna Brogi Bercoff*, 2008
9. Francesca Romoli, *Predicatori nelle terre slavo-orientali (XI-XIII sec.). Retorica e strategie comunicative*, 2009
10. Maria Zalambani, *Censura, istituzioni e politica letteraria in URSS (1964-1985)*, 2009

Maria Chiara Ferro

**Santità e agiografia
al femminile**

Forme letterarie, tipologie e modelli
nel mondo slavo orientale (X-XVII sec.)

Firenze University Press
2010

Santità e agiografia al femminile : Forme letterarie, tipologie e modelli nel mondo slavo orientale (X-XVII sec.) / Maria Chiara Ferro. - Firenze : Firenze University Press, 2010.

(Biblioteca di Studi slavistici ; 11)

<http://digital.casalini.it/9788884536136>

ISBN 978-88-8453-613-6 (online)

ISBN 978-88-8453-597-9 (print)

La collana *Biblioteca di Studi Slavistici* è curata dalla redazione di *Studi Slavistici*, rivista di proprietà dell'Associazione Italiana degli Slavisti (<<http://epress.unifi.it/riviste/ss>>).

Editing e progetto grafico: Alberto Alberti

In copertina: Monastero femminile della Protezione del manto della Vergine (*Svjato-Pokrovskij ženskij monastyr'*) a Suzdal'

© 2010 Firenze University Press

Università degli Studi di Firenze
Firenze University Press
Borgo Albizi, 28
50122 Firenze, Italy
<http://www.fupress.com/>

Printed in Italy

INDICE

INTRODUZIONE	9
1. MONACHESIMO FEMMINILE E ISTRUZIONE DELLE DONNE NELLA RUS'	19
1.1. I monasteri femminili	21
1.2. L'istruzione femminile	25
1.2.1. Scuole e programmi	25
1.2.2. Opere scritte da donne	31
2. LA CANONIZZAZIONE DEI SANTI NELLA RUS'	35
2.1. Evoluzione delle procedure di canonizzazione	35
2.2. I concili di Makarij (1547-1549)	39
2.3. Le procedure di canonizzazione e le sante della Rus'	42
3. LE SANTE DELLA RUS'	45
3.1. Profili biografici	45
3.2. Tipologie di santità femminile	57
3.2.1. Sante monache	59
3.2.2. Giuste	60
3.2.3. Madri o spose di principi divenuti santi o di santi monaci	61
3.2.4. Pie principesse	62
4. AGIOGRAFIA AL FEMMINILE	65
4.1. Le fonti	65
4.2. Testo agiografico: una precisazione terminologica	70
4.3. Descrizione del <i>corpus</i> di testi di riferimento	72
5. TOPICA AGIOGRAFICA E METODOLOGIA	89
5.1. Struttura del testo agiografico e metodo di analisi	89
5.1.1. <i>Topoi</i> e citazioni biblico-liturgiche	89
5.1.2. Lo schema agiografico	91
5.2. Modelli e <i>topoi</i> di santità femminile. Genesi di un <i>typos</i> letterario	96
5.3. Il concetto di 'somiglianza'	99
6. <i>TYPOS</i> MARIANO E SPONSALITÀ	105
6.1. Presenza dei <i>topoi</i> caratteristici del <i>typos</i> mariano nelle opere liturgico-letterarie dedicate alle sante della Rus'	105
6.2. Il tramite bizantino	108
6.3. Modelli e <i>topoi</i> di santità femminile. Analisi dei testi	110
6.3.1. Elezione divina	110

6.3.2. Vita gradita a Dio	118
6.3.3. Bellezza e luce	124
6.3.4. Occupazioni e carità verso il prossimo	129
6.3.5. Visioni	134
6.3.6. Attributi di lode	137
6.3.7. Il matrimonio spirituale: chiave di lettura dei testi	140
6.4. Il tipo della ‘sposa di Cristo’ nel passaggio dalla funzione letteraria al modello sociale	147
7. IL MODELLO DELLA ‘SPOSA DI CRISTO’ NEGLI UFFICI LITURGICI	151
7.1. Evfrosinija di Polock	153
7.2. Evfrosinija di Suzdal’	154
7.3. Anna di Kašin e Sof’ja di Suzdal’	155
7.4. Julianija di Lazar’evo	156
7.5. Ol’ga di Kiev e Fevronija di Murom	157
8. LE DIVERSE FORME DELLA SPONSALITÀ	159
8.1. Le <i>Vitae</i> : diverse forme del medesimo modello funzionale e letterario	159
8.2. La santa principessa Ol’ga († 969). Evoluzione del testo agiografico	160
8.2.1. <i>Vita</i> breve per il sinassario	161
8.2.2. <i>Narrazione della principessa Ol’ga</i>	164
8.2.3. <i>Vita</i> estesa tratta dalle <i>Knigi žitij svjatych</i> di Dimitrij Tuptalo (metropolita di Rostov)	171
8.2.4. Ufficio liturgico	176
8.3. Evfrosinija di Polock († 1173). Maestra e guida per le consorelle	179
8.4. Evfrosinija di Suzdal’ († 1250). Interceditrice degli uomini perché interlocutrice del Cielo	187
8.5. Anna di Kašin († 1338 o 1368). Consigliera dei principi	195
8.6. ‘Sposa di Cristo’ e vita familiare	202
CONCLUSIONI	205
APPENDICE. CATALOGO DELLE SANTE DELLA RUS’	209
BIBLIOGRAFIA	237
INDICE DELLE CITAZIONI BIBLICHE	263
ABSTRACT	267

RINGRAZIAMENTI

Nel congedare questo lavoro desidero esprimere un ringraziamento sincero a quanti ne hanno resa possibile la realizzazione.

Giovanna Brogi Bercoff, sotto la cui direzione scientifica è maturato il volume negli anni del Dottorato; a lei sono grata per i consigli di metodo, i suggerimenti di contenuto, le critiche e le correzioni sempre costruttive e, non ultima, la fiducia riposta nell'impresa.

Grazie a Marcello Garzaniti, che ha seguito questo studio con costanza, non permettendo che le molteplici sollecitazioni suscitate dall'interesse del materiale indagato distogliessero l'attenzione dall'approfondimento dell'analisi dei testi.

A G. Moracci, che ha letto con attenzione il volume e mi ha suggerito importanti migliorie.

A S. Senyk, che ha commentato con competenza una prima versione del lavoro.

A T.R. Rudi, S.A. Semjačko e A. Smirnova che, per i rispettivi argomenti di competenza, sono state punti di riferimento per orientarsi negli archivi delle biblioteche pietroburghesi e un valido aiuto per la comprensione di alcuni passi oscuri dei manoscritti.

A K. Stančev, per la disponibilità e precisione con cui ha risposto alle mie domande.

Ringrazio ancora P. Gonneau, le cui indicazioni bibliografiche hanno arricchito la mia riflessione.

Grazie a I. Pedrini per l'entusiasmo con cui ha letto e commentato il testo; a F. Romoli, per la sua amicizia e per la pazienza con cui ha curato insieme a me l'ultima riscrittura. Ad A. Alberti per lo scrupoloso lavoro di impaginazione.

Al Centro Universitario Cattolico, che ha finanziato la fase iniziale del lavoro.

A S. Rossano e ad O. Rinaldi, impiegati della biblioteca del Pontificio Istituto Orientale che hanno provveduto sempre sollecitamente alle mie richieste di opere.

Infine, non certo per importanza, un sentito grazie a quanti, amici e familiari, hanno condiviso con me le fatiche di questo lavoro incoraggiandomi.

NOTA PER LA TRASCRIZIONE DELLE CITAZIONI

Nella trascrizione delle citazioni si adotta un'ortografia leggermente semplificata rispetto a quella rappresentata nei molti manoscritti e testi a stampa, vari tra di loro, cui si fa riferimento. Il nostro studio esamina i testi da un punto di vista storico-culturale, per cui riteniamo non rilevante restituire tutti i segni grafici usati da editori e copisti.

Le citazioni tratte da testi a stampa normalizzati riproducono fedelmente il testo che abbiamo consultato. Nel caso di citazioni tratte da testi a stampa che riportano l'edizione diplomatica di un manoscritto, abbiamo rispettato le scelte dell'editore, adottando alcuni necessari accorgimenti grafici. In particolare: la legatura '8' viene resa con il digrafo 'oy'; la 'ṭ' diventa 'я'; la 'ψ' diventa 'ш'; il *pajerok* si rende con l'apostrofo. Le lettere soprascritte vengono inserite nel corpo della parola tra parentesi tonda. Si eliminano spiriti e accenti.

Gli stessi adattamenti si applicano nella trascrizione delle citazioni tratte dai manoscritti.

Introduzione

Negli studi sul medioevo europeo l'interesse per la santità delle donne e per l'agiografia femminile in ambito latino e bizantino è andato crescendo negli ultimi trenta-quarant'anni, quale prospettiva privilegiata per mettere in evidenza alcune specificità di carattere sociale, culturale e letterario delle diverse aree geografiche del continente.

Grazie a nuovi approcci critici e metodologici, sono state elaborate analisi utili sia dal punto di vista storico-culturale, con riferimento al significativo ruolo che le donne ebbero ai fini del costituirsi della tradizione cristiana, sia di tipo filologico-letterario, sui procedimenti formali e sugli stilemi e modelli cui l'*élite* scrittoria maschile ricorreva per rappresentare le sante. In particolare si è compreso che, con la necessaria prudenza, le *Vite* possono essere analizzate non solo come testi letterari, ma anche come fonti preziose di informazioni per ricostruire spaccati di società medievale sinora negletti.

Per quanto riguarda la tradizione latina, la letteratura sull'argomento conta ormai decine di titoli, fra articoli e monografie. Nell'impossibilità di citarli tutti, ricordiamo soltanto alcuni dei più noti nel nostro paese. Tra le opere di carattere storico-sociale si annoverano il volume di A. Valerio (1990), che dedica la sua attenzione alla presenza delle donne nella storia delle chiese in Europa; le pagine di C. Klapisch-Zuber (1990) contenute nella miscellanea di J. Le Goff sull'uomo medievale, che trattano della condizione della donna in seno alla famiglia; ancora le pubblicazioni di A. Benvenuti (1990, 1992) e di G. Zarri (1991; 1996; Zarri, Scaraffia 1994) rivolte all'approfondimento della santità femminile nel contesto italiano del medioevo e della prima età moderna. I saggi di S. Boesch Gajano (1997, 1999) e il libro di K.E. Børresen (1993) rimangono, poi, opere fondamentali per ricostruire un quadro d'insieme dell'evoluzione della vita religiosa femminile dal sorgere del cristianesimo fino ai nostri giorni. Quanto agli studi di carattere filologico-letterario, la monografia di E. Giannarelli (1980) sulla tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV secolo è ancora oggi il volume di riferimento per l'indagine dei testi agiografici che narrano delle donne e per l'approfondimento dei modelli e dei *topoi* letterari impiegati nel tratteggio delle loro figure. L'autrice sottolinea che fin dal sorgere dell'agiografia, parallelamente al motivo dell'*imitatio Christi*, archetipo insostituibile per ogni santo come per ogni santa, compare quello dell'*imitatio Mariae*, come cifra caratteristica nella rappresentazione della donna cristiana.

Tra le prime riflessioni sull'evoluzione della santità femminile a Bisanzio segnaliamo l'opera di E. Patlagean (1976) dedicata alle donne che nell'antichità e nel medioevo furono costrette a travestirsi da uomo per aver accesso alla vita monastica. Seguono, in tempi più recenti, alcuni saggi di A.M. Talbot (1992, 1998, 2001) che descrivono la condizione della donna nell'impero bizantino e la sua partecipazione alla vita religiosa, e i due volumi di L. Garland (1999, 2006) che trattano rispettivamente della posizione e del ruolo delle imperatrici, e della partecipazione delle donne alla vita sociale nei secoli IX-XIII. Fino ad oggi sono state soprattutto le studiose americane e anglosassoni a promuovere le ricerche sul contributo delle donne allo sviluppo religioso dell'Europa, basti pensare alla produzione della casa editrice Ashgate, che per gli ultimi due anni prevedeva almeno quattro volumi su argomenti afferenti a questa tematica. Recentemente, in Italia, E. Nardi (2002) si è occupata dell'immagine delle donne della dinastia comnena, con un volume che si pone in ideale continuità con quello di Giannarelli. Con acute osservazioni e in uno stile piacevole alla lettura, Nardi non solo ricostruisce vivaci quadri di vita quotidiana nella Bisanzio dei secoli XI-XII, ma mette anche in evidenza alcune costanti nel tratteggio delle biografie delle donne.

Per quanto concerne la tradizione delle terre slavo-orientali, invece, la tematica femminile non occupa un posto particolare né nella letteratura critica russa né in quella italiana. Tuttavia, da circa un ventennio si registra una crescente attenzione per il recupero di un tracciato storico talvolta volutamente ignorato, che riporti alla luce tanto il contributo del cristianesimo allo sviluppo culturale dei popoli delle odierne Ucraina, Russia europea e Bielorussia, quanto il ruolo che in tale processo svolsero le donne. Se per l'Occidente e l'Oriente greco si è lontani dall'aver esaurito gli argomenti da indagare, per la cultura della Rus' e la letteratura slavo-ecclesiastica non è fuori luogo parlare di una vera e propria lacuna, che attende contributi sistematici e approfonditi.

In un'Europa alla ricerca della propria identità culturale e delle radici comuni che sono alla base delle diverse tradizioni dei suoi territori, occuparsi della santità e dell'agiografia al femminile nelle terre slavo-orientali appare quindi doppiamente importante e necessario. Anzitutto affinché il contributo della Chiesa ortodossa russa non risulti negletto e misconosciuto in Occidente, in secondo luogo come tappa propedeutica e imprescindibile per futuri studi comparativi, nell'intento di offrire una rilettura del medioevo europeo che tenga conto di tutte le sue componenti.

Gli antichi calendari, i menologi, le raccolte di uffici liturgici redatti nella Rus' e in Moscovia ci tramandano, per i secoli X-XVII, il nome e la data di memoria di ben cinquantanove sante autoctone, delle quali sinora in Italia non è giunta quasi nessuna notizia. Undici tra queste risultano le principali protagoniste del nostro lavoro, in virtù del fatto che le *Vite* (*žitija*) loro dedicate e gli inni composti per celebrarne la memoria (*služby*) sono giunti fino a noi. Si tratta di testi che, insieme alla letteratura agiografica dedicata ai santi uomini, giocarono una parte importante nel processo di acculturazione della Rus'. Essi mostrano come il messaggio cristiano arrivato da Bisanzio nel X secolo abbia dato esiti

talvolta originali, e offrono informazioni sulle modalità di ricezione ed elaborazione dei modelli del cristianesimo nella produzione letteraria slavo-orientale.

Se si guarda all'Italia, l'interesse per l'agiografia russa e per gli studi di carattere comparativo sulla santità nel medioevo appare manifesto dalla quantità di conferenze e di libri che sono stati recentemente pubblicati. Ricordiamo qui i convegni di spiritualità ortodossa promossi nel 2000-2001 dal Patriarcato ecumenico di Costantinopoli e dal Patriarcato di Mosca, con la collaborazione della comunità di Bose, dedicati alle *Vie del monachesimo russo* e alle *Forme della santità russa*. Nello stesso anno il *Seminario di studi storici 'Da Roma alla Terza Roma'* ha dedicato un'intera sezione a *I santi nella storia dell'Occidente e dell'Oriente*, incontrando l'interesse di eminenti slavisti. Nel maggio del 2005 è stato pubblicato il volume *Il tempo dei santi fra Oriente e Occidente. Liturgia e agiografia dal Tardo Antico al Concilio di Trento* che presenta le riflessioni dell'omonimo seminario svoltosi a Firenze nell'autunno del 2000, sotto la direzione dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia (AISSCA). Sempre nel 2005 presso l'abbazia greca di San Nilo a Grottaferrata, veniva inaugurato un ciclo di conferenze dal titolo *Agiografia e liturgia tra Roma e Costantinopoli*. Il convegno internazionale *Il testo cristiano nella storia e nella cultura. Prospettive di ricerca tra Russia e Italia* (Perugia-Roma 2-6 maggio 2006), promosso dalla collaborazione fra vari enti (Università degli studi di Perugia, Università Roma Tre, AISSCA, Pontificio Consiglio della Cultura, Pontificio Istituto Orientale, Centro Studi Vjačeslav Ivanov), ha sottolineato ancora una volta l'attualità degli studi agiografici.

Per quanto riguarda le nuove pubblicazioni, ricordiamo che nel 1998 la *Bibliotheca Sanctorum* è stata completata con due volumi dedicati alle chiese orientali, che contengono anche i profili e alcune indicazioni bibliografiche essenziali riguardanti le donne attualmente venerate dalla Chiesa ortodossa russa. Nonostante una certa disomogeneità fra le varie voci nell'indicazione delle tipologie di appartenenza delle sante e la mancanza di riferimenti alle fonti manoscritte relative ai singoli personaggi, l'opera risulta utile e di facile consultazione. Inoltre, i libri di I.P. Sbriziolo (2006) e di A.G. Kossova (2007) hanno reso accessibili al lettore italiano pagine importanti della storia della santità nelle terre slavo-orientali, con antologie di brani o testi integrali (tradotti in italiano) delle *Vite* di alcuni dei suoi esponenti più significativi, sia monaci che principi. Né l'una né l'altra pubblicazione, tuttavia, fanno cenno alla presenza delle donne nel pantheon dei santi della Rus'.

Nel nostro paese si sono sviluppate interessanti prospettive di ricerca anche per l'analisi filologico-letteraria dei testi agiografici, dando vita a una metodologia di indagine e interpretazione testuale dalla quale oggi non si può prescindere. A partire dalle riflessioni di R. Picchio (1973, 1977, 1984), e in tempi più recenti grazie agli studi di A. Naumow (1995, 2004) e di M. Garzaniti (1998, 2003, 2008), sono stati descritti i procedimenti compositivi del testo agiografico; ne sono emersi gli stretti rapporti con la letteratura biblico-liturgica, che complicano l'elaborazione concettuale e amplificano il significato dei testi. Si è

osservato che dietro all'apparente standardizzazione delle biografie dei santi, e proprio grazie all'utilizzo di *topoi* letterari ricorrenti, gli agiografi erano capaci di intessere una trama di riferimenti scritturali apposti per celebrare il santo in oggetto, conferendo alle vicende che lo avevano visto protagonista una valenza universale, quale tassello unico nel mosaico della storia della salvezza. Inoltre, la lettura che Garzaniti (1998) ha dato della *Vita* slavo-ecclesiastica di santa Paraskeva ha messo in evidenza alcune peculiarità del testo agiografico al femminile nella tradizione slavo-orientale, aprendo la strada all'analisi anche dei testi dedicati alle sante autoctone della Rus'.

Un certo interesse per le vicende femminili nella Rus' e in Russia è stato dimostrato anche dai *cultural studies* di matrice anglosassone. Dalla fine del secolo scorso studiosi come L. Hughes (1988, 1990) e N.S. Kollman (1983, 1999) hanno dedicato la loro attenzione a personaggi quali Sof'ja Alekseevna Romanova, sorellastra di Pietro il Grande, e alle zarine della casata dei Romanov (secoli XVI-XVII), ricostruendo non solo singole biografie, ma l'ambiente socio-culturale e ideologico in cui vissero le principesse e che sta alla base della loro notorietà. Decisamente innovativo è l'apporto di G. Marker (2007) che si è occupato della tradizione del culto di santa Caterina nelle terre russe, quale fondamento dell'autorevolezza di una donna sovrana. Da questi contributi di carattere storico-sociale, risulta evidente che la legittimazione del potere femminile nella Rus' kieviana e in Moscovia è stata sempre strettamente collegata all'attributo della santità, constatazione questa che può dare adito a stimolanti ricerche sul ruolo politico e sociale anche delle nostre sante, molte delle quali erano principesse.

Anche in Russia nell'ultimo ventennio l'agiografia, la storia della santità e in misura minore la storia delle donne sembrano destare una nuova attenzione. È infatti a partire dagli anni della *perestrojka* che sia l'agiografia che la storia della santità, anche femminile, si stanno riappropriando a poco a poco del proprio spazio nelle riflessioni di studiosi e intellettuali. Proprio nel 1989 veniva data alle stampe la monografia di N.L. Puškarëva intitolata *Le donne dell'Antica Rus' (Ženščiny Drevnej Rusi)*. Analogamente alle colleghe americane e anglosassoni¹, l'autrice intendeva rileggere sei secoli (X-XV) di storia delle terre slavo-orientali attraverso le vicende delle donne più note nelle varie epoche e nei diversi principati. Pur fondato su un'ampia bibliografia, il volume raggiunge risultati più modesti e si limita a riproporre notizie attinte da fonti precedenti, trasmesse da generazioni di studiosi, senza approfondire il problema della loro attendibilità. Il compendio, tuttavia, offre molte informazioni utili anche per chi

¹ Se in Occidente lo sviluppo del movimento femminista a partire dalla seconda metà del secolo scorso ha giocato un ruolo importante nel promuovere una sensibilità critica e storica che tenga nella dovuta considerazione l'elemento femminile, non si può escludere che in Russia lo scarso interesse per uno sguardo al femminile anche nell'esame della letteratura religiosa sia dovuto in parte alla tardiva comparsa dei *gender studies*, che sono riusciti a provocare la cultura e la storiografia russa solo dopo le trasformazioni sociali e politiche seguite agli eventi del 1989 (cf. Imposti 2004).

vuole affrontare lo studio delle donne sante: esso permette di contestualizzare anche le loro vicende, dimostrando che a volte i testi agiografici scritti in onore delle donne non sono privi di rilevanza storica, se trattati con la dovuta cautela.

Il primo studio esplicitamente dedicato alle sante in ottica storico-ecclesiastica risale al 1909, quando il non meglio identificato A.K. pubblicò la breve monografia *Sante donne e ascete russe (Russkie svjatye ženščiny i podvižnicy)*, nella quale esprimeva la convinzione che “alle donne nella storia della Chiesa russa appartiene un primato”, con chiaro riferimento alla conversione della principessa Ol’ga di Kiev (X sec.), che abbracciò la fede cristiana ben prima che questa divenisse, con suo nipote Vladimir, la religione ufficiale del principato di Kiev (988), e ad Anna (Irina) di Novgorod (XI sec.), prima principessa monaca. Questo positivo inizio non ebbe alcun seguito, e nelle opere successive l’argomento è stato relegato allo spazio di un capitolo se non addirittura di un solo paragrafo all’interno di studi più generali sulla santità. Ritorna, anche nel numero delle pagine, lo squilibrio esistente fra l’attenzione prestata alla vita di uomini santi rispetto a quella dedicata alla vita di donne sante: quelli erano distinti in categorie di santità e ad ognuna di esse era riservato un intero capitolo; queste, invece, erano raggruppate secondo la comune appartenenza di genere che metteva in secondo piano ogni altra possibile distinzione. Certe conclusioni cui si era giunti nella prima metà del XX secolo, ignorando totalmente (almeno così pare) lo studio di A.K., destano oggi meraviglia: a monografie come quelle di G.P. Fedotov (1931) e di I. Kologrivov (1977) va senz’altro riconosciuto il merito di aver mantenuta viva la riflessione sulla santità nel periodo inter- e post-bellico, ma non possiamo tacere la tendenza di questi autori a sottovalutare il contributo delle donne allo sviluppo culturale. Kologrivov sosteneva che nella Rus’ “la pietà popolare, non trovando sante simili a quelle di Occidente, ritenne degne di culto persone il cui destino tragico e la cui vita di sofferenze suscitavano in modo particolare la sua simpatia”, e che di fatto “le donne russe non hanno affatto, o quasi, partecipato direttamente alla creazione dell’ideale religioso e morale della loro nazione” (Kologrivov 1977: 290).

Una tale opinione oggi risulta infondata. Lo aveva già intuito Fedotov che, pur individuando solo dodici sante canonizzate, non temeva di affermare che furono molte le monache che, pur essendo magari rimaste nell’ombra, ebbero un’intensa vita ascetica e si guadagnarono la venerazione dei fedeli (Fedotov 1931: 224-232). La volontà di rivalutare la presenza delle donne nel pantheon dei santi russi si trova in tempi più recenti anche nell’opera di V.I. Suprun che, commentando la sproporzione numerica fra santi e sante, afferma: “a ciascuno la propria impresa” (Suprun 1996: 12), quasi a voler riconoscere che di fronte alla santità la differenza di genere perde rilevanza e ciascuno è importante in quanto santo, non perché uomo o donna.

Negli ultimi anni alcune tesi di dottorato e molti articoli e monografie stanno riportando alla luce pagine poco conosciute della cultura religiosa e della spiritualità russa, indagando l’una e l’altra da svariate prospettive: dall’ordinamento della vita monastica all’approfondimento letterario delle fonti, dal rapporto dei documenti agiografici con la liturgia agli stilemi letterari in essi impiegati.

Nel moltiplicarsi di nuove pubblicazioni dobbiamo distinguere le opere di carattere scientifico, fondate sul riferimento diretto alle fonti, dalle compilazioni divulgative indirizzate al grande pubblico. Queste ultime prediligono in genere l'approfondimento dell'iconografia o della maniera architettonica dei maestri dei tanti monasteri che nel giro di pochi secoli sorsero nella Rus' a seguito della cristianizzazione; oppure si distinguono per un taglio marcatamente religioso, talvolta apologetico, e risultano destinate in primo luogo all'edificazione spirituale. Simili volumi, anche allorché possano avere un'utilità per la promozione della conoscenza delle sante della Rus', sono inutilizzabili in un discorso che si proponga un certo rigore scientifico. Nel 1994 A. Trofimov ha dato alle stampe un'opera dedicata interamente alle sante donne della Rus', che traccia l'evoluzione diacronica della santità femminile; tuttavia l'autore si limita allo studio delle sante 'canonizzate' e non indica nemmeno i nomi delle altre donne oggetto di venerazione. Inoltre non dimostra grande interesse per l'aspetto socio-culturale che può emergere dall'approfondimento del monachesimo femminile, né tanto meno per lo studio letterario o filologico delle *Vite*. In modo del tutto analogo il volume firmato dalla monaca Taisija (2001), pubblicato in occasione dei mille anni della santità russa, manca di un qualsiasi riferimento alle fonti e, nonostante sia corredato di utili tavole cronologiche e di un agevole glossario, rimane un'opera destinata alla lettura personale per finalità essenzialmente di devozione.

Fra i contributi che coniugano intenti divulgativi e validità scientifica si annoverano le pagine di A. Mel'nikov (1992) che, occupandosi dei santi del principato di Polock, riporta notizie anche di Evfrosinija di Polock, di Evpraksija di Pskov, di Charitina di Lituania, di Julianija di Ol'sansk e di Sof'ja di Sluck, sante inserite anche nel calendario del Patriarcato di Mosca e che saranno oggetto del nostro lavoro. Nel 2002 E.B. Emčenko ha raccolto in un saggio le principali notizie relative al monachesimo femminile, che erano rimaste per secoli frammentate nelle pagine di cronache e annali. L'anno successivo G.M. Prochorov, in un articolo sulla presenza dei santi nella storia antico-russa, pur limitandosi a segnalare solo le diciotto sante canonizzate e venerate da tutta la Chiesa ortodossa russa, non taceva la presenza anche di altre donne dalla condotta esemplare. Sull'evoluzione della critica negli ultimi anni a volte hanno esercitato una notevole influenza le innovazioni di carattere istituzionale o normativo della chiesa ortodossa russa. Così, ad esempio, da quando nel 2000 sono state date disposizioni per l'istituzione di sinassi locali, si assiste al fiorire di libri dedicati ai santi dell'una o dell'altra regione (cf. Alëchina 2003, Kuratov 2004, Nesmejanova-Soboleva 2006). Fra questi il piccolo volume curato da L.I. Alëchina, che tratta dei santi del principato di Mosca, si distingue per la facile accessibilità del linguaggio e dell'impianto espositivo. Inoltre, e ciò è per noi significativo, Alëchina sceglie fra le figure più rappresentative della santità nelle terre moscovite, accanto a quattro fra principi e metropolitani, anche la pia Evfrosinija (Evdokija) di Mosca (XVI sec.), moglie del gran principe Dimitrij Donskoj.

Nemmeno l'analisi letteraria del testo agiografico e delle citazioni bibliche come sua chiave interpretativa è in Russia un argomento del tutto nuovo. Men-

zionando solo i contributi che rimangono fondamentali fino ad oggi, ricordiamo le pagine che nel 1914 Ch.M. Loparëv scrisse a proposito dello schema compositivo delle biografie dei santi, analizzando i *bioi* greci. A partire dagli anni Sessanta del secolo scorso un fondamentale apporto alla materia è stato dato da D.S. Lichačëv (1961, 1967) coi suoi saggi sull' 'etichetta letteraria' e sui generi e la poetica della letteratura della Rus'. Negli stessi anni O.V. Tvorogov (1964) e V.P. Adrianova-Perec (1964) si occupavano rispettivamente delle 'formule fisse' e dello 'stile poetico' nella Rus'. Sul problema dei *loci communes* è tornata recentemente E. Konjavskaja (2004), ma perché si arrivi a parlare in maniera sistematica di topica agiografica dobbiamo attendere il 1997 con gli articoli di T.R. Rudi. La studiosa riconosce una dignità loro propria ai testi agiografici che celebrano le sante, e a più riprese ha dedicato loro attenzione: già nel 1996 si occupò dell'edizione critica della *Vita* di Julianija di Lazar'ev (Rudi 1996), l'anno successivo ne analizzò la maniera compositiva (Rudi 1997), infine nelle pubblicazioni degli ultimi anni non ha mancato di menzionare alcuni testi che narrano di donne nell'esemplificazione delle sue osservazioni sul procedimento dell'*imitatio* e sulle tipologie letterarie (cf. Rudi 2003a, 2003c, 2005, 2006). Dopo il saggio di F.I. Buslaev del 1910 sui modelli femminili ideali nella Rus', l'analisi di Rudi torna per la prima volta a prestare una certa attenzione al *typos* di santità che emerge dalle biografie delle sante. Il rinnovato interesse per l'agiografia al femminile è confermato anche dalla recente edizione (in Semjačko, Rudi 2005) della *Vita* di Vassa (Feodora) di Nižnij Novgorod (XIV sec.). Rendere facilmente accessibili testi fino ad oggi conservati solo in copie manoscritte è un compito fondamentale, che in Russia è stato portato avanti con dedizione fin dagli anni Ottanta del XX secolo in primo luogo nei *Pamjatniki literatury Drevnej Rusi*, che, sotto la redazione di Lichačëv, hanno pubblicato molti documenti agiografici slavo-ecclesiastici, con a fronte la traduzione in russo e con un breve commento filologico e storico.

Siamo ancora tuttavia lontani dall'aver a disposizione studi approfonditi dedicati all'analisi dei testi agiografici in onore delle donne, e alla santità femminile come fenomeno storico-culturale. Diversi autori ne hanno affrontato vari aspetti, senza giungere a realizzare opere che possano essere considerate complete; troppo spesso le notizie rimbalzano da un testo all'altro e pochi sono i volumi che si distinguono per informazioni nuove e apporti originali. L'incompletezza delle conoscenze storiche sui secoli che stiamo indagando si unisce alla scarsità delle fonti relative alle donne in generale e, nel caso delle sante, alla difficoltà di orientarsi in quelle agiografiche, dato lo stato ancora iniziale di una catalogazione scientifica dell'eredità manoscritta slavo-orientale. Ciò determina una serie di problemi nell'individuazione di un *corpus* di testi di riferimento e nella ricostruzione della loro trasmissione nelle diverse redazioni, che sembrerebbero lasciare al nostro studio esigui margini di scientificità, se il nostro intento fosse quello di riannodare le fila delle vicende biografiche dell'una o dell'altra santa, oppure quello di stabilire l'attendibilità dei resoconti agiografici tramandati dalle fonti. Non è la veridicità storica degli episodi narrati che ci interessa, bensì l'influenza culturale che i testi, coi loro stilemi e motivi, erano

capaci di esercitare. Sapere se realmente le donne, nella vita, avessero corrisposto al modello ideale di santità rimane un compito dello storico. L'importante per noi è invece scoprire con quali espedienti gli agiografi ne crearono una data immagine. Si ritiene che tale prospettiva di lettura, di tipo letterario e culturale, permetta un primo proficuo approccio a tematiche trattate fino ad ora solo in maniera superficiale e saltuaria per la tradizione slava-orientale, le quali, invece, cominciano a ricevere la dovuta attenzione in ambito latino e bizantino.

Nelle pagine che seguono daremo anzitutto una breve presentazione della condizione della donna, in ambito religioso e culturale nella Rus' e nella Moscovia nei secoli X-XVII. È questo lo scenario sul quale, pur con le differenze che vedremo, dovute a fattori di carattere geografico e temporale, si situano le sante, quali incarnazioni perfette del messaggio cristiano e modello per tutte le donne della Rus'. Il nostro lavoro si occupa in particolare di undici tra le cinquantanove donne venerabili di cui ci è giunta notizia. Sono state le fonti a determinare questa scelta: come si è accennato, la nostra attenzione è dedicata a quelle sante autoctone della Chiesa ortodossa russa per le quali ci sono pervenuti una *Vita* e/o un ufficio liturgico composti in un'epoca non troppo distante dalla morte o dalla canonizzazione (e comunque non oltre la fine del XVII secolo). La presenza di testi liturgico-letterari in onore di un personaggio, infatti, permette di affermare con un alto grado di probabilità che ad esso veniva tributato un culto regolare.

Per le loro vicende personali e per le modalità in cui si svolse la loro ascesi, queste donne afferiscono a tipologie diverse di santità. Tuttavia, dalla lettura delle fonti agiografiche in nostro possesso, emerge un modello letterario unico, che le accomuna. Apparentemente tutte simili, le *Vite* sembrano di quando in quando appiattirsi in un'unica silhouette data da quelli che la società indicava come i requisiti necessari alla canonizzazione: un *typos* letterario idealizzato, non sempre corrispondente alla realtà storica, ma con un ruolo importante nell'immaginario collettivo.

La seconda parte del volume contiene l'analisi letteraria di suddette fonti agiografiche, al fine di comprendere in che modo i letterati delle terre slavo-orientali dipinsero il ritratto delle sante, e come e su quale base venivano definiti i requisiti di santità cui esse dovevano uniformarsi.

Dal punto di vista metodologico tale indagine si collega alle idee esposte da R. Picchio (1977) nel suo saggio sulle 'chiavi tematiche bibliche' nella letteratura della Slavia Ortodossa, e in seguito applicate e sviluppate da studiosi quali i già citati Naumow e Garzaniti. Come si vedrà, è proprio grazie alle citazioni scritturali e al legame dei testi dedicati alle sante con altri componimenti scritti per la liturgia o per la lettura edificante, che ci è stato possibile individuare dei motivi e dei *topoi* propri dell'agiografia al femminile.

In base ad essi i testi in onore delle donne si differenziano dal complesso agiografico dedicato ai santi uomini, componendo il profilo letterario caratteristico della donna santa. Questo è fondato sul riferimento alla figura della Madre di Dio, la cui *Vita*, insieme all'inno acatisto in suo onore, si rivela un compendio di motivi letterari e citazioni bibliche che non poca influenza ebbe sui componi-

menti dedicati alle sante anche della Rus'. Per questa ragione abbiamo definito 'typos mariano' il modello di rappresentazione della donna che abbiamo enucleato dai testi. Lungi dal rimanere patrimonio esclusivo di pochi eruditi, il tipo letterario suddetto si fissa nella memoria dei fedeli riproponendosi ciclicamente alla loro attenzione durante le celebrazioni del calendario liturgico, e a poco a poco si impone nella mentalità e nella produzione letteraria, creando un modello di comportamento, una forma di vita, un tipo sociale.

In chiusura, precisiamo che la nostra indagine è condotta dal punto di vista della storia dell'evoluzione culturale e religiosa russa. Per questa ragione personaggi come Ol'ga di Kiev (X sec.) ed Evfrosinija di Polock (XII sec.) vengono qui considerati nella prospettiva dello spazio religioso e culturale slavo-orientale comune, anche se dopo la dominazione tatarea i territori della Rutenia, in cui visse Ol'ga, e le terre del nord-est, compresa Polock, che furono la culla di Evfrosinija, ebbero sorti diverse, rientrando quelli nella sfera d'influenza polacco-lituana, e questi nella Moscovia. La maggior parte delle *Vite* che abbiamo esaminato ha avuto diffusione costante e importanza fondamentale nella formazione ed evoluzione della religiosità, della letteratura, della cultura e della storia della chiesa russe. Per secoli tali testi facevano parte del calendario liturgico comune della "Metropolia di Kiev e di tutta la Rus'", e poi del patriarcato di Mosca, alla cui obbedienza anche la metropolia di Kiev fu ridotta nel 1686. Né andrà dimenticato che alcune delle *Vite*, in particolare quella di Ol'ga, si diffusero e furono rielaborate sostanzialmente proprio nel principato di Mosca e poi nella Russia degli zar con palesi intenti di ideologia ecclesiastica e politica. È in questa prospettiva russa, dunque, che ci accostiamo ai testi e alle donne che ne sono protagoniste. Sarà compito di altri, più competenti studiosi, esaminare eventualmente da altri punti di vista quelle *Vite* e quelle personalità di donne sante che hanno contribuito alla formazione ed evoluzione della vita religiosa, culturale e letteraria e della vita delle varie chiese di altri popoli appartenenti alla Slavia orientale (in particolare la questione interessa l'Ucraina) o anche alla Slavia ortodossa in genere.

1. Monachesimo femminile e istruzione delle donne nella Rus'

Sono cinquantanove le donne vissute nelle terre slavo-orientali nei secoli X-XVII riconosciute sante o venerabili (cf. Appendice). Un numero non trascurabile, se si considera che quello per la Rus' fu un periodo segnato da alterne vicende storiche e da cambiamenti culturali profondi: la cristianizzazione, l'affermazione di Kiev e di Novgorod come maggiori centri politico-amministrativi, il successivo consolidarsi di diversi principati, i due secoli di dominazione tata, l'ascesa di Mosca, per citare solo alcuni eventi di primaria importanza¹.

I materiali in nostro possesso ci permettono di affermare che quasi ognuna delle città più importanti vantava almeno una santa nata o vissuta nei suoi territori: Ol'ga, prima principessa cristiana della Rus', visse a Kiev nel IX secolo. A breve distanza di tempo, a Novgorod, Ingigerd († 1050ca), figlia del re di Svezia Olaf, si convertì al cristianesimo per sposare il giovane principe Jaroslav; entrando in monastero assunse poi il nome di Anna, con il quale è ricordata fino ad oggi. Proprio a Novgorod si registra una presenza della santità femminile distribuita in maniera uniforme dall'XI al XVI secolo, anche se scarsamente documentata². Nel XII secolo la terra di Polock dava i natali a Predslava, e intorno al 1165 a Suzdal' nasceva Teodulia; entrambe presero, coi voti monastici, il nome di Evfrosinija. La maggior parte delle sante della Rus' visse nei secoli XIII-XIV nei vari centri che a poco a poco andavano emergendo: a nord nella città di Pskov, nelle terre centro-orientali a Vladimir e nei suoi dintorni, a Tver', a Rja-

¹ L'origine e l'evoluzione della prima entità statale degli slavi-orientali è uno dei capitoli più complessi della storia russa e fino ad oggi continua a porre interrogativi. Gli eventi storici si intrecciano con le vicende religiose e culturali, coi rapporti di tipo commerciale e diplomatico che la Rus' intratteneva con l'Oriente, ma anche con l'Occidente europeo. Storici, storici della chiesa e storici della letteratura hanno tentato di illustrare queste vicende, senza però raggiungere risultati definitivi o del tutto convincenti, a causa anche della scarsità delle fonti a disposizione. Ci limitiamo a segnalare alcuni degli studi più noti sull'argomento: Solov'ëv 1959-1966, Vernadsky 1948, Gitermann 1963, Pašuto 1968, Riasanovsky 1984, Vodoff 1989, Nazarenko 2001. Sulla storia della chiesa russa si veda: Golubinskij 1901, Garzaniti 1988, Bulgakov 1995; per alcune indicazioni bibliografiche sull'evoluzione del monachesimo cf. nota 4 di questo capitolo. Tra gli studi più recenti che affrontano la questione da un punto di vista culturale si segnalano: Birnbaum, Flier 1984; Birnbaum 1985, 1991.

² Per nessuna delle otto sante di questa regione, infatti, siamo in possesso di documenti agiografici, se si eccettuano poche righe su Anna (Irina), Charitina e Glikeriija, troppo tarde (risalgono al 1831) per risultare qui significative.

zan', e nella zona di Rostov-Jaroslavl', per un totale di ventiquattro sante. Nei secoli XVI-XVII furono principalmente i territori della Moscovia (Mosca, Uglič, Nižnij Novgorod, Lazar'ev) che videro fiorire donne venerabili, con l'eccezione di Sof'ja Jur'evna (†1617) che visse a Sluck, nell'attuale Bielorussia.

Questi dati devono essere interpretati con cautela, dato che nei primi secoli dopo la cristianizzazione i centri scrittori sorti nella Rus' erano pochi, e la documentazione agiografica era limitata; non è possibile, pertanto, escludere la possibilità che siano esistite anche altre sante oltre a quelle qui censite, delle quali non ci sono pervenute notizie. Per tracciare un quadro dettagliato della presenza delle sante nella Rus' sarebbe necessario condurre un'indagine accurata a livello locale, nell'intento di recuperare fonti ancora ignote, fatica che riserviamo al futuro.

Inoltre, se si volesse studiare il tema della santità femminile in prospettiva storico-sociale, le opere qui analizzate dovrebbero essere interpretate anche alla luce del problema della condizione della donna nelle terre slavo-orientali. Questo infatti rappresenta un aspetto importante e di grande interesse negli studi sul medioevo. Si tratta di questioni complesse, che rimangono in parte ancora dibattute, sebbene siano indagate dal punto di vista dello sviluppo storico, dei mutamenti sociali e delle trasformazioni culturali avvenute nella Rus' e in Moscovia. Non intendiamo affrontarle qui in tutta la loro ampiezza, ma qualche breve cenno alle ipotesi interpretative avanzate dagli storici sarà sufficiente per capire su quale terreno fiorirono le vocazioni femminili di cui ci occupiamo. Sembra che l'assetto sociale delle terre slavo-orientali, almeno fino all'istaurarsi della dominazione dell'Orda d'Oro (1240), prevedesse una certa possibilità di partecipazione delle donne alla vita civile, come dimostrerebbero gli anni di reggenza del principato di Kiev da parte di Ol'ga alla fine del X secolo, e il coinvolgimento delle principesse nell'amministrazione del principato di Polock nel XII secolo, quando alla morte di Vladimir Monomach (1114-1125) il trono rimase vacante per almeno un ventennio³. A partire dalla seconda metà del XIII secolo, invece, le donne, soprattutto quelle dell'alta società e della famiglia principesca, sarebbero andate progressivamente perdendo l'autonomia di cui godevano, fino a essere costrette, nella Moscovia, a vivere in appartamenti loro riservati (*terem*), in una condizione che alcuni storici russi del XIX secolo (cf. I.E. Zabelin, V.Ja. Šulgin) non hanno esitato a definire di 'reclusione'. Negli ultimi anni, studiosi quali L. Hughes, I. Thyrêt, N.S. Kollman hanno iniziato a mettere in discussione queste tesi, proponendo una lettura diversa della condizione della donna nobile nella Rus' nei secoli XVI-XVII. Sebbene le loro conclusioni non possano essere generalizzate e ritenute valide per le esponenti del popolo, tuttavia esse ci inducono a pensare che, pur tra le mura domestiche, la moglie e le figlie dello zar potessero talvolta giocare un ruolo importante. Erano, infatti, responsabili dell'amministrazione della casa e della direzione della servitù; in alcuni casi, avevano la possibilità di esercitare una certa influenza negli affari di governo in qualità di

³ Per sottolineare la presenza visibile delle donne nella vita pubblica del loro principato, V.L. Janin ha parlato di 'matriarcato di Polock' (Janin 1970b).

consigliere del marito; a loro veniva riconosciuto il merito di aver trasmesso ai figli i primi rudimenti della fede e della tradizione ortodossa; la considerazione in cui erano tenute poteva, infine, aumentare in relazione alla loro capacità di dare alla luce dei figli maschi. Si può supporre che questo valesse anche per le donne delle famiglie nobili. Nel XVI secolo un documento importante come il *Domoštroj* offre notizie significative sul ruolo delle madri di famiglia nei ceti nobiliari e mercantili, tracciando al tempo stesso i chiari (e ristretti) limiti delle possibilità che le donne avevano di partecipare in modo creativo alla vita sociale e culturale, in particolare alla vita pubblica (cf. Koman 1988).

Di questo complesso panorama prenderemo in considerazione in questa sede soltanto singoli aspetti, necessari per contestualizzare la presenza delle sante nell'ambiente religioso e culturale del loro tempo, oppure funzionali alla ricostruzione del modello letterario della santa donna che emerge dalle fonti, e che costituisce lo scopo principale del presente lavoro. In particolare, daremo qui alcune notizie sullo sviluppo del monachesimo femminile e sull'alfabetizzazione delle donne, dato che molte delle nostre sante trascorsero gran parte della loro vita nei chiostri, e che alcune di loro, stando alle notizie degli agiografi, sarebbero state 'ben istruite' e avrebbero svolto un'attività di 'insegnamento' a beneficio delle consorelle.

1.1. I monasteri femminili

Come già nella tradizione bizantina, anche nelle terre della Rus' i monasteri ebbero un ruolo importante nella diffusione e nel rafforzamento dell'ortodossia e della vita religiosa, imponendosi altresì come laboratori preposti alla cultura e all'arte, e come ambienti dove si coltivavano la vita spirituale e la speculazione intellettuale.

Risulta difficile stabilire quale sia stato il primo monastero femminile della Rus' kieviana e altrettanto complicato è capire quanti ne sorsero in seguito in tutti i territori del regno. La *Cronaca degli anni passati* (*Povest' vremennych let*) narra che nell'anno 1086 il principe di Kiev Vsevolod Jaroslavič fondò per sua figlia Anna Vsevolodovna (detta Janka) il monastero di sant'Andrea, il primo monastero femminile della Rus', nei cui locali sarebbe stata organizzata la più antica scuola per fanciulle (cf. *infra*). La *Vita* di Feodosij del monastero delle Grotte di Kiev (*Kievo-Pečerskij monastyr'*) – prima e a lungo più importante comunità monastica maschile della Rus' – riporta invece l'episodio della monacazione della madre del santo nel monastero di san Nicola sul Dnepr, quando Feodosij era ancora in vita. Se consideriamo che il monaco si spense tra il 1074 e il 1078, possiamo concludere che la comparsa di un'istituzione monastica per le donne debba essere retrodatata almeno di qualche decennio. Altri storici (Golubinskij 1901, Zverinskij 1890-1897) ritengono che femminile fosse anche il monastero di santa Irene, risalente, insieme a quello di san Giorgio, al 1037: il principe Jaroslav lo avrebbe dedicato a sua moglie Ingigerd.

Secondo la stima del metropolita Makarij (Bulgakov), storico della chiesa russa, fra il 988 e il 1240 furono fondati 116 monasteri, fra il 1240 e il 1448 la Rus' ne conobbe 276, e nel periodo seguente, fino alla fine del XVI secolo, 494; con il XVII secolo il numero (ma limitatamente a quelli istituiti sotto l'autorità della metropoli moscovita) sale a circa 651. Di questi 139 sarebbero stati femminili (Bulgakov 1995, II: 668-674, III: 649-662). M.I. Blāchova (2002: 51-56) non concorda con questi dati e li ridimensiona, almeno per il periodo di suo interesse, compreso tra il X e il XIV secolo: la Rus' avrebbe conosciuto soltanto quattro monasteri femminili a Kiev, nove a Novgorod, uno rispettivamente a Polock, a Valdimir-Suzdal' e a Rostov, vale a dire 16 su un totale di 93 monasteri presenti nella Rus'. Dobbiamo considerare che spesso i monasteri erano soggetti a saccheggi e incendi da parte dei banditi, o soffrivano a causa di epidemie e carestie. Il monastero femminile della Resurrezione nel Cremlino a Mosca, ad esempio, fu fondato all'inizio del XIV secolo dalla moglie di Dmitrij Donskoj, Evdokija, e venne incendiato alcuni anni dopo; ricostruito nel 1467, fu colpito da un nuovo incendio a distanza di sedici anni. Poteva inoltre accadere che monasteri inizialmente femminili venissero trasformati in monasteri maschili, mentre più raro era il caso che avvenisse il contrario. È possibile che il numero dei monasteri fosse più alto di quello che oggi possiamo documentare, ma è difficile fare ipotesi su istituzioni di cui non si è conservata notizia. Inoltre non è semplice stabilire in che misura i conventi di cui conosciamo il nome fossero attivi. Stando a studi recenti, sembra possibile affermare, con un buon grado di approssimazione, che fino a tutto il XVI secolo i monasteri femminili non costituirono che il 15% circa di quelli maschili, e che nel XVII secolo raggiunsero la percentuale del 21% (cf. Emčenko 2002: 245-284)⁴.

⁴ Dove non diversamente indicato, facciamo qui riferimento al volume sul monachesimo russo curato da N.V. Sinicyna (2002). Gli studi precedenti sono tutti dedicati all'approfondimento del monachesimo in generale, senza una particolare attenzione a quello femminile: fra le opere della fine del XIX e dell'inizio del XX secolo ricordiamo ad esempio lo studio storico-topografico di V. Zverinskij (1890-1897), la monografia di L.I. Denisov (1908), il volume di N. Murav'ëv dedicato al monastero Sezenovskij (Murav'ëv 1897). Ancora l'opera di N.J. Serebrjanskij (1908) e quella più recente di I. Smolitsch (1953). Seguirono *La Russie monastique* di V. Arminjon (1974), *Santità e monachesimo in Russia* di A. Piovano (1990), gli articoli di T. Špidlik dedicati al monachesimo russo, e alla 'Santa Russia', come pure gli atti dei seminari internazionali sulle forme della santità russa organizzati dalla comunità di Bose, e le diverse edizioni degli ultimi anni dal titolo *Russkie monastyri* (si vedano, ad esempio, quelle curate da A.I. Komeč o da A.A. Feoktistov) che rispondono al desiderio di recuperare e rendere accessibile l'eredità dell'esperienza monastica e i tesori artistici e spirituali dei vari monasteri dopo il periodo sovietico. O.V. Pančenko, dal canto suo, ha condotto numerosi studi sui monasteri della Russia del nord, frutto di un'attenta indagine, in particolare negli archivi del monastero delle isole Solovky, che gli hanno permesso di approfondire il ruolo culturale delle istituzioni monastiche e dei suoi esponenti; purtroppo i suoi sforzi vengono ignorati dai più. Anche l'ultimo volume dell'edizione rivista e ampliata della *Istorija Russkoj Cerkvy* del metropolita Makarij (Bulgakov), firmato da Smolitsch e pubblicato nel 1999, presenta un'impostazione tradizionale e non fornisce nuove in-

Fin dai primi secoli dall'introduzione del cristianesimo nella Rus', le donne aristocratiche presero parte attiva alla fondazione dei monasteri (proprio come i loro mariti per quelli maschili). In alcuni casi si trattò di aiuti materiali da parte di principesse, in altri, come dimostra il caso di Evfrosinija di Polock che conservò i privilegi e i diritti del suo rango anche dopo l'entrata in monastero, fu l'asceta stessa che fondò il proprio convento (1128); nel 1150, poi, Evfrosinija fece costruire la chiesa della Madre di Dio, e accanto un altro monastero, questa volta maschile⁵. Evfrosinija di Suzdal', da parte sua, consigliò la divisione del monastero della Deposizione del Manto della Vergine (*Rizpoloženskij monastyr'*) in due parti, una dedicata alle vergini, l'altra adibita alle donne sposate e alle vedove. Per queste ultime la santa fece anche costruire la chiesa della Santissima Trinità, tanto che il monastero sembrò sdoppiarsi in due diverse istituzioni. Grazie a due vedove di Novgorod vennero istituiti rispettivamente il monastero di sant'Eutimio intitolato all'Annunciazione della Vergine (*Evfimeev Blagoveščenskij monastyr'*) nel 1197 e, nel 1238, un altro monastero femminile attiguo alla chiesa di san Paolo nella stessa città. Sempre a Novgorod, nel 1199, la moglie del principe Jaroslav Vladimirovič commissionò la costruzione del monastero della Natività della Madre di Dio in Michalica (*monastyr' Roždestva Bogorodicy na Michalice*). Il monastero della Dormizione (*Uspenskij monastyr'*) a Vladimir deve la propria fondazione alla principessa Marija, moglie di Vsevolod Jur'evič, che vi prese poi il velo; ella predispose accanto all'edificio un appezzamento di terreno da adibire a cimitero, e, infatti, già durante la vita della principessa vi furono sepolte le spoglie delle donne della casata regnante del principato di Vladimir-Suzdal'. Anche Rostov vanta la sua Marija, fondatrice nel 1238 di un monastero sul lago Nero: si tratta della moglie del principe Vasil'ko Kostantinovič. Un altro monastero venne istituito da Sof'ja Vitovna, madre di Vasilij II (1415-1462).

Come i monasteri maschili anche molti fra quelli femminili, dal XIV secolo, abbracciarono l'ordinamento cenobitico; il primo a rinnovarsi in questa direzione fu il monastero di sant'Alessio (*Alekseevskij monastyr'*) a Mosca, costruito nel 1367 su richiesta delle sante Evpraksija e Iulija, sorelle del metropolita

formazioni sul monachesimo femminile. Arriviamo così alla recente opera curata da N.V. Sinicyna (2002) che sistematizza in tredici capitoli a tema i momenti salienti della storia del monachesimo russo, raccogliendo numerose indicazioni bibliografiche sui diversi argomenti. Questa contiene anche il saggio di Emčenko sopra citato, che propone al lettore uno *status quaestionis* breve, ma finalmente organizzato, di quanto ci è dato di conoscere della storia dei monasteri femminili, con un costante riferimento alle fonti e un'attenzione puntuale a tutti gli aspetti della tematica, dall'ordinamento economico-giuridico alle attività culturali che si svolgevano tra le mura di quella che fu una delle espressioni più significative del cristianesimo nella Rus'.

⁵ Fu per questa nuova fondazione che l'asceta chiese al patriarca di Costantinopoli di inviarle l'icona della Madre di Dio di Efeso, una delle tre che la tradizione vuole dipinte da san Luca evangelista; insieme a questa, Evfrosinija ricevette anche un prezioso reliquiario a forma di croce (trafugato durante la seconda guerra mondiale). Per notizie sulla croce di Evfrosinija si veda: Vejnik, Grozov 2000: 22.

Aleksej. A Nižnij Novgorod la principessa Vassa (Feodora), moglie del principe Andrej Kostantinovič, commissionò nel 1355 un altro cenobio femminile (il monastero della Concezione della Madre di Dio – *Začat'evskij monastyr'*). Più famoso il monastero della Resurrezione (*Voznesenskij monastyr'*) nel Cremlino di Mosca, fondato dalla gran principessa Evdokija, vedova di Dimitrij Donskoj, nel 1387; come per il monastero della Dormizione a Vladimir, anche quello della Resurrezione divenne presto luogo di sepoltura per le donne della famiglia principesca, prima, e poi per le zarine dei Romanov; fin dai primi anni inoltre, questo fu un monastero aristocratico e tale si conservò nei secoli. Nel 1467, a seguito di un incendio, fu restaurato da Marija Jaroslavna, nuora di Evdokija.

Fino all'inizio del XVIII secolo esistevano anche nella Rus' i cosiddetti monasteri doppi, dove monaci e monache vivevano in un unico edificio. Questi, più volte avversati dai metropolitani, vennero definitivamente condannati nei concili del 1504 e del 1551. Interessante notare che tali monasteri potevano essere retti da un igumeno, responsabile anche della parte femminile. Nel caso che ci fosse anche l'igumena, il superiore della comunità maschile era generalmente il direttore spirituale anche di quella femminile. Il caso del monastero di Evfrosinija di Polock andrebbe a questo proposito approfondito: sebbene il suo non fosse un vero e proprio monastero doppio, poiché gli edifici erano separati, sarebbe interessante capire se, oltre a fondare il ramo maschile della comunità, Evfrosinija ne fosse anche la responsabile.

Non esiste una documentazione adeguata sul modo in cui veniva scandito e impiegato il tempo delle donne all'interno delle mura monastiche. Tuttavia, possiamo immaginare che nei monasteri femminili si svolgessero attività simili a quelle cui si dedicavano le comunità maschili: oltre che dei servizi necessari al buon andamento della vita comunitaria, i monaci si occupavano della copiatura dei testi delle Scritture, dell'istruzione, di varie attività manuali e artistiche. Il passo della *Vita* di Evfrosinija di Polock che riferisce che la santa “iniziò a scrivere i libri con le sue mani”⁶, sembrerebbe confermare che tali attività fossero coltivate anche dalle monache. Inoltre, i conventi fungevano da rifugio per molte vedove e donne ammalate, o per ragazze orfane, le quali, oltre a svolgere le consuete attività femminili quali il ricamo e il piccolo artigianato, erano incaricate del sostentamento dei bisognosi. È quanto avvenne, ad esempio, a Mosca nel monastero delle Novizie (*Novodevičij monastyr'*), uno dei più noti conventi femminili della Rus', istituito nel 1525 dal principe Vasilij III per celebrare la riconquista della città di Smolensk e sostenuto dalla famiglia regnante con cospicue donazioni: durante la dominazione polacco-lituana e per la difesa dai tataro di Crimea, le monache diedero rifugio a quasi settecento persone. Altre volte il monastero fu utilizzato alla stregua di una prigione, come nel caso di Sof'ja Alekseevna, sorellastra di Pietro il Grande, che vi fu confinata nel 1689⁷.

⁶ *VEP*, 174: “начать книги писати своими руками”.

⁷ L'*Ustav* di Jaroslav prevedeva già questo utilizzo dei monasteri nel caso di delitti commessi da una donna (analoga procedura si adottava per gli uomini nei monasteri maschili). Ja.N. Ščapov spiega il termine *cerkovnij dom* (casa ecclesiastica), che

1.2. L'istruzione femminile

1.2.1. Scuole e programmi

Una buona istruzione⁸ e una spiccata intelligenza emergono dalle fonti come tratti distintivi di alcune delle nostre sante⁹.

L'introduzione del cristianesimo nella Rus' determinò la diffusione dei testi religiosi, mentre il contemporaneo consolidarsi dei principati rese sempre più necessaria una classe dirigente capace di interloquire coi governanti stranieri; questa combinazione di contingenze fruttò una maggiore attenzione all'alfabetizzazione dei boiari, e presto anche dei mercanti e dei ceti non aristocratici, anzitutto a Kiev, poi a Novgorod e infine nelle altre città (cf. Oniščenko 2005: 98-99).

Il tema dell'istruzione, e dell'istruzione femminile in particolare, nell'antica Rus' continua a porre interrogativi: sebbene non siano pochi gli studiosi che hanno indagato la questione sia in Russia che all'estero, non è ancora possibile dare risposte certe e definitive in proposito (cf. Sutcliffe nel 2006)¹⁰. La prima difficoltà è costituita dalla carenza di documenti che attestino un'effettiva alfabetizzazione delle donne. In secondo luogo, le varie correnti di studio sono state condizionate da una lettura ideologica dei fatti che, o ha trascurato per varie ragioni la presenza femminile (come ad esempio è avvenuto per la storiografia pre-rivoluzionaria e dell'epoca sovietica), oppure, al contrario, ha sopravvalutato in maniera discutibile il ruolo delle donne nella storia e nella cultura (come succede talvolta nei *gender studies*).

Inoltre, molte delle notizie contenute nella *Storia della Russia* di V.N. Tatiščev sono state tramandate per generazioni, benché non sempre trovino conferma nelle fonti annalistiche a noi pervenute. Si tratta, quindi, di informazioni non pienamente attendibili e probabilmente enfatizzate dal modo di proporre la storia tipico dell'autore, che elabora e attualizza fortemente il materiale cronachistico in suo possesso, interpretandolo in maniera grandiosa nell'intento di esaltare le origini russe¹¹. Così è accaduto, ad esempio, per la notizia riportata da

troviamo nei documenti, come "istituzione monastica per scontare una pena religiosa" (Ščapov 1984: 176).

⁸ Per 'istruzione', come spieghiamo in queste pagine, intendiamo imparare a leggere e scrivere, e conoscere determinati passi delle Sacre Scritture: questo era il sapere nella Rus' kieviana.

⁹ Se è vero che il carattere topico di tante informazioni agiografiche getta un dubbio sulla loro veridicità, dobbiamo riconoscere che non tutte le sante vengono dipinte così: di Julianija di Lazar'ev (XVII sec.), ad esempio, si dice espressamente che non era istruita.

¹⁰ Per approfondire l'argomento si segnalano: Franklin 1985; Puškarëva 1989 e 1997; Levin 1983b; Dneprov 1989; Satina 1966; Kuskov 2000; Birbaum 1985; Medynceva 2000.

¹¹ Sull'argomento cf. Brogi 1986, 1988; Toločko 2005.

E. Lichačëva alla fine del XIX secolo secondo la quale presso la corte di Vladimir prima, e di Jaroslav poi, l'educazione dei rampolli dell'alta società sarebbe stata estesa anche alle fanciulle (Lichačëva 1899). Tale informazione non trova riscontro nel *Libro dei gradi* (*Stepennaja Kniga*, XVI sec.), che, riprendendo la *Cronaca degli anni passati*, riferisce l'istituzione di due scuole monastiche da parte del principe Vladimir (†1015), ma non suggerisce in nessun modo che l'iniziativa fosse rivolta sia a maschi che a femmine¹².

Di scuole aperte anche alle fanciulle in un periodo compreso tra il IX e il XIII secolo hanno parlato recentemente anche Puškarëva (1989: 28) ed E.V. Oniščenko (2005: 104-105). Tra queste istituzioni, la scuola che Anna-Janka avrebbe fondato presso il monastero di sant'Andrea a Kiev alla fine dell'XI secolo (cf. *supra*), se veramente esistita, sarebbe il primo istituto femminile di formazione della Rus'. Lichačëva ritiene che potesse trattarsi di una scuola gestita da donne laiche, istruite dai chierici nei monasteri, che a loro volta avrebbero dato vita a piccoli centri di insegnamento per l'alfabetizzazione dei bambini (Lichačëva 1899: 1-9). Che Anna fosse una donna istruita potrebbe essere dimostrato dal fatto che era figlia di un'imperatrice bizantina, la quale, si può pensare, le insegnò a leggere e scrivere tra le mura domestiche.

E.E. Golubinkij e N.A. Lavrovskij, le cui riflessioni sono spesso marcate dalla retorica nazionale, suppongono che a poco a poco nelle varie città della Rus' ai maestri greci, giunti da Bisanzio all'epoca della cristianizzazione, subentrarono come insegnanti i sacerdoti locali, i quali, allestendo delle scuole presso chiese e monasteri, probabilmente istruivano non solo i boiari, ma quanti lo desideravano. Tra questi, ipotizzano i due studiosi, potrebbero esserci state anche delle donne, le quali ben presto avrebbero cominciato a insegnare a loro volta, aprendo scuole presso le loro case. Sull'esistenza di maestre non si hanno testimonianze dirette, ma sappiamo che nel XVII secolo delle istitutrici erano presenti alla corte dello zar per l'educazione delle zarine. Inoltre lettrici e salmodianti erano parte dello 'staff' di palazzo. Si trattava di persone non aristocratiche, ma dotate di un livello elementare di conoscenze (cf. Lavrovskij 1854).

Rinunciando a escogitare ipotesi affascinanti, ma difficilmente verificabili, ci limitiamo a sottolineare che realmente le prime, e per lungo tempo, le uniche scuole della Rus' sorsero presso i monasteri, e che Jaroslav diede un grande impulso all'alfabetizzazione e allo sviluppo di una letteratura slavo-orientale originale. Sebbene non si possa negare che in ambito domestico le donne fossero considerate depositarie della fede e dei suoi precetti, e responsabili dell'educazione e dell'insegnamento delle Sacre Scritture alla prole, non ci è possibile ricostruire in quale misura esse fossero coinvolte nel nascente sistema di istru-

¹² Cf. *Stepennaja Kniga*, 108-109 (*Učenie knižnoe otročatom v Kieve*), 169 (*O sniskanii svjatykh knig*), e 170 (*Knižnoe učenie v Novgorode otročatom*). Nel testo si legge che anche Jaroslav (†1054), successore di Vladimir, portò avanti questo progetto di istruzione riunendo trecento ragazzi affinché fosse loro insegnato a leggere e scrivere, allo scopo di rafforzare la fede ortodossa nelle terre slavo-orientali fornendo ai giovani gli strumenti per accostarsi ai testi sacri.

zione. È questa la conclusione cui sembra essere giunto anche Sutcliffe (2006), che non ha escluso la presenza di scuole per fanciulle, sia domestiche che presso i monasteri, né la possibilità che un certo numero di donne nei secoli X-XIII possa aver avuto accesso all'istruzione e lo abbia fatto con profitto. Nonostante ciò, affermare che l'istruzione femminile fosse sviluppata non sarebbe prudente. Attualmente, le fonti che sembrano attribuibili a una mano femminile si riducono a qualche iscrizione su corteccia di betulla rinvenuta nella zona di Novgorod, e ad alcune incisioni ritrovate sui filatoi, tipico strumento di lavoro femminile. A queste si aggiungono documenti di carattere amministrativo in alcuni dei quali possiamo intravedere la presenza di una donna nelle trattative, quando non direttamente nella redazione del testo, e alcuni sigilli ufficiali appartenuti alle principesse di Polock¹³. Infine, si hanno notizie di qualche biblioteca privata di donne aristocratiche e di alcuni graffiti incisi sulle pareti della chiesa della Santa Sofia a Kiev, tre (secondo S. Vysockij) o sei (secondo Sutcliffe) dei quali potrebbero essere stati scritti da una donna (Sutcliffe 2006: 48). Tuttavia, come giustamente osserva Sutcliffe, l'esistenza di tali materiali di per sé non dimostra se e in quale grado le donne fossero istruite, poiché esse avrebbero potuto dettare lettere o iscrizioni a degli scribi, oppure utilizzare i sigilli ufficiali anche se analfabete. Anche la firma che la principessa Anna Jaroslavna, dal 1051 moglie di Enrico I di Francia, era solita apporre ai documenti dello stato, non sarebbe una prova valida del livello di alfabetizzazione delle donne della Rus', anche perché la storiografia ha spesso esagerato il valore di questa notizia, sottolineando che i nobili francesi contemporanei di Anna vergavano delle croci al posto delle lettere, per evidenziare, in chiave nazionalista, lo sviluppo culturale dell'antica Rus' nei confronti della Francia ancora barbara (Sutcliffe 2006: 47).

¹³ Tra le donne che parteciparono all'attività legislativa in quella regione, pare ci fosse anche la nostra Evfrosinija. Gli scavi archeologici sul territorio di Polock hanno portato alla luce, infatti, tre sigilli personali: uno rimane da attribuire, un altro appartiene alla principessa Sof'ja, moglie di Svjatoslav-Jurij Vsevolodovič, mentre l'ultimo fu di sua figlia Predslava – Evfrosinija da monaca – cui l'entrata in monastero non impedì di continuare a esercitare la propria autorità politica. Si è portati a pensare che il timbro di Evfrosinija risalga a un'epoca in cui la santa era già monaca: ciò dimostrerebbe che anche in monastero ella aveva conservato i diritti e i poteri principeschi. Janin spiega, infatti, che il sigillo in questione reca l'iscrizione “Господи помози рабе своей Евфросини нарицаемой” (“Signore benedici la tua serva detta Evfrosinija”). Secondo lo studioso, la precisazione ‘detta Evrosinija’ si riferirebbe al fatto che Predslava assunse quel nome entrando in monastero e quindi il conio sarebbe successivo a tale avvenimento (cf. Janin 1970a: 231; Idem 1970b: 17-19). Tuttavia questo fatto, da solo, non dimostra che Evfrosinija avesse conservato poteri principeschi, dal momento che potrebbe trattarsi semplicemente di un sigillo di cui ella disponeva come igumena del monastero. Stando sempre alle notizie di Janin, al di fuori delle terre di Polock possedevano sigilli analoghi anche Anna-Janka, Irina, moglie del principe Svjatopolk Izjaslavič (1093-1114), Marija, moglie di Vsevolod Olegovič (1126-1139) e Christina, sposa del gran principe Mstislav Vladimirovič (1125-1132) (cf. Janin 1970a: 274).

La concezione del sapere, fosse esso tramandato agli uomini oppure alle donne, rimaneva saldamente ancorata alla cultura religiosa. Anche se in teoria l'istruzione prevedeva fra le materie di insegnamento – insieme all'apprendimento dell'alfabeto per poter leggere e scrivere e allo studio delle Sacre Scritture – anche la grammatica, la dialettica e la retorica, la filosofia, i rudimenti della matematica e ancora la *paschalia* (la scienza che permette di determinare le feste annuali a partire dalla Pasqua), in genere di questo ampio programma si realizzava esclusivamente la prima parte (cf. Živov 1995; Nardi 2002: 46-55). Costatando la carenza di letteratura laica nella Rus', V.M. Živov ha messo in discussione l'idea che la cultura medievale slavo-orientale si sia sviluppata tramite un 'trapianto' di quella bizantina. Individuando proprio nel carattere dell'istruzione l'elemento che modellava la cultura della Rus', lo studioso ha notato che il sistema di istruzione lì praticato si presentava essenzialmente diverso da quello di Bisanzio, dove si conservava l'apprendimento della letteratura laica, patrimonio comune e base neutrale sia per la tradizione religiosa, che per quella umanistica, in cui la lettura degli autori antichi costituiva parte del programma di istruzione primaria. Nella Rus' invece – prosegue Živov – l'istruzione aveva un carattere esclusivamente catechistico, legato all'evangelizzazione e avulso dalla tradizione antica. Tale stato di cose si traduceva in una produzione letteraria predominata da opere di carattere religioso. Il contenuto dell'educazione di base consisteva nella lettura sillabata e nell'apprendimento a memoria dei passi fondamentali del Salterio e non prevedeva spazi per la grammatica, né per la conoscenza dei classici, ignoti in traduzione slava. Così Živov ha tratto la conclusione che la cultura della Rus' non ha ripetuto né trapiantato quella bizantina dell'epoca, ma ne ha ripreso un frammento isolato (l'educazione religiosa) e anche questo con accenti diversi (Živov 1995: 3-48).

Anche a Bisanzio la conoscenza dei classici, o in genere una cultura di tipo laico, risultava appannaggio di un'*élite* assai ristretta. Recentemente Nardi ha affermato che del più vasto mare della cultura classica alle giovani donne bizantine veniva insegnato ben poco; se è vero che le più fortunate imparavano a leggere e a scrivere, non si può non riconoscere che perfino i testi scelti per le esercitazioni scolastiche rivelavano tutti i limiti connessi a tale formazione: si trattava infatti per lo più di testi liturgici, la Bibbia in generale e il Libro dei salmi e il Vangelo in particolare, o di carattere più propriamente agiografico (vite di martiri e sante che venivano proposte quali modelli edificanti di perfetta carità cristiana), oppure ancora di opere di Padri della Chiesa, che ponevano l'attenzione sulle virtù che particolarmente si addicevano alle donne, quali la castità e l'umiltà. In questo rigido piano formativo era messa al bando la letteratura classica, conosciuta dai coetanei maschi che proseguivano gli studi, e che si rivelava per le fanciulle – secondo gli insegnamenti dei Padri della Chiesa – fonte inesauribile di pericoli e di insidie per la loro giovane età, mostrando passioni insane e proponendo eroine assai lontane dal modello cristiano di purezza e continenza (Nardi 2002: 46). Risulterebbe quindi discutibile l'affermazione di una netta differenza nel campo dell'educazione femminile fra la Rus' e l'impero bizantino.

Le fonti agiografiche ci permettono di confermare non solo che i libri sacri, e quello dei salmi in particolare, fungevano da abbecedario per i giovani della Rus', ma anche che il programma di istruzione si atteneva strettamente ai dettami della morale cristiana, e che le norme di comportamento costituivano un tutt'uno con l'acquisizione delle conoscenze teoriche. Si consigliava agli allievi di osservare la continenza, assumere un portamento mite e non parlare troppo o in maniera inopportuna, mangiare e bere senza fare rumore, tacere in presenza degli anziani e ascoltare i consigli dei più esperti. Per le ragazze si raccomandava inoltre di adornarsi di umiltà e abbassare lo sguardo in presenza degli uomini. Tali norme si trovano già nello *Izbornik* di Svjatoslav (raccolta di testi di argomenti diversi, compilata alla fine dell'XI secolo) che le mutua, traducendole, dagli scritti di Basilio il Grande. Siamo in presenza di un brano patristico che riscosse grande fortuna nella Rus': infatti si ripete praticamente invariato addirittura nel *Poučenie* di Vladimir Monomach. In apertura del suo insegnamento, mentre propone alcune regole di comportamento attinte dai Vangeli, l'autore inserisce la seguente citazione: "Come insegnava Basilio radunando i giovani: ad avere un'anima pura e incorrotta, un corpo asciutto, un modo di parlare mite, e a ricordare la parola del Signore: 'mangiare e bere senza grande rumore, tacere davanti ai vecchi, ascoltare i più saggi, sottomettersi ai più anziani, coi pari e i più giovani usare amore, parlare senza malignità, ma riflettere di più; non vilipendere con la parola, non sparare nella conversazione; non ridere troppo, rispettare i vecchi, non discorrere con donne corrotte, tenere gli occhi bassi, e l'anima alta, fuggire la vanità; non cercare di imparare da chi esercita il potere [...]"¹⁴.

La *Vita* di Evfrosinija di Polock narra che ogni giorno la santa rivolgeva alle consorelle analoghe raccomandazioni. Ormai monaca, Evfrosinija ricevette in sogno da Dio l'invito a trasferirsi presso la chiesa di santa Sofia, dove iniziò a copiare libri il cui ricavato distribuiva ai bisognosi. Mel'nikov avanza l'ipotesi che questa attività di Evfrosinija vada pensata come un vero e proprio *studium* che si sarebbe consolidato dopo la costruzione del monastero della Trasfigurazione del Salvatore, poiché altrimenti la cosa difficilmente avrebbe attirato l'attenzione dell'agiografo (Mel'nikov 1992: 136). La *Vita* afferma in effetti che, una volta fondato il monastero, Evfrosinija si dedicava all'istruzione delle consorelle, e non si può escludere che abbia fatto lo stesso nei confronti dei monaci del monastero maschile sorto in seguito, fatti che dimostrerebbero la vivacità

¹⁴ *IVM*, 459: "Ибо как Василий учил, собрав юношей: иметь душу чистую и непорочную, тело худое, беседу кроткую и соблюдать слово Господне: 'Есть и пить без шума великого, при старых молчать, премудрых слушать, старшим покоряться, с равными и младшими любовь иметь, без лукавства беседа, а побольше разуметь; не свиреповать словом, не хулит в беседе, не смеяться много, стыдиться старших, с нелепными женщинами не беседовать, глаза держать книзу, а душу ввысь, избегать суеты; не уклоняться учить увлекающихся властью [...]"'. Si veda il sermone di Basilio il Grande intitolato *Sermo ejusdem de ascetica disciplina, quomodo monachum ornari oporteat*, in PG, XXXI, coll. 647-652; cf. inoltre *Constitutiones Asceticae*, PG, XXXI, coll. 1322-1428.

culturale del principato di Polock nel XII secolo. Nella sua opera di istruzione, la santa veicolava i contenuti tipici dell'educazione del tempo: "Alle anziane insegnava la pazienza e la continenza, alle giovani la purezza d'animo e l'imperturbabilità del corpo, la modestia nell'aspetto, il portamento mite, lo sguardo umile, il parlare retto, a mangiare e bere in silenzio, a tacere davanti agli anziani, ad ascoltare i più saggi, la sottomissione ai superiori, l'amore disinteressato verso i pari e i minori, a parlare poco e riflettere molto"¹⁵.

Evfrosinija di Suzdal', pur non essendo igumena, svolgeva nel suo monastero un'importante opera di formazione e di consiglio nei confronti della superiora e delle altre monache. In chiesa – si legge nella *Vita* – anche senza consultare i libri era capace di dare importanti raccomandazioni. Interpellata una volta dalla responsabile, Evfrosinija spiegò quali dovessero essere i motivi di vanto e di lode di coloro che si consacrano a Dio: "la lode per il monaco, e ancor più per noi, deboli figlie, [sta] nel fare penitenza digiunando finché abbiamo respiro nei nostri corpi mortali, affinché con tale continenza, signore mie, si acquietino i desideri della carne. Avete udito, mie amate, che cosa disse il grande Padre Giovanni, che scrisse la santa Scala? Con il ventre afflitto si pacifica il cuore, se quello [il ventre] ha vinto, i pensieri si insuperbiscono. E l'apostolo dice: anche se l'uomo esteriore si corrompe, l'uomo interiore sempre si rinnova, e il corpo col digiuno non si accende. Il digiuno bruciando distrugge il desiderio"¹⁶. Poi Evfrosinija prosegue con raccomandazioni che qui non ripetiamo, del tutto simili a quelle rivolte dall'asceta di Polock alle consorelle (cf. *VES*, 389). Il riferimento esplicito alla *Scala del Paradiso* di Giovanni Climaco¹⁷, e la citazione dalla seconda lettera ai Corinzi dell'apostolo Paolo (2Cor 4, 16), sembrano dimostrare che le monache, almeno quelle istruite, non si fermavano alla conoscenza del Salterio, prima tappa dell'istruzione elementare, ma approfondivano in qualche misura anche la letteratura patristica e la conoscenza del Nuovo Testamento.

Possiamo pensare che la lettura delle Sacre Scritture costituisse una delle occupazioni fondamentali nella giornata delle monache, o che almeno ne scan-

¹⁵ *VEP*, 177: "старыя учаше терпѣнію и воздержанію, юныя же учаше душевнѣй чистотѣ и безстрастію тѣлесному, говѣнію образну, ступанію кротку, гласу смиренну, слову благочинну, яденію и питью безмолвну, при старѣйшей молчати, мудрѣйшихъ послушати, къ старѣйшимъ покореніе, къ точнымъ и меньшимъ любовь безъ лицемѣрія, мало вѣщати, а множае разумѣти".

¹⁶ *VES*, 389: "Похвала черноризцем, паче же намъ, немощней чади, постъ дотуды поститися, донде же дыханію въ мертвенѣи нашей плоти, да сим воздержаніем, госпожи мои, утолятся сласти телесныя. Слышите, любленицы мои, что рече великий отецъ Иоанъ, списавый святую Лѣствицу? Скорбящи утробе смиряется сердце, преодолевање же тѣи величается помысль. И апостоль глаголетъ: Аще внѣшнии челоувѣкъ истлеваєт, но внутрении паче обновляется, а плоть постом не раздизается. Постъ возгорѣвшаяся погашает сласти".

¹⁷ Pensiamo che Evfrosinija facesse riferimento al seguente passo di Giovanni Climaco: "Ventre afflicto cor submittit alas superbiae, saginato vero eodem, exultant cogitationes", PG, LXXXVIII, col. 868.

disse alcuni momenti, come la meditazione, la liturgia della parola, la mensa. Pertanto non sarebbe fuori luogo immaginare che anche in ambito monastico femminile fosse data importanza all'istruzione. Solo in caso di analfabetismo si suppliva con la recita mnemonica dei brani. Anche l'abilità a copiare i manoscritti non doveva essere sottovalutata, vista l'estrema difficoltà di disporre di un numero cospicuo di copie dei testi. Altra materia coltivata, con grande probabilità, era il canto con la lettura delle note, per animare la liturgia, che veniva considerata anche per gli allievi maschi come una seconda attività formativa obbligatoria, dopo quella principale dell'imparare a leggere e scrivere (cf. Oniščenko 2005: 110-111). Certo è difficile capire se tutte le monache fossero istruite alla stessa maniera, o se questo fosse un privilegio solo di alcune, più dotate, o che ricoprivano incarichi di responsabilità.

1.2.2. Opere scritte da donne

A fronte della possibilità delle donne della Rus' di beneficiare, almeno teoricamente e almeno in parte, di qualche opportunità nell'accesso al sapere, non si può tacere una pesante mancanza di interesse storiografico per le loro vicende, che ha determinato l'attuale carenza documentaria sull'argomento. Attribuire tale atteggiamento a una sorta di eredità bizantina o pensarlo come un retaggio del giogo tataro – come proponeva la storiografia del XIX secolo¹⁸ –, o ancora considerarlo provocato dal cristianesimo – come si legge in tante pagine ispirate ai *gender studies* –, è a nostro avviso superficiale: evidentemente si trattò di una concomitanza di cause di carattere culturale, sociale ed economico che meriterebbe un approfondimento volto a cogliere la complessità della questione.

Alla scarsità di notizie sulle donne, si unisce l'assenza di un lascito diretto da parte loro¹⁹ nella produzione letteraria della Rus': il mancato rinvenimento, sino a oggi, di testi autoriali redatti da monache o principesse lascia aperti numerosi interrogativi. Purtroppo nessuna pagina che attesti una produzione letteraria relativa, ad esempio, all'attività di insegnamento e di predicazione di Evfrosinija di Polock ed Evfrosinija di Suzdal' è giunta fino a noi, ma non si può escludere definitivamente che un'accurata indagine negli archivi dei monasteri femminili potrebbe portarne alla luce qualcuna.

¹⁸ In particolare i già citati Zabelin e Šulgin, e Kavelin (1904).

¹⁹ Il mondo latino e bizantino dei secoli XIII-XIV, invece, ci offrono vari e significativi esempi di opere di donne e di sante in particolare, basti pensare a santa Chiara d'Assisi e santa Caterina da Siena, per limitarsi al medioevo occidentale, e, per la tradizione bizantina, alle opere di Tomaide, igumena a Costantinopoli, Teodora Raulena, agiografa del XIII, Anna Comnena (cf. Talbot 2001). Per la Rus' di quell'epoca, come abbiamo visto, gli unici testi scritti attribuibili a donne si riducono praticamente a poche iscrizioni su corteccia di betulla o su strumenti da lavoro in legno, oppure a graffiti.

Lichačëva ritiene che nella prima redazione della *Vita* di Evfrosinija di Polock si faccia riferimento a una regola (*ustav*) che la santa avrebbe lasciato al suo monastero prima della partenza per Gerusalemme. Nelle successive versioni del testo, in effetti, troviamo la seguente menzione: “la stessa beata Evfrosinija approntò un grande ordinamento per entrambi i monasteri, per i fratelli e le sorelle, e li diede da governare e sovrintendere a sua sorella [...]”²⁰; il termine *ustroenie* (ordinamento) può interpretarsi anche come *ustav* (regola), e ciò confermerebbe la tesi di Lichačëva. Se veramente composta, la ‘Regola’ di Evfrosinija di Polock sarebbe una delle prime redatte nella Rus’.

Analoghe osservazioni possono essere fatte per l’insegnamento (*poučenie*) che Marija Švarnova, moglie del principe di Vladimir Vsevolod detto ‘il grande nido’ (1154-1212), avrebbe lasciato ai figli nel XIII secolo, prima di morire. Come ha osservato Lichačëva, all’epoca questa forma di espressione delle ultime volontà non era inusuale tra i principi, ma anche in questo caso siamo costretti a fermarci alla formulazione di ipotesi. Il *Libro dei gradi* narra che Marija era una donna di grande fede, adoperatasi in vita per la costruzione della chiesa della Dormizione della Purissima Madre di Dio. Dopo sette anni di malattia sopportata “con la pazienza di Giobbe”, chiamò a sé i figli e si congedò lasciando loro una serie di raccomandazioni ispirate all’etica cristiana di comportamento, anche citando o parafrasando alcuni passi evangelici e vetero-testamentari (che segnaliamo tra parentesi tonde). Riportiamo qui alcune delle sue parole:

“Figli miei amatissimi! Come vedete, sono molto malata; tra poco lascerò questo mondo transeunte per andare dai miei padri. E voi che ancora rimanete in questa vita vana, anzitutto abbiate fede e amore per Dio e per la Sua purissima Madre, vera Madre di Dio. [...] Non vergognatevi, né inorgogliatevi di chinare il capo davanti ai vescovi e ai presbiteri e al clero tutto, dal momento che sono servi di Dio stesso e della Purissima Madre di Dio, e pastori del gregge di Cristo. Onorando un ministro di Dio, si onora Dio stesso, e offendendolo, è Dio stesso che si offende (cf. *Lv* 19; *Lc* 10, 16). Onorate tutti i monaci e compiacceteli come dovuto e non oltraggiateli mai. Abbiate calma e mitezza e umiltà e amore e benevolenza. Date da mangiare agli affamati, da bere agli assetati, vestite gli ignudi, visitate i malati (cf. *Mt* 25, 35-40) e mantenetevi nella purezza. Fate sempre la carità: ciò vi porrà al cospetto di Dio. Non passate accanto a nessuno senza salutarlo. Fra di voi abbiate un amore sincero (cf. *Mt* 5, 43-47), e il Dio dell’amore e della pace sarà con voi e vi proteggerà da ogni male e sottometterà i vostri nemici ai vostri piedi. Se invece nutrirete invidia e sarete fra voi in discordie e lotte, morirete voi stessi e rovinerete l’eredità benedetta, il governo della vostra patria che gli avi vostri e vostro padre e il resto della vostra stirpe con molta difficoltà e sudore hanno acquistato. Quindi mantenete fra voi pace e amore, ascoltandovi l’un l’altro. Abbiate per padre e capo Konstantin, vostro fratello maggiore. E tu, figlio mio maggiore Konstantin, considera i tuoi fratelli come figli e sii misericordioso con loro, come con i tuoi figli di sangue. Ascolta Giovanni evangelista e teologo che dice: ‘Se uno dice ‘Amo Dio’

²⁰ *VEP*, 177: “сама же блаженная Евфросинія положивши великое устроение обѣма монастырема, братіи и сестрамъ, и дасть держати и рядити сестрѣ своей Евдокеи обама монастыря”.

e odia suo fratello è bugiardo' (cf. *IGv* 4, 20). Per questo rimanete nell'amore, perché Dio è amore, e chi rimane nell'amore rimane in Dio e Dio rimane in lui (cf. *IGv* 4, 16)²¹.

L'unico documento a noi pervenuto, che può con certezza essere attribuito a una delle nostre sante, è conservato negli atti del monastero delle Novizie, riportati alla luce in occasione degli 850 anni della fondazione di Mosca. Si tratta del testamento spirituale (*Duchovnaja*) della prima igumena del convento, santa Elena Devočkina, che guidò quella comunità dal 1525 al 18 novembre 1547. Già nota per la sua esemplare vita ascetica, Elena, insieme ad altre diciotto monache, fu chiamata a Mosca dal monastero della Protezione del manto della Vergine (*Pokrovskij monastyr'*) di Suzdal' (cf. BSO, I, coll. 748-749). Dalla presenza di numerose citazioni scritturali, patristiche e dallo *Skitskij paterik*, si può dedurre che Elena fosse una donna ben istruita – commenta Ju.D. Rykov che ha rinvenuto ed edito il documento – e con un'ottima conoscenza della dottrina, forse di elementi di teologia e della tradizione ecclesiastica. Nel suo scritto Elena tenne a precisare che quanto prescriveva era attinto dalle Sacre Scritture e non da una riflessione personale. Sentendo appressarsi il momento del trapasso, anche a causa delle sue gravi condizioni di salute, l'igumena si rivolse alle consorelle con l'intento di salutarle, comunicare chi le sarebbe succeduta, e indicare ancora una volta la strada da seguire coi suoi ammonimenti. Leggendo queste poche pagine si ha l'impressione che Elena non solo si congedi dalle converse, ma sta-

²¹ *IMS*, 227-228: “Возлюбленная моя чада! Се азъ, яко видите мя, вельми болѣзнующа; но мале же и отиду свѣта сего маловременнаго ко отцемъ своимъ. И вы убо, дондеже пребудете въ суетнемъ семъ житіи, первіе же имѣйте вѣру и любовь къ Богу и Пречистой Его Богоматере, истинней Богородицы. [...] Святителемъ же и презвитеромъ и всему священническому чину не стыдитесь, ни гордитесь главы своея поклоняти, понеже служители суть самого Бога и Пречистыя Богородица и пастыріе словесныхъ овецъ. Почитая бо священники Божія, самого Бога почитаетъ, а преобидяй священники Божія, самого Бога преобидить. Вся же иноки чѣтите и потребными издоволяйте ихъ и никогда же ихъ оскорбите. Имѣйте же тихость и кротость и смиренумудріе и любовь и милость. Алчнныя насыщайте, жадныя напаяйте, нагія одевайте, больныя посещайте и себе въ чистотѣ соблюдайте. Милостыню всегда творите: та бо поставитъ васъ предъ Богомъ. Всякого чловѣка не мините не привѣчавши. Сами же межю собою имѣйте нелицемѣрную любовь, и Богъ мира и любве будетъ въ васъ и сохранить васъ отъ всякаго зла и покорить враги ваша подъ нозѣ ваши. Аще ли же въ ненависти и въ распряхъ и въ которахъ будете межю собою, то сами погибнете и благословенное наслѣдіе державу отчества вашего изгубите юже праотцы и отецъ вашъ и протѣе сродство ваше многимъ трудомъ и потомъ приобретоша. Тѣмъ же пребывайте мирно и любовно межю собою, братъ брата своего послующе. Старѣйшаго же вашего брата Константина имѣйте, яко отца и главу. Ты же, старѣйшій сыне мой Костянтинѣ, имѣй братію свою, яко сыновы и милуй ихъ, яко свой удѣ. Слыши Иванна Евангелиста и Богослова глаголюща: ‘Аще кто рече: Бога люблю, а брата своего ненавидитъ – ложъ есть’. И того ради пребывайте въ любви, понеже любовь есть Богъ и пребываяй въ любви во Бозѣ пребываетъ и Богъ въ немъ пребываетъ”.

bilisca, mettendole per iscritto, delle norme per l'organizzazione della vita delle monache. Seppur non si può parlare di una regola vera e propria, la *gramota* di Elena ne conserva il sapore, indicando con chiarezza le direttive da seguire, senza lasciare adito a libere interpretazioni. Ne riportiamo qui qualche passo:

“In primo luogo [...] abbiate verso l'igumena ascolto e sottomissione in tutto (cf. *IPt* 5,5) [...] e nelle celle [...] non ci sia frequentazione né di uomini, né di donne, né di bambini piccoli. E [ordino che] in chiesa arrivate all'inizio di ogni ufficio, e che in chiesa si stia in ordine e quiete, in silenzio, non passando di posto in posto, e non occupando il posto di altri. E non vi siano in chiesa discussioni e parole sussurrate, tranne dell'igumena e delle superiore nominate che devono [parlare] per le mansioni monastiche, ma anche queste per poco tempo. E in chiesa rimanete fino alla fine, eccetto chi è infermo o per necessità, o [chi] chiamano per affari monastici. [...] dalla chiesa non portate via i libri senza la benedizione del bibliotecario. [...] Ugualmente consumate i pasti in bell'ordine e in silenzio, ascoltando le letture. Dicono così anche i santi padri [...] che nella chiesa di Dio durante i santi uffici liturgici si canti, e a mensa quando si mangia è bene stare in silenzio e in preghiera e attenti alla lettura. Lo diceva il padre Isacco, abate del deserto egiziano. [...] Non siate legate a nessuno da amicizia [...] e nelle celle non vi sia fra voi frequentazione, né mense, né conserviate da mangiare o bere oltre ai pasti comuni [...] e da voi le sorelle non vadano in giro per il monastero senza manto”²².

²² *Duchovnaja*, 300-301: “Первое [...] имѣите ко игуменѣ послушание и покорение во всемъ [...] А по кѣльямъ бы, [...] приходу не было – ни муж(е)ску полу, ни женску, ни малымъ робятомъ. А к ц(е)ркви бы есте [...] ходили к началу ко всякому пѣнью, и в ц(е)ркви бы есте стояли чинно и немятежно, с молчаниемъ, с мѣста на мѣсто не преходили, и на чужемъ мѣсте не ставилис(ь). А бесѣд бы у вас и шептания в ц(е)ркве не было, кромѣ игуменѣ и приказныхъ стариць о котормъ нужномъ м(о)н(а)ст(ы)рскомъ дѣле, да и то времянно. А у ц(е)ркви бы стояли до отпушения, кромѣ немощи и нужи, или на м(о)н(а)ст(ы)рская дѣла позовут. [...] Ис ц(е)ркви бы книг не имали без бл(а)гословения книгахранителя [...] Також бы и трапезное ядение было з бл(а)гочиниемъ и с молчанием, послушая чтения. Глаголють бо яко же святии отцы о семь [...] яко в божественней ц(е)ркви на пѣние во время св(я)тые службы, тако и на трапезѣ подобаетъ ясти с молчанием и с молитвою и внимати существу ту чтению. Глаголаше бо авва Исакъ, игумен Скитски(и) [...] ни с кѣмъ ся не дружили [...] по кѣльямъ у вас меж собою сходу не было, ни столов, ни пит(ь)я, ни ѣствы не держали, кромѣ тропезные ѣствы [...] А по манастырю бы [...] у вас сестры без манатеи не ходили” (si mantengono i criteri dell'edizione del testo citato, dove in corsivo si segnalano le soprascritte e tra parentesi tonde sono inserite le lettere omesse dal copista).

2. La canonizzazione dei santi nella Rus'

2.1. Evoluzione delle procedure di canonizzazione

Una delle prime difficoltà in cui ci si imbatte nello studio della santità femminile è la definizione – tutt'altro che scontata – del concetto di 'santa canonizzata' con l'accezione che gli era propria nella Rus' e poi nella Moscovia nei secoli X-XVII. Nella tradizione ortodossa russa il termine 'canonizzazione' non va inteso come riconoscimento giuridico del culto dei santi, quale è divenuto in Occidente. Esso indica piuttosto l'inserimento della festa di un santo nel calendario di una data diocesi o dell'intera Chiesa, con la conseguente celebrazione liturgica della sua memoria. Ecco perché non disponiamo di atti processuali, fascicoli d'inchiesta, proclamazioni di santità, ma dobbiamo rivolgerci essenzialmente alla documentazione agio- e innografica per stabilire se un dato personaggio fosse riconosciuto e venerato come santo.

Nel 1893 Golubinskij raccolse nella sua *Storia della canonizzazione dei santi russi (Istorija kanonizacii russkich svjatych)* una serie di articoli sulla questione usciti dapprima sulla rivista *Bogoslovskij Vestnik*. Alla fine del XIX secolo la Chiesa russa avvertiva l'esigenza di adeguare le proprie riflessioni teologiche al linguaggio occidentale e lo fece ricorrendo al termine 'canonizzazione' che per il lettore può risultare fuorviante, legato com'è alle attività dei tribunali ecclesiastici, con indagini e interrogatori di testimoni, che furono estranei alla tradizione della Rus'.

Nell'intento di organizzare in una visione unitaria una materia tanto complessa, Golubinskij pensò di riassumere in alcuni punti fondamentali, che riportiamo qui di seguito, gli elementi caratterizzanti delle procedure di canonizzazione e i requisiti necessari al riconoscimento di santità, così come si potevano evincere dalla prassi instauratasi nei secoli, a partire dalla tradizione della Chiesa ortodossa greca da cui quella slava-orientale attinse¹.

¹ Nella Chiesa ortodossa greca – spiega Golubinskij – si distinguono tre tipologie di santità: la prima, che potremmo definire 'di status', che comprende i profeti, i patriarchi biblici e gli apostoli, personalità che la chiesa ritiene sante in virtù del ruolo svolto nella storia della salvezza; quindi i martiri, che hanno raggiunto la santità col sacrificio della vita per la testimonianza della fede. Infine i santi riconosciuti tali per i loro meriti. Quanto ai gerarchi della chiesa, in un primo tempo veniva loro riconosciuta una santità 'di status', dopo l'XI secolo furono invece allineati ai rappresentanti della terza tipologia, con la necessità di una verifica della loro venerabilità. Anche per imperatori e imperatrici potevano valere entrambe le modalità di canonizzazione. Requisito essenziale per tutti era il dono dei miracoli, che la persona compiva in vita o dopo la morte

Perché si potesse pensare di dichiarare ‘santo’ un defunto erano anzitutto necessari dei miracoli, compiuti *in vita* o *post mortem*. Grazie a questi il personaggio iniziava a ricevere una venerazione spontanea a livello popolare. In base all’estensione del culto – prosegue l’autore – si distinguono tre classi di santi: quelli che godono di una venerazione locale ‘stretta’, che cioè sono ricordati nella parrocchia o addirittura solo nel monastero in cui si morirono; e i santi che vantano una venerazione locale ‘estesa’, estesa cioè a tutta la diocesi di appartenenza. In questi primi due casi si parla di ‘santi venerati localmente’ (*mestočtimye svjatyje*) e il riconoscimento del culto avviene a discrezione del vescovo del luogo, che approva la venerazione spontanea tributata a un defunto fissandone la data di memoria e l’ufficio liturgico. Infine, ci sono i santi cui vengono resi onori da parte di tutta la Chiesa ortodossa russa (*obščeruskie svjatyje*): tale tipo di canonizzazione non comporta necessariamente e in modo automatico, come ci si potrebbe aspettare, l’inserimento della festa del santo nei calendari di tutte le chiese della Rus’, ma certo in quelli delle più importanti. Pur nella diversa diffusione della venerazione, fra i santi delle tre classi non si dà differenza alcuna di merito. Il potere di decretare la canonizzazione di un santo spettava – scrive Golubinskij – al gerarca del luogo con l’approvazione, in ultima istanza, del metropolita o del patriarca. Se l’autorità preposta al riconoscimento non aveva assistito di persona a nessun miracolo operato dal defunto, ne veniva informata da testimoni oculari ed era chiamata a esprimersi in proposito, dopo aver valutato l’attendibilità del rapporto sull’evento. Una volta dato un parere favorevole, l’inserimento nelle schiere dei santi avveniva semplicemente con la celebrazione annuale della memoria del personaggio, alla ricorrenza della morte o dell’esumazione. Ciò rendeva necessaria la composizione di un ufficio liturgico e in secondo luogo veniva richiesta la compilazione di una *Vita*; di entrambi i documenti l’autorità ecclesiastica vagliava la correttezza formale e letteraria. La festa del santo si svolgeva nella chiesa che conservava le sue reliquie alla presenza del popolo e del clero del luogo. Le spoglie del defunto potevano essere esumate prima della canonizzazione per appurarne le proprietà taumaturgiche, oppure in concomitanza o dopo di essa, per farne oggetto di venerazione da parte dei fedeli.

Accanto al riconoscimento di santità, locale o universale, si assisteva inoltre al fenomeno della venerazione spontanea da parte del popolo dei defunti morti in odore di santità: persone che la Chiesa non aveva riconosciuto sante, ma che la gente considerava tali. In genere è quanto accadde per la maggior par-

per una particolare grazia divina. Riconoscere la santità di una data figura equivaleva a porre nella giusta considerazione il dono che Dio le aveva fatto. Dalla tradizione greca non ci sono giunte testimonianze scritte relative a eventuali procedure codificate di canonizzazione: l’inserimento del nome del santo nei calendari di una chiesa locale, la celebrazione della sua festa in una determinata ricorrenza, e la sua menzione quotidiana con gli altri santi durante la celebrazione liturgica esprimevano e ufficializzavano l’avenuto tributo degli onori. Solo in un secondo tempo (dall’XI secolo) ci si preoccupò di estendere il culto dei santi a tutto il territorio della Chiesa, cioè ad universalizzarne la venerazione (Golubinskij 1893: 12-39).

te dei santi nella Rus': presso la tomba del personaggio, che già in vita godeva di una certa fama di santità, iniziavano pellegrinaggi spontanei di persone che si recavano a rendergli omaggio o a chiedergli intercessione, talvolta organizzando anche celebrazioni memoriali (*panichida*) nell'anniversario della sua morte. Qualora si verificassero dei miracoli questi venivano messi per iscritto per poter poi essere analizzati dall'autorità. In altri casi, quando non si otteneva l'approvazione ecclesiastica, il culto rimaneva a livello popolare e il defunto non poteva essere considerato santo.

Queste – a detta di Golubinskij – le direttrici fondamentali secondo le quali si articolavano le procedure di canonizzazione dei santi, che di epoca in epoca potevano subire degli adattamenti. L'autore individua, infatti, quattro periodi storici distintamente caratterizzati: l'epoca pre-makariana (dal X secolo, alla prima metà del XVI), gli anni 1547-1549 coincidenti con i concili promossi dal metropolita Makarij, il periodo pre-sinodale e quello che, prendendo origine dall'istituzione del Santo Sinodo (1721), arriva all'inizio del XX secolo. Per ognuno di questi momenti Golubinskij riferisce le notizie accessibili sulla canonizzazione dei vari santi ed evidenzia alcune peculiarità: il periodo iniziale coinciderebbe esattamente con la situazione descritta dall'autore all'inizio della sua trattazione e che abbiamo sopra riportato; l'opera del metropolita Makarij si distinguerebbe invece per la quantità di santi canonizzati in un breve lasso di tempo, che Golubinskij attribuisce alla necessità per la Chiesa ortodossa russa – che intendeva proporsi come Terza Roma – di rafforzare la propria immagine anche con il riconoscimento di nuovi testimoni della fede. Dell'epoca sinodale si lamenta la scarsa disponibilità di informazioni dovuta all'inesistenza di cataloghi dei nuovi venerabili almeno fino alla creazione dell'organo di informazione ufficiale del Santo Sinodo, le *Cerkovnye vedomosti*; ciò comunque non inficia in alcun modo la validità del titolo di 'santo' che comunque fu attribuito anche in quel periodo ad alcuni defunti.

A distanza di alcuni anni, P. Peeters evidenziò una serie di incongruenze e questioni aperte riscontrabili nel volume dello studioso russo e con malcelata saccenteria lo definì “un monumento di dotta e diligente confusione” (Peeters 1914: 381).

Non si può negare che leggendo l'opera di Golubinskij si abbia l'impressione che egli sia stato indotto a semplificare la materia allo scopo di riorganizzare la casistica diversificata e complessa delle vicende dei santi. Inoltre, le pagine spese per definire il concetto di 'santo canonizzato' nell'accezione russa, che il lettore si aspetta di conoscere visto il titolo del volume, sembrano ispirate più dal buon senso che da reali riscontri documentari, così come la suddivisione dello sviluppo delle procedure di canonizzazione in quattro periodi storici non pare seguire un comune principio, ma essere determinata di volta in volta da un criterio particolare atto allo scopo. Nulla sappiamo poi sulle motivazioni che producevano il passaggio della festa di un santo da locale a universale, né su quelle che portarono il metropolita Makarij a operare una sorta di 'canonizzazione di massa' durante i concili di Mosca del 1547-1549, quando invece i docu-

menti permettono di appurare che si trattò essenzialmente di un riconoscimento di culti già esistenti e non dell'inserimento nel calendario di nuovi santi. Con pragmatismo e senza la pretesa di conciliare gli opposti propria di certe pagine di Golubinskij, Peeters scardinò alcuni degli assunti del collega, precisando anzitutto che l'approvazione della venerazione di un defunto da parte della Chiesa ne confermava sì il culto, ma non lo stabiliva, dal momento che esso, sorto spontaneamente, esisteva già nella pratica dei fedeli e sarebbe rimasto pressoché invariato nelle forme anche in seguito all'ufficializzazione. Analogamente, il passaggio da culto locale a culto universale avveniva senza apparenti ragioni contingenti, come una diffusione ulteriore della fama e dei miracoli del santo oltre i confini della diocesi (*eparchia*) di appartenenza. Anche per questo motivo, come già notava Golubinskij, è difficile individuare una differenza sostanziale fra i due tipi di riconoscimento. Quanto all'importanza dei libri liturgici e all'effettiva celebrazione memoriale per i santi, Peeters ha mostrato le contraddizioni in cui era incorso Golubinskij che, da una parte, affermava la necessità dell'inserimento del santo nei calendari e della composizione di un ufficio in suo onore per considerarlo canonizzato, dall'altra indugiava sullo scarso controllo delle autorità ecclesiastiche in materia, col risultato che l'atto ufficializzante della canonizzazione pareva fosse lasciato in balia di copisti e scrivani. Quanto al culto – sempre stando a Golubinskij – importante era non tanto la sua approvazione, ma la sua celebrazione effettiva, con la conseguenza che, per assurdo, un santo il cui culto fosse caduto in disuso cessava di essere tale. Su questi stessi toni – un po' viziati a dire il vero da un certo clericalismo occidentale – Peeters criticò puntualmente svariati altri aspetti della trattazione di Golubinskij, ma nell'insieme non aggiunse nuove informazioni.

Nel 1986 A. Chorošev è tornato sull'argomento non tanto allo scopo di dipanare le questioni lasciate insolute, ma per proporre un'interessante rilettura, che colloca il tributo degli onori degli altari a particolari figure nell'orizzonte di più ampi disegni di carattere politico, o di politica ecclesiastica. La maggiore o minore presenza di santi, nell'una o nell'altra regione, dovrebbe quindi essere considerata alla luce delle vicissitudini storiche che vi si svolsero, non solo nel periodo in cui il santo visse, ma anche in quello durante il quale fu canonizzato.

A livello incipiente questo spunto di riflessione era presente fin dalle pagine di Golubinskij – laddove si motivavano i numerosi nuovi santi dei concili di Makarij con la volontà di rafforzare l'immagine della Chiesa ortodossa russa –, ma di esso né questo autore, né Peeters avevano analizzato l'applicabilità ai diversi periodi storici. Chorošev ha operato una distinzione non tanto fra periodo pre- e post-makariano, ma già nel primo ha evidenziato epoche caratterizzate da prassi differenti. Così, ad esempio, l'instaurarsi del culto dei primi santi della Rus' sarebbe da ascrivere alla volontà, da parte della Chiesa, di sostituire con la venerazione di modelli cristiani l'adorazione degli idoli pagani. Anche il culto di Ol'ga andrebbe letto in quest'ottica (insieme a quello di Boris e Gleb, e di Vladimir). Successivamente, l'epoca della frammentazione della Rus' di Kiev e delle lotte politiche fra principi rivali, portò alla ribalta molti santi locali, del-

l'uno o dell'altro principato. Con la riunificazione di una parte delle terre slavo-orientali sotto l'egida moscovita alcuni santi dei diversi principati ottennero poi il riconoscimento universale del proprio culto.

Alla luce di tali contributi, pur riconoscendo che molti aspetti delle procedure di canonizzazione rimangono legati a circostanze concrete e difficilmente generalizzabili, risulta possibile distinguere diverse tipologie di santi e varie modalità di ufficializzazione del culto, da intendere, queste ultime, non come gradi successivi verso il raggiungimento della canonizzazione (alla stregua del tracciato occidentale "servo di Dio – beato – santo"), ma come *stati* aventi valore equivalente nella sostanza, pur marcando una diversa diffusione territoriale del culto, come già sottolineava Golubinskij. Requisiti fondamentali perché da parte del popolo sorgesse spontanea la venerazione di un defunto erano la fama di santità di cui la persona godeva già in vita, e i miracoli. Era tenuta inoltre in grande considerazione anche la conservazione intatta della salma².

2.2. I concili di Makarij (1547-1549)

Possiamo dunque affermare che, fino alla metà del XVI secolo, le procedure che sancivano il culto dei santi rimasero piuttosto arbitrarie. I concili di Mosca del 1547-1549, se non fissarono pratiche paragonabili alle cause di canonizzazione occidentali, almeno tentarono un riordino dei culti basato su preventive indagini, anche se minime, sulla vita dei personaggi e sull'esistenza di documenti liturgici in loro onore. In effetti, una ricostruzione convincente delle procedure seguite durante quelle consultazioni ecclesiastiche e dei fini da esse perseguiti attende di essere scritta.

In un articolo dedicato alla santità e ai culti locali degli slavi-orientali nel periodo precedente l'invasione tatara, V. Vodoff lamenta una grande difficoltà nel redigere una lista dei santi venerati localmente fino al XIII secolo: nei menologi erano presenti, infatti, i santi delle origini, quelli bizantini, e infine i primi santi della Rus' (Boris e Gleb, Vladimir, Ol'ga). "Perché si sviluppi il culto dei santi locali – afferma Vodoff – bisognerà attendere la presa di coscienza della 'Santa Russia' (un'espressione del XVI secolo, lo si ricordi) in quanto entità culturale, religiosa e politica autosufficiente. Tale sarà la vocazione dell'impero moscovita dei secoli XVI e XVII" (Vodoff 2002: 46). Così l'autore lascia intendere un legame stretto fra la proclamazione di nuovi santi, col loro inserimento nei primi menologi della Rus', e questioni di tipo politico-ideologico.

Senza dubbio la volontà di rafforzare l'ortodossia e la posizione della Chiesa inserendo dei santi locali nel calendario ecclesiastico rispondeva a necessità

² Per 'conservazione intatta dei resti' non si deve intendere che la salma si presenti oggi identica a quando è stata sepolta, casomai conservata tutta o in parte mummificata.

politiche contingenti: dalla seconda metà del XV secolo, dopo la caduta di Costantinopoli, la Rus' si sentì investita dell'eredità della Chiesa bizantina, e questa sua nuova posizione richiedeva una rilettura del proprio ruolo nel consesso delle chiese ortodosse, e una riaffermazione della propria autorità. Il documento conclusivo del concilio del 1547, sotto forma di lettera indirizzata a tutte le città soggette alla giurisdizione ecclesiastica di Mosca il 26 febbraio, riporta che, insieme al patriarca, i vescovi delle diverse diocesi stabilirono la festa di molti nuovi taumaturghi della terra russa, decidendo di celebrarne la memoria a Mosca e in tutte le città del regno, nella chiesa cattedrale e nelle chiese minori, secondo la tradizione (cf. Peeters 1914: 395). Segue la lista, secondo l'ordine del calendario, delle feste appena riconosciute, fra le quali troviamo anche quella di Fevronija di Murom, al 25 giugno. Golubinskij ha visto in questo decreto, come si accennava, una sorta di canonizzazione di massa di nuovi santi autoctoni. In realtà tutti i nomi contenuti nella lista dei nuovi taumaturghi appartengono a figure già ritenute sante e delle quali a livello popolare esisteva la venerazione; di alcune poi era già stata scritta la *Vita*.

Interrogandosi sui criteri in base ai quali furono scelti i 'nuovi taumaturghi' Ključevskij sostiene che Makarij raccolse nel suo *sbornik* di gran lunga non tutte le *Vite* scritte fino al 1530. Alcune di queste certamente gli rimasero sconosciute, ma la mancanza di altre nel suo menologio trova spiegazione o nella estrema brevità e nella scarsa elaborazione retorica di quei testi³, oppure nel fatto che "da unica base per la canonizzazione fungeva l'universale venerazione del santo nella società russa"⁴. Più avanti inoltre Ključevskij precisa che la scelta 'casuale' di Makarij cadeva sui santi "le cui *Vite* si incontravano molto più spesso nei manoscritti rispetto a quelle di altri, anche se pure queste ultime scritte da molto tempo"⁵. Senza dimenticare che la lista dei nuovi santi fu redatta "seguendo l'idea del metropolita, [...] sotto l'influenza del suo rapporto personale con la venerazione di alcuni santi e della sua conoscenza della letteratura agiografica"⁶. Siamo portati a concludere che l'inclusione o meno di alcuni santi nel menologio makariano sia da ascrivere a circostanze di vario tipo, anche di

³ Cf. Ključevskij 1871: 230-231: "(Makarij) соединилъ въ своемъ сборникѣ далеко не все русскія житія, написанныя до 1530 года. Некоторые изъ нихъ, вероятно, остались неизвестны Макарию, но отсутствіе другихъ въ его минеяхъ объясняется другой причиною. Собравъ все житія, написанныя до миней, но не попавшія въ нихъ, какия теперь известны, легко заметить, что это – или краткія житія первоначальной неразвитой конструкции или жизнеописанія, отличающіяся характеромъ простой биографіи историческаго лица и чуждыя агиобиографической реторики".

⁴ *Ivi*, 224: "единственнымъ основаніемъ канонизации служило повсеместно распространенное въ русскомъ обществѣ почитаніе святаго".

⁵ *Ivi*: "житія которыхъ встречаются въ рукописяхъ этого времени гораздо чаще сравнительно съ житіями другимъ, хотя также давно написанными".

⁶ *Ivi*, 225: "по мысли самого митрополита, (...) подъ влияніемъ его личнаго отношенія къ памяти некоторыхъ святыхъ и его знакомства съ агиобиографической литературы".

carattere personale, più che a un progetto unitario realizzato attraverso indagini accurate.

Del concilio del 1549 purtroppo non ci è pervenuta nessuna testimonianza che possa aiutarci a far luce sulla questione. Comunque, il valore delle due assemblee della Chiesa russa non va per questo sminuito, e in effetti venne tenuto in gran pregio già nel Concilio dei cento capitoli (*Stoglav*) del 1551. Il capitolo quarto del documento conclusivo di quell'assise recita: "Nel mio [di Ivan IV] diciannovesimo anno di età per nostro ordine gli arcivescovi e i vescovi, e i venerabili archimandriti igumeni si riuniscono in questa città imperante presso di noi, presso il nostro padre Makarij, metropolita di tutta la Rus', propongono al concilio e testimoniano, con tutti i santi sinodi, i canoni dei nuovi taumaturghi e le loro *Vite*, e i miracoli, e stabiliscono per le chiese di Dio di cantare e onorare, e festeggiare, come gli altri santi che da secoli compiaccono Dio, ciascuno secondo il mese e il giorno del loro trapasso, e [secondo] i santi nomi, e il ritrovamento delle loro sante reliquie, come fino ad oggi vengono cantati dalle chiese di Dio"⁷. Ciò a conferma del fatto che, almeno nelle intenzioni, Makarij, su invito dello zar, fu effettivamente il primo a tentare di raccogliere e fare una cernita della documentazione relativa ai santi taumaturghi. Neanche il passo citato, tuttavia, ci permette di capire con certezza quali fossero i requisiti ritenuti necessari per il riconoscimento del culto, e fornisce esclusivamente una conferma dell'inserimento nel calendario della festa di alcuni nuovi santi.

Vano sarebbe cercare nella produzione manoscritta o stampata dei secoli X-XVII atti di processi di canonizzazione o relativi al riconoscimento del culto dei santi. Di fronte a tale silenzio da parte dei documenti ufficiali, ci pare largamente condivisibile l'opinione di Stančev che, avvalendosi delle fonti liturgiche, individua nell'esistenza di un ufficio o anche solo di una menzione nei *prologi*, la certezza, o almeno un'alta probabilità, che a quel dato santo venisse tributato un culto regolare, locale o universale, equivalente alla canonizzazione intesa come riconoscimento della legittimità della venerazione del personaggio stesso: "la composizione stessa dell'ufficio liturgico, insieme all'inserimento obbligatorio nel *mesjaceslov*, costituisce l'atto di canonizzazione (*de facto*, ma in un certo senso anche *de iure*) lungo tutto il periodo pre-makariano della tradizione ortodossa. La *Vita*, raccontando, fornisce la motivazione per il culto; l'ufficio liturgico, celebrando, introduce il culto stesso nello spazio sacro e in questo modo lo legittima"⁸.

⁷ In Emčenko 2000: 251-252: "В девятое на десять лѣто возраста моего по нашему наказу архиепископы и епископы, и честныя архимандриты игумены собираются въ царствующий сей град к нам, ко отцу нашему к Макарию, митрополиту всея Руси, каноны новых чудотворцев и жития их, и чудеса на соборе полагают и свидѣльствуют всѣми освященными соборы, и предают церквам Божиим пѣти и славити, и праздновати, яко же прочим святым от века Богу угодившим по-настоящему коегождо мѣсяца дни и числа преставления их и святыя имена, и обретенія честныхъ мощей их, имже поют церкви Божии и до сего дни".

⁸ K. Stančev, in Stančev, Jovčeva 2003: 17: "само составление службы, наряду с обязательным внесением в месяцеслов, является актом канонизации (*de facto*,

2.3. Le procedure di canonizzazione e le sante della Rus'

Venendo alle sante della Rus', si osserva che non sempre è possibile stabilire se e quando furono canonizzate. Le circostanze relative al riconoscimento del loro culto presentano talvolta elementi singolari o dubbi, che hanno suscitato la riflessione degli studiosi anche in tempi recenti. Nel 1993 J. Fennel ha avanzato l'ipotesi, ben argomentata, che Ol'ga, il cui culto universale fu riconosciuto nel 1547-1549, possa essere stata canonizzata nel 1284, insieme a Vladimir, per volontà del metropolita Maksim, che, in quegli anni di guerre civili e di frammentazione della Rus' nord-orientale, aveva convocato a Kiev un concilio. Il motivo di tale consultazione ci rimane sconosciuto – precisa Fennel – ma non si può escludere che fosse proprio il desiderio di riconoscere e promuovere il culto di Ol'ga e di suo nipote Vladimir (Fennel 1993: 77-82). Certo nessuna testimonianza di una venerazione precedente ci è pervenuta, né all'epoca esistevano chiese dedicate alla santa, ma l'ipotesi rimane comunque suggestiva. Il fatto stesso che il culto di Ol'ga avesse ottenuto il riconoscimento ufficiale grazie ai concili di Makarij, come tradizionalmente si riteneva (si vedano le posizioni di Golubinskij, Vasil'ev, Serebrjanskij), lascia supporre che prima di quella data la santa godesse già di un culto locale, che potrebbe aver avuto inizio proprio nel 1284. Inoltre, ricordando quanto affermava Chorošev, si può pensare che nel XIII secolo la dominazione dell'Orda d'Oro, da poco instauratasi, avesse portato alla ribalta la necessità di difendere la religione cristiana, rafforzandola agli occhi del popolo anche con la promozione del culto di santi autoctoni.

Singolare anche la vicenda di Anna di Kašin, morta nel XIV secolo e canonizzata soltanto nel 1650 dall'arcivescovo di Tver' Iona, per ordine dello zar Aleksej Michajlovič. Anche tutta la produzione liturgico-letteraria a lei riferita risale a quell'epoca. Se ricordiamo che il periodo che la vide al fianco del principe Michail Jaroslavič di Tver' (†1318) fu segnato da un'acerrima rivalità tra Tver' e Mosca, è plausibile ritenere che dovettero passare dei secoli perché, dopo l'assoggettamento di Tver' da parte di Mosca, il patriarca e lo zar considerassero Anna di Kašin una santa venerabile in Moscovia e non più l'esponente di una famiglia anticamente rivale, e permettessero così il suo inserimento nel calendario. La festa di Anna fu celebrata per ventisette anni, finché nei concili di Mosca degli anni 1677-1678 il patriarca Ioakim ne sospese la memoria liturgica a causa di incongruenze storiche riscontrate nelle cronache che riferivano sue notizie, ma soprattutto per il fatto che la salma di Anna mostrava giunti in atto benedificante il medio e l'indice della mano destra, alla maniera dei vecchi credenti⁹. L'episodio, se da una parte testimonia la volontà di fondare la cano-

но в каком-то смысле и de iure) в течении всего до-Макариевский период развития православнославянской традиции. Житие, рассказывая, дает мотивацию официального культа; служба, воспевая, вводит этот культ в храмовое пространство и, таким образом узаконивает его”.

⁹ Gli atti del concilio del 1667-1668 che portò alla revoca della canonizzazione di Anna di Kašin, consultati nel manoscritto RNB, *sobranie Pogodin*, 1608, riportano

nizzazione su indagini accurate, mostra d'altro canto l'assoluta arbitrarietà della stessa, che poteva essere concessa e revocata a piacimento dal gerarca preposto a tale compito in un dato momento.

Il caso di Anna, in effetti non fu l'unico: Golubinskij riporta che lo stesso patriarca Ioakim, nel Regolamento ecclesiastico del 1682, fece espungere dal calendario la memoria di sant'Evfrosin di Pskov, la cui festa vantava ormai una tradizione più che centenaria. Anche in questo caso il patriarca nutriva dei sospetti di eresia, dal momento che la biografia del santo pareva raccomandare l'uso di intonare l'alleluia secondo il rito antico, cioè ripetendolo due volte e non tre, come prescriveva la riforma liturgica di Nikon¹⁰.

Altro caso singolare è quello dell'asceta di Suzdal': il culto di Evfrosinija venne ufficializzato solo verso la fine del XVI secolo dal metropolita Antonij (1571-1581); i concili di Makarij infatti non avevano riconosciuto la sua venerazione, sebbene possiamo a ragione ritenere che la sua *Vita* fosse nota al metropolita, poiché composta da Grigorij, monaco del monastero del Salvatore a Suzdal', in concomitanza a quella del fondatore del monastero stesso, sant'Evfimij di Suzdal', il cui culto fu riconosciuto proprio nel concilio del 1549.

Infine, non dimentichiamo che alcune sante sono state canonizzate solo nel XX secolo, in epoca post-sovietica, in particolare nei concili di Mosca del 1989 e del 1992. In quel periodo la Chiesa russa ha istituito le cosiddette 'sinassi lo-

ai ff. 1-7, 13 casi di discordanza fra il testo della *Vita* e le notizie tramandate dalle *letopisi*: 1. La *Vita* riporta che Anna era di una famiglia boiara, mentre le *letopisi* la dicono figlia di principi. 2. Il principe Michail, marito di Anna, si recò dal khan con Dimitrij, suo figlio maggiore, mentre le *letopisi* affermano che fu Kostantin ad accompagnare il padre. 3. Michail morì di spada nella *Vita*, e venne ucciso con un coltello nella narrazione annalistica. 4. Secondo gli annali fu il principe di Mosca a recuperare la salma di Michail e portarla a Mosca, da dove, per volere di Anna, fu poi trasferita a Tver', mentre la *Vita* narra che fu Dimitrij a portare le spoglie del padre nella propria città. 5. Anna da vedova visse a Tver' col figlio Kostantin, ci dice l'agiografo, mentre le *letopisi* precisano che erano ancora vivi anche Dimitrij e Aleksandr. 6. La *Vita* salta poi dei passaggi affermando che, dopo la morte di Kostantin, Vasilij chiese alla madre ormai in convento di trasferirsi a Tver', dove lui era principe, mentre le *letopisi* narrano che prima Vasilij compì un viaggio dal khan e solo ad alcuni anni di distanza fece ritorno a Tver'. 7. Vi sono incongruenze sulla data del decesso di Anna (ancora oggi effettivamente discussa – *NdA*). 8. Altre incongruenze riguardano la data del decesso di Anna in relazione alla morte del figlio Vasilij. 9. Nella *Vita* si afferma che le spoglie di Anna si conservavano incorrotte, mentre – si legge negli atti del processo – le indagini condotte dalla commissione preposta le hanno trovate rovinate. 10. Dibattuta è la posizione della mano destra, trovata distesa e non in atto benedicente, come affermato dal racconto del pope Vasilij e dello *starec* Varlaam. 11. Ancora sulla posizione della mano destra. 12. Non c'è accordo sullo stato di conservazione del manto di Anna, intatto secondo la *Vita*, e trovato corrotto dalle indagini seicentesche. 13. Anche l'attendibilità di quanto scritto nel racconto dell'apparizione di Anna a Gerasim è dubbia: Anna si sarebbe presentata al sagrestano col suo nome di battesimo, e non con quello da monaca (*Sof'ja*).

¹⁰ Della questione si è occupata A.S. Semjačko, alla quale rimandiamo per un approfondimento (Semjačko 1998: 147-154).

cali', ovvero feste in cui vengono ricordati, tutti insieme, i santi e le sante di una determinata regione geografica, fra questi anche alcune figure di donne che non godono di un'altra memoria particolare¹¹.

Per quanto concerne le sante qui considerate Trofimov seleziona per la sua galleria di ritratti quelle venerate da tutta la Chiesa ortodossa russa e, per il periodo X-XVII secolo, riferisce 13 nominativi: oltre a Ol'ga di Kiev, Evfrosinija di Suzdal', Evfrosinija di Polock, Anna di Kašin, della cui canonizzazione o inserimento nelle fonti liturgiche si è già detto, l'autore include Fevronija di Murom, Anna di Novgorod, Charitina di Lituania, Julianija di Vjaz'ma, Glikeria di Novgorod, Julianija di Ol'sansk, Julianija di Lazar'evo, Sof'ja di Sluck, Marija, madre di san Sergio di Radonež. Pur non potendo dubitare di una venerazione spontanea a livello popolare di queste ultime sante, tuttavia si tratta di figure che non si trovano nei calendari e nei sinassari se non a partire dal XIX secolo. Facendo eccezione per Julianija di Lazar'evo, Julianija di Vjaz'ma e Fevronija di Murom, la cui vita circolava già in precedenza, delle altre non conosciamo documenti agiografici antichi, ma solo ricostruzioni moderne, redatte sulla base delle credenze popolari ed eventualmente di qualche narrazione dei miracoli operati dalle loro spoglie.

Resta comunque il fatto che nell'attuale calendario della Chiesa ortodossa russa, limitandosi alle sante vissute nella Rus' nei secoli X-XVII e senza citare quelle ricordate esclusivamente nelle sinassi locali, sono presenti ventuno delle cinquantanove donne venerabili qui censite: Julianija di Lazar'evo (2 gennaio), Marija, madre di san Sergio di Radonež (18 gennaio, 28 settembre), Anna di Novgorod (10 febbraio), Sof'ja di Sluck (19 marzo), Vassa di Pskov (29 marzo) Glikerija di Novgorod (13 maggio), Evdokija (Evfrosinija) di Mosca (17 maggio e 7 luglio), Evfrosinija di Polock (23 maggio), Marija di Ustjug (29 maggio), Anna di Kašin (12 giugno, 2 ottobre), Fevronija di Murom (25 giugno), Evpaksija di Pskov (16 ottobre); Julianija di Ol'sansk (6 luglio, 28 settembre), Ol'ga (11 luglio), Evpraksija e Julija di Mosca (24 agosto e 3 maggio), Evfrosinija di Suzdal' (25 settembre), Marfa di Pskov (8 novembre), Sof'ja di Suzdal' (16 dicembre), Julianija di Vjaz'ma (21 dicembre). Al 5 ottobre, poi, si ricorda Charitina di Lituania, principessa di Novgorod († 1281).

¹¹ Su questo periodo della storia della Chiesa russa e in particolare sull'istituzione delle sinassi dei santi delle diverse regioni cf. Cypin 1997.

3. Le sante della Rus'

3.1. Profili biografici

Delle cinquantanove sante qui censite conosciamo in genere il nome, il periodo in cui vissero, la data di memoria e la tipologia di santità nella quale sono inserite. Soltanto di undici tra queste, come abbiamo detto, siamo in grado di ricostruire una biografia e stabilire se fossero venerate, grazie alle opere liturgico-letterarie che le celebrano e che sono giunte fino a noi. Si tratta di donne di epoche, regioni ed estrazione sociale differenti che presentiamo qui con brevi cenni biografici perché il lettore comprenda di chi andremo a parlare. La parte più cospicua dell'informazione sul loro conto, però, sarà data più avanti, quando, dopo aver illustrato la struttura e i motivi caratteristici dell'agiografia al femminile, faremo riferimento a eventi qui solo accennati per dimostrare in che modo il racconto delle *Vite* segua la topica agiografica, e in che misura, invece, se ne discosti per fare spazio a notizie ed episodi biografici reali. Ciò vale in particolare per Ol'ga, Evfrosinija di Polock, Evfrosinija di Suzdal' e Anna di Kašin, cui è dedicato l'ottavo capitolo.

OL'GA DI KIEV
(890?-969; 11 luglio)¹

Descrivere la figura di Ol'ga, la situazione politica e culturale in cui essa si inserisce, le controverse notizie di carattere ora semimitologico, ora folclorico, ora storico sulle vicende narrate nelle fonti cronachistiche e sulle circostanze del suo battesimo a Costantinopoli, è impossibile in poche righe. Esiste una letteratura ricchissima che, nonostante i numerosi dati che si possono considerare acquisiti, non è riuscita a dissipare tutti i dubbi e riempire le molte lacune storiche. Possiamo qui solo ricordare alcuni fatti essenziali per il lettore che eventualmente non abbia familiarità con l'argomento, fornendo alcune indicazioni bibliografiche² per chi volesse approfondire le conoscenze di questo periodo storico.

¹ Tra parentesi, dopo le date di nascita e di morte, o il secolo di riferimento, si riporta il giorno di memoria della santa.

² Il regno della principessa Ol'ga e i testi che ne narrano le vicende sono stati studiati da storici, storici della letteratura, storici della Chiesa ortodossa russa. Le implicazioni connesse al battesimo di Ol'ga a Costantinopoli sono infatti collegate alla storia

Le origini di Ol'ga sono state a lungo discusse. Essendo la prima principessa cristiana della Rus', notizie sulla sua vita si trovano praticamente in tutte le narrazioni annalistiche e vengono poi approfondite dalle opere di carattere agiografico presto composte e diffuse. Ol'ga nacque con ogni probabilità nel villaggio di Vybuti, non lontano dall'odierna città di Pskov, nell'890. Il racconto (*Skazanie o knjagine Ol'ge*) contenuto nel *Libro dei gradi* racconta che la bellezza di questa popolana variaga di umile estrazione colpì il principe di Kiev Igor' (†945) che la prese in sposa nel 903. I due diedero alla luce un figlio maschio, Svjatoslav Igor'evič. Nel 945 Ol'ga rimase vedova poiché i drevljani, che più volte si erano opposti al dominio kieviano, uccisero suo marito; la principessa divenne allora reggente del principato per il figlio ancora bambino.

Il primo atto del suo governo fu una quadruplici feroce vendetta contro i drevljani, che le cronache riportano in dettaglio: una prima volta seppellendo vivi gli ambasciatori dei nemici, una seconda chiudendo un altro gruppo di legati in una *banja* e facendovi appiccare il fuoco, una terza ordinando l'uccisione di più di cinquemila uomini, dopo essersi recata nella terra dei nemici per onorare la tomba del marito; infine, facendo incendiare la loro città (cf. *PVL*, coll. 55-59).

Nonostante l'esordio sanguinario, il regno di Ol'ga (945-962) si distinse poi per il lungo periodo di pace che la principessa seppe mantenere, servendosi dell'arte della diplomazia sia in politica interna che estera.

Nell'anno 955³, riferisce la *Cronaca degli anni passati*, Ol'ga si recò a Costantinopoli, per un viaggio che, con ogni probabilità, era dettato *in primis* da ragioni di tipo politico-economico, ma che si sarebbe fissato nelle pagine della storia come l'occasione del battesimo della principessa (*PVL*, coll. 60-62).

Ol'ga tornò quindi in patria da cristiana e iniziò a insegnare i principi della nuova fede al popolo e al figlio Svjatoslav (*PVL*, col. 63), il quale però rimase insensibile agli ammonimenti della madre e perdurò nelle credenze pagane. Questo non impedì comunque a Ol'ga di esercitare la propria influenza nei con-

politica, a quella culturale, a quella religiosa della neo-nata Rus' di Kiev. L'analisi delle fonti sia slavo-orientali che bizantine è iniziata fin dalla prima metà del XIX secolo. Gradualmente, poi, sono stati condotti studi più specifici, volti a stabilire il luogo, la data esatta, le circostanze del battesimo della principessa, le reali motivazioni di quel gesto nel quadro generale della politica estera da lei promossa e dei rapporti commerciali intrattenuti con Bisanzio. Tra i molti articoli che indagano tali questioni, ne ricordiamo qui solo alcuni, che fino ad oggi costituiscono validi punti di riferimento sul tema: Vasil'ev 1893; Ostrogorskij 1967; Pašuto 1968; Arrignon 1980; Obolensky 1983; Poppe 1976 e 1992; Litavrin 1981a, 1981b, 1982, 2001; Fennel 1993. Anche A.V. Nazarenko, in tempi più recenti, ha dedicato la sua attenzione alle vicissitudini della prima principessa cristiana della Rus': Nazarenko 1989, 1990, 1995, 1996, 2001 (in particolare l'ampio saggio dedicato al battesimo di Ol'ga, pp. 219-310).

³ La data esatta della conversione e del viaggio di Ol'ga a Costantinopoli per ricevere il battesimo è ancora controversa. C'è chi parla di 946, chi di 955, chi infine di 957; in proposito si veda Nazarenko 2001: 220-222.

fronti del nipote, Vladimir Svjatoslavič, che pochi anni dopo (nel 988) avrebbe abbracciato la fede cristiana e guidato tutto il popolo alla conversione.

La principessa si spense nel 969; la sua venerazione ebbe inizio proprio durante il regno Vladimir, mentre il culto fu riconosciuto ufficialmente solo nel Concilio di Mosca del 1547 dal metropolita Makarij. La si ricorda fino ad oggi l'11 luglio.

EVFROSINIJA DI POLOCK
(1105?-1173; 23 maggio)

Stando alle informazioni tratte dalla *Vita* di Evfrosinija di Polock, che a noi è giunta solo in attestazioni dell'inizio del XVI secolo, Predslava (o Predislava), figlia del principe di Polock Svjatoslav-Jurij Vsevolodovič, e cugina dell'imperatore bizantino Manuele Comneno, nacque intorno al 1105. Dato che il padre non possedeva alcun appannaggio, trascorse l'infanzia alla corte dello zio paterno Boris Vseslavič a Polock. Fin da piccola – narra la *Vita* – Predslava mostrò un interesse inusuale, data la sua tenera età, per le letture religiose, tanto che a dodici anni, quando i genitori cominciarono a presentarle dei pretendenti, palesò la sua ferma decisione di donarsi a Dio. Abbandonò così la casa paterna per ritirarsi nel monastero fondato e retto da una sua zia, che l'accettò nonostante la sua giovane età. Nell'udire la notizia, i genitori si precipitarono amareggiati al monastero, ma dovettero rallegrarsi nel vedere la serenità della figlia.

Iniziava così per la giovane una vita di preghiera, di dura ascesi e di servizio alle consorelle, finché, qualche anno più tardi, il vescovo Il'ja diede il consenso per il trasferimento della monaca in una cella presso la cattedrale intitolata alla santa Sofia; qui, data la sua preparazione culturale, Evfrosinija si dedicò alla copiatura dei libri sacri. Si trasferì di nuovo, questa volta nella chiesa del Salvatore, e nel terreno circostante edificò un monastero femminile, dove la raggiunsero la sorella Gorodislava e una cugina. Con l'aiuto del padre e di alcuni benefattori Evfrosinija fece ricostruire in pietra la chiesa, che venne detta della Trasfigurazione del Salvatore. A distanza di alcuni anni, accanto al primo, sorse anche un monastero maschile dedicato alla Madre di Dio.

Sentendo appressarsi la sua ora, Evfrosinija affidò i monasteri alla sorella e partì alla volta di Gerusalemme. Qui si fermò nel monastero dedicato alla SS. Madre di Dio dal quale poteva spesso raggiungere il santo Sepolcro. Avrebbe voluto recarsi presso il fiume Giordano, ma le forze la abbandonarono e dopo 24 giorni di agonia si spense il 23/24 maggio del 1173. Non potendo venire deposta come avrebbe voluto nel monastero di san Saba, a causa della regola monastica che vi proibiva la sepoltura delle donne, la sua salma fu tumulata nel monastero di san Teodosio a Gerusalemme. Da qui il corpo fu poi traslato a Kiev nella Laura delle Grotte intorno al 1187, quando il Saladino mosse alla riconquista di Gerusalemme. Proprio a Kiev iniziò la venerazione locale di Evfrosinija. Una canonizzazione ufficiale pare non ci sia mai stata, comunque la santa è compre-

sa in quella comune dei santi del monastero delle Grotte di Kiev promossa da Pietro Mogila nel 1643. La sua memoria viene celebrata il 23 maggio, inoltre è ricordata anche il 28 agosto nella sinassi dei santi di Polock.

Le reliquie di Evfrosinija, rivendicate fin dagli inizi del XIX secolo dagli abitanti della sua città natale, furono effettivamente portate in quella città nel 1910, il 23 maggio, e riposte nel monastero in cui la santa aveva vissuto, rinominato per l'occasione 'monastero del Salvatore di Santa Evfrosinija'. Negli anni del regime sovietico le spoglie subirono vari spostamenti di sede a causa dei quali l'autenticità delle reliquie attualmente venerate nella città che le diede i natali rimane dubbia.

Le notizie che si attingono dagli annali dipingono un quadro diverso, gettando qualche ombra sull'attendibilità storica dei dati appena ripercorsi. Si legge, infatti, di una certa santa Prassede, o Paraskeva, vissuta nel monastero del Salvatore a Polock, dedita anch'essa alla copiatura dei libri. Prassede, orfana di padre, sarebbe vissuta a Polock dallo zio Boris, principe di quella città, insieme al fratello Gleb; dopo sette anni di asceti monastica avrebbe anche compiuto un viaggio a Roma (cf. *ZRL*, coll. 232, 246-247, 301, 362, 427, 479). Sull'identificazione del personaggio rimangono dei dubbi: perché la *letopis'* (cronaca) afferma che Prassede, orfana, si recò col fratello Gleb dallo zio, e tace l'esistenza di un'altra sorella (Predslava-Evfrosinija appunto)? Perché, in seconda istanza, Prassede non potrebbe essere Predslava, data la somiglianza di nomi⁴? Se così fosse, perché si dice che andò a Roma, mentre lo *žitije* afferma che si recò a Gerusalemme? G. Cioffari (*BSO*: I, 797) sostiene che il viaggio a Roma sarebbe secondo gli ortodossi un'invenzione degli uniati che lo sostituirono a quello compiuto dall'asceta a Gerusalemme. Come vediamo le poche righe della *letopis'* suscitano vari interrogativi e lasciano allo storico il compito di ricostruire la reale biografia della santa di Polock.

EVFROSINIJA DI SUZDAL'
(1165ca-1250; 25 settembre)

Le notizie biografiche su Evfrosinija di Suzdal' sono contrastanti. Nel 1949 I. Spasskij ha delineato un nuovo profilo della santa nel tentativo di contestualizzare storicamente la sua figura. Ne è emersa una biografia assai diversa da quella tradizionalmente accettata, che era stata redatta nel XVI secolo da Grigorij, monaco del monastero di Sant'Eutimio a Suzdal'.

⁴ La vicinanza dei nomi 'Prassede' ed 'Evpraksija' ha indotto G. Cioffari a ritenere che la persona cui fanno riferimento gli annali sia la sorella di Evfrosinija (*BSO*: I, 797). In realtà la sorella, come si è detto, si chiamava Gorodislava e il nome che assunse entrando in monastero fu Evdokija. Evpraksija fu invece la consorella in compagnia della quale Evfrosinija partì alla volta di Costantinopoli.

Leggendo la ricostruzione di Spasskij e la *Vita* di Grigorij si ha l'impressione di trovarsi di fronte a due personaggi diversi. Spasskij tratta di una certa Elena-Prebana – mentre il monaco Grigorij la chiama Teodulia – della quale fissa la nascita al 1165, invece che al 1212. Elena sarebbe stata la figlia maggiore del principe Michail di Suzdal' e della sua seconda moglie Fevronija, principessa bizantina, e non dell'omonimo principe di Černigov e della sua giovane moglie – come vorrebbe Grigorij – i quali avrebbero ottenuto la nascita della piccola per grazia, dopo un travagliato periodo di attesa e di incessante preghiera. Inoltre, Spasskij afferma che nel 1178 la giovane si sarebbe sposata con il principe Vladimir di Černigov, laddove la *Vita* redatta da Grigorij racconta invece che i genitori, contro la sua volontà, promisero la mano di Teodulia al principe di Suzdal' Mina Ioannovič. Il giovane sarebbe poi morto mentre Teodulia si recava nella città del promesso sposo, prima della celebrazione del matrimonio. Solo nel 1201, rimasta vedova, Elena Prebana avrebbe chiesto – secondo Spasskij – al vescovo Ioan di costruire un monastero femminile. Per Grigorij, invece, appresa la notizia della morte di Mina, Teodulia, senza far ritorno a casa, nel 1227 intraprese la vita monastica assumendo coi voti il nome di Evfrosinija e, già in monastero, divenne in un primo tempo consigliera della superiora per il buon andamento della comunità, poi igumena del monastero della Deposizione del manto di Maria a Suzdal', dove avrebbero vissuto le vergini. Durante l'esistenza di Evfrosinija il monastero avrebbe conosciuto – e qui entrambi i resoconti concordano – la propria maggior fioritura e, al tempo dell'assedio della città da parte dei tartari guidati da Batyj, il cenobio sarebbe stato salvato dalle preghiere di Evfrosinija e delle consorelle. A questo punto della narrazione la ricostruzione di Spasskij si interrompe, mentre prosegue quella di Grigorij, il quale narra di come qualche anno dopo, forse nel 1244, quando ormai molti dei principi russi avevano capitolato di fronte all'Orda d'Oro, il padre di Evfrosinija, scampato alle razzie di Batyj, decise di fare anche lui atto di sottomissione e, spronato da una lettera accorata della figlia, ebbe il coraggio di non piegarsi all'adorazione degli idoli pagani, ma affrontare il martirio. Dopo la morte del padre l'asceta visse ancora ammaestrando le consorelle fino al 25 settembre 1250.

Dal punto di vista storico, come afferma Cioffari (BSO 1998: I, 797-802), le incongruenze dei due resoconti potrebbero essere motivate dal fatto che le informazioni contenute nella biografia di Grigorij furono tramandate oralmente per un lungo periodo di tempo e soggette quindi a modificazioni ed errori; entrambe le date di nascita risultano plausibili: nell'ipotesi di Spasskij, che la anticipa di una cinquantina di anni, Evfrosinija sarebbe vissuta 85 anni, il che non è inverosimile. Anche gli episodi del fidanzamento e del matrimonio non costituirebbero una differenza insanabile: se si accetta la versione di Spasskij, Elena Prebana potrebbe aver avuto Mina Ioannovič come pretendente prima di sposare Vladimir di Černigov, o addirittura tra il 1201 e il 1227, da vedova, prima di entrare in monastero. Quanto all'identità del padre, si potrebbe pensare che Michail di Černigov abbia fatto da padre a Evfrosinija dopo la morte di Michail di Suzdal', in considerazione degli stretti rapporti familiari tra le due casate. Stabilire con certezza se Elena Prebana e Teodulia siano la stessa perso-

na risulta comunque difficile: nonostante il fatto che la ricostruzione di Spasskij appaia molto attendibile dal punto di vista storico, essa necessita di essere integrata – conclude Cioffari – con gli elementi tradizionali⁵.

Il culto di Evfrosinija fu ufficializzato poco dopo la redazione della *Vita*. Nel 1698, il 18 febbraio, l'esumazione delle spoglie riportò alla luce un corpo che venne dichiarato incorrotto e fu traslato nella chiesa principale del monastero dove Evfrosinija aveva vissuto.

FEVRONIJA DI MUROM

(† 1228; 25 giugno)

La vicenda di Fevronija di Murom, a metà fra leggenda e storia, ha percorso tutto il medioevo delle terre slavo-orientali e interessato gli studiosi di filologia e letteratura fino ai giorni nostri.

Moglie del principe Pëtr di Murom, Fevronija era una popolana di umili origini, che per ben due volte guarì il giovane da gravi piaghe, chiedendo come ricompensa di essere presa in moglie.

I due – si legge nel racconto (*povest'*) che li riguarda, le cui prime attestazioni risalgono al XVI secolo – governarono il loro regno con giustizia e magnanimità, secondo l'osservanza dei comandamenti, pregando incessantemente e dimostrandosi misericordiosi verso i sudditi. Accoglievano gli stranieri, nutrivano gli affamati, vestivano gli ignudi, liberavano i poveri dalla miseria. Ben presto, da parte dei boiari, si palesò una ferma disapprovazione per la decisione del principe Pëtr di sposare una donna di bassa condizione sociale, alla quale le loro mogli non intendevano essere sottoposte. Gli ingiunsero dunque di scegliere: rimanere al potere, ripudiando Fevronija, oppure andarsene insieme a lei. Per amore nei confronti della moglie e per fedeltà al sacramento cristiano del matrimonio, Pëtr rinunciò alla sua carica, lasciando il regno in preda ai litigi per la successione. Non giungendo a un accordo gli stessi boiari lo pregarono infine di ritornare insieme alla consorte.

In vecchiaia Pëtr e Fevronija si ritirarono in monastero (dove assunsero i nomi di David ed Evfrosinija); sentendo approssimarsi la morte Pëtr ne fece informare Fevronija e insieme spirarono nel 1228. In vita avevano espresso il desiderio di essere sepolti insieme, ma ciò sembrava inammissibile per la morale dell'epoca; così vennero tumulati distintamente, finché i loro corpi, trovati uniti in una stessa tomba, non furono lasciati riposare l'uno accanto all'altro.

Il culto di Pëtr e Fevronija venne riconosciuto durante i concili di Mosca degli anni 1547-1549 dal metropolita Makarij. La memoria dei due coniugi ri-

⁵ Per quanto concerne l'analisi dei documenti agiografici che riguardano questa santa, dobbiamo in ogni caso attenerci alla *Vita* scritta dal monaco Grigorij intorno al 1560, poiché la ricostruzione di Spasskij si basa sui dati delle cronache e non sul rinvenimento di una diversa versione del testo agiografico.

corre il 25 giugno; inoltre entrambi vengono ricordati anche il 23 dello stesso mese, insieme ai santi di Vladimir.

ANNA DI KAŠIN
(1278?-1338 o 1368; 12 giugno, 2 ottobre)

Anna Dmitrievna nacque a Kašin, nella regione di Rostov-Suzdal', nella seconda metà del XIII secolo (probabilmente nel 1278). La *Vita*, composta solo nel XVII secolo, la vuole figlia di una nota famiglia di boiari, mentre le cronache indicano suo padre nel gran principe di Rostov Dimitrij Borisovič. Ignatij, vescovo di quella città e precettore di Anna, le avrebbe trasmesso fin dall'infanzia il timor di Dio, l'umiltà, l'obbedienza, oltre a preziosi insegnamenti che avrebbero costituito per lei grande vanto; come ogni ragazza di nobile estrazione, la giovane apprese anche l'arte del ricamo.

L'8 novembre del 1294 nella cattedrale di Tver' Anna divenne moglie del principe (in seguito gran principe) di quella città, Michail Jaroslavič; da allora, in quella stessa data, ricorre la memoria dell'avvenimento, celebrato nella cattedrale con un ufficio apposito. Anna donò a Michail cinque figli, che educò nell'osservanza dei comandamenti cristiani. I primi anni del loro matrimonio furono segnati da due incendi nella città e da una forte carestia, a cui seguirono avvenimenti non meno funesti, connessi alle lotte per la supremazia fra principi rivali e poi a quelle contro l'oppressione tatara.

Nel 1318, per sventare l'arrivo dell'Orda d'Oro a Tver', che avrebbe significato la distruzione e la morte di molti cittadini, Michail decise di recarsi di persona dal khan. Il 22 novembre dello stesso anno il principe cadde vittima degli invasori a Mosca, ma la notizia della sua morte raggiunse Anna soltanto un anno dopo. La principessa fece subito trasportare le spoglie del marito da Mosca a Tver', nella cattedrale della Trasfigurazione.

Rimasta vedova, come era consuetudine per le nobili dell'epoca, Anna prese i voti nel monastero femminile di Tver', assumendo il nome di Sof'ja, e dando compimento al suo desiderio di lunga data di "lavorare solo per Dio nel silenzio"; iniziò così una severa asceti. Le sofferenze personali non si arrestarono, e nel giro di pochi anni anche i due figli maggiori, Dimitrij e Aleksandr, subirono la stessa sorte del padre. Nel 1365 il figlio minore, Vasilij, le chiese di trasferirsi da lui a Kašin; di buon grado Sof'ja prese lo *schima*⁶ nel monastero

⁶ *Schima* è il termine utilizzato per designare l'abito monastico. Nella tradizione ortodossa russa i gradi della consacrazione sono tre: la tonsura e vestizione, con cui il monaco intraprende la vita monastica. Lo '*schima* minore' che segna una prima tappa di avanzamento nell'asceti e infine il '*grande schima*' o '*schima superiore*', che identifica il terzo e più alto grado di asceti monastica. I tre stadi sono marcati anche da differenti segni esteriori che esprimono il progressivo distacco dal mondo: l'assunzione di un primo nuovo nome all'atto della vestizione e di un secondo con la presa dello *schima*

della Resurrezione di quella città, riconfermando il suo nome di battesimo, con il quale è fino ad oggi ricordata. Da quel momento si dice che infrangesse il silenzio solo durante le visite del figlio.

Sulla data del trapasso di Anna le fonti non concordano: il 1322, il 1337, il 1338, il 1368, il 1369 o addirittura il 1388. La santa fu sepolta nella chiesa della Dormizione della Madre di Dio. La sua venerazione locale iniziò probabilmente molto presto, ma ella divenne famosa nel 1611, quando Gerasim, sagrestano della Chiesa della Resurrezione, fu guarito presso la sua tomba; in quell'occasione Anna gli apparve per rivelargli il proprio nome. Da allora i miracoli ottenuti per sua intercessione si sarebbero moltiplicati. Nel 1649 lo zar Aleksej Michailovič dispose l'esumazione delle spoglie, a seguito della quale il 21 luglio venne trovato un corpo che fu dichiarato intatto. Nello stesso anno un Concilio della Chiesa ortodossa russa decretò la canonizzazione della santa di Kašin, ordinando l'esposizione delle reliquie alla venerazione pubblica. Nello stesso giorno le reliquie furono trasferite nella chiesa in pietra della Resurrezione a Kašin. Così fino ad oggi Anna vanta due feste: il 2 ottobre, nel suo *dies natalis*, e il 12 giugno nel giorno della traslazione delle reliquie.

SOF'JA DI TVER'
(XIII-XIV sec.)

Le notizie su Sof'ja Jaroslavna di Tver' sono per la verità molto scarse. Era sorella del principe di Tver' Michail Jaroslavič, anch'egli santo, divenuto ben più noto di lei per le vicende che lo videro vittima della dominazione tatarica. Sof'ja era, insomma, cognata di Anna di Kašin.

L'unico testo che ci fornisce qualche indicazione sulla giovane Sof'ja è una breve narrazione della sua monacazione, avvenuta il 10 febbraio 1294, che ci è pervenuta in due copie manoscritte, una del XV e l'altra del XVI secolo. La giovane prese i voti nel monastero maschile intitolato all'arcangelo Michele, nella città di Tver'. In quel periodo il principe Michail era assente da Tver' e così il gesto di Sof'ja avveniva all'oscuro della madre – come precisa l'autore – e senza che l'affezionato fratello ne fosse informato o almeno vi potesse partecipare. La scelta di un monastero maschile potrebbe essere stata motivata dall'assenza di un convento femminile in quella città, ma pare difficile andare al di là di supposizioni che purtroppo non sono suffragate da fonti attendibili.

Il resoconto biografico si sofferma poi a descrivere lo stretto rapporto che legava fratello e sorella con espressioni dal forte impatto emotivo: Michail “amava sua sorella come la propria anima” e non poteva “sopportare a lungo” di

minore. Inoltre, entrando nel secondo grado di ascesi il monaco sostituisce l'ampio abito monacale con la tunica. A questa si aggiungeranno, con il grande *schima*, il cappuccio, la croce sul petto e l'*analav* (una fascia a forma di croce posta sulle spalle, simile allo scapolare).

non vederla. Più avanti, sentendo appressarsi la morte, Sof'ja addolorata diceva “mio fratello non mi vedrà più in questo mondo” (*VST*, 204, 206). Seppur breve, il testo dà notizia anche dei dieci anni di rigida ascesi di Sof'ja e allo stesso tempo ci presenta la figura di una monaca attiva, non certo quella di un'eremita: la vediamo dedicarsi alla costruzione di un monastero femminile, probabilmente il primo a Tver', e poi all'erezione della chiesa di Sant'Atanasio. Inoltre, diventata igumena, ella insegnava e guidava nella vita monastica le converse.

Sof'ja si spense nell'ottobre del 1305 provocando “grande pianto e dolore in tutta la città, e non solo in città, ma anche nei dintorni” (*VST*, 206). I suoi funerali furono celebrati il 20 di quello stesso mese. La santa non è attualmente inserita nel calendario della Chiesa ortodossa russa e risulta venerata, per quanto ci è dato di conoscere, a livello locale. È probabile che l'interesse per Sof'ja sia sorto in concomitanza con il culto di Michail e dei suoi familiari, allorché nel principato di Tver' in ascesa si promosse la venerazione dei santi locali.

VASSA (FEODORA) DI NIŽNĪJ NOVGOROD
(1331-15.4.1378; 16 aprile, 23 giugno)

Vassa, al secolo Anastasia Ivanovna, nacque a Tver' nel 1331 nella famiglia del boiario Ivan Kiasovskij e di sua moglie Anna, che garantirono alla piccola una buona educazione. Giunta all'età della ragione la fanciulla avrebbe chiesto di essere istruita nelle Scritture – narra la *Vita* – e i genitori assecondarono di buon grado questo suo desiderio.

A soli 12 anni, contro la sua volontà, fu data in sposa al principe di Nižnij Novgorod Andrej Konstantinovič, sebbene fin da piccola avesse sognato di prendere i voti, affascinata come era dalla lettura della biografia dei santi antichi. La *Vita* racconta che in cuor suo pensava a come poter fuggire di nascosto di casa e riparare in monastero, ma non le fu possibile attuare questo piano. Trascorsero così tredici anni⁷ di serena vita matrimoniale durante i quali Anastasia visse in buon accordo col marito, osservando al contempo digiuni e precetti religiosi. La *Vita* estesa accenna al fatto che già in questo periodo la giovane, con l'aiuto del marito, ordinò la costruzione di un monastero femminile. I resoconti delle cronache narrano invece che tale impresa fu realizzata solo in un secondo momento, quando la donna rimase vedova e prese i voti.

Anastasia fu consacrata dall'archimandrita Dionisij del monastero delle Grotte a Nižnij Novgorod; verosimilmente in questa occasione prese il nome di Vassa. Nel 1355 fondò il monastero femminile della Concezione della Madre di Dio in quella stessa città, per l'esattezza sulla riva del fiume Oka; nel giro di pochi anni il cenobio si riempì di ben 110 monache.

⁷ Questo è quanto si legge nella *Vita*; gli annali narrano, invece, che Andrej morì più tardi, nel 1365 e che solo l'anno successivo Anastasia prese i voti (cf. Romanova 2005: 603).

Dalla redazione estesa della *Vita* abbiamo qualche notizia sul cammino ascetico di Vassa, che viene descritto senza allontanarsi dagli stereotipi agiografici: Vassa viveva per lo più nella sua cella, dalla quale usciva solo per partecipare alla salmodia comune; osservava il silenzio e tutti i dettami della regola; digiunava e ammaestrava nelle virtù le figlie spirituali. Probabilmente per influsso della *Vita* di Evfrosinija di Polock, che costituisce una delle fonti della redazione estesa della *Vita*, nel testo leggiamo che Vassa ‘istruiva’ le monache, ma è difficile stabilire se realmente ella svolgesse una qualche attività di insegnamento, se non quella dell’esempio che dava alle consorelle con la propria vita ascetica.

Il nome Feodora, che si trova in alcune fonti, sarebbe quello assunto da igumena, quando abbracciò il grado più alto di asceti monastica⁸.

Nel 1378 Vassa-Feodora si spense e venne sepolta nel proprio monastero. Il culto della principessa inizia a essere menzionato nelle fonti a partire dal XVI secolo (Romanova 2005: 602). Attualmente è ricordata sia il 16 aprile, che il 23 giugno.

JULIANIJA DI VJAZ’MA
(† 1406; 21 dicembre)

Julianija era moglie di Simeon Mstislavič, principe di Vjaz’ma e fedele vassallo del principe Jurij Svjatoslavič di Smolensk. Per la stretta amicizia che lo legava al suo signore, Simeon seguì Jurij nell’esilio a Toržok quando il gran principe di Mosca occupò la città.

A Toržok Jurij si invaghì della bellissima Julianija e organizzò un banchetto allo scopo di sedurla, dopo aver ucciso l’amico. Di fronte al rifiuto di Julianija, e irritato dalla strenua difesa del proprio onore da parte della giovane, il principe la colpì con la spada procurandole la morte e ordinò che il suo corpo fosse gettato nel fiume. Era il 1406.

Jurij fu condannato da tutti e tormentato dalla sua stessa coscienza; dovette fuggire presso l’Orda dei tatarì, ma il ricordo del delitto commesso non lo avrebbe lasciato in pace. Sarebbe dunque tornato in patria ed entrato in monastero pochi giorni prima di morire (il 14 settembre 1408).

Secondo la tradizione, le spoglie di Julianija furono rinvenute lungo il corso del fiume Tverca da parte di un contadino e poi tumulate nella cattedrale della Trasfigurazione a Toržok; a partire dal XVI secolo si racconta anche di miracoli operati dalle reliquie della giovane, che è ricordata come martire e taumaturga. La sua memoria ricorre il 21 dicembre.

⁸ Sulla questione dei nomi attribuiti a questa santa si veda Romanova 2005: 602 (in particolare la nota 3).

EVDOKIJA DI MOSCA
(† 1407; 7 luglio)

La monaca Evfrosinija, al secolo Evdokija Dmitrievna, era figlia del gran principe Dmitrij Kostantinovič di Suzdal' e dal 1367 moglie del gran principe di Mosca Dimitrij Ioannovič detto Donskoj. Per non moltiplicare le omonimie (con le sante Evfrosinija di Polock e di Suzdal') conserviamo per lei il nome secolare.

Visse per diversi anni a fianco del marito sostenendolo nelle lotte contro i tatarì, dimostrando una generosità inusitata verso i bisognosi e un'attiva operosità per il finanziamento della costruzione di nuove chiese. A palazzo fece erigere una chiesa in pietra intitolata alla natività della Santissima Madre di Dio, a Lazar' evo un'altra detta della Resurrezione, un'altra a Perejaslavl' dedicata a san Giovanni Battista; inoltre, fu sua cura innalzare il monastero dell'Ascensione in cui da vedova si sarebbe ritirata.

Nel 1389 Dmitrij Donskoj morì ed Evdokija decise di rimanere ancora un po' a corte, vicina ai figli. Sebbene in società apparisse in vesti eleganti come si addiceva al suo *status* di principessa, nella vita privata digiunava con rigore e sottoponeva il suo corpo a dure penitenze. Solo quando i figli le chiesero spiegazioni circa le voci che correavano sul suo conto, Evdokija mostrò i segni della sua ascesi.

La *Vita*, che leggiamo in una copia del XVII secolo, vuole che sia stato l'arcangelo Michele ad annunciarle in una visione la sua imminente morte. Evdokija decise allora di trascorrere l'ultimo periodo della sua vita in monastero e lì si spense.

Viene ricordata il 7 luglio, giorno della sua sepoltura, avvenuta nel 1407. Il culto locale, dovuto sia ai miracoli operati in vita che a quelli postumi, fu da subito molto vivo.

SOF'JA (SOLOMONIJA) DI SUZDAL'
(† 1542; 16 dicembre)

Solomonija Georgevna Saburova era la prima moglie del gran-principe Vasilij III Ivanovič. Dopo vent'anni di matrimonio, non avendo dato alla luce alcun erede, ella venne costretta dal marito a ritirarsi nel monastero della natività della Madre di Dio a Mosca, dove prese i voti con il nome di Sof'ja. Poco dopo fu trasferita nel monastero della Protezione a Suzdal', mentre Vasilij in meno di due mesi si risposò con Elena Glinskaja. Dalle seconde nozze sarebbe nato Ivan IV, detto poi "il Terribile"⁹.

⁹ Una leggenda vuole che al tempo della monacazione forzata Solomonija fosse incinta. Ella avrebbe affidato il neonato alle cure di una persona di fiducia, dichiarando ufficialmente che era morto. Tali notizie furono registrate da Sigmund Von Herbestein nei suoi *Zapiski o Moskovii* (1866); cf. Lur'e 1986.

Nella penna dell'agiografo l'episodio della monacazione forzata si trasforma: da atto costrittivo subito dalla principessa, esso diviene una circostanza accettata con rassegnazione da Sof'ja (questo il nome assunto prendendo i voti), che ne trae l'occasione per compiacere il Signore. La stretta asceti che ella osservò in monastero, abbandonando i fasti mondani che il suo rango prevedeva, ne sono l'eloquente testimonianza.

Sof'ja morì il 16 dicembre del 1542. Le sue spoglie furono tumulate nel monastero dove aveva trascorso i suoi ultimi anni.

La venerazione di Sof'ja è stata viva almeno a partire dall'inizio del XVII secolo, epoca in cui sarebbero avvenuti i primi miracoli (nel 1602 e nel 1609) operati per sua intercessione. Nel giro di pochi decenni se ne sarebbero verificati molti (in particolare tra il 1646 e il 1653, o 1656), tanto che verso la metà del XVII secolo ebbe inizio la compilazione dei documenti che dovevano servire alla dichiarazione di santità, che non fu però mai ratificata ufficialmente. Intorno al 1650, comunque, l'arcivescovo Serapion fu incaricato dal patriarca Iosif di iniziare a celebrarne il culto. Da allora Sof'ja è ricordata nel giorno del suo trapasso. Recentemente è stata inserita anche nella festa dei santi di Vladimir che si celebra il 23 giugno.

JULIANIJA DI LAZAR'EVO

(† 1604; 2 gennaio)

Julianija di Lazar'evo è indubbiamente una delle figure più note e amate dell'agiografia russa. Di umili origini, nacque nei pressi di Murom da Justin Nedurev e Stefanija, entrambi funzionari al servizio dello zar. La sua infanzia fu segnata dalla perdita dei genitori all'età di sei anni, e della nonna materna, che l'aveva in custodia, appena adolescente. A dodici anni fu accolta da una zia e dopo altri quattro data in moglie a Georgij Osor'in, nobile del posto.

Gli amari trascorsi non parvero influire sul suo carattere, e Julianija si mostrava mite, paziente, dolce, devota – si legge nella *Vita*. Rifiutava i divertimenti delle coetanee, preferendo pregare, e, seppur giovane, digiunava con tale costanza da suscitare la preoccupazione della zia. Una volta sposata seppe conquistarsi la stima e l'affetto dei suoceri che presto affidarono a lei la gestione della casa: trattava i suoi servitori con gentilezza e si preoccupava di loro come dei suoi numerosi figli, rifiutando i loro servigi per la cura della propria persona. Era sempre attenta alle necessità dei poveri del villaggio che nutriva e vestiva grazie al suo lavoro personale di tessitura. Durante una carestia, per poter continuare a sfamarli, comunicò alla suocera il suo desiderio di prendere cibo tre volte al giorno e non solo una come aveva fatto fino ad allora: provvedeva così del necessario chi bussava alla sua porta. Anche l'educazione dei figli occupava molto del suo tempo e non le dava che amarezze: uno fu ucciso da un contadino durante un litigio, un altro cadde durante il lavoro a servizio dello zar.

Ad un certo punto, Julianija chiese al marito di concederle di ritirarsi in monastero, dove avrebbe potuto con serenità dedicarsi al Signore e alle opere di carità, ma Georgij la voleva vicina ai figli, ancora bisognosi di una guida. Julianija accolse la volontà del coniuge, ma intraprese fra le mura domestiche un cammino d'ascesi che nulla aveva da invidiare alla vita monastica: preghiere, in particolare quella di Gesù, mortificazioni, astensione di comune accordo col marito dall'intimità coniugale, digiuni. Non le mancarono nemmeno le tentazioni, che superò grazie all'aiuto di san Nicola, da lei venerato in modo particolare. Fino alla fine della sua vita Julianija fu tormentata da circostanze difficili: negli ultimi anni, una carestia terribile si abbatté sul paese; finite le scorte di viveri, si trasferì in una proprietà a Nižnij Novgorod e licenziò i suoi servi, ma continuò a nutrire quanti poteva impastando un pane con erbe selvatiche che grazie alle sue preghiere diventava dolcissimo.

La giusta morì nel gennaio del 1604. Solo dieci anni dopo, durante la sepoltura di un suo figlio, venne riaperta la sua tomba che conservava un corpo intatto circondato di olio profumato e taumaturgico. Con ogni probabilità fu allora che il figlio Kallistrat ne stese la biografia. Iniziò quindi la venerazione di questa santa di umili origini, che negli affanni della quotidianità e nel servizio ai fratelli si era guadagnata il favore divino.

Per l'inserimento definitivo del suo nome nei calendari liturgici si dovette attendere il 1903; da allora se ne celebra la memoria il 2 gennaio.

3.2. Tipologie di santità femminile

La castità rappresentava nella Rus', come in tutto il mondo cristiano fin dai primi secoli, il vertice cui anelava chi voleva donarsi a Dio. Anche per le donne, questo è stato sempre il modello di rettitudine morale additato alle giovani dalla Chiesa. Per conservarla, lo si è visto, alcune donne morirono martiri, come Julianija di Vjaz'ma (†1406), uccisa dal principe Jurij di Smolensk che si era invaghito della sua bellezza. Altre, non potendo opporsi alla volontà dei genitori di concederle in spose, scelsero di vivere da amiche col marito, da subito o immediatamente dopo aver adempiuto i doveri di *optima mater*, dando alla luce dei figli in modo da assicurare la discendenza della propria famiglia. Altre ancora fuggirono prima della consumazione del matrimonio.

In riferimento alla tradizione slavo-orientale, le consuete categorie di santità femminile, individuabili su base neotestamentaria – *vidua*, *virgo*, *mater*¹⁰ – sono da intendersi non tanto come delle tipologie di santità autonome e distinte, bensì come modelli che fondano, compenetrandosi, la fisionomia delle varie figure.

¹⁰ Sulla formazione dell'immagine della donna nella biografia e autobiografia cristiana dei primi secoli si veda: Giannarelli 1980: 9-28.

Quanto alle vedove, nessuna delle sante della Rus' viene espressamente indicata con questo appellativo, anche se in realtà molte di loro abbracciarono la vita monastica dopo la morte del marito, secondo una consuetudine interpretabile come un'imitazione dell'antico costume affermatosi già a Roma dal IV secolo, che nella Rus' perde il valore di scelta anticonformista e indipendente che inizialmente l'aveva caratterizzata nei confronti della prassi sociale romana e greca (cf. Giannarelli 1989: 49-66). Di questo modello la vedova nella Rus' conservava comunque il pregio della *mulier univira*: "la chiesa coronava con lo stato monacale il *podvig*¹¹ ormai compiuto della vita coniugale, e, agli occhi del popolo, la vedova-monaca, prendendo il velo, diveniva un esempio meritevole di rispetto in favore della monogamia" (Manuchina 1954: 10-11).

Al di là della virtù fondamentale della castità, la tipologia di santità può essere abbastanza varia. Non sono eccezionali, poi, i casi in cui a una stessa santa vengono attribuiti appellativi che noi rimandiamo a tipologie diverse, ma non per questo contrapposte; ciò avviene in riferimento ai vari stati di vita che una santa abbraccia in periodi diversi: ad esempio *pravednaja* (giusta), se ha vissuto nella fedeltà e castità il matrimonio, quindi *prepodobnaja* (santa monaca) se, da vedova o di comune accordo col marito, ha preso i voti.

Alcune tipologie contano una, al massimo due, rappresentanti. Ol'ga di Kiev è l'unica donna a essere detta 'pari agli apostoli', insieme al nipote Vladimir. In questa coppia 'apostolica' si attua un'evidente equiparazione di status con l'imperatore bizantino Costantino e con sua madre Elena; come prima battezzata della Rus' ed essendo principessa, Ol'ga divenne la prima testimone della fede cristiana presso il suo popolo. Una certa Marfa, vissuta nel XVII secolo, e Julianija di Novgorod († 1383/1384) sarebbero invece le uniche folli in Cristo (*jurodivye*) della Rus'. Della vita di Marfa purtroppo non possiamo ricostruire alcun dettaglio, se non che fu sepolta nella chiesa principale del monastero femminile di san Giovanni a Mosca; Julianija ci è nota quale madre del folle Nikolaj Kočanov.

Si ricorderà, infine, che il termine *blažennaja* (che si usa tradurre come 'beata', e ricorre nelle agiografie o negli uffici liturgici dedicati alle sante) non va inteso come uno stadio nel riconoscimento della piena santità, ma semplicemente come un attributo onorifico.

In base alla tradizione liturgica si potrebbero individuare cinque diverse categorie di santità secondo cui distinguere le donne: monache, giuste, martiri,

¹¹ *Podvig* (gr.: ἀγών): termine slavo difficilmente traducibile che potrebbe essere reso con 'azione eroica', 'gesta', 'impresa'. Nel linguaggio agiografico designa il cammino ascetico che il cristiano percorre, con l'osservanza dei comandamenti, le mortificazioni, la pratica delle virtù e della carità, per riacquistare la somiglianza con Dio. Per questo il santo che ha compiuto tale progresso spirituale, viene detto anche *podvižnik*. Trattandosi di un concetto chiave della spiritualità dell'oriente cristiano e della Rus' in particolare, nella traduzione dei testi conserveremo le perifrasi 'cammino ascetico' e 'progredire nell'ascesi'. Lichačëv, nel saggio *Zametki o russkom*, riferendo le parole di N. Rerich, affermava che *podvig* è una parola polisemantica e intraducibile, poiché nessuna delle lingue europee possiede una parola dal significato almeno simile (Lichačëv 1984: 10-11).

monache martiri e folli in Cristo¹². Allo stesso tempo ogni santa, indipendentemente dalla categoria di appartenenza, ma in maniera conforme al proprio stato di vita, viene descritta con epiteti caratteristici che determinano altri ben identificabili gruppi; questi arricchiscono e precisano sia la summenzionata suddivisione tipologica tradizionale fatta su base liturgica, sia la visione un po' semplicistica di quanti raggruppavano le donne sotto un'unica categoria di genere. Il materiale qui esaminato sembra infatti permettere un'ulteriore differenziazione secondo le seguenti tipologie: sante monache, giuste, madri, pie principesse.

3.2.1. Sante monache (*prepodobnye*)

Letteralmente il termine *prepodobnyj* sta per 'molto somigliante, che molto somiglia', a significare che lo stato di vita dei monaci è il più simile a quello celeste¹³.

¹² Quello dei 'folli in Cristo' è un tipo particolare di santità, già presente anche nella tradizione orientale e bizantina. Il folle testimonia Cristo andando decisamente controcorrente rispetto al vivere comune. Il suo agire è caratterizzato da un comportamento bizzarro: egli vive in estrema povertà, fino al punto di andare in giro con abiti indecenti o addirittura senza abiti, grida parole apparentemente prive di significato, compie azioni e gesti fuori dalla logica comune. Le ragioni di tale comportamento sono da ricercare nel desiderio di disprezzare se stessi e far risaltare la gloria di Dio. Infrangendo le norme del vivere civile il folle vuol dimostrare la vanità delle apparenze, la menzogna dell'amor proprio, dell'orgoglio, della superbia, e intende offrire un richiamo all'autenticità della vita cristiana. Spesso i folli in Cristo hanno il dono della profezia, che li rende interpreti della volontà del Signore. Nella Rus', soprattutto a partire dal XIV secolo, essi costituiscono una componente importante della vita religiosa, a loro si deve rispetto e ascolto. Per quanto abbiamo potuto ricostruire, in ambito femminile questa tipologia di santità ebbe fino al XVII secolo soltanto due, e anche queste controverse, rappresentanti: Julianija di Novgorod (†1383/1384) e Marfa (†1638). La *jurdivaja* più nota della tradizione ortodossa russa fino ad oggi è Ksenija di Pietroburgo, vissuta nel XVIII sec. Sulla 'sacra follia' e sui 'folli' nella tradizione ortodossa greca e russa esiste una ricca letteratura, della quale indichiamo qui solo qualche titolo dei più recenti: Cesaretti 1990; Ivanov 1994; Maspero 1999; Pančenko 1999; Kardamakès 2000; Kovalevskij 2000; Kobets 2000 e 2001; Rjabinin 2007. In Italia un certo approfondimento della presenza e dello sviluppo di questa tipologia di santità in ambito russo si deve a M.P. Pagani (si veda, ad esempio, Pagani 2001a, 2001b). Sulle folli della Chiesa russa si veda anche la pubblicazione di carattere divulgativo Sivak-Coco 2006.

¹³ Il termine *prepodobnyj* indica la relazione fra la santità, pienamente realizzata negli asceti, e il motivo della somiglianza a Cristo. Come si vedrà, il concetto di 'somiglianza' risulta fondamentale per una corretta lettura e interpretazione dei testi; per conservare questo spessore di significato utilizzeremo la traduzione letterale: 'molto somigliante, che molto somiglia', sebbene infelice nella resa in italiano. Generalmente *prepodobnyj* si traduce come 'santo monaco', e così lo traduciamo anche noi per indicare la tipologia di santità alla quale è riferito. Nell'analisi letteraria dei testi, invece,

Le sante che appartengono a questa categoria sono donne che hanno scelto la vita monastica per vocazione, spesso opponendosi alla volontà dei genitori che già le avevano promesse a qualche pretendente, e, per la verità, non sono molte: Anna di Kiev, Evfrosinija di Polock, Evfrosinija di Suzdal', Elena di Mosca, Evpraksija e Julija di Mosca.

Le caratteristiche di santità maggiormente evidenziate dagli autori sono quelle tradizionali del canone agiografico: il cammino ascetico attraverso l'osservanza dei comandamenti, la preghiera ininterrotta, la lotta contro i demoni, le penitenze, i digiuni cui la santa si sottomette e la sapienza di cui dà prova. Inoltre, ciò che a nostro avviso primariamente differenzia i testi loro dedicati dalle altre agiografie è la presenza delle visioni e il dono della veggenza.

Ricordiamo che i monasteri ospitavano un gran numero di donne, che vi entravano – per volontà propria o per forza – per i più svariati motivi, che potevano andare dalla vocazione reale, alla difesa, al ripudio, alla punizione. Furono molte le aristocratiche che vi trascorsero gran parte della loro vita: l'infanzia per ricevervi un'educazione, la giovinezza e la maturità se rimaste nubili, la vecchiaia da vedove. Per questo motivo l'appellativo di *prepodobnye* viene attribuito di norma anche a tutte quelle sante appartenenti *in primis* alla categoria delle pie principesse che, una volta vedove, prendevano il velo. In questo modo il numero delle rappresentanti di questa tipologia aumenta notevolmente.

3.2.2. Giuste (*pravednye*)

È questa una tipologia originale della santità della Rus' (sia maschile che femminile), che il *Dizionario enciclopedico ortodosso di teologia* definisce come tipica dei santi “che vivono nel mondo non come anacoreti o monaci, ma nelle usuali condizioni della vita familiare e sociale [...]. Giusti sono anche coloro che, venerati localmente come santi, non sono ancora stati canonizzati dalla Chiesa”. T. Rudi precisa che “quello dei giusti è un gruppo particolare di santi, il cui carisma fondamentale è *servire nel mondo*” (Rudi 2002: 215). Per le donne ciò significa che ci troviamo di fronte a laiche che, pur assolvendo agli obblighi quotidiani del loro *status* di mogli e madri, condussero una vita retta e gradita a Dio, tanto da guadagnarsi il riconoscimento della santità.

La figura più rappresentativa di questa categoria è Julianija di Lazar'ev. Anche Julianija di Vjaz'ma può essere considerata giusta, e così viene talvolta definita. Giuste sono inoltre Anastasia di Vasil'ev, Glikerija di Novgorod, Iri-

avvalersi di termini quali ‘santo’, ‘santissimo’ o ‘virtuoso’ sarebbe, a nostro parere, riduttivo, e, almeno nell'ultimo caso, non riflettere del tutto la spiritualità dell'oriente cristiano, che pone attenzione più al cammino ascetico per il raggiungimento della massima somiglianza che permette l'unione con Dio, che non ai meriti dell'esercizio delle virtù.

na di Kašin (ricordata anche come santa madre di Makarij di Kaljazinsk), Marija di Ust'jug, Paraskeva di Ržev e Vassa di Pskov.

3.2.3. Madri o spose di principi santi o di santi monaci

Molto comune è la categoria dei santi genitori, delle madri nel nostro caso, nella convinzione che, come scrive Epifanij il Saggio nella *Vita* di san Sergio di Radonež, i santi devono avere santi genitori poiché “il bene discese verso il bene e il meglio verso il meglio”¹⁴. Nella Rus' colpisce l'incidenza del numero di donne considerate sante perché madri di santi: 10 su 59, vale a dire circa il 17%¹⁵. È difficile stabilire se queste donne sarebbero state elevate agli onori degli altari, se non avessero allevato un testimone della fede. Il fatto che siano ricordate con l'appellativo di ‘madre di...’ sembra non lasciare dubbi: il loro merito sembra risiedere tutto nell'aver generato, cresciuto ed educato un figlio santo. Dopo essere diventato santo, sarà il figlio stesso a proiettare sui genitori una luce particolare, illuminando il loro operato con la propria vita.

Anche in questo caso non si tratta di una particolarità della santità femminile slava orientale. Il modello seguito è sempre quello bizantino da una parte, con riferimento particolare a quello di Elena-Costantino, quello patristico ed evangelico dall'altra, rappresentati rispettivamente dalle madri dei Padri della Chiesa (ad esempio Monica, madre di sant'Agostino, Emilia, madre di Basilio il Grande, Nonna, madre di Gregorio di Nazianzo) e da Anna, madre della Teotoco.

Nella Rus' richiamano questo modello Aleksandr Nevskij con la madre Evfrosinija (Rostislava, Feodosija) di Novgorod (†1244), Sergio di Radonež e Marija di Radonež (XIII-XIV sec.), Michail Jaroslavič e Ksenija Jur'evna (XIV sec.), Irina di Kašin e Makarij di Koljazinsk, per indicare solo alcuni esempi.

Nel caso di Julianija di Lazar'ev, di Georgij e di Feodosija notiamo invece una differenza: è sempre Julianija che, oltre ad essere tramite di avvicinamento a

¹⁴ VSR, f. 7r-8: “сниседа добро къ доброу и лучшее к лучшему”.

¹⁵ Kologrivov nota che l'acatista di San Serafim di Sarov, laddove recita “Salve, Tu che hai imitato la virtù di tua madre”, evidenzia che la partecipazione delle donne russe “all'elaborazione dell'ideale religioso e morale russo” è rappresentata “almeno dall'influenza esercitata sui nostri santi dalle loro madri” (Kologrivov 1977: 255). Sebbene suggestiva, l'affermazione non è del tutto condivisibile, poiché si tratterebbe di un'influenza giunta troppo tardi, quando “l'ideale morale e religioso russo” era ormai sviluppato e la santità maschile già ben rappresentata. L'influsso delle madri sulla formazione dei figli e il sostegno offerto loro lungo tutta la vita è comunque un motivo quasi sempre presente nelle *Vite* dei santi. Una curiosa eccezione si trova nella *Vita* di Feodosij di Pečersk; qui la madre del santo è dipinta come una donna energica e mascolina, che si oppone con forza alla vocazione del figlio: “presa da gran collera si adirava (contro di lui) e lo picchiava; era [la madre] di corporatura robusta e forte, sembrava un uomo; e se qualcuno, senza vederla, la sentiva parlare, avrebbe perfino pensato che fosse un uomo” (trad. it. citata da: Sbriziolo 2006: 113).

Dio per il marito e la figlia, proietta su di loro i tratti della maggiore conformità alla volontà divina.

A livello di tradizione manoscritta si registra una sostanziale differenza fra le sante madri e gli altri ordini di santità femminile, poiché le prime non vantano opere agio- e inno-grafiche loro dedicate: per reperire qualche informazione su di loro è quindi primariamente alla *Vita* dei rispettivi figli che dobbiamo fare appello (cf. Ferro 2007).

3.2.4. Pie principesse (*blagovernnye knjagini*)

La categoria maggiormente rappresentata, pur nella diversità delle vicende personali delle varie sante, è quella delle ‘pie principesse’. Data l’alta percentuale di rappresentanti di questa tipologia non sarà fuori luogo approfondirne i lineamenti per definire le caratteristiche che distinguevano queste donne dalle numerose altre principesse della Rus’, le cui vite non furono talvolta meno degne di nota.

Manuchina, nella sua monografia dedicata ad Anna di Kašin, afferma che nella Rus’ medievale il tipo della *blagovernaja knjaginja* esisteva parallelo a quello del santo principe, e che la preminenza di questi due modelli di santità non è spiegabile solo con un privilegio di classe. Si venerava – prosegue – non la ‘popolarità’, ma qualcosa della vita di queste donne che era importante e significativo, e che la studiosa individua nella “responsabilità per la sorte dell’ideale cristiano di donna”; alle nobili spettava il compito di conservarlo presso il popolo semi-cristiano e semi-pagano, ponendosi davanti alle sorelle della Rus’ come immagine ed esempio da imitare: ‘essere luce sul moggio’, ‘il lucignolo sulla lampada, che illumina tutta la casa’ – cf. *Mt* 5,15 (Manuchina 1954: 5-6). Per comprendere l’argomentazione della studiosa, ricordiamo che nella Rus’, come presso altri popoli europei, la conversione al cristianesimo si attuò come conversione del principe, seguita da quella di tutto il popolo. La casata principesca sarebbe quindi divenuta modello di comportamento anche morale per i sudditi, quasi che la nobiltà di sangue si traducesse in nobiltà d’animo, in santità.

Ancora una volta conviene ricordare che la tradizione ortodossa slava orientale più antica affonda le sue radici in quella bizantina. Parlando della tipologia delle sante sovrane bizantine E. Giannarelli costata che nel IV secolo l’avvenuta conversione degli imperatori rese necessario re-inventare in positivo la figura dei sovrani: “se l’imperatore era stato il persecutore, se aveva in alcuni casi incarnato addirittura l’Anticristo con il nome di Nerone, [...] l’imperatrice, talvolta di dubbia origine, spesso dal passato burrascoso, si situava, sul piano morale, all’opposto dell’ideale cristiano di donna. Basti evocare personaggi come Agrippina, Messalina e altre *dominae* che per la loro dissolutezza furono oggetto di satira feroce da parte degli stessi pagani. In una parola si trattava di convertire l’immagine, passando dall’imperatrice prostituta all’imperatrice santa. Il personaggio che permette di realizzare il notevole salto di qualità è Elena,

madre di Costantino". Ella, infatti, fu vista come redentrice degli imperatori, come una sorta di novella Maria. Fu così che alle consuete tipologie di vergine, vedova e madre, se ne aggiunse una del tutto nuova, quella dell'imperatrice cristiana (Nardi 2002: XV-XVI) di cui la 'pia principessa' slava-orientale può essere considerata la figura corrispondente, in qualità di sovrana che abbraccia la nuova religione e cerca di ispirare ai suoi principi il proprio agire, facendosi modello esemplare per i sudditi.

Profonda devozione, sentimenti di amore e timor di Dio, rettitudine e conformazione all'ideale cristiano di santità con la pratica delle virtù e in primo luogo della purezza, opere di carità, osservanza incondizionata della volontà di Dio e sottomissione al marito, fedeltà coniugale, vedovanza vissuta come asceti (quasi tutte le *blagovernnye knjagini* prendono i voti dopo la morte del marito) – questi i canoni caratteristici cui corrispondere per essere riconosciuta come pia principessa. Inoltre Manuchina ritiene che queste sante, più delle altre loro pari del tempo, somigliassero alle principesse e imperatrici bizantine, sulle cui *Vite* si erano formate (cf. Jachontov 1898), per la loro partecipazione attiva negli affari della Chiesa, per la strenua difesa dell'ortodossia e dello stato a fianco del marito, per la loro formazione e conoscenza delle Sacre Scritture, infine per l'esercizio delle opere di carità e di catechesi (Manuchina 1954: 18).

La tipologia delle 'pie principesse' conobbe la sua maggior fioritura durante il periodo della dominazione tata, quando molti furono i principi che soffrirono la morte a causa dell'Orda d'Oro o per le rivalità con altri dignitari; le principesse che condivisero in tutto la sorte dei mariti, raggiungendo in questo modo una sempre più stretta aderenza all'ideale cristiano di santità, diventarono modello per tutte le donne della Rus'. Così nei secoli XIII-XIV non è raro il caso di intere famiglie di santi¹⁶.

Notiamo in chiusura che quasi tutte le *Vite* a noi pervenute dipingono proprio ritratti di pie principesse; si è così portati a pensare che sia questa la tipologia femminile che gioca un ruolo determinante nella definizione del modello di santità per le donne della Rus'.

¹⁶ Per fare un esempio ricordiamo la famiglia del principe di Tver' Michail Jaroslavič (†1318): insieme a lui sono ricordate come sante la moglie, Anna di Kašin, la madre, Ksenija di Tver', e la sorella Sof'ja di Tver'.

4. Agiografia al femminile

“Hagiography, it may be argued, in terms of its mass appeal, educational purpose, entertainment value and – not to forget – general availability, was the television of the Middle Ages”. (C. Rapp, in Talbot 2001: 313)

4.1. Le fonti

Nel medioevo storiografia e agiografia erano appannaggio quasi esclusivo degli uomini, come sembra confermare la quasi totale mancanza di documenti autografi scritti da donne. Il fatto che alcune sante abbiano lasciato traccia di sé nei resoconti ufficiali è in gran parte dovuto al loro *status*: nel caso fossero principesse, infatti, le loro biografie venivano narrate perché testimoniavano la storia del loro principato di appartenenza; oppure, dopo l'ascesa di Mosca, perché tramandavano la memoria dei predecessori degli zar, come avvenne per *Libro dei gradi*. Tanto gli annali quanto la raccolta storico-encomiastica succitata, pur non contenendo *Vite* vere e proprie, sono spesso depositari, oltre che di importanti notizie utili per ricostruire le biografie delle sante, di veri e propri passi narrativi che le riguardano. Nel leggerli, è necessario tenere presente che il punto di vista degli autori è fondamentalmente maschile e che qualsiasi tentativo di ricostruire aspetti personali del vissuto e del pensiero delle donne della Rus' deve essere condotto con estrema prudenza.

Come si è detto, nella tradizione della Rus' l'*iter* delle procedure di canonizzazione si esauriva nella formalizzazione ufficiale di culti sorti spontaneamente a livello popolare o comunque in ambito locale, e ciò ha generato l'impossibilità di disporre dei documenti giuridici cui siamo abituati in ambito cattolico per ricostruire la vita e le opere dei santi: fascicoli d'inchiesta, atti processuali, proclamazioni di santità.

Alla luce di queste considerazioni, i testi agiografici e gli inni liturgici che regolavano l'ufficio e il culto dei defunti acquistano grande importanza come fonti primarie di informazioni sulle sante. Questi documenti si conservano in primo luogo nei minei e nelle apposite raccolte di uffici (*sbornik služb*), che contengono gli inni composti per i santi¹; inoltre è possibile rinvenire qualche

¹ In alcuni casi (in mancanza di manoscritti o per risolvere passaggi oscuri), può essere utile il ricorso ai minei moderni, detti comunemente 'minei verdi' dal colore della copertina: i testi contenuti in tale raccolta sono tratti o dai menologi del XV-XVII secolo o da manoscritti isolati, e non presentano generalmente materiale di recente composizione, risultando così fonti attendibili per le citazioni. Sull'opportunità di utilizzare questa pubblicazione anche a scopi scientifici ho potuto confrontarmi con alcuni studiosi dell'Accademia delle Scienze di San Pietroburgo, in particolare con T. Rudi e A. Smirnova, che hanno confermato la corrispondenza, a livello di contenuti, fra i testi dei minei verdi e i manoscritti. Per necessità editoriali e per una maggiore facilità di consultazione, i testi di questa pubblicazione hanno subito una normalizzazione grafica intesa

menzione dell'una o dell'altra santa nei regolamenti (*ustav*) della Chiesa e nei Libri delle Ore (*časoslov*), che regolano appunto la celebrazione del *cursus* liturgico quotidiano; quanto ai brevi componimenti poetici loro rivolti, quali i tropari e i contaci, si hanno a disposizione anche raccolte specifiche, i cosiddetti 'sticherari' (*stichirar*'), in genere più antichi dei minei e antecedenti la composizione degli uffici liturgici completi.

Le redazioni brevi delle *Vite*, dove talvolta si concentra il nucleo di informazioni attorno al quale si svilupparono poi le *Vite* estese, talaltra viene, invece, tramandato un riassunto dei momenti salienti tratto dalla biografia completa, sono conservate nei sinassari (o *prolog*, secondo la dicitura slava). Questi componimenti, di solito piuttosto brevi, ripercorrono le tappe tipiche del canone agiografico (cf. capitolo quinto) e non difettano di una certa elaborazione stilistica e dell'utilizzo dei motivi topici caratteristici di questo genere letterario².

Le *Vite* estese sono da ricercare anzitutto nelle due maggiori raccolte agiografiche della Rus': il *Grande Menologio* (*Velikie Minei Četi – VMČ*) redatto nella seconda metà del XVI secolo dal metropolita di Mosca Makarij (1481-1563) e i *Libri delle Vite dei santi* (*Knigi žitij svjatyč*), menologio compilato da Dimitrij Tuptalo, metropolita di Rostov, pubblicato fra il 1689 e il 1705 (qui consultato in una riedizione del 1798-1829³). Quella di Makarij fu un'impresa grandiosa, inserita in una più vasta opera di valorizzazione del patrimonio religioso e letterario della Rus' nel periodo in cui, come si è detto, dopo la caduta di Costantinopoli (1453), Mosca si sentiva investita dell'arduo compito di essere la 'Terza Roma'. Con i concili degli anni 1547 e 1549 Makarij promosse il riconoscimento ufficiale di vari culti locali, sorti spontaneamente presso il popolo e tramandati da testi manoscritti di assai varia origine e attendibilità, previa indagine sugli stessi; in alcuni casi il metropolita commissionò la redazione delle *Vite* dei nuovi santi, che confluirono poi nel *Grande Menologio*, insieme a testi tratti dall'Apostolo, dal Salterio, da alcuni libri dei Padri, e ancora a sermoni, panegirici, *pateriki*. L'opera, collezionando molteplici testimonianze sulla santità dei personaggi riportati nel calendario della Chiesa russa ortodossa, gettava anche "le fondamenta per un'attività agiologica, per uno studio critico" dell'eredità agiografica degli slavi ortodossi nel medioevo (Stančev 1997: 41). I

a una loro maggiore uniformità, cosa che facilita anche la possibilità di orientarsi nei riferimenti ai passi evangelici o vetero-testamentari, non sempre chiari nei manoscritti.

² L.I. Sazonova, a proposito delle *Vite* contenute nei *prolog*, afferma che la *Vita* del *prolog* è un tipo particolare di genere agiografico, e non semplicemente una sintesi meccanica della *Vita* estesa. Sono gli scopi del *prolog*, la struttura in cui si articola a determinare la brevità dei racconti. La laconicità e la sinteticità dei testi avevano un ben determinato senso artistico e generavano un effetto estetico, come se il *prolog* riassumesse la *Vita*, estraendone il nocciolo fondamentale. È per tale ragione – afferma – che scompaiono i dettagli, le scene ornamentali e gli elementi descrittivi (cf. Sazonova 1978: 31-32, 41).

³ Attualmente, di quest'opera fondamentale è disponibile una traduzione in russo moderno, corredata di note di commento e di alcune illustrazioni: Dimitrij Rostovskij, *Svjatye russkogo pravoslavija*, a cura di N. Dubenjuk, N. Ljubimova, M. 2008.

dodici volumi del *Grande Menologio* si conservarono solo in copia manoscritta fino al 1836, quando ne venne intrapresa una prima pubblicazione, rimasta però incompleta (vennero stampati solo i mesi di settembre, ottobre, 1-25 novembre, dicembre, 1-11 gennaio e aprile). La riedizione attualmente in cantiere, resa possibile grazie a una collaborazione russo-tedesca, dimostra che l'opera di Makarij, nonostante l'eterogeneità del materiale ivi contenuto, rimane fino ad oggi un imprescindibile punto di riferimento per lo studio dell'agiografia antico-russa.

Fu invece stampato il menologio di Dimitrij Tuptalo, al quale va riconosciuto il merito di essersi fatto pioniere di una prima cernita e classificazione del materiale agiografico slavo-orientale, che fino a quel momento era carente di organicità e soffriva scarsa attendibilità storica e documentaria (Brogi 1993: 55). Anche in questo caso, comunque, l'attendibilità storica non fu il criterio fondamentale di redazione e rifacimento delle narrazioni agiografiche: il metropolita di Rostov si distinse spesso più per meriti letterari e di fede che per senso critico.

Infine, molti testi si conservano anche in manoscritti isolati, non inseriti nelle precedenti raccolte, e alcuni di questi possono ormai essere letti anche in edizione moderna. Nel 2000 è stata pubblicata una monografia dedicata a Evfrosinija di Polock, che riporta anche l'inno acatisto composto in suo onore (*AEP*). L'anno successivo B.M. Kloss (2001)⁴ ha approntato l'edizione di alcune *Vite* di santi fra cui anche quelle di Evfrosinija di Suzdal' e Sof'ja di Tver'. La nuova edizione delle *Vite* antico-russe dei principi curata da V.V. Kuskov nel 2001, la raccolta delle *Vite* dei santi antico-russi l'anno successivo, e la recente miscellanea sull'agiografia russa curata da Semjačko e Rudi (2005) riportano anche l'edizione filologica di alcune *Vite* di sante (ad esempio quella di Feodora (Vassa) di Nižnij Novgorod).

Né vanno dimenticati elogi ufficiali come la *Memoria e lode del principe Vladimir e di sua nonna la principessa Ol'ga (Pamjat' i pochvala Knjaz'ju Vladimiru i ego babke knjagine Ol'ge)*, o componimenti agiografici dedicati ai mariti o ai figli delle sante: anche se non le riguardano direttamente, questi testi contengono talvolta interessanti notizie su di loro.

Imprescindibile punto di riferimento anche per la nostra indagine risultano poi alcune opere della fine del XIX secolo che costituiscono i primi tentativi di

⁴ Matematico di formazione e slavista d'adozione, Kloss è stato aspramente criticato da V.A. Kučkin in quattro numeri consecutivi di "Drevnjaja Rus'. Voprosy medievistiki" per la scarsa attenzione e la poca scientificità poste nell'analisi dei documenti (cf. Kučkin 2002a-c, 2003a-d). Nel caso specifico faremo riferimento alla sua edizione della *Vita* di Sof'ja di Tver' e di quella di Evfrosinija di Suzdal'; limitatamente ai contenuti, nel primo caso non abbiamo riscontrato differenze significative con il testo edito da G.S. Gladova (2002), e nel secondo con l'edizione ottocentesca comunemente usata fino alla pubblicazione di Kloss: *Žitije i žizn' blagovernija velikija knjažny Evfrosinii Suzdal'skija, Spisano inokom Grigoriem*, Spb. 1888.

indagine e sistematizzazione dell'eredità manoscritta della Rus', tanto a livello di catalogazione delle fonti, che di analisi dei contenuti.

Pensiamo in primo luogo al volume di V.O. Ključevskij che nel 1871 segnò una svolta negli studi agiologici russi: se fino a quel momento essi si limitavano a dei tentativi di descrizione del menologio di Makarij o delle fonti in generale, con quest'opera per la prima volta nella storia degli studi sull'agiografia slavoecclesiastica i testi venivano indagati a partire dall'idea che potessero essere fruiti come documenti storici per far chiarezza sul coinvolgimento dei monasteri nella colonizzazione della Rus' nord-orientale. Presto Ključevskij si rese conto di dover ripensare le premesse della propria indagine alla luce di uno studio complessivo delle *Vite* che le considerasse nell'insieme delle loro caratteristiche. Così ne analizzò la maniera, le peculiarità compositive, la loro relazione con la produzione letteraria del periodo in cui videro la luce, i rapporti con alcuni testi liturgici. In questo modo poté, in chiusura, riprendere l'intento originario e mostrare in che senso e in quale misura esse contenessero notizie interessanti dal punto di vista storico.

A soli undici anni di distanza venne pubblicato un altro fondamentale contributo, che, come nota Stančev, si presenta alla stregua di una prima *Bibliotheca Hagiographica Russica*, redatta da N.P. Barsukov nel 1882. Il testo riunisce le indicazioni essenziali, sebbene esse siano da aggiornare a causa degli spostamenti di sede subiti dai materiali, delle fonti manoscritte o a stampa relative alle diverse figure di santi. Lo studioso collezionò quaranta voci riferite a donne, facendo un'attenta cernita del materiale manoscritto di numerose biblioteche, e basandosi in parte sulle precedenti analisi di P.M. Stroej (1877) e Ključevskij (1871); per i nominativi delle sante non canonizzate, o meno note, Barsukov attinge ai documenti dell'XVIII secolo della raccolta di I.I. Savvaitov.

Seguì nel 1891 il catalogo pubblicato a San Pietroburgo dall'archimandrita Leonid; qui il numero delle donne, vissute fra il X e il XVIII secolo, che godevano di fama di santità per la loro particolare virtù o di venerazione locale venne fissato a cinquanta. L'autore ne compilò una sorta di anagrafe sistematica, suddividendo i nominativi secondo la zona e la città di appartenenza. Oltre alla distribuzione nel tempo, fu così possibile collocare anche nello spazio la presenza femminile.

Il XX secolo ha visto l'intervento di studiosi quali l'arcivescovo Sergij (Spasskij 1901), A. Kadlubovskij (1902) e N.I. Serebrjanskij (1915), interessati a stabilire dei criteri di cernita dei nominativi tramandati dalle fonti o, ed è il caso di Serebrjanskij, a pubblicare alcuni testi. Nella sua opera l'arcivescovo Sergij ha tentato una sistemazione del menologio russo, specificando quali fossero i nomi delle sante venerate e canonizzate, quali le donne ricordate pur senza una canonizzazione ufficiale, e quali quelle che, sebbene comparissero nei documenti storici, non venivano ricordate nella liturgia. Il contributo è notevole, ma non bisogna dimenticare, come si è detto, che nella Rus' il 'processo di canonizzazione' ebbe uno sviluppo tutt'altro che veloce, rimanendo di fatto non regolamentato fino al XVI secolo. Se da quel momento, quindi, può forse avere un senso parlare di santi canonizzati o meno, per i secoli precedenti la di-

stinzione appare arbitraria, poiché in certo modo risulta anacronistica, e in ogni caso non costituisce un elemento determinante per la venerazione del santo. A questo scopo ci sembrano più indicativa l'esistenza di una *Vita*, di narrazioni di miracoli o di traslazione di reliquie, e, ancor più, di notizie relative ai riti funebri (*panichida*) celebrati nell'anniversario della santa, di preghiere di intercessione e uffici liturgici a lei dedicati.

Un valido aggiornamento della materia, a lungo atteso e caldeggiato, sta giungendo negli ultimi anni da parte degli studiosi del Dipartimento di Letteratura dell'antica Rus' dell'Accademia delle Scienze di San Pietroburgo (ODRL-RAN): un catalogo elettronico delle fonti agiografiche che contempla, per il momento, i documenti censiti nelle biblioteche pietroburghesi (*Istočniki russkoj Agiografii. Katalog*, parzialmente consultabile on-line: <<http://odrl.pushkin-skijdom.ru>>⁵).

È facile immaginare che la quantità di testi attingibili dalle fonti qui di sopra indicate sia assai superiore a quella di cui attualmente si dispone, dal momento che nelle raccolte di ogni chiesa parrocchiale, almeno in linea teorica, potrebbe essere conservata una diversa variante del documento. La possibilità di reperirli e analizzarli tutti in tempi brevi è quindi remota, data anche l'inesistenza, come si è detto, di cataloghi complessivi e sistematici delle fonti paragonabili agli *Acta Sanctorum* o alla *Bibliotheca Hagiographica* della tradizione occidentale.

Circoscrivere un *corpus* definito dei testi agiografici slavo-ecclesiastici resta dunque per il momento una difficoltà oggettiva.

Per definire il gruppo di documenti sui quali condurre la nostra indagine abbiamo individuato, fra i cinquantanove nominativi tramandati dalle fonti, le undici sante "autoctone" riconosciute dalla Chiesa ortodossa russa per le quali *Vita* e/o ufficio liturgico sono stati composti in un'epoca non troppo distante dalla morte o dalla canonizzazione (e comunque non oltre la fine del XVII secolo), ossia quelle donne alle quali, con un alto grado di probabilità, possiamo affermare che venisse tributato un culto regolare già nella Rus'.

Il *corpus* di testi loro riferito, cui faremo riferimento per la nostra analisi, è formato quindi da documenti originali (non tradotti) della Rus' e comprende:

1. la *Vita* breve di Ol'ga (*VbO*)
2. la versione estesa della *Vita* di Ol'ga (*VeO*)
3. l'ufficio liturgico di Ol'ga (*UO*)
4. il tropario e contacio in onore di Ol'ga (*TeCO*)
5. il racconto di Ol'ga di Kiev contenuto nel *Libro dei Gradi* (*Skazanie*)
6. la *Vita* di Evfrosinija di Polock (*VEP*)
7. l'ufficio liturgico di Evfrosinija di Polock (*UEP*)
8. l'inno acatisto per Evfrosinija di Polock (*AEP*)

⁵ Grazie alla disponibilità di T.R. Rudi e di A. Semjačko nel giugno del 2005 ho avuto accesso alla versione elettronica provvisoria del catalogo, che mi ha permesso di completare la ricerca dei materiali per questo lavoro.

9. la *Vita* di Evfrosinija di Suzdal' (*VES*)
10. l'ufficio liturgico di Evfrosinija di Suzdal' (*UES*)
11. la *Vita* di Pëtr e Fevronija di Murom (*VFM*)
12. l'ufficio liturgico di Pëtr e Fevronija di Murom (*UFM*)
13. la *Vita* di Sof'ja di Tver' (*VST*)
14. la *Vita* di Anna di Kašin (*VAK*)
15. la *Vita* di Vassa di Nižnij Novgorod (*VVNN*)
16. l'ufficio liturgico (per l'esumazione delle reliquie) di Anna di Kašin (*UAK*)
17. il secondo ufficio liturgico (per la traslazione delle reliquie) per Anna di Kašin (*UAK.2*)
18. la *Vita* di Julianija di Vjaz'ma (*VJuV*)
19. l'ufficio liturgico di Julianija di Vjaz'ma (*UJuV*)
20. la *Vita* breve di Evdokija di Mosca (*VEM*)
21. la *Vita* breve di Sof'ja di Suzdal' (*VSS*)
22. l'ufficio liturgico di Sof'ja di Suzdal' (*USS*)
23. la *Vita* di Julianija di Lazar'ev (*VJuL*)
24. l'ufficio liturgico di Julianija di Lazar'ev (*UJuL*)

Si tratta di documenti a noi pervenuti in copie raramente databili prima del XV secolo. Quanto emergerà dall'analisi, quindi, va riferito in larga misura alla tradizione agiografica della Moscovia, anche se, come si chiarirà per alcuni casi specifici, è talvolta possibile ipotizzare che anche i testimoni più antichi non presentassero differenze sostanziali di contenuto e di motivi letterari.

4.2. Testo agiografico: una precisazione terminologica

Prima di passare alla descrizione dei documenti che costituiscono la base di partenza del nostro studio, è utile precisare che sulla definizione di 'genere agiografico' e sulla distinzione fra ciò che doveva essere considerato a esso afferente (*žitije*) e ciò che invece se ne distaccava rientrando nella narrativa (*povest'*), hanno talvolta influito fattori storici e ideologici prima che considerazioni formali o stilistiche. Il dibattito sui generi costituisce fino ad oggi una delle pagine più interessanti della storia della letteratura russa, che ha occupato gli studiosi a partire dagli anni sessanta del XX secolo, quando Lichačëv⁶ propose l'interpretazione della letteratura slavo-ecclesiastica come un 'sistema' di generi distinti in base alle loro funzioni. Oggi è soprattutto all'estero che l'argo-

⁶ Ci riferiamo in particolare a Lichačëv 1963 e 1973b. Sull'argomento si veda anche Adrianova-Perec 1964.

mento viene approfondito e sviluppato, in particolare ad opera di G. Lenhoff⁷ e N.W. Ingham⁸.

Pur non addentrandoci qui nel vivo della discussione in corso, dobbiamo tenere presente che l'appartenenza di un testo a un dato genere letterario nella Rus' veniva stabilita non solo in base alle caratteristiche retorico-formali, ma anche all'argomento affrontato e, soprattutto, alla funzione per la quale era stato composto. Inoltre, il termine '*žitije*', almeno fino al XIV secolo, non aveva l'accezione univoca odierna, ossia non connotava necessariamente il racconto della vita di un santo, e, sul modello dell'analoga produzione bizantina, veniva sempre specificato con un'ulteriore e più esatta definizione del testo: '*žitije i mučenija*' (vita e martiri) oppure '*žitije i terpenija*' (vita e sofferenze – cf. Lichačëv 1967, Idem 1973a). In epoca sovietica, poi, la denominazione di *žitije*, che a quel punto indicava inequivocabilmente le biografie dei santi, venne sostituita dai termini '*povest*' (racconto), o al massimo dalle espressioni '*povest o žitii*' (racconto sulla vita) e '*skazanie o žitii*' (narrazione sulla vita) rinvenibili in alcuni manoscritti, per escludere, almeno dalle definizioni terminologiche, il riferimento all'elemento religioso e rendere così accettabile l'analisi scientifica di questi antichi monumenti letterari.

Dalla descrizione delle fonti che segue risulterà chiaro che non tutti i documenti agiografici qui analizzati nascono come *Vite* nel senso proprio del termine: alcuni sono, in effetti, il frutto dell'elaborazione di più brevi o precedenti resoconti di carattere storico-cronachistico, rielaborati in chiave agiografica in concomitanza con la canonizzazione del personaggio, oppure nel passaggio del suo culto da locale a universale. Pertanto mostrano solo in parte o con esiti originali i procedimenti compositivi e l'elaborazione concettuale tipici dell'agiografia. I motivi dell'inclusione nella nostra analisi di componimenti la cui appartenenza al genere agiografico risulta, o risultava in determinati periodi storici e culturali, discussa, saranno esposti caso per caso.

Inoltre, essendo il nostro primo interesse l'individuazione del modello di santità che emerge dai testi, e non la ricostruzione della tradizione testuale delle varie opere⁹, non abbiamo analizzato in maniera sistematica tutte le versioni di ogni singolo testo, ma in linea generale abbiamo privilegiato le *Vite* estese e i documenti che più chiaramente sono strutturati secondo i canoni della topica agiografica. Fa eccezione il caso di Ol'ga per la particolarità della tradizione

⁷ Cf. Ingham 1968, 1983, 1987a, 1987b.

⁸ Cf. Lenhoff 1984, 1989, 1996, e 1997a (in particolare il capitolo 11, pp. 200-214) e 1997b.

⁹ Precisiamo che l'analisi della tradizione manoscritta dei testi agiografici slavo-ecclesiastici, almeno di quelli dedicati ai santi più noti, presenta generalmente serie difficoltà, anzitutto nel reperimento degli esemplari disponibili, in secondo luogo nella ricostruzione della loro trasmissione nelle diverse redazioni. È probabilmente per questa ragione che, come già ha notato G. Brogi (1998: 290), gli studi sul ciclo completo dei documenti relativi a un determinato personaggio sono estremamente rari. Tra questi ricordiamo i due volumi di Lenhoff dedicati rispettivamente a Boris e Gleb (Lenhoff 1989) e a Fëdor Rostislavič (†1299), principe di Smolensk e Jaroslavl' (Lenhoff 1997).

manoscritta dei testi che ne narrano la biografia. In questo caso, avendo a disposizione testimoni di tutte le fasi di riscrittura del testo, si è ritenuto opportuno includerle nella nostra analisi.

4.3. Descrizione del *corpus* di testi di riferimento

VITA DI OL'GA DI KIEV

In considerazione della quantità di testi che narrano le vicende della prima principessa cristiana della Rus', parlare della *Vita* di Ol'ga come di un componimento unico risulta difficile. Esistono infatti almeno cinque documenti, tra testi storici e agiografici, che tramandano la sua biografia: anzitutto la narrazione contenuta nella *Cronaca degli anni passati* agli anni 945-969, che con qualche variazione si tramandò praticamente in tutta la produzione annalistica fino al XVI secolo; poi il racconto del battesimo di Ol'ga (*Slovo o tom, kak krestisja Ol'ga, knjaginja russkaja*) che si legge in apertura del *paterik* del monastero delle Grotte di Kiev nella redazione detta 'di Feodosij' (fine del XIV – inizio XV secolo). Ancora, abbiamo la *Vita* breve, presente nei sinassari a partire dal XIII secolo. La prima versione estesa della *Vita* risale al XVI secolo, si trova nel *Libro dei gradi* e risulta dalla combinazione delle notizie già contenute nelle fonti precedenti; anche in questo caso si tratta, sostanzialmente, di un racconto di carattere storico-biografico (cf. Bedina 2007: 8). La definitiva rielaborazione del testo in chiave agiografica avvenne alla fine del XVII – inizio XVIII secolo, quando Dimitrij Rostovskij inserì Ol'ga nel suo menologio.

Dipanare le varie questioni relative alla datazione dei documenti biografici relativi a Ol'ga e all'attendibilità storica delle notizie contenute in essi e nelle rielaborazioni successive dei testi non è semplice, e molte sono le problematiche ancora insolute. Sebbene ormai quasi centenaria, la trattazione fornita da Serebrjanskij nel 1915 rimane a nostro avviso la più esauriente e articolata al riguardo. Ne ripercorriamo le argomentazioni fondamentali.

Nell'introdurre la storia della tradizione manoscritta dei documenti dedicati a Ol'ga, l'autore premette alcune osservazioni connesse allo studio delle *Vite* dei santi principi della Rus' in generale: queste avrebbero fatto la loro comparsa nella produzione letteraria ecclesiastica kieviana nei secoli XI-XIII; a noi però, nei secoli successivi, non sarebbero pervenute copie di questi testi kieviani, a causa della dominazione tatara. Sembra, stando a Serebrjanskij, che si possa al massimo risalire a manoscritti prodotti nelle regioni settentrionali e tramandati in copie più tarde. Dette fonti suggerirebbero l'ipotesi, altamente probabile secondo l'autore, dell'esistenza di un racconto ecclesiastico dettagliato sul battesimo e sulla morte di Ol'ga, che sarebbe servito da base per le narrazioni

posteriori di carattere sia religioso che annalistico¹⁰. Ricostruire quali dovessero essere l'aspetto e il contenuto di questo documento è difficile, dato che, dopo la perdita dell'originale durante i saccheggi dell'Orda, possiamo avvalerci solo di copie tarde, successive al XIV secolo.

Se il patriarca Filaret propendeva per datare la composizione di una *Vita* breve 'slavo-meridionale', ossia kieviana, a un periodo non successivo al 1078, anno in cui il monaco Iakov, autore probabile della *Lode al principe Vladimir (Pochvala knjaz'ju Vladimiru)*¹¹, ne avrebbe citate alcune parole, Serebrjanskij obietta evidenziando l'assenza di passi identici nei due documenti e la possibilità che entrambi, in ogni caso, abbiano potuto attingere a una fonte comune, il testo antico appunto, ma non essere collegati direttamente fra di loro (p. 8).

Basandosi sugli studi relativi alla storia della tradizione manoscritta del libro del *prolog*, con cui quella delle *Vite* è in stretta relazione, l'autore ha fissato poi la data della probabile composizione di una *Vita* breve alla seconda metà del XII secolo, periodo della traduzione dal greco e della diffusione nelle terre slave del testo del sinassario, ed epoca del primo inserimento in esso delle biografie dei santi autoctoni della Rus' (p. 14).

Probabilmente questo *žitije* era già noto nella seconda metà del XIII secolo, sotto il giogo tataro, ma per ovvi motivi conobbe una certa diffusione solo più tardi: nelle fonti a nostra disposizione la *Vita* breve di Ol'ga iniziò a essere presente in maniera sporadica a partire dal XIV secolo e sistematica solo dal XV sec. Qualunque sia stata l'epoca della sua composizione, Serebrjanskij osserva, sulla base di considerazioni linguistiche e di contenuto, che questo testo non mostrerebbe comunque legami diretti con un'antica *povest'* ecclesiastica. Esso sarebbe comparso già dopo la perdita del documento originario e sarebbe stato compilato sulla base del racconto annalistico.

La *Vita* breve rivela una struttura che segue il tracciato della narrazione delle cronache, presentando quattro casi di notizie aggiuntive che sarebbero però da considerare come varianti tarde apportate al testo annalistico antico. Dalle cronache l'agiografo avrebbe ripreso le notizie biografiche, la struttura narrativa e alcuni interi passi, talvolta, commenta l'autore, anche in maniera poco opportuna o non del tutto consona al carattere religioso del nuovo testo¹².

¹⁰ In questa sua ipotesi Serebrjanskij è sostenuto da A.A. Šachmatov e I. P. Chrušov, che si erano espressi precedentemente sull'argomento (cf. Serebrjanskij 1915: 2, nota 1).

¹¹ Su questo componimento si veda: Fet 1987: 288-290; Tvorogov 1987b: 191-192; Bugoslavskij 1925: 105-159.

¹² A questo proposito, ad esempio, Serebrjanskij ritiene superflua l'indicazione "allora regnante Cem'skij" ("тогда царствующу Цемьскѣю", l'agiografo non spiega chi sia questo sovrano), dato che il testo poi non parla più dell'imperatore. Allo stesso modo la frase "e nel santo battesimo fu chiamata col nome di Elena" ("ѿъ же имя ей наречено въ св. крещеніи Елена") sarebbe per lui un'aggiunta irrilevante alla notizia essenziale dell'avvenuto battesimo di Ol'ga da parte del patriarca Fozio (Serebrjanskij 1915: 31). Se nel primo caso, pur segnalando la debolezza dell'argomento, non abbiamo obiezioni da suscitare, nel secondo non possiamo esimerci dal dissentire: come si

Altro testo antico è il componimento encomiastico intitolato *Lode alla principessa Ol'ga, come si battezzò e visse secondo i comandamenti del Signore* (*Pochvala knjagine Ol'ge, kako krestisja i dobre požive po zapovedi Gospodni*) inserito nella *Memoria e Lode al principe Vladimir* (*Pamjat' i Pochvala knjazju Vladimiru*) che il monaco Iakov del monastero delle Grotte di Kiev avrebbe composto nell'ultimo terzo dell'XI secolo per celebrare Vladimir e Ol'ga come 'pari agli apostoli'¹³ (p. 33-36). Quanto agli inni liturgici, già nel XII secolo Kirill di Turov scrisse un canone in onore di Ol'ga (*Kanon na pamjat' prepodobnoj knjagini Ol'gi, baby Vladimira*).

Altre due redazioni più tarde della biografia, sono una nuova versione della *Vita* breve – quella poi effettivamente diffusasi –, attestata solo in una copia del XVI secolo e verosimilmente risalente all'inizio di quel secolo, e il racconto inserito nel *Libro dei gradi*, entrambi composti nella regione di Pskov, in cui il culto di Ol'ga era più vivo e dove fino al 1609 venne conservata la sua croce miracolosa. Si ha ragione di ritenere che la *Vita* sia stata composta da un certo Vasilij – al quale dobbiamo anche le biografie di altri noti personaggi del governatorato di Pskov, come i santi Efrosin e Savva – sulla base del racconto annalistico e di quello encomiastico con l'aggiunta di alcuni episodi leggendari che facilmente circolavano al tempo nella regione che fu la culla della santa principessa. Nel manoscritto che contiene la biografia è compreso anche l'ufficio liturgico di Ol'ga, indizio di un culto antico della principessa nella città di Pskov. Il racconto del *Libro dei gradi*, sempre secondo Serebrjanskij, ebbe come fonti tutte le precedenti composizioni biografiche su Ol'ga; l'attribuzione di questo documento non è mai stata stabilita.

Nel menologio di Dimitrij Rostovskij troviamo poi la *Vita e morte della santa molto somigliante grande principessa russa Ol'ga* (*Žitie i uspenie svjatoj prepodobnoj velikoj knjagini rossijskoj Ol'gi*), che a detta dell'autore fu compilata collezionando e riassumendo le informazioni “dei manoscritti degli antichi minei e di diverse cronache”¹⁴; il testo non è stato considerato da Serebrjanskij, trattandosi di una rielaborazione successiva della biografia di Ol'ga. Al fine di inserire la principessa nella tradizione agiografica, il metropolita di Rostov conclude l'elaborazione della sua biografia, accentuando *topoi* e motivi letterari; in un certo senso egli banalizza un testo che presentava caratteristiche originali e senza dubbio crea un personaggio molto distante da quello storico (cf. capitolo ottavo).

vedrà nell'analisi dei testi, l'attribuzione del nome di Elena è fortemente significativa e determinante nella definizione della santità della principessa Ol'ga. In secondo luogo il riferimento a insiemi predecessori è un *topos* dell'agiografia e, anche per questo motivo, affatto ridondante in una *Vita* breve.

¹³ La questione dell'attribuzione e della datazione di questo testo in generale e delle parti di cui si compone (lode di Vladimir, lode di Ol'ga, *Vita* di Vladimir) nello specifico, sono state ampiamente indagate in passato, pur senza pervenire a conclusioni definitive (cf. Bugoslavskij 1925).

¹⁴ *VeO*, f. 85: “от рукописных древних четъх и летописцев собранное сокращенно”.

VITA DI EVFROSINIJA DI POLOCK

A.I. Sobolevskij e il già citato Golubinskij, i primi a trattare della *Vita* dell'asceta di Polock, considerarono il testo un documento molto antico, addirittura del XII – fine XIII secolo. Da Barsukov si apprende che il patriarca Filaret faceva risalire il documento al XIII secolo, riferendosi a una pergamena manoscritta del XIV secolo rinvenuta da I.I. Sreznevskij in un monastero di Leopoli (Barsukov 1882: coll. 176-179). A favore di una possibile composizione antichissima dello *žitije* di Evfrosinija, anche Mel'nikov ha avanzato l'ipotesi che il testo sia stato compilato prima del 1187, anno della traslazione delle spoglie della santa da Gerusalemme, luogo della sepoltura, a Kiev: dell'episodio non si fa menzione nella *Vita*, che potrebbe così essere precedente. A supporto di tale idea l'autore ha notato che al XII secolo risale anche l'ufficio liturgico in onore della santa (Mel'nikov 1992: 36-37).

A noi la *Vita* di Evfrosinija di Polock è giunta solo in attestazioni dell'inizio del XVI secolo, periodo in cui la principessa entrò nel novero dei santi della Chiesa russa ortodossa durante i concili promossi dal metropolita Makarij. E.M. Voronova, ultima voce sull'argomento, non ha escluso la possibilità di una composizione duecentesca del testo, e ne ha distinte 4 redazioni, per più di 130 copie manoscritte, che testimoniano la diffusione della fama e del culto di Evfrosinija: la prima breve, la seconda estesa; una terza redazione detta di Makarij inserita nel *corpus* del *Grande menologio*, e l'ultima, derivata dalla redazione lunga, che troviamo nel *Libro dei gradi* (Voronova 1987: 147-148).

Nel 2002 è stata riproposta un'edizione, curata da E. Dorochova, del testo della prima redazione, secondo il testimone manoscritto che si conserva in un codice dell'inizio del XVI secolo presso la sezione manoscritti della Biblioteca Nazionale Russa di San Pietroburgo: RNB, OLDP F.185/132, ff. 347-362 (Dorochova 2002: 153-168), ma ad oggi il documento attende un'analisi complessiva e un'edizione filologica. Qui citeremo dall'antica edizione curata nel 1862 da N. Kostomarov, che ugualmente si basa su un testo del XVI secolo (*VEP*).

Per quanto riguarda l'ufficio liturgico, non avendone rintracciata una copia manoscritta, ne utilizziamo una a stampa che risale al 1909. Tale data non è casuale: al congresso missionario panrusso di Kiev del 1908 (12-26 luglio) fu infatti sollevata la questione della traslazione delle reliquie di Evfrosinija da Kiev a Polock e fu istituita una commissione incaricata appositamente di pronunciarsi sulla questione. Il 29 maggio 1909 tale commissione espresse parere favorevole alla traslazione, che ebbe luogo nella primavera dell'anno successivo (BSO: I, col. 796). La riedizione dell'ufficio appare dunque motivata da queste circostanze.

VITA DI EVFROSINIJA DI SUZDAL'

Della *Vita* di Evfrosinija di Suzdal' ci sono pervenute due redazioni: la prima, scritta verosimilmente a Suzdal' fra il 1558 e il 1576 dal monaco Grigorij del monastero di Sant'Eutimio, che sarebbe anche l'autore dell'ufficio liturgico di Evfrosinija. Si tratta di un testo redatto sulla base dei racconti delle monache del monastero di Evfrosinija, con interpolazioni dalla *Vita* di santi noti come Sergio di Radonež e il metropolita Aleksij (Kloss 2001: 374). Le tre copie più antiche giunte fino a noi risalgono alla fine del XVI secolo. La seconda redazione è da attribuire alla penna del vescovo Varlaam che nel 1576 approvò la venerazione di Evfrosinija e aggiunse allo *žitije* di Grigorij il racconto di alcuni miracoli occorsi dopo tale data per intercessione della santa presso le sue reliquie.

In entrambi i casi siamo in presenza di un grande numero di testimoni manoscritti databili dal XVI secolo in poi, che dimostrano un culto, inizialmente locale, molto vivo¹⁵. L'una e l'altra redazione, inoltre, contengono la versione tradizionale della biografia di Evfrosinija, che non concorda con la ricostruzione storica fatta da I. Spasskij nel 1949.

Da Varlaam (†1586), vescovo di Suzdal', apprendiamo inoltre che la *Vita* sarebbe rimasta a lungo ignota in quella città, finché nel 1577-1580 egli l'avrebbe rinvenuta casualmente in un manoscritto del monastero sul fiume Machra, dove il monaco Savvatij l'aveva portata, dopo averla presa dal monastero di Sant'Eutimio, "per ricopiare i miracoli" (in Barsukov 1882: col. 179); forse fu proprio quest'ultimo l'autore del racconto del miracolo avvenuto dopo il 1558 (cf. Dmitrieva 1988a: 105-107, Idem 1988b: 169-172).

Il testo utilizzato per l'analisi è quello della versione di Grigorij, così come pubblicato recentemente da Kloss (2001: 377-404), che edita il manoscritto RGB, fondo 242 (raccolta G.M. Prjanišnikova), n. 60, ff. 77-120, risalente agli anni novanta del XVI secolo.

RACCONTO DI FEVRONIJA DI MUROM

La *Povest' o Petre i Fevronii* costituisce uno dei testi più famosi e diffusi della letteratura della Rus'. Ricostruire la storia della sua tradizione manoscritta risulta piuttosto complesso dato anche il numero assai alto di testimoni giunti fino a noi.

La *povest'* iniziò a essere studiata alla fine del XIX secolo e nel 1926 V.F. Ržiga ne evidenziò quattro redazioni (Ržiga 1926: 112-147); nel 1979 R.P. Dmitrieva è tornata sull'argomento curando l'edizione critica del documento e indicando, all'interno delle redazioni individuate da Ržiga, dei sottogruppi

¹⁵ La *Vita* di Evfrosinija di Suzdal' è attestata anche in molti codici miniati, a testimonianza della diffusione e vivacità del culto della santa. Per una classificazione di questo materiale si veda Gribov 1998: 155-157.

significativi e altre quattro redazioni. La studiosa ha disegnato un quadro composito della trasmissione del testo nei manoscritti, che qui riportiamo in maniera schematica:

Prima redazione: comprende le attestazioni più antiche della *povest'* e in generale contiene testi che risalgono ai secoli XVI-XVIII. È la redazione che vanta il maggior numero di testimoni. Si suddivide in:

- ‘variante autoriale’ detta anche di Chludoskij, dal nome della raccolta di uno dei suoi testimoni più antichi (le copie afferenti a questo gruppo possono essere ulteriormente bipartite in due sezioni);
- ‘variante accademica’ (conservata presso l’Accademia Teologica di Mosca – *Moskovskaja Duchovnaja Akademija*), che reca la firma di Ermolaj-Erazm, e risulta suddivisibile in 5 sottogruppi;
- ‘variante senza introduzione’, anche questa passibile di una partizione in 5 gruppi, in base alla provenienza dei manoscritti;
- Copie ibride fra la ‘variante autoriale’ e la ‘variante senza introduzione’;
- Copie ibride fra la ‘variante accademica’ e ‘la variante senza introduzione’;

Seconda redazione: testi del XVII-XIX secolo, afferenti a due gruppi:

- ‘variante con sottotitolo’;
- ‘variante senza sottotitolo’;
- Copie ibride fra la prima e la seconda redazione: si tratta di due copie della *Povest'* risalenti al XVIII secolo;

Redazione di Germogen (dal nome del patriarca alla cui penna il testo viene attribuito); anche in questo caso parliamo di testi del XVIII secolo;

Terza redazione: comprende due testi della fine del XVII – inizio XVIII;

Redazione di Pitirim, arcivescovo di Perm’, (stessa epoca della terza redazione);

Redazione Pričudskij (dal nome della raccolta in cui il testo è conservato) il manoscritto appartiene alla letteratura sviluppatasi nell’ambiente dei vecchi credenti nel XVIII secolo;

Redazione di Murom: testi della fine del XVII – inizio XVIII secolo, composti nella regione di Murom;

Quarta redazione: conta un unico testimone, del XVIII secolo.

Quanto all'epoca di composizione dell'archetipo gli studiosi non si trovano concordi: alcuni (Ržiga, A.A. Zimin, A.I. Klibanov, S.K. Rosoveckij) ritengono la *Povest'* un prodotto letterario del XVI secolo nato dalla penna del monaco Ermolaj-Erazm e commissionato dal metropolita Makarij in occasione dell'inserimento dei due nuovi taumaturghi nel calendario ecclesiastico durante il concilio del 1547 (lo *žitije* non rientrò però nel *Grande Menologio*¹⁶). Lo stesso autore a distanza di circa vent'anni avrebbe poi scritto una seconda redazione della sua opera. Le copie più antiche giunte fino a noi risalgono in effetti alla metà del XVI secolo e il nome di Ermolaj-Erazm è contenuto in uno dei manoscritti che riporta la *Povest'*; inoltre spesso il documento si trova in raccolte di altre opere attribuite a questo autore, ma ciò non basta per stabilire che Ermolaj-Erazm fu il primo compilatore del testo.

Forti dell'originalità letteraria del componimento, altri studiosi (come M.O. Skripil', Ju.A. Javorskij) hanno avanzato l'ipotesi di un testo precedente, del XV secolo, evidentemente a noi ignoto, di cui quello di Ermolaj-Erazm sarebbe una felice riscrittura motivata dalla contingenza della canonizzazione. I sostenitori di questa ipotesi portano come argomento l'esistenza dell'ufficio liturgico in onore di Pëtr e Fevronija già nel XV secolo, testo questo che riferirebbe vari passi della *Vita* dei due taumaturghi. In realtà anche l'epoca in cui fu composto l'ufficio è controversa, ma è appurato che il culto dei due santi fosse già diffuso nel XV secolo¹⁷. L'autore di alcuni manoscritti che tramandano l'ufficio di Pëtr e Fevronija fu Pachomij il Serbo, e c'è chi ha cercato conferme all'idea di considerare proprio lui come autore di una prima *Vita* dei due santi, ma dati certi in proposito non ce ne sono.

In realtà tanto la questione dell'attribuzione quanto quella della datazione della *Povest'* rimangono aperte; per Dmitrieva l'ipotesi di un testo precedente a quello del XVI secolo risulterebbe infondata, e di fronte all'assenza di prove contrarie, Ermolaj-Erazm continuerebbe a esserne il più probabile autore: la sua opera si colloca proprio nell'epoca del rifiorire della produzione agiografica attorno alla scuola di Makarij, e il fatto che la *Povest' o Petre i Fevronii* non mostri segni evidenti di appartenenza a essa, potrebbe confermare ulteriormente

¹⁶ Dmitrieva afferma che in un primo momento Ermolaj-Erazm sarebbe stato chiamato da Pskov a Mosca appositamente per collaborare con il metropolita Makarij nel lavoro sul *Grande Menologio*, date le sue abilità scritte. Ben presto, tuttavia, i rapporti tra i due si sarebbero 'raffreddati' e sarebbe questa la ragione per cui la *Povest'* di Petr e Fevronija non fu inserita nel menologio (Dmitrieva 1988c: 221).

¹⁷ Cf. Pančenko-Seidova 1990: 100-106: i due autori affermano che l'ufficio liturgico in onore di Pëtr e Fevronija venne composto, molto prima della canonizzazione, da Pachomij il Serbo (cf. anche Jablonskij 1908: 195-197); le attestazioni più antiche dell'ufficio risalgono alla fine del XV – inizio XVI secolo (si vedano i manoscritti conservati a Mosca: GIM, *Sinodal'noe sobranie*, n. 336; GBL, *Sobranie Šibanova*, n. 110). Nei manoscritti musicali invece queste composizioni si incontrano raramente e non prima della seconda metà del XVI secolo (quella più antica è della metà del XVI – RNB, *Soloveckoe sobranie*, 618/642 –, un documento più completo è RNB, *Kirillo-Beloozerskoe sobranie*, 586/843).

la paternità di Ermolaj-Erazm, autore originale, come mostrano altre sue composizioni (cf. Dmitrieva 1979).

Ugualmente controversa è l'appartenenza della *Povest' o Petre i Fevronii Muromskich* a un determinato genere letterario. In epoca sovietica Dmitrieva rilevava che, sebbene attestata in copie del XVI secolo che la definiscono *žitije*, l'opera si differenzia in maniera netta dalle composizioni agiografiche, tanto per le caratteristiche formali quanto per il contenuto, presentando semmai sorprendenti analogie con la produzione folclorica. Riprendendo gli argomenti che già furono di Buslaev (1910) e A.N. Veselovskij (1883), la studiosa sottolineava quindi la vicinanza del testo alla letteratura epica occidentale dei secoli XV-XVI, marcando il riferimento ai motivi dell'uccisione del serpente e della fanciulla saggia (Dmitrieva 1985: 4-5). A metà degli anni ottanta del secolo scorso R. Picchio metteva in evidenza il legame della *povest'* con gli insegnamenti dell'apostolo Paolo sull'uguaglianza fra uomo e donna e sulla fedele obbedienza a Cristo che Fevronija applicò nella vita coniugale e nel governo del principato; in base a questo principio anche elementi di derivazione folclorica si caricherebbero di un significato religioso e potrebbero essere letti in chiave agiografica (Picchio 1984: 489-503). Ormai libere da censure di tipo ideologico, M.B. Pljuchanova e N.S. Demkova sono tornate sull'argomento con esiti interessanti. Recuperando nella sua riflessione sia le suggestioni del folclore sia i motivi religiosi, Pljuchanova osserva che nella *povest'* sono presenti motivi caratteristici per la produzione liturgica (l'uccisione del serpente, la sapienza divina, il miracolo), i quali però, acquistano nel testo tratti inusuali tanto per l'agiografia che per l'innografia ricollegandosi piuttosto ai motivi 'vaganti' delle composizioni epico-fiabesche (Pljuchanova 1993: 169-203). Per N.S. Demkova, il testo rappresenterebbe non solo un documento della tradizione agiografica, ma ancor più un'originale parabola (*pritča*), che sviluppa a diversi livelli le idee etiche e teosofiche di un intellettuale russo del XVI secolo, quale era il probabile autore Ermolaj-Erazm (Demkova 1997: 77-95).

Come vedremo, per quanto originale e difficilmente inscrivibile in un determinato genere letterario, il testo non risulta privo di interesse in questa sede.

VITA DI ANNA DI KAŠIN

Comunemente con l'espressione '*Vita di Anna di Kašin*', si intende un ciclo di 4 documenti, a lungo attribuiti a Epifanij Slavineckij, risalenti alla seconda metà del XVII sec., quando, in concomitanza con la canonizzazione della santa, avvenuta nel 1650, andava rafforzandosi il culto locale della principessa.

Al racconto biografico si accompagnano quello dell'apparizione di Anna a Gerasim, quello dell'esumazione delle spoglie della santa, e la narrazione della traslazione delle reliquie dalla chiesa lignea della Dormizione alla cattedrale

della Resurrezione a Kašin¹⁸. Il testo biografico fu da subito oggetto di critiche a causa delle incongruenze con il racconto delle cronache che portarono nel 1677 alla revoca della canonizzazione, poi nuovamente riconosciuta nel 1990.

S.A. Semjačko si è occupata dell'intricata questione e ha fissato al 1652 la prima stesura della *Vita* di Anna, del racconto dell'apparizione a Gerasim e dell'esumazione delle spoglie, approntati da un certo monaco Ignatij del monastero delle isole Solovky che raccolse le testimonianze del sagrestano Nikifor di Kašin. Questa versione sarebbe stata rivista due o tre anni più tardi a Kašin o a Tver', spiega Semjačko, da qualche esponente del clero locale che avrebbe attinto dal racconto del *Libro dei gradi* a proposito di Michail Jaroslavič, marito di Anna. In seguito, a questi testi fu aggiunto il racconto della traslazione delle reliquie, scritto da Vasilij, fratello di Nikifor, e la narrazione dei miracoli presso la tomba di Anna da attribuire allo stesso Nikifor. Questa evoluzione complessa del documento spiegherebbe anche le incongruenze storiche ivi riscontrate che motivarono la revoca della canonizzazione (Semjačko 1997: 531-536; Semjačko 1999: 221-231). A Epifanij Slavineckij, invece, si deve l'ufficio liturgico per la traslazione delle reliquie dalla chiesa della Dormizione della Madre di Dio in quella, in pietra, della Resurrezione, mentre un altro inno fu scritto da un esponente del clero di Kašin per la cerimonia dell'esumazione della salma di Anna.

Nei manoscritti che tramandano questi testi, molti per la verità, possiamo trovare i racconti del ciclo biografico affiancati da uno o da entrambi gli uffici liturgici. Il testo conservato in RNB, *Soloveckoe sobranie* 877/987, ff. 219-241, presenta un'originale commistione fra l'ufficio di Epifanij e quello redatto a Kašin.

VITA DI SOF'JA DI TVER'

Il testo che ci fornisce notizie su Sof'ja Jaroslavna di Tver' è piuttosto breve e riferisce la monacazione segreta, i dieci anni di vita monastica e la morte della protagonista. Una parte considerevole del documento è composta da insegnamenti sulla vita monastica messi sulla bocca della principessa. Proprio per la sua originalità l'opera non è facilmente assimilabile a un tipico testo agiografico. C'è, infatti, chi preferisce definirlo 'memoria' o 'ricordo' (Ključevskij 1871:

¹⁸ Per un'edizione di questi testi si veda: *Služba, žitije i čudesna prepodobnoj blagovernoj knjagini inokini Anny Kašinskija (s rukopisi Patrjaršej biblioteki v Moskve, n. 622)*, M. 1909, oppure *Služba, žitije i čudesna prepodobnoj blagovernoj knjagini inokini Anny Kašinskija (s rukopisi Moskovskoj Sinodal'noj Biblioteki)*, Ural'vek (Staroobr.), 1909. Il testo dell'ufficio liturgico per la traslazione delle reliquie si trova anche in edizione separata: *Služba prepodobnoj blavernoj velikoj knjagini inokoniej Anne, iže bē v Kašin, na perenesenie čestnych i mnogoscelebnych moščej eja (12 ijunja)*, M. 1909. Come si evince dalle date di queste pubblicazioni, nel 1909 crebbe l'interesse per la santa, forse nella speranza che Anna fosse riammessa nei ranghi dei santi, come a più riprese chiedeva il clero di Kašin; in realtà ciò sarebbe avvenuto soltanto nel 1990.

64; Gadaloa 2002), chi propende per ‘narrazione, vicina al racconto storico’ (Tiganova 1972: 260), chi ancora parla di ‘proto-*Vita*’ (Konjavskaja 2007: 15). Forse proprio per questo suo carattere ‘ibrido’ il testo ha suscitato interesse, come testimoniano i circa dieci articoli che ne hanno indagate le peculiarità.

Introducendo il documento nell’ambiente scientifico L.V. Tiganova (1972) propose che alla base di esso fosse il racconto annalistico della monacazione della principessa Sof’ja, simile – sostiene la studiosa – a quello contenuto nella *Letopis’ Simeonovskaja*.

La *Vita* è nota in due copie manoscritte: GBL fondo 247, *Rogožskoe sobranie*, n. 658, ff. 228r-231, inizio XVI sec. e fondo 775, *sobranie Čuvanova*, n. 1, ff. 398r-400r, terzo quarto del XV secolo. Le circostanze della composizione sono ignote, di conseguenza anche la datazione risulta dubbia. Alcuni dettagli concreti riportati dall’autore – fra i quali la data esatta della monacazione di Sof’ja (10 febbraio 1293, secondo Kloss 1294), i fatti riguardanti la fondazione del monastero e la consacrazione della chiesa, il giorno del suo funerale, e anche le condizioni con cui la principessa prese i voti – hanno permesso agli studiosi di affermare che la *Vita* fu composta poco dopo i fatti narrati, da qualcuno che ne conservava viva memoria.

Secondo Kloss il documento risalirebbe agli anni 1320-1330 date alcune relazioni che vi si trovano con l’ufficio liturgico e la *Vita* di Michial di Tver’, la cui composizione è da collocare nello stesso periodo. Tale opinione non è condivisa da V.A. Kučkin che propone addirittura il 1305-1306; a suo parere il testo sarebbe opera di qualche contemporaneo della principessa, forse un suo confratello nel monastero maschile dove prese i voti, ed è plausibile che la partenza di Michail per recarsi dal Khan con la conseguente morte del principe proprio in quegli anni abbia fornito l’occasione propizia per scrivere anche di Sof’ja. A conferma di questa ipotesi, dobbiamo considerare che in quello stesso periodo iniziava anche il culto di Ksenja, madre di Michail. Con ogni probabilità l’attenzione ai familiari del principe esprimeva la volontà di istituire un canone agiografico di santi locali nella regione di Tver’¹⁹.

Tanto Kloss che Gadaloa editano il testo secondo il manoscritto della RGB, fondo 775 (raccolta M.I. Čuvanov), n. 1 (ff 398r-400r), cioè la seconda redazione (cf. Kloss 2001: 202-206, Gadaloa 2002: 412-427), che è quella a cui anche in questa sede facciamo riferimento.

A nostro parere il breve documento non può essere considerato una *Vita* nel senso proprio del termine, poiché manca di alcuni elementi fondamentali costitutivi del genere agiografico: inizia ad esempio, *in medias res* con il racconto della monacazione, nulla dicendo dell’infanzia e della vita di Sof’ja fino a quel giorno; della santa conosciamo solo il nome di battesimo, mentre è verosimile che proprio prendendo i voti ella ne abbia assunto un altro, che è in genere quello con cui i santi vengono ricordati. I dettagli realistici e le espressioni ad alto impatto emotivo con cui l’autore descrive i legami familiari fra Sof’ja e Michail difficilmente si troverebbero in altri testi agiografici. Ciò nonostante

¹⁹ Per un approfondimento si veda Konjavskaja 2007.

è indiscutibile la ripresa nel testo di alcuni passi della *Vita* di Evfrosinija di Polock (cf. Gadaloa 2002: 416; Konjavskaja 2007: 18-20); inoltre vi si riscontrano alcuni procedimenti formali tipici dei componimenti agiografici, in virtù dei quali il documento non è privo qui di interesse. Per la forma e la brevità lo si potrebbe paragonare a una *Vita* breve per i sinassari (come sembra suggerire anche Konjavskaja, 2007: 14), cosa che, se accertata, dimostrerebbe di per sé la presenza della memoria di Sof'ja nel calendario liturgico della Rus'. Un culto ufficiale, però, non fu mai stabilito.

Nei manoscritti per l'uso liturgico visionati per il presente lavoro non abbiamo incontrato alcuna menzione di questa santa, né tanto meno un ufficio in suo onore. Anche il catalogo delle fonti agiografiche su cui si lavora a San Pietroburgo al momento non dà notizie al riguardo. Non ci risulta che la santa sia attualmente venerata dalla Chiesa russa ortodossa, né che sia mai stata inserita nel suo calendario: il suo nome non figura nemmeno negli elenchi dell'arcivescovo Sergij Spasskij (1901) che nel suo menologio recuperò anche i nominativi di sante venerate, ma mai inserite nei menologi.

Come mai allora, è legittimo domandarsi, abbiamo deciso di includere Sof'ja nel conteggio delle sante della Rus'? La scelta è stata determinata da tre considerazioni: anzitutto non si può negare il fatto che per la principessa di Tver' un racconto biografico, anche se lacunoso e breve, fu scritto e ci è pervenuto, cosa che non è accaduta indistintamente per tutte le donne della Rus'. In secondo luogo, pur non presentandosi come una tipica *Vita*, questo testo non è estraneo a certi elementi delle narrazioni agiografiche; anzi, come si è detto, attinge in maniera consistente alla *Vita* di Evfrosinija di Polock e ciò, a nostro avviso, dimostra che l'autore intendeva inserire il testo nella tradizione agiografica, e di conseguenza desiderava che il personaggio entrasse a far parte delle schiere dei santi. Infine, anche la datazione del testo viene in nostro aiuto collocando probabilmente la composizione del documento nel periodo in cui andava affermandosi il culto dei santi di Tver' e in particolare proprio dei membri della famiglia del principe Michail Jaroslavič, fratello di Sof'ja. Non è fuori luogo ritenere che in quegli'anni intorno alla biografia di Sof'ja si convogliasse una particolare attenzione, nella volontà di elevare anche la principessa agli onori degli altari.

VITA DI VASSA DI NIŽNIJ NOVGOROD

La *Vita* di Vassa di Nižnij Novgorod si forma attraverso una rielaborazione del racconto annalistico riferito al personaggio. Una versione breve del documento viene riportata dal *Libro dei gradi*, dagli annali (*Nikonovskaja Letopis'* e *Carstvennaja Letopis'*) – afferma A.A. Romanova – e anche, stando alle notizie di N.M. Karamzin, dalla *Troickaja Letopis'*. Nel XVII secolo il testo confluisce nel menologio di Miljutin' (*Čet'i Minei Ioanna Miljutina*) al giorno 28 marzo, forse la data di traslazione delle reliquie di Vassa dal monastero della Concezione del-

la Madre di Dio, da lei fondato, alla cattedrale del Salvatore a Nižnij Novgorod, che avvenne con ogni probabilità dopo che il monastero fu chiuso nel 1764 a causa di un incendio. Nel XVII secolo, inoltre, si assiste a una grande fioritura di santi locali, dal momento che in varie città russe viene stabilita o ripresa la venerazione dei santi antichi, anche poco conosciuti, ma autoctoni; non è quindi strano che proprio in quell'epoca il suo resoconto biografico sia entrato in una raccolta ad uso liturgico.

La versione estesa della *Vita*, dalla quale qui citiamo, si conserva almeno in due copie, una del XVII secolo (RNB, sobr. Pogodin, n. 811, ff. 1-21), l'altra dell'inizio del XVIII conservata nella Biblioteca Nazionale Ucraina.

Rispetto alla versione breve, quella estesa contiene un'introduzione e una lode conclusiva in onore della santa. Inoltre, fornisce maggiori dettagli toponomastici sulla fondazione del suo monastero e ci informa che la santa vi fu sepolta, mentre nella versione breve non si danno ragguagli sul luogo di sepoltura. Per il resto, le notizie biografiche sono le stesse che erano già contenute nel racconto storico, arricchite da una serie di notizie inerenti l'infanzia e la giovinezza del personaggio, o anche di citazioni bibliche e di motivi agiografici, sovente tratti anche in questo caso dalla *Vita* di Evfrosinija di Polock e attribuiti a Vassa.

Impossibile attualmente stabilire l'esatta data di compilazione della versione estesa della *Vita*, né risulta più facile individuarne l'autore e la ragione contingente della composizione. Romanova ipotizza che il testo sia stato elaborato nella prima metà del XVII secolo, quando si tentò di canonizzare la santa, ma il documento non ebbe mai grande diffusione (cf. Romanova 2004: 375-377).

Come nel caso di Sof'ja di Tver' anche per Vassa non disponiamo di un ufficio liturgico antico.

VITA DI JULIANIJA DI VJAZ'MA

La *Povest' o blagovernoj knjagine Iulianii* ha “assunto il ruolo di *Vita* ufficiale di Julianija” di Vjaz'ma – così M.O. Skripil' affermava nel 1940 in chiusura di un interessante articolo in cui ripercorreva l'evoluzione letteraria del testo.

Il documento fu scritto intorno al 1530-1533 come resoconto storico della vicenda occorsa nel principato di Smolensk fra il Principe Jurij e il Principe Simeon nel secolo precedente. Si trattava allora di un testo volto a celebrare la stirpe dei gran principi di Mosca a svantaggio dei rivali di altre città, dato che proprio nel XV secolo Mosca si apprestava a sottomettere Smolensk. La composizione del racconto aveva dunque scopi eminentemente politici. L'attenzione era posta più sulla figura del principe assassino, che non sul martirio di Julianija; Jurij ne usciva colpevole e imperdonabile.

Una seconda versione fu composta per inserire il racconto nel *Libro dei gradi*; i toni nei confronti del principe Jurij vi appaiono mutati, secondo gli intenti celebrativi della raccolta. Mosca aveva riunito sotto il proprio potere gran

parte delle terre nord-orientali; non era più necessario screditare Jurij, dunque poteva essere dato più spazio ai dolori da lui sofferti per la perdita dei suoi cari e del principato, prima dell'atto che lo condannò. Jurij, in questa seconda versione del documento, interessa come figura storica, accanto a quelle di Simeon e di Julianija, che adesso compaiono fin dal titolo come protagonisti della vicenda.

La terza rielaborazione, della fine del XVI secolo, evolse ulteriormente: omesse le parti storiche, si focalizzava sul personaggio di Julianija, già venerata a Toržok come santa; i toni agiografici, presenti fin dall'inizio nella caratterizzazione della giovane, si diffondevano all'intero racconto per sottolineare l'atto eroico con cui ella aveva opposto resistenza al tentativo di seduzione del principe pur di conservare la castità. Il testo fu inoltre integrato con l'indicazione di alcuni miracoli operati dalle spoglie della santa, fino a costituire quello che può essere definito uno *žitije* intitolato *Racconto della pia principessa Julianija del gran principe Simeon Mstislavič di Vjaz'ma (Povest' o blagovernoj knjagine Iulianii velikogo knjazja Simeona Mstislaviča Vjazemskaja)*.

Si tratta comunque di un testo piuttosto breve, che Skripil' pubblica interamente in calce al suo articolo, insieme alla prima e alla seconda versione (Skripil' 1940: 172-174).

VITA DI EVDOKIJA DI MOSCA

Della *Vita* di Evdokija conosciamo soltanto la versione breve (*Skazanie vmale*) risalente al XVII secolo che si legge nel manoscritto: BAN 21.7.14, *Sbornik XVII v.* (terzo quarto), ff. 479r-484 (alla *Rossijskaja Nacional'naja Biblioteka* si conservano altri due testimoni dello stesso testo: cf. RNB, Tit. 2478, *Sbornik XVII v.*, ff. 41-46r; RNB, Tit. 139, *Ikonopisnyj Podlinnik XIX v.*, f. 139).

Si tratta di un racconto che non presenta la struttura di un testo agiografico completo, ma ne ricalca comunque alcuni motivi, quali la lettura in chiave religiosa degli avvenimenti, la presenza delle visioni, la narrazione dell'ascesi della santa.

Si può pensare che l'opera sia stata scritta attingendo notizie dalle narrazioni annalistiche e caricandole di un significato religioso (il testo presenta infatti alcune somiglianze con il racconto che riguarda Dmitrij Donskoj, marito di Evdokija, conservato nella *Sofijskaja Letopis*²⁰); si può pensare che la composizione della narrazione sia avvenuta a breve distanza dalle vicende narrate, forse non più tardi della fine del secolo XVI, quando, avendo Mosca assoggettato gran parte dei territori circostanti a nord e a est, le cronache tendevano a celebrare i principi moscoviti. Al momento, però, il testo attende un'analisi critica

²⁰ Cf. *O žitij i o predstavlenii velikogo knjazja Dmitrija Ivanoviča carja ruskago*, in PSRL, VI, n. 1: *Sofijskaja pervaja Letopis' staršego izvoda*, M. 2000, coll: 491-508.

e un'edizione filologica, che permetterebbero di fornire maggiori e più fondati dettagli al riguardo.

VITA DI SOF'JA DI SUZDAL'

La *Vita* di Sof'ja di Suzdal' è un documento agiografico della metà del XVII secolo, composto da due parti: una breve presentazione biografica della santa redatta sulla base di fonti annalistiche ad oggi non identificate, e una più estesa narrazione dei miracoli operati per intercessione di Sof'ja.

Nella prima parte si legge del matrimonio di Vasilij Ivanovič III e Solomonija, della monacazione forzata di lei e delle seconde nozze del principe con Elena Glinskaja; si informa poi della nascita di Ivan IV e della morte di Solomonija avvenuta il 16 dicembre 1542, con la conseguente sepoltura nel monastero della Protezione del manto della Vergine a Suzdal'.

Il documento ci è pervenuto in molte copie del XVII-XIX secolo²¹, provenienti principalmente dal monastero in cui le reliquie di Sof'ja erano conservate (cf. Romanova, Sirenov 2004: 409-411). Quella cui in questa sede si fa riferimento è conservata nei fondi manoscritti della Biblioteca Nazionale Russa (RNB, F.XVII.16, ff. 680r-682r) e risale alla fine XVII-inizio XVIII sec.

Quanto ai componimenti poetici in suo onore, tropario e contacio sono contenuti nel manoscritto che narra la *Vita* e i miracoli della principessa, mentre sembra che l'ufficio liturgico sia stato composto a breve distanza, probabilmente nella seconda metà del XVII secolo dall'arcivescovo Serapion, incaricato di celebrare la memoria di Sof'ja. A noi è pervenuto però solo in copie più tarde, del XIX secolo, come quella che utilizziamo per la nostra analisi, conservata in RNB, OLDP Q. 39, 1863, ff. 1-12.

VITA DI JULIANIJA DI LAZAR'EVO

La *Vita* di Julianija di Lazar'evo ci è nota in 54 copie manoscritte risalenti a un lasso di tempo compreso fra il XVII e il XIX secolo. Nel 1948 M.O. Skripil' ne indicava trenta e ne studiava alcune; negli anni successivi, col contributo di molti studiosi (V.I. Tagunovaja, Dmitrieva, V.I. Malyšev, V.V. Luk'janov, E.I. Dergačeva-Skop, E.K. Romodanovskaja, V.I. Skljaruk e Ja.G. Solodkin), l'analisi della tradizione manoscritta del testo si è arricchita di nuovi testimoni, fino all'edizione critica dello stesso, curata da Rudi nel 1996, condotta sulla base di 50 copie. Oltre a queste esistono anche delle versioni popolari del documento, non rilevanti, però, in una trattazione scientifica.

²¹ Cf. anche Thyret 2001: 200-201 (nota 115).

Stando all'analisi di Rudi, si possono distinguere tre redazioni della *Vita*: breve, lunga e riassuntiva.

La prima è tramandata in 6 copie del XVII-inizio XVIII secolo, una delle quali contiene anche la narrazione dell'esumazione delle reliquie e dei primi quattro miracoli della santa.

La redazione lunga riprende per intero il testo della breve ampliandolo o con dettagli biografici o con l'inserimento massiccio di commenti e citazioni bibliche e patristiche. È questa la versione del testo che ebbe maggiore diffusione nel XVIII e per tutto il XIX secolo: ne conosciamo oggi ben 43 testimoni, che si suddividono a loro volta in tre varianti: quella di base, attestata in 39 copie quasi tutte dotate di introduzione, la seconda variante caratterizzata dalla presenza di una conclusione (attestata solo in 3 copie ed evidentemente poco diffusa), e infine una variante intermedia che troviamo in un unico testo (cf. Rudi 1993: 335-338).

La redazione riassuntiva, come dice il nome, combina il testo di quella breve con quello della redazione lunga e risulta perciò successiva a entrambe.

L'analisi delle citazioni della redazione lunga, indubbiamente inserite a posteriori su un testo già compiuto nella sua struttura per rafforzare l'immagine ideale della santa, ha permesso a Rudi di stabilire la paternità della redazione breve rispetto a quella lunga²², quale versione più antica; una lettura ancora più approfondita dei testi ha evidenziato però la presenza, nella redazione lunga, di alcuni passi trattati con maggiore precisione rispetto alla redazione breve, e ha indotto la studiosa a ipotizzare l'esistenza di un testo archetipo breve, andato perduto, cui l'una e l'altra avrebbero fatto riferimento, la redazione breve riprendendolo praticamente per intero, magari con qualche svista, quella lunga inserendovi delle citazioni.

Quanto all'autore della *Vita*, si pensa che lo *žitije* breve di Julianija sia stato composto da suo figlio Družina Osor'in, detto Kallistrat. Sull'attribuzione della redazione lunga, invece, non c'è consenso: la maggior parte degli studiosi concordano nel ritenere che sia da ascrivere allo stesso autore di quella breve, alcuni, fra i quali N.P. Popov, pensano che il testo sia frutto dell'opera di qualche monaco del monastero della Trasfigurazione del Salvatore a Murom, dove si trovava Potanij, il sacerdote che consacrò Julianija, sulla cui sorte il testo della redazione lunga indugia inspiegabilmente. La lettura del documento fornisce degli indizi per tentare di dirimere la questione: l'autore si presenta come figlio di Julianija e si definisce 'peccatore' e 'servo' della 'mia santa madre Julianija';

²² In passato M.I. Mjagkova (1948: 108) ha considerato la redazione breve figlia di quella lunga, ma la sua argomentazione è poco convincente e lascia adito a interrogativi. Come osserva Rudi, invece, di fronte a un tipo tanto nuovo di santa donna quale era quello rappresentato da Julianija, laica, non nobile e madre di tredici figli, si può pensare che, sulla base della biografia breve composta dal figlio Kallistrat all'indomani del trapasso della madre, per promuovere il riconoscimento del culto di Julianija, sia stata preparata una versione più lunga del testo inserendo citazioni sulla 'perfetta padrona di casa' e sulla 'buona madre', proprio per motivare la venerazione che a livello popolare si era sviluppata per lei.

inoltre alcuni dettagli che ci vengono resi noti riguardo l'ascesi e la vita familiare della santa potevano essere conosciuti solo da un parente che trascorresse con lei buona parte del tempo. Così non ci sono apparenti ragioni – conclude Rudi – per dubitare che anche la redazione lunga del testo sia una creazione di Družina Osor'in (il testo sarebbe stato casomai rivisto da un altro autore in un secondo momento). Stabilire a chi vada attribuito l'unico testimone della redazione riassuntiva non è cosa facile, comunque – afferma la studiosa – non ci sono motivazioni evidenti per non riconoscerne la paternità al compilatore della raccolta in cui il testo è inserito (Rudi 1996: 17-20, 68-77).

Nel 1948 Skipril' rinominò il racconto biografico *Povest' ob Uljanii Osor'inoj* a motivo dei numerosi elementi di cronaca familiare lì presenti (Skipril' 1948: 257). Rintracciandovi al contrario molte ed esatte corrispondenze con la struttura compositiva tipica dell'agiografia, Rudi ha ritenuto opportuno restituire all'opera il titolo originario di *žitije* (Rudi 1996: cap. I; Rudi 1997: 133-143). “È [...] fuori dubbio che ci troviamo di fronte a un'opera che, per la struttura compositiva e per i temi descritti, rientra a pieno titolo nei canoni agiografici” osserva di G. Brogi Bercoff, che contestualizza la questione sullo sfondo del XVII secolo, epoca di importanti mutamenti culturali per la Rus' in contatto con le suggestioni del Barocco, e conclude: “è altrettanto vero, tuttavia, che, per la Russia, ci troviamo di fronte a un nuovo modello di santità e di agiografia e che quel tipo di narratività rappresentava un'innovazione sostanziale rispetto alla tradizione dei secoli precedenti” (Brogi 1998: 296). Il testo, pur nella sua particolarità, rientra nel campo di interesse del nostro lavoro non solo perché la protagonista è una delle sante più note della tradizione ortodossa russa, ma soprattutto perché presenta, non meno di altri documenti qui considerati, alcuni elementi tipici della tradizione agiografica.

5. Topica agiografica e metodologia

5.1. Struttura del testo agiografico e metodo di analisi

5.1.1. *Topoi* e citazioni biblico-liturgiche

Fin dalla seconda metà del XIX secolo, la profonda elaborazione concettuale dei testi agiografici, unita al loro considerevole grado di standardizzazione¹, ha stupito e interessato gli studiosi che indagavano le dinamiche sottese alla loro composizione e le possibilità interpretative suggerite dagli elementi in essi più spesso ricorrenti. Il ripetersi di moduli compositivi, espressioni lessicali, riferimenti scritturali era sotto gli occhi di tutti, meno lampante era la ragione di queste scelte e il loro significato².

¹ Come è ben noto, spesso nell'agiografia alcuni *loci communes*, fissi e non necessariamente corrispondenti alla biografia reale del personaggio, vengono impiegati per supplire alla carenza di informazioni, generando una forzata somiglianza tra i testi che ha fatto dubitare della loro attendibilità dal punto di vista storico. Una delle priorità del periodo della Controriforma è stata l'indagine accurata e critica del materiale agiografico, allo scopo di fare chiarezza sull'origine spesso leggendaria o storicamente infondata dei culti; opera, questa, proseguita poi, in Occidente, dalla Société des Bollandistes, che, negli anni, ha portato all'eliminazione di non pochi nominativi, dimostratisi falsi, dai calendari liturgici (sull'argomento si veda: Gregoire 1987; Aigrain 2000). Senza entrare nel merito di tale questione, qui interessa soprattutto il processo culturale che porta alla formazione di un dato *topos* e che mantiene vivo il suo utilizzo da un testo all'altro come elemento caratterizzante della santità del personaggio e determinante, lo vedremo, per la comprensione del significato più profondo dei testi stessi.

² Fra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo la questione venne affrontata dai punti di vista linguistico e testuale, per capire se vi fosse una relazione fra determinati elementi e un particolare genere letterario, fra questo e un data sfera lessicale. I contributi di I.S. Nekrasov (1864) e di A.N. Čudinov (1889), ad esempio, erano già tesi a ricostruire l'immagine letteraria delle figure femminili della Rus'. A questi fecero eco le pagine che Buslaev (1910) scrisse all'inizio del XX secolo sulla presenza dei motivi leggendari nella formazione del 'tipo' letterario femminile nella Rus'. Accanto al suo studio, ricordiamo quelli di Rjazanovskij (1974) e di Kadlubovskij (1902) volti a rintracciare invece nell'agiografia femminile un filone demonologico. La monografia, già ricordata, di Ključevskij (1871), insieme a quella di Jachontov (1898) rappresentarono, invece, i primi tentativi di lettura storica delle *Vite* dei santi. Sempre Ključevskij (1871) e a distanza di alcuni anni A.S. Orlov (1902) affrontarono anche la tematica della struttura dei testi in slavo-ecclesiastico, il cui senso ultimo non era di immediata comprensione. La standardizzazione dava l'idea che poco vi fosse di originale in questa produzione letteraria, che si mostrava come un assemblaggio di luoghi comuni, affatto collegati al tema o al personaggio trattato. Ključevskij, definendo le due principali carat-

Il metodo di ricostruzione del ‘senso spirituale’ del testo a partire dall’individuazione di citazioni scritturali ricorrenti e significative, le cosiddette ‘chiavi tematiche’, elaborato da Picchio (1973 e 1977)³, e la teoria dell’‘etichetta letteraria’, proposta da Lichačëv (Lichačëv 1967: 84-108), sono state tappe importanti nel processo di comprensione della produzione letteraria slavo-ecclesiastica in generale e dei testi agiografici in particolare. Chi oggi si accinge a leggere la biografia di un santo è consapevole, infatti, del ruolo fondamentale della Bibbia per un’esatta interpretazione della rappresentazione simbolica del mondo elaborata dalla riflessione intellettuale dell’ambiente bizantino-slavo. Inoltre non può non considerare che nei testi agiografici la creazione di determinati tipi letterari avveniva attraverso il ricorso alla Sacra Scrittura, con una precisa selezione di citazioni e di riferimenti, attorno al modello principale costituito dalla vita e della persona di Cristo.

Gli studi successivi hanno approfondito l’analisi mettendo in luce che l’immagine letteraria di riferimento per la composizione di un testo agiografico non è mai una soltanto, poiché la biografia storica del personaggio potrebbe non corrispondere pienamente a quella del referente autorevole con la quale si vuole metterla in relazione (cf. in proposito quanto afferma G. Lenhoff, 1997a: 200-202). Le citazioni scritturali, perciò, possono moltiplicarsi e diversificarsi, prendendo in considerazione, oltre alla figura di Cristo, altri personaggi vetero-testamentari o santi vissuti precedentemente rispetto a quello di cui si narra la vita.

Parallelamente, è andata delineandosi una sempre più chiara percezione dell’universo liturgico, e non solo biblico, come contesto della produzione letteraria slavo-ecclesiastica: ciò è stato evidenziato in particolare da Garzaniti⁴,

teristiche del narrare agiografico, sosteneva che la prima consisteva nella scelta di una serie di motivi agiografici determinati per la composizione delle *Vite*, e l’altra nel selezionare dalla biografia del santo “solo quei tratti, ai quali si possono agganciare [...] le formule pronte degli *žitija*” (Ključevskij 1871: 63). Orlov da parte sua era convinto che i letterati della Rus’ “avevano elaborato una determinata struttura artistica, che fungeva da canovaccio già pronto per l’uno o per l’altro soggetto”. Ancora negli anni sessanta del secolo scorso si parlava di ‘formule letterarie’ o di ‘forme fisse’ (Orlov 1902: 1). Nel 1914 Loparëv trattando dell’agiografia bizantina, si interrogava sulla struttura interna e i componenti del testo agiografico, delineando un primo schema, quasi una matrice, che sottosta alla composizione delle *Vite* e funge da base d’appoggio per l’elaborazione ideologica. Nella seconda metà del XX secolo, Vinogradov e Adrjanova-Perec (1964) iniziarono ad analizzare lo stile compositivo dei documenti agiografici, allo scopo di individuarne la maniera, i *topoi*, le forme caratteristiche. Per una trattazione più estesa della questione a questo stadio di svolgimento si veda: Tvorogov 1964: 29-40.

³ Si veda anche Pope 1973: 469-493.

⁴ Le analisi da lui condotte sulla *Vita* di Parasceve (1998) e sulla *Lettera del monaco Filofej* (2003), costituiscono le verifiche testuali di tali dichiarazioni teoriche, e tentano di mostrare quanto sia essenziale, nell’interpretare i testi slavo-ecclesiastici, la percezione delle citazioni bibliche non solo come espediente retorico, ma *in primis* come riferimento a quello che era il testo fondante dell’intera concezione del mondo per l’uomo della Slavia ortodossa, la Bibbia.

Naumow⁵, P. Gonneau e altri (cf. *Biblejskie citaty* 2003), i quali da alcuni anni si stanno dedicando all'approfondimento, nell'analisi della letteratura in slavo-ecclesiastico, proprio della funzione delle citazioni scritturali e patristiche, segnalando l'opportunità di recuperare, per quanto possibile, la rete complessa delle associazioni mentali celata dalle citazioni, alla luce del più vasto contesto liturgico in cui i testi venivano fruiti⁶.

Avvalendosi di questa metodologia, l'analisi delle *Vite* e degli Uffici liturgici dedicati alle sante della Rus' ci ha permesso di definire un modello letterario originale per il testo agiografico al femminile.

5.1.2. Lo schema agiografico

Per illustrare la struttura sottesa ai testi agiografici partiamo dalle conclusioni cui all'inizio del XX secolo era giunto Loparëv (1914: 15-36) analizzando i *Bioi* greci, e che possono essere estese anche all'analoga produzione slava. Abbiamo tuttavia integrato la traccia di Loparëv con osservazioni emerse dall'analisi dei testi in onore delle sante della Rus' e dalla nostra personale riflessione. Sebbene altri autori (ad es. Mertel 1909, Poljakova 1972) abbiano scritto sull'argomento, non ci pare siano stati aggiunti elementi innovativi in proposito, tanto che anche M.M. Loevskaia (2005) nella sua recente tesi di dottorato sull'agiografia russa, pur prendendo in considerazione anche la letteratura degli ultimi anni, non si discosta da questo impianto fondamentale nell'analisi dei testi agiografici.

⁵ A partire dagli anni '70 Naumow ha riportato l'attenzione sul contesto liturgico fondando in esso il riconoscimento e l'interpretazione delle citazioni: partendo dalla constatazione che la specificità della comunicazione letteraria slavo-ortodossa è determinata proprio dalla 'situazione liturgica' che attua una sorta di dialogo fra l'autore e i lettori, lo studioso ha impostato una serie di questioni legate alla presenza della Bibbia nelle varie forme letterarie. Molti dei suoi studi sono oggi accessibili in un compendio dal titolo significativo *Idea-immagine-testo* (Naumow 2004).

⁶ Ricordiamo che in area slavo-orientale la comparsa di un codice unico della Bibbia è molto tarda (1499) e i suoi diversi libri erano accessibili in manoscritti separati; pertanto la percezione del tempo non poteva essere 'biblica', ma necessariamente 'liturgica', dal momento che i libri dell'Antico Testamento erano conosciuti come distinti, anche se tutti concorrenti alla realizzazione della liturgia. Era, dunque, attraverso la lettura e memorizzazione dei suoi vari passi durante gli uffici, che andava componendosi nel tempo la conoscenza dei testi scritturali e si generava la complessa rete di associazioni suscitate dai riferimenti scritturali (cf. Garzaniti 2008). Un'analisi accurata di tali procedimenti necessita di una conoscenza molto ampia degli usi e dei libri liturgici slavi, ancora non completamente indagati. Anche per questo lo studio della produzione letteraria slavo-ecclesiastica, nel quadro delle sue relazioni con le Sacre Scritture e con la situazione liturgica, è solo all'inizio, soprattutto per quanto concerne i testi dedicati alle sante.

Una biografia-tipo si articola in tre parti principali, suddivisibili al loro interno in sezioni diverse, le quali possono essere più o meno numerose in relazione all'estensione e all'elaborazione concettuale del testo considerato. La biografia che contempla tutte le sezioni consta di diciotto punti, che esponiamo di seguito. Come abbiamo accennato, il principio primario e fondante secondo il quale si sviluppano le *Vite* è la conformità a Cristo, che determina la sottolineatura o il commento dei punti salienti della vita del personaggio con il riferimento a quella di Gesù, così come è narrata nei Vangeli.

Schema agiografico

Parte introduttiva

1. *Intestazione*: reca la data in cui ricorre la memoria del/della santo/a; può subire delle variazioni di contenuto e di stile nelle varie copie in cui il testo è conservato.
2. *Epiteto* e nome del/della santo/a, da cui si ricava la sua appartenenza a una data tipologia di santità.
3. *Introduzione*, assente nelle *Vite* brevi, in quelle estese contiene di solito il *locus modestiae* e la *captatio benevolentiae* da parte dell'autore; inoltre esplica generalmente la funzione di introdurre le vicende narrate nell'universale disegno di salvezza cristiano, nonché di dimostrare l'utilità del testo come lettura edificante e della memoria del/della santo/a come aiuto spirituale per i fedeli.

Parte principale o Biografia:

Ripercorre gli episodi salienti della vita del personaggio attraverso delle tappe fisse che comprendono notizie relative a:

4. *Genitori*: in genere vengono dipinti come 'giusti', 'devoti', 'onesti', secondo la convinzione espressa nel Vangelo che i frutti buoni dimostrino l'equivalente bontà dell'albero che li ha prodotti (cf. *Mt* 7, 17-18; *Lc* 6, 43-44).
5. *Patria*: elemento cui viene prestata minore o maggiore attenzione a seconda dell'epoca e delle circostanze di composizione del testo, ma che generalmente si esaurisce nell'indicazione del principato di appartenenza del/della protagonista.
6. *Nome* del/della santo/a: quello a essere qui indicato è il nome assunto a seguito dell'entrata in monastero, con cui il personaggio viene ricordato fino a oggi. Per le sante, solitamente troviamo il nome di una santa antica, celebrata nel giorno in cui l'eroina prende il velo, che assurge a modello per la presente, oppure è un nome il cui significato etimologico delinea la fisio-

nomia spirituale del personaggio. Quanto al nome di battesimo, veniamo a conoscerlo in genere nel corso della narrazione⁷.

7. *Dedicazione*⁸: non sempre presente, si esplicita nella consuetudine di consacrare un figlio a Dio già dal ventre materno a seguito di un sogno miracoloso o di un concepimento ricevuto per grazia; rientra sotto questa dicitura anche il caso di un neonato che già mostra segni di predilezione da parte di Dio. Vi si intravede il riferimento all'episodio della presentazione di Gesù al tempio (*Lc 2, 22ss*)⁹.
8. *Condizioni economiche della famiglia e ambiente* in cui il/la protagonista ha trascorso l'infanzia: sono queste notizie di corollario, di solito espresse con frasi brevi, presenti per lo più nelle *Vite* estese. Si tratta di un elemento poco rilevante ai fini della nostra analisi, se non nella misura in cui consente di caratterizzare l'appartenenza della santa a una determinata tipologia di santità.
9. *Istruzione*: la maggior parte dei testi agiografici qui analizzati sottolinea la straordinaria capacità di apprendimento e la spiccata predisposizione per le cose di Dio manifestata dalla santa fin dall'infanzia; in virtù di questa inclinazione, mostrando segni di una predilezione divina, la fanciulla preferisce la lettura delle Scritture ai giochi coi coetanei, alla stregua di Gesù dodicenne che insegna fra i dottori del tempio (*Lc 2, 46*). In particolare la *Vita* di Evfrosinija di Polock, di Evfrosinija di Suzdal' e di Anna di Kašin insistono su questo motivo.
10. *Rapporto del/della santo/a col matrimonio e opposizione dei genitori alla sua vocazione*: è il luogo in cui l'agiografo informa il lettore del desiderio di consacrazione del/della protagonista e dà notizie circa i rapporti con la famiglia, che può assecondare oppure opporsi con forza a tale vocazione. Tra le nostre sante si dà il caso di donne che entrano in convento di comune accordo col marito o che, una volta assolti i doveri coniugali, scelgono di proseguire il matrimonio nella castità, come Julianija di Lazar'ev; oppure

⁷ Nel caso della principessa Ol'ga, pagana in origine, si attua il procedimento contrario: ci viene presentata con il nome che porta fin dalla nascita e con il quale sarà ricordata nei secoli. Nel corso del racconto sappiamo poi che in occasione del battesimo venne detta Elena. Per maggiori informazioni sul significato del nome di alcune sante della Rus' si veda Trofimov 1994.

⁸ Il termine è mutuato dall'espressione 'dedicazione di una chiesa, di una cattedrale', che esprime l'atto con cui il tempio viene consacrato, tributato a un/a santo/a, per conservare il significato di offerta implicito in questo gesto: la santa viene presentata a Dio e la sua vita messa nelle mani del Signore.

⁹ Come vedremo, tale elemento è presente nella *Vita* di Evfrosinija di Suzdal', che viene concepita dopo molti anni di matrimonio grazie a una particolare intercessione della Vergine. Nell'annunciarne in una visione la prossima nascita, la Madre di Dio ammonisce i genitori di Evfrosinija perché proteggano con premura la piccola, destinata a divenire dimora dello Spirito santo.

prendono il velo da vedove, come Anna di Kašin. Evfrosinija di Polock e la santa omonima di Suzdal', invece, devono opporsi alla volontà dei genitori che le hanno già promesse in sposi. Pur nella diversità delle vicende personali, ogni santa predilige la *sequela Christi*.

11. *Ascesi*: la descrizione dell'ascesi occupa in genere una parte consistente del testo agiografico, poiché è la scelta di 'prendere la propria croce' e quanto essa comporta, che rende il personaggio degno di venerazione. La narrazione segue generalmente i moduli tipici dell'agiografia e della spiritualità monastica dell'oriente cristiano, che si radica nella tradizione degli asceti della Palestina, viene sviluppata nella Rus' dai Padri del monastero delle Grotte di Kiev, primo fra tutti Feodosij, e dagli altri grandi monasteri, a cominciare da quello di san Sergio di Radonež, consolidandosi nel medioevo. La descrizione del cammino ascetico passa così attraverso la lotta col diavolo, le penitenze e le mortificazioni corporali, l'adempimento dei precetti della Regola monastica, le veglie e le preghiere notturne, il progresso nelle virtù (in primo luogo nell'umiltà e nella continenza), le lacrime¹⁰. Il modello sotteso alla narrazione è quello di Cristo tentato da Satana nel deserto (*Mt* 4, 1; *Mc* 1, 13; *Lc* 4, 2-13).
12. *Occupazioni*: l'autore ci informa di tutto ciò che occupava le giornate del/la santo/a nei momenti non dedicati alla preghiera: lavori manuali, copiatura dei libri, insegnamento, carità verso il prossimo.
13. *Visioni*: uno spazio particolare spetta alle visioni o apparizioni che i santi e le sante possono avere della Vergine o di altri santi, a indicare un rapporto privilegiato col divino.
14. *Parte storica*: talvolta le *Vite* contengono cenni a vicende storiche significative per l'esistenza del personaggio: la biografia di Ol'ga è scandita dalle vicissitudini del suo regno in lotta coi popoli vicini e in trattative commerciali con Bisanzio; l'esistenza di Evfrosinija di Suzdal' si staglia sullo sfondo di una Rus' soggiogata dai tatarì, così come quella di Anna di Kašin, che si trova coinvolta nella sorte del marito in lotta per il gran principato, mentre Julianija di Lazar'ev fronteggia la carestia dei primi anni del XVII secolo.
15. *Ultime volontà*: come Cristo prima di morire lascia una sorta di testamento nel comandamento "amatevi l'un l'altro come io vi ho amato" (cf. *Gv* 13,

¹⁰ Ricordiamo che le lacrime nella tradizione cristiana orientale venivano considerate un dono di Dio, e la capacità di contrizione per i misteri della fede e la grandezza del Signore un segno di predilezione e di santità. Digiuno, veglia, afflizione e lacrime, inoltre, sono elementi biblici. Il motivo è presente in vari libri dell'Antico Testamento (Libro dei Re, Salmi, Isaia, Lamentazioni), viene ripreso nel Vangelo (si veda, ad esempio, l'episodio della peccatrice che lava i piedi di Gesù con le sue lacrime – *Lc* 7, 38) e infine sottolineato dalla tradizione patristica. Da qui è entrato nella consuetudine agiografica a significare particolare devozione e trasporto nella preghiera.

34), così in genere la santa in punto di morte si congeda dai parenti o dalle consorelle raccomandando loro di vivere nel timore di Dio (“principio della scienza”, *Pr* 1, 7), nell’osservanza dei comandamenti di Dio e nella concordia.

16. *Morte*: in questo caso si citano o si parafrasano quasi sempre le parole della Scrittura “Padre nelle tue mani consegno mio spirito” (*Lc* 23, 46; *Sal* 30, 6; *At* 7, 59), emblema di un’esistenza vissuta nell’obbedienza incondizionata alla volontà del Signore, che rende il/la santo/a capace, anche nell’ora del trapasso, di abbandonarsi a Lui.
17. *Miracoli*: alcune biografie, soprattutto quelle composte a una certa distanza di tempo dalla morte del personaggio, menzionano i miracoli avvenuti presso la sua tomba, immediatamente dopo la sepoltura o durante l’esumazione, compreso il rinvenimento delle sue spoglie incorrotte, considerato nella Rus’ di per sé segno di santità¹¹. Nei testi redatti poco tempo dopo il trapasso del santo, invece, i miracoli possono non essere presenti; in tal caso il loro racconto viene inserito nei testi liturgici preparati per il culto. Anche i miracoli costituiscono un elemento che accomuna la vita del/della santo/a a quella di Cristo: per la loro fede i santi partecipano al dono che Dio elargisce ai suoi figli di compiere nel suo nome prodigi. Come vedremo, molte sante della Rus’ compiono miracoli già in vita, e in calce ad alcuni testi agiografici numerosi sono quelli *post mortem*. Julianija di Lazar’ev in tempo di carestia impastò un pane con erba selvatica che divenne dolcissimo grazie alle sue preghiere. Evfrosinija di Suzdal’, angustata per le sofferenze del suo popolo soggiogato dall’Orda d’Oro, si rivolse orante alla Vergine perché accorresse in suo aiuto. In risposta ricevette, ancora in vita, il dono di guarire quanti si sarebbero recati da lei per chiedere soccorso. Anche testi molto brevi o vite di sante poco conosciute riportano miracoli: così presso la tomba di Glikerija sono attestati molti casi di guarigione, e la *Vita* di Sof’ja di Suzdal’ riferisce ben diciannove miracoli di guarigione operati dalla santa.

Parte conclusiva

18. In alcuni testi troviamo in chiusura brani interessanti e densi di contenuto che, sottoforma di lode, riassumono le principali caratteristiche del personaggio; talvolta l’agiografo inserisce anche una preghiera di intercessione rivolta al/alla santo/a con la quale domanda salvezza per la propria anima e per i fedeli.

¹¹ Di qui anche l’importanza e la grande venerazione delle reliquie, presente, anche se con modalità diverse, in tutti i periodi della storia della Chiesa ortodossa russa. Per un approfondimento si veda Lenhoff 1993: 252-275.

5.2. Modelli e *topoi* di santità femminile. Genesi di un *typos* letterario

Le *Vite* delle sante della Rus' si articolano secondo lo schema che abbiamo appena esposto, valido anche per l'agiografia maschile; i testi innografici dal canto loro, pur non attenendosi necessariamente all'ordine cronologico degli eventi, costituiscono dei veri e propri specchi nei quali si riflette l'idea di santità cui una determinata santa si conforma, e si avvalgono di tutti gli espedienti formali e delle associazioni semantiche già presenti nelle biografie, rinforzandone la pregnanza e l'elaborazione concettuale.

Riferimento principe degli uni e degli altri, come si è detto, è la vita e la persona di Cristo, cui sono invitati a uniformarsi tutti i cristiani (cf. *Mt* 4, 19). La descrizione di tipologie di santità anche molto diverse fra loro attinge infatti a immagini o espressioni tratte da questo archetipo comune, grazie al quale le tappe salienti della biografia di una santa assumono particolari sottolineature. Le modalità espositive che realizzano il costante riferimento alla conformità a Cristo sono essenzialmente due: esplicita e implicita. Come vedremo, sovente l'agiografo fa diretta menzione dell'atto risoluto di "prendere la propria croce" (*Mt* 10, 38 e 16, 24; *Mc* 8, 34; *Lc* 9, 23 e 14, 27) e di seguire i comandamenti del Signore, in virtù del quale l'esistenza della santa diviene 'gradita a Dio'. Altrove la somiglianza con Cristo, non indicata da una citazione esplicita, risulta comunque evidente dal fatto che l'asceta mette in pratica gli insegnamenti di Gesù, o che per lei si avverano le promesse evangeliche. Anna di Kašin, ad esempio, rimasta vedova, decide di ritirarsi in monastero per meglio servire Dio e risultare a lui gradita (cf. *VAK*, 59-60): la decisione di Anna ricorda *Lc* 14, 26 e 33 (cf. anche *Mt* 19, 29): "chi non odia sua madre, suo padre [...] non può essere mio discepolo", condizione necessaria per porsi al seguito di Cristo, ma il versetto non viene citato espressamente. La giovane Evfrosinija di Polock non indugia a fuggire in monastero non appena avverte che i genitori intendono prometterla in sposa a uno dei pretendenti. Trasferitasi presso la chiesa del Salvatore e volendo ricostruirla in pietra, prega Dio di farle arrivare i denari necessari alla ristrutturazione, e il giorno stesso riceve i beni di una ricca compaesana che entra nel suo monastero (*VEP*, 175); si avvera così per la santa il "chiedete e vi sarà dato" evangelico (*Gv* 15, 7; *Lc* 11, 9; *Mt* 7, 7).

Nell'elaborazione dell'ideale monastico femminile, parallela all'impostazione cristocentrica, si osserva una forte incidenza della riflessione sulla condizione di verginità. Nei testi compare il riferimento costante alla figura delle vergini sagge della parabola evangelica (*Mt* 25, 1-12) che, tenendo accesa la luce della propria lampada, accedono alle nozze con Cristo. A questa immagine si aggiungono le citazioni paoline (in particolare *1Cor* 7) parafrasate dall'insegnamento dei padri della Chiesa, che a più riprese descrivono i vantaggi e tessono l'elogio di quello che veniva considerato lo stato di vita più vicino alla perfezione. Nel secondo capitolo del *De Virginitate* Gregorio di Nissa introduce nella sua riflessione un elemento che assume qui grande importanza, quando afferma che "quello che si verificò fisicamente in Maria immacolata quando la pienezza

della divinità risplendette in Cristo per mezzo della verginità, si ripete anche in ogni anima che resta vergine seguendo la ragione, anche se il Signore non è più presente materialmente. Dice infatti l'apostolo: 'non conosciamo più Cristo secondo la carne' (2Cor 5, 16); purtuttavia, come ricorda un luogo del Vangelo, Egli si stabilisce spiritualmente nell'anima vergine e conduce con sé anche il Padre (cf. Gv 14, 23)" (Gregorio di Nissa, Giovanni Crisostomo 1976: 36).

Così come il riferimento a Cristo costituisce il modello per i santi, possiamo pensare che il paragone con Maria introdotto da Gregorio di Nissa si addica particolarmente alle sante, sebbene l'autore, utilizzando l'espressione 'anima vergine', non precisa se si riferisce a un uomo, a una donna, o a entrambi i sessi. Tale ipotesi trova una conferma nell'analisi delle prime biografie cristiane (sec. I-IV) in onore delle donne condotta da Giannarelli. La studiosa ha dimostrato che è proprio in base all'*imitatio Mariae* che, rifacendosi ai racconti neotestamentari (in particolare Lc 1, 26-38), cominciarono a svilupparsi a livello letterario i *topoi* caratteristici delle diverse tipologie di santità femminile: vedova, vergine e madre (cf. Giannarelli 1980).

Accanto ai brani evangelici che narrano della vergine nazarena, tra l'XI e il XII secolo fu composta in greco anche una *Vita* della Madre di Dio, attribuita al monaco Epifanij del monastero di san Callistrato a Gerusalemme (cf. PG, CXX, coll. 185-216). Il testo narra la vita della Teotoco rielaborando, alla stregua di una biografia monastica, le poche notizie dei Vangeli canonici e integrandole con quelle dei testi apocrifi (anzitutto il protovangelo di Giacomo); l'opera si rivela una vera e propria collezione di espressioni e motivi letterari, che non mancò di esercitare la sua influenza sulla produzione agiografica successiva, non solo bizantina. La traduzione slavo-ecclesiastica del testo è attestata almeno dalla fine del XIV secolo (Tvorogov 1987: 137-138)¹², con il titolo *Slovo na Rožestvo Svjatoj Bogorodicy (VMD)*. Ben più antica fu la composizione dell'inno *akathistos* in onore della Madre di Dio, il più celebre e il più popolare degli inni della liturgia orientale, che si fa risalire alla penna di Romano il Melode (V secolo – cf. Barsotti 2003: 11) e che divenne fonte di ispirazione di tutta l'innografia liturgica slava in onore delle donne.

I racconti evangelici, la *Vita* e l'inno acatisto dedicati alla Madre di Dio, presi nel loro insieme, definiscono un'immagine letteraria della Teotoco, quale prototipo di ogni anima che abbraccia la vita monastica, che diventa il modello fondamentale per le agiografie al femminile.

Attraverso questi testi, come l'analisi metterà in evidenza, l'immagine letteraria della Teotoco gioca una parte notevole nella definizione del modello di

¹² Del testo slavo esistono due varianti, probabilmente – sostiene Tvorogov – frutto della traduzione di due diverse redazioni del testo greco. Scegliamo qui la seconda, contenuta nel *Grande Menologio* di Makarij all'8 settembre, perché più corrispondente al testo che si legge nella *Patrologia Graeca* (PG, CXX, coll. 185-216: *Epiphanii monarchi et presbiteri Sermo de vita Sanctissimae Deiparae*) e che è stato edito da A. Dressel, *Epiphanii monachi et presbyteri edita et inedita*, Paris-Leipzig 1843, pp. 13-44 (cf. Tvorogov 1987a).

santità per le donne e nel formarsi della topica del testo agiografico al femminile. Raramente si troveranno dei paralleli diretti, anche se questi non mancano; piuttosto i testi si caricano di sottolineature e accenti particolari che cercheremo di mettere in luce. Anticipiamo qui che il ruolo della figura mariana può essere considerato la matrice su cui l'artigiana intesse il proprio ricamo: la Madre di Dio è per le sante modello e aiuto, come scrive l'autore dell'ufficio di Sof'ja-Solomonija di Suzdal': "ella ora prega Cristo con le schiere delle donne molto somiglianti, avendo come ausiliatrice la Santissima Madre di Dio"¹³. Le descrizioni non ci presentano delle 'copie' *tout court* della Vergine, ma delle personalità ben stagliate che emulano la Madre di Cristo nella sottomissione alla volontà del Signore e nell'adempimento dei comandamenti e dei consigli evangelici.

Alla luce della riflessione sulla condizione di verginità, da una parte, e dell'immagine letteraria della Madre di Dio che emerge dai testi a lei dedicati, dall'altra, abbiamo evidenziato nelle opere dedicate alle sante della Rus' un profilo originale dell'agiografia al femminile, che proponiamo di definire 'typos mariano'¹⁴. Esso si compone di sette motivi caratteristici, che enunciamo nell'ordine in cui generalmente si presentano nei testi biografici¹⁵:

1. Elezione divina
2. Vita gradita a Dio
3. Bellezza e luce
4. Occupazioni e carità verso il prossimo
5. Visioni
6. Attributi di lode
7. Matrimonio spirituale

Alcuni di questi motivi, come ad esempio quello dell'elezione divina e quello della vita gradita a Dio, possono comparire anche nell'agiografia maschile,

¹³ USS, f. 1r: "она бо молитса нынѣ ко хр(с)тоу съ лики преподобныхъ женъ, помощницю и моущи прѣстоу Б(д)цоу".

¹⁴ Interrogandosi sulla topica agiografica già nel 2002 Rudi teorizzava e confermava con esempi testuali la presenza dell'*imitatio Mariae* come cifra caratteristica della tipologia delle sante donne. Ella ne individuava poi i tratti specifici nella rettitudine dell'eroina, nell'apprendimento e nell'amore per le Scritture, nel motivo del lavoro manuale, in quello dell' 'intelletto interiore' e infine nella vita senza matrimonio (Rudi 2003a: 40-55). Le osservazioni della studiosa si basavano allora essenzialmente sulla *Vita* di Julianija di Lazar'ev. Oggi, avendo a nostra disposizione un numero più ampio di testi agiografici, e con la lettura anche degli uffici liturgici, ci troviamo a poter ampliare la panoramica e arricchire di nuovi argomenti l'indagine sul motivo della 'somiglianza a Maria', come preferiamo denominarlo.

¹⁵ Fatto salvo l'ordine suddetto, non è raro il caso in cui alcuni motivi presentati in apertura ricorrono anche nel resto della narrazione. Inoltre, negli inni liturgici, l'ordine può essere anche molto diverso.

ma mai tutti insieme; inoltre, nei testi dedicati alle donne tali *topoi* vengono sviluppati con il ricorso a riferimenti patristici e a citazioni scritturali difficilmente utilizzabili nella celebrazione dei santi uomini. Dagli esempi che riporteremo risulterà che nei singoli testi dedicati alle donne si ripetono con regolarità tutti o almeno molti dei *topoi* che abbiamo qui di sopra elencato. In misura più o meno esplicita ed elaborata, quindi, le *Vite* delle sante si caricano a nostro avviso di sottolineature e accenti particolari, che ne rendono percettibili alcune specificità rispetto al complesso agiografico dedicato ai santi. Pertanto ci sembra di poter affermare che l'elaborazione del testo agiografico al femminile, accanto al principio della conformazione a Cristo, valido per tutti i santi, risulta arricchita da quello della somiglianza con Maria, caratteristico per le donne.

Per chiarire quanto appena detto, abbiamo cercato di riassumere in uno schema le nostre considerazioni (v. tabella 1, pp. 100-101). La prima colonna della tabella contiene i diciotto punti dello schema agiografico illustrato nel paragrafo precedente. La seconda commenta quei passi delle biografie che possono essere sottolineati col ricorso al motivo della conformità a Cristo. Fin qui lo schema è applicabile anche alle *Vite* dei santi uomini. La terza colonna mostra, invece, i luoghi che possono essere narrati utilizzando il motivo della somiglianza con Maria: talvolta l'agiografo fa questa scelta, escludendo il riferimento a Cristo, talaltra conserva entrambi. Nella quarta colonna si segnalano i motivi caratteristici del *typos* mariano che vengono sviluppati in collegamento ai vari passi della *Vita* di Maria o delle opere a lei dedicate. L'analisi delle *Vite* e degli uffici delle sante della Rus' che proporeremo nel prossimo capitolo vuole mettere in evidenza come questi motivi si realizzano a livello linguistico-letterario.

5.3. Il concetto di 'somiglianza'

Se è ormai affermata la necessità di collocare l'interpretazione della produzione letteraria slavo-ecclesiastica nei suoi molteplici rapporti scritturali e contesti sociali, dibattuta rimane la questione terminologica.

Per definire il principio di azione dei riferimenti biblico-liturgici nei testi delle *Vite* slavo-ecclesiastiche, da alcuni anni Rudi utilizza la categoria dell'*imitatio*, procedimento che considera fondamentale nella topica agiografica: in base alla sua argomentazione, ogni *žitije* si struttura anzitutto a imitazione di Cristo, e in secondo luogo in riferimento a un ulteriore modello, determinato dalla tipologia di appartenenza del santo in questione: l'*imitatio Christi* in quest'ottica diviene fondamentale nelle *Vite* dei martiri, l'*imitatio apostoli* e l'*imitatio Costantini* si ritrova nelle biografie di quei santi che furono appunto detti 'pari agli apostoli' per la loro opera di 'illuminatori' della terra russa con la luce della fede, l'*imitatio angeli* caratterizza gli asceti e l'*imitatio Mariae* le donne (Rudi 2003a).

Tabella 1

	PARTE DEL TESTO	CONFORMITÀ A CRISTO
PARTE INTRODUTTIVA	1. Intestazione	
	2. Epiteto e nome	
	3. Prologo	
PARTE CENTRALE – BIOGRAFIA	4. Genitori	Genitori virtuosi, a immagine di Maria e Giuseppe
	5. Patria	
	6. Nome della santa	
	7. Dedicazione	Presentazione di Gesù al tempio (<i>Lc 2, 22ss</i>)
	8. Condizioni familiari	
	9. Istruzione e tensione alla santità	Gesù dodicenne insegna fra i dottori del tempio (<i>Lc 2, 46</i>)
	10. Vocazione	“Io devo fare la volontà del Padre mio” (<i>Lc 2, 49</i>)
	11. Ascesi	Tutta la vita di Gesù; Gesù tentato da Satana nel deserto (<i>Mt 4, 1; Mc 1, 13; Lc 4, 2-13</i>)
	12. Occupazioni	
	13. Visioni	Colloqui di Cristo col Padre (es. <i>Mt 14, 23</i>)
	14. Parte storica	
	15. Ultime volontà	Gesù lascia il suo “comandamento nuovo” (cf. <i>Gv 13, 34</i>)
	16. Morte	“Padre nelle tue mani consegno mio spirito” (<i>Lc 23, 46; Sal 30,6</i>)
	17. Miracoli	Tutti i miracoli di Gesù
18. PARTE CONCLUSIVA		

SOMIGLIANZA CON MARIA	TYPOS MARIANO
Genitori virtuosi e pii, come Gioacchino e Anna	
Maria è senza macchia	Bellezza
Inclinazione per lo studio delle Scritture, dono della Sapienza	Elezione divina e caratteri morali
“Eccomi, sono la serva del Signore, avvenga di me quello che hai detto” (Lc 1, 38)” Virtù, adesione incondizionata alla volontà di Dio	Vita gradita a Dio; Matrimonio spirituale
Lavoro, opere di misericordia (cf. <i>VMD</i>)	Lavoro e carità verso il prossimo
Annunciazione (Lc 1, 26-38)	Visioni
Miracoli; Come la Madre di Dio, la santa intercede per i fedeli	
Lode e preghiere di intercessione alla santa, sul modello dell'inno acatisto in onore della Vergine	Attributi di lode

Senza nulla togliere alle osservazioni di Rudi, pienamente condivisibili nei contenuti, riteniamo che il concetto di *imitatio*, figlio della cultura latina, sia carico di una valenza essenzialmente morale, che vede Cristo, la Teotoco o un santo del passato come mero modello di condotta, di comportamento: si imita un *exemplum*. Ciò a nostro avviso non esaurisce le possibilità interpretative e la profondità spirituale dei testi analizzati. In essi, infatti, ci sembra che sia in gioco più esattamente il concetto di ‘somiglianza’ inteso nel suo riferirsi al versetto biblico “a immagine e somiglianza di Dio” (*Gn* 1, 26), e, in maniera forse ancor più radicale, all’“essere immagine di Dio” del libro della Sapienza (*Sap* 2, 33), che in ultima analisi esclude la categoria dell’imitazione – Dio è totalmente Altro, pertanto inimitabile –, ma sancisce la possibilità reale, sebbene in potenza, di trasformazione nel modello stesso per il tramite del Verbo, esplicitata nel ‘*Dii estis*’ paolino (cf. *Ef* 2, 19).

Il concetto di somiglianza è un elemento fondante della spiritualità dell’Oriente cristiano, che determina la comprensione della vita di fede come progressione, cammino, ascesa dall’immagine (dignità che l’uomo riceve gratuitamente all’atto della creazione) verso la somiglianza con Dio, verso la deificazione (Špidlik 1985: 47-54)¹⁶. Anche il riferimento alla Madre di Dio si correla opportunamente con la categoria della ‘somiglianza’: nella spiritualità dell’oriente cristiano, infatti, Maria è detta ‘somigliantissima’ (*prepodobnejšaja*), “l’essere che tra gli umani assomiglia di più all’Immagine divina, al Logos incarnato e, di conseguenza, colei in cui si può contemplare Dio entrato nella vita umana e vedervi un modello” da seguire (Špidlik 1985: 139): come Cristo è il ‘nuovo Adamo’, immagine della nuova creazione, Ella è la ‘nuova Eva’.

In relazione ai testi agiografici, già O.V. Pančenko ha parlato di ‘poetica della similitudine’ spiegando che per la descrizione di ogni nuovo santo l’agiografo (autore di una *Vita*, di una lode o di un canone), trova un ‘modello agiografico’ adatto, fra i grandi personaggi dell’antichità, a somiglianza del quale descrive il santo da lui celebrato. Inoltre accanto a un ‘modello agiografico’ l’agiografo sceglie anche un ‘prototipo biblico’ (cf. Pančenko 2003: 491-534).

Il legame fra il santo e il suo o i suoi modelli autorevoli, per quanto riusciamo a ricostruirlo a livello letterario, non si limita in effetti all’imitazione, anzi, si direbbe che la prospettiva dovrebbe essere capovolta, dal momento che non ci troviamo in presenza di un santo che volutamente e consapevolmente imita un suo predecessore, ma possiamo soltanto leggere l’opera di un agiografo che utilizza delle somiglianze, o meglio, attinge alle opere in onore di personaggi che per alcuni aspetti (biografici, del carattere, ...) sono simili a quello dato, per descrivere l’agire del santo.

Attraverso i testi si genera, inoltre, un processo di attualizzazione, in virtù del quale non solo il personaggio-modello costituisce un precedente alle azioni del santo cui questa somiglianza conferisce particolare importanza e prestigio,

¹⁶ Špidlik propone una trattazione chiara e schematica del pensiero dei padri orientali sul tema dell’immagine e della somiglianza di Dio.

ma il santo in un certo senso 'è' quel modello oggi, il suo agire si innesta nella storia della salvezza universale come una nuova tappa del cammino di Dio con il Suo popolo.

Per tutte queste ragioni, nella nostra analisi preferiamo parlare di 'somi-glianza' con la Madre di Dio, e non di *imitatio Mariae*.

6. *Typos* mariano e sponsalità

6.1. Presenza dei *topoi* caratteristici del *typos* mariano nelle opere liturgico-letterarie dedicate alle sante della Rus'

Quanto abbiamo detto a proposito dello schema agiografico ha messo in luce che il motivo della conformità a Cristo e quello della somiglianza con Maria possono svilupparsi parallelamente nel tratteggio delle biografie delle sante. L'utilizzo più o meno massiccio dell'uno o dell'altro in un singolo testo può essere dovuto alla scelta personale degli agiografi, o forse ad esigenze sociopolitiche dell'ambiente in cui operavano.

La tabella che proponiamo nella pagina seguente mostra la presenza dei motivi che compongono il *typos* mariano nelle *Vite* e negli uffici che abbiamo analizzato. Ricordiamo che questi motivi sono: l'elezione divina, la vita gradita a Dio, il motivo della bellezza legato a quello della luce, il lavoro e la carità verso il prossimo, le visioni, gli attributi di lode, il matrimonio spirituale; e che, sovente, in tale sequenza, questi elementi costituiscono un tratto distintivo delle *Vite* al femminile. Questa nostra ipotesi è corroborata dall'analisi concreta del materiale, cioè dallo studio testo per testo dei documenti in oggetto, che è stata la base di partenza del nostro lavoro. Nell'ultimo capitolo daremo un saggio di questa indagine proponendo una lettura delle *Vite* di quattro delle nostre sante, che mostra la presenza e la frequenza nel corso delle singole narrazioni dei *topoi* che qui individuiamo.

Lo schema (v. tabella 2, p. 106) evidenzia in quali testi il *typos* in questione è presente almeno una volta in una delle possibili varianti che nell'analisi verranno spiegate e illustrate nel dettaglio (ad esempio il motivo dell'elezione divina si alterna con quello della 'sapienza'). Un pallino pieno (●) indica la presenza di un dato motivo nei testi biografici, un pallino vuoto (○) nei componimenti liturgici.

Dallo schema non è possibile ricavare informazioni esatte circa la frequenza dei diversi elementi in uno stesso componimento; in linea generale possiamo dire che a una maggiore estensione del testo corrisponde anche una più profonda elaborazione concettuale e quindi una maggiore concentrazione di *topoi* e di riferimenti scritturali. In ogni caso, la tabella indica una certa omogeneità nelle scelte fatte dagli agiografi che conferma di per sé la possibilità di individuare alcune caratteristiche ricorrenti nell'agiografia al femminile.

Prima di passare all'analisi dei sette motivi che compongono il *typos* mariano, vogliamo anche richiamare l'attenzione sul fatto che negli uffici liturgici il *typos* si articola, quasi sempre, non in sette, ma in cinque motivi: l'elezione divina, la vita gradita a Dio, la bellezza, gli attributi di lode e il motivo del matrimo-

Tabella 2

		Elezione divina	Vita gradita a Dio	Bellezza e luce	Lavoro e/o carità	Visioni	Attributi di lode	Matrimonio spirituale
Ol'ga di Kiev	<i>Vita*</i>	●	●	●	●	●	●	●
	Ufficio	○	○	○	○		○	○
Evfrosinija di Polock	<i>Vita</i>	●	●	●	●	●	●	●
	Ufficio	○	○	○	○	○	○	○
Evfrosinija di Suzdal'	<i>Vita</i>	●	●	●	●	●	●	●
	Ufficio	○	○	○			○	○
Fevronija di Murom	<i>Vita</i>	●	●	●	●		●	
	Ufficio	○	○	○			○	
Sof'ja di Tver'	<i>Vita</i>		●		●		●	●
Anna di Kašin	<i>Vita</i>	●	●	●	●		●	●
	Ufficio	○	○	○			○	○
Vassa di Nižnij Novgorod	<i>Vita</i>	●	●	●	●		●	●
Julianija di Vjaz'ma	<i>Vita</i>		●	●			●	
	Ufficio	○	○	○			○	○
Evdokija di Mosca	<i>Vita</i>		●		●	●	●	
	Ufficio	○	○	○	○	○	○	○
Sof'ja di Suzdal'	<i>Vita</i>		●				●	
	Ufficio	○	○	○			○	○
Julianija di Lazar'evo	<i>Vita</i>	●	●		●	●	●	
	Ufficio	○	○	○			○	○

* Prendiamo qui in considerazione la *Vita* estesa di Ol'ga composta da Dimitrij Rostovskij, in qualità di testo che, come si è detto, conclude l'elaborazione in chiave agiografica dei componimenti dedicati alla principessa.

nio spirituale. Fanno eccezione solo i testi in onore di Evfrosinija di Polock e di Evdokija di Mosca che comprendono tutti e sette i motivi. Siamo quindi portati a pensare che gli elementi della ‘carità verso il prossimo’ e delle ‘visioni’ siano maggiormente dipendenti dalle notizie storiche disponibili per ricostruire la biografia della santa. Nell’ottica del ‘typos mariano’, comunque, anche la ‘carità verso il prossimo’ e le ‘visioni’, pur presenti essenzialmente nelle *Vite*, sono ben caratterizzati dal punto di vista lessicale e dei riferimenti scritturali, con richiami frequenti e facilmente identificabili ai testi in onore della Madre di Dio.

Il motivo della bellezza, poi, si alterna con quello della luce: negli uffici in effetti non si trovano menzioni dirette della beltà della santa, semmai la si paragona a una stella fulgida o all’aurora. Nelle *Vite*, invece, si hanno anche descrizioni dell’aspetto fisico della santa, secondo le modalità che più avanti spiegheremo. Questa differenza è a nostro parere da attribuire al diverso genere letterario dei testi e alla loro differente funzione: nelle biografie, soprattutto in quelle estese, composte per narrare le vicende delle sante e dirette all’edificazione spirituale, anche i dettagli fisionomici, concepiti, lo vedremo, come riflesso della purezza d’animo, avevano una loro importanza. L’inno liturgico, invece, era scritto per celebrare la memoria del personaggio e veniva declamato durante le funzioni religiose, ponendo l’accento soprattutto sulle virtù e sulla raggiunta santità.

Inoltre, nei diversi documenti (siano essi *Vite* o uffici) i sette motivi suddetti acquistano accenti e spazi differenti in relazione alla figura storica cui sono riferiti. Il matrimonio spirituale, ad esempio, è introdotto come *podvig* principale della santa asceta (così accade per i testi in onore di Evfrosinija di Polock ed Evfrosinija di Suzdal’). Nel caso invece di una pia principessa, si sottolinea inizialmente la vita gradita a Dio, in virtù della quale le sante guadagnano l’accesso alla stanza nuziale con le sagge vergini (si vedano Evdokija di Mosca e Anna di Kašin). Nella *Vita* di Julianija di Vjaz’ma è il martirio per Cristo che apre alla santa le porte del Cielo e che, come per le martiri dei primi secoli, costituisce l’elemento centrale attorno al quale si organizza il racconto agiografico.

Nel caso di Sof’ja di Tver’, dell’omonima di Suzdal’ e di Vassa di Nižnij Novgorod, dobbiamo segnalare una non completa elaborazione in chiave agiografica dei testi loro dedicati. Ciò è dovuto, oltre che all’oggettiva brevità dei componimenti, principalmente al fatto che gli stessi nacquero, come si è detto, come racconti storici e solo successivamente furono riadattati per celebrare la memoria dell’una o dell’altra santa. In tali fonti, quindi, è possibile rinvenire soltanto alcune delle caratteristiche enunciate qui sopra, in particolare quelle che di volta in volta l’agiografo ha ritenuto attribuibili al personaggio descritto. Nella *Vita* di Vassa e, in parte, in quella di Sof’ja di Tver’, la maggiore presenza di motivi afferenti al ‘typos mariano’ va fatta risalire alle corpose interpolazioni tratte dalla biografia di Evfrosinija di Polock.

I componimenti per Fevronija di Murom, infine, sono gli unici in cui la santa è cantata col marito. È ovvio quindi che ella non sia lodata come sposa di Cristo e che il motivo del matrimonio spirituale non sia presente, mentre più

marcato risulta l'elemento della vita gradita a Dio che i coniugi osservarono di comune accordo.

6.2. Il tramite bizantino

Nel mettere in relazione i testi in onore della Teotoco con quelli dedicati alle sante della Rus' non dobbiamo dimenticare l'importanza del tramite bizantino. In quella produzione agiografica, infatti, per dipingere le sante si utilizzava già il riferimento alla Madre di Dio, o almeno ad alcuni elementi mariani.

A conferma delle nostre osservazioni sulle opere dedicate alle sante della Rus', laddove si rivelerà necessario, prederemo in esame i testi composti per tre delle sante più note del calendario dell'Oriente cristiano – Tecla di Iconio, Parasceve la Giovane, e Caterina d'Alessandria – tradotti e diffusi nelle terre slave fin dai primi secoli della penetrazione del cristianesimo.

Il fatto di rinvenire delle analogie con un campione di testi greci (in traduzione slava) denota la continuità della tradizione slava con quella di Bisanzio. Inoltre, trattandosi di testi in onore di sante delle origini, essi hanno il pregio di mostrare che la tradizione slavo-orientale si fonda su caratteristiche agiografiche affermatesi fin dai primi secoli del cristianesimo, per arrivare a produrre in alcuni casi, come vedremo, esiti originali. Il riferimento ai componimenti bizantini ribadisce infine un procedimento tipico dell'agiografia slavo-ecclesiastica: il passaggio di determinati brani testuali o motivi letterari da un dato componimento a testi scritti successivamente.

Le fonti di questo approfondimento sono:

1. la *Vita* di Tecla di Iconio¹, nella versione di Dimitrij Tuptalo (*VT*)
2. l'ufficio di Tecla di Iconio (*UT*)
3. la *Vita* di Caterina d'Alessandria², nella versione del metropolita Makarij (*VCA*)

¹ Le attestazioni più antiche della *Vita* di Tecla sono contenute negli *Acta Pauli et Teclae*, del II secolo, e nella *Vita* scritta da Basilio di Seleucia nel V secolo; nel X secolo compare poi il testo di Simeone Metafraste. Si veda in proposito: BS, XII, coll. 176-181. Per indicazioni bibliografiche più dettagliate si veda Halkin 1984: 200-201. In questo caso per il testo slavo non possiamo basarci sul menologio makariano, poiché l'edizione a stampa – l'unica accessibile in Italia – non dispone del volume relativo al mese di settembre; ricorriamo perciò a quello, più tardo, di Dimitrij Rostovskij.

² I testi latino e greco della *Vita* di Caterina d'Alessandria sono ben documentati e studiati. L'edizione di riferimento è quella di G.B. Bronzini, che nel 1960 ha riunito i dati delle precedenti pubblicazioni e fornito un quadro della tradizione manoscritta, cercando di individuare il nucleo più antico della *passio* (Bronzini 1960). Per altre indicazioni in proposito si veda: Halkin 1984: 14. Si veda inoltre: BS, III, coll. 954-978. La versione del testo slavo cui faremo riferimento è quella contenuta nel *Grande menologio* di Makarij.

4. l'ufficio di Caterina d'Alessandria (*UCA*)
5. la *Vita* di Parasceve³, nella versione di Eutimio di Tärnovò (*VP*)
6. l'ufficio di Parasceve (*UP*)

Si considerano qui le versioni slave di più antichi documenti greci, uscite dalla penna di autori – Eutimio di Tarnovo, la cerchia del metropolita Makarij, Dimitrij Tuptalo – che hanno elaborato materiali precedenti, anche in lingue diverse, per lo più in maniera originale. Sono comunque *Vite* che ebbero ampia diffusione nella Rus', costituendo dei punti di riferimento per generazioni di monaci, scrittori e lettori di vario tipo.

Verosimilmente, nello scrivere la *Vita* o l'ufficio di un santo essi si lasciavano ispirare da documenti già disponibili in slavo, ricorrendo solo di rado ai testi greci. Non ci possiamo in ogni caso soffermare sui rapporti generali fra la tradizione slava e la tradizione greca. Un confronto con originali d'autore, ad esempio con la *Vita* di Tecla scritta da Basilio di Seleucia o da Simeone Metafraste, potrebbe infatti essere fuorviante, dato che non sappiamo con certezza se il metropolita di Rostov avesse a disposizione quegli originali e non altri. Inoltre, al momento, non possiamo stabilire con esattezza quali testi venissero comunemente letti nella liturgia bizantina, e fossero quindi confluiti nelle raccolte ad uso liturgico. O ancora non si può escludere che siano state tradotte dal greco in un primo tempo le *Vite* brevi, quelle dei sinassari, poi più o meno liberamente rielaborate nella Rus'. Letteratura che dipani in generale tali intricate questioni al momento non esiste, né possiamo disporre di studi sulle fonti greche dei testi liturgici, in primo luogo dei minei slavo-ecclesiastici. Recentemente è stata pubblicata un'opera fondamentale, sotto la direzione di Ch. Hanick (Plank-Lutzka 2006), che individua sistematicamente le fonti greche del menologio slavo moderno. I tre volumi inaugurano un campo di ricerca finora insondato; al momento però nulla di definitivo è possibile dire in proposito, se non a costo di inoltrarsi nella selva di documenti, nella maggior parte inediti e mal catalogati, per tentare di trarne qualche risposta, che rimarrebbe comunque del tutto provvisoria.

Qui ci interesseremo del modello di santità che emerge nella Rus', sulla base della più generale assimilazione della tradizione bizantina e balcanica nel mondo slavo-orientale. Tuttavia saranno sottolineati i punti di contatto o diver-

³ Il testo che prendiamo in considerazione è quello redatto nel XIV secolo da Eutimio, metropolita di Tärnovò, che nasce come documento originale bulgaro. Eutimio aveva a disposizione: 1. una vita breve bulgara apparsa già nella prima metà del XIII secolo, 2. un'acolutia e una *Vita* breve tradotte dal greco nel XIV sec.; 3. la *Vita* breve composta dal diacono Basilico ai tempi del patriarca di Costantinopoli Nicolò IV Muzalon (1147-1151) – BS, X, coll. 331-333). Anche gli *Acta Sanctorum* riportano il testo di Eutimio (“*Vitam hic edemus ab Euthymio Ternobensi antistite compositam, qui antiquiore Basilici diaconi scripture usus videtur*” – *Acta Sanctorum octobris. Supplementum*, curante L.M. Rigollot, Paris-Romae 1869, pp. 154-167). Per maggiori informazioni si veda: Halkin 1984: 166.

genza con i testi in onore di Caterina, Parasceve e Tecla per mettere in evidenza l'importanza dell'elaborazione di determinati modelli di epoca bizantina nella formazione dell'immagine della 'santa' nella produzione letteraria della Rus'.

6.3. Modelli e *topoi* di santità femminile. Analisi dei testi

6.3.1. Elezione divina (*bogoizbrannostĭ*)

Il motivo dell'elezione divina trova espressioni differenti nei testi agiografici qui considerati. Superato il prologo e fornite le notizie essenziali sulla famiglia d'origine, le *Vite* si soffermano sulle attitudini del personaggio per segnalare al lettore che quella che ha di fronte è una figura 'eletta da Dio', creata per una missione particolare. Talvolta si sottolinea la spiccata intelligenza e il desiderio di istruzione che contraddistinguono la santa fin dalla più tenera età. Talaltra si evidenzia il dono della Sapienza che le viene elargito gratuitamente da Dio, prova della predilezione divina nei suoi confronti. In alcuni componimenti, più estesi ed elaborati, generalmente riferiti a sante ascete, è possibile rinvenire entrambi questi elementi. Se invece i motivi dell'istruzione e della Sapienza, in relazione alla biografia storica del personaggio, non si attagliano perfettamente alla santa in oggetto, vengono recuperati *topoi* che già erano della letteratura classica, come quello del *puer senex* e quello dell'intelletto maschile, che mettono comunque in luce le qualità della protagonista. Infine, di molte sante si sottolineano il temperamento mite e il desiderio delle cose di Dio nutrito fin dall'infanzia, che costituiscono il segno della Grazia divina che abita in loro. Si tratta di motivi tipici del narrare agiografico, che, fatta eccezione per il *topos* dell'intelletto maschile, si incontrano anche nei testi dedicati ai santi uomini. Ciò che li contraddistingue in questa sede, come ci apprestiamo a illustrare, è il rapporto con la *Vita* della Madre di Dio che dei primi sembra costituire il modello.

Istruzione, dono della Sapienza e intelletto maschile

A livello linguistico, i motivi dell'elezione divina, dell'istruzione e del dono della Sapienza⁴ vengono segnalati dal ricorrere di espressioni quali, appunto, 'elezione divina' (sl.: *bogoizbrannostĭ*; 'eletto': sl.: *bogoizbrannyj*, gr.: θεόλεκτος), 'sapienza' (sl.: *premudrostĭ*, gr.: σοφία), e dall'utilizzo di parole appartenenti al campo semantico dell'apprendimento e dell'intelligenza: 'insegnamento' (sl.: *učenie*; gr.: διδασχρή) e 'insegnare/studiare' (sl.: *učiti*; gr.: διδάσκειν),

⁴ Sul legame tra Sapienza e istruzione cf. *Sap* 6, 16-20.

‘intelletto’ (sl.: *razumǔ*; gr.: γνῶμη), ‘mente, intelligenza’ (sl.: *umǔ*; gr.: νοῦς), ‘saggezza’ (sl.: *mudrostǔ*; gr.: φρόνησις).

Evfrosinija di Polock fu “scelta da Dio fin dalla nascita, e chiamata al suo servizio”⁵ e fin da piccola “era a tal punto *amante dello studio* che suo padre si stupiva di *tale suo amore per lo studio*. La notizia della sua *saggezza* e della sua *passione per lo studio* andava spargendosi per tutta la città [...]”⁶.

Nella *Vita* di Evfrosinija di Suzdal’ l’agiografo, ispirandosi ai testi in onore della santa di Polock, afferma che l’asceta fin da bambina “si distingueva per una retta natura e per i frutti della preghiera *amando già a nove anni lo studio* a tal punto che i suoi genitori si meravigliavano di *tale suo amore per lo studio*; si meravigliava anche il devoto boiario Feodor del suo *veloce apprendimento* e della sua *sapienza* (cf. *Mc* 1, 22)”⁷.

La *Vita* di Vassa di Nižnij Novgorod sottolinea che fin dall’infanzia la fanciulla fu piena di Spirito Santo utilizzando una pregnante immagine, ripresa dalla *Vita* dell’asceta di Polock: “Il corpo nutrito dal latte cresceva – si legge –, e l’anima sua si riempiva di Spirito Santo”⁸; più avanti l’autore nota che, giunta all’età della ragione, Vassa chiese di essere istruita nelle Sacre Scritture, alle quali si applicò senza difficoltà imparando in breve tempo l’Antico e il Nuovo Testamento⁹.

Nel caso di Anna di Kašin si afferma con chiarezza che la principessa non solo era capace di leggere e scrivere, ma era “*edotta nella Sacra Scrittura*”¹⁰, precisando quindi i contenuti del suo sapere.

Questi motivi si trovavano già nei testi in onore della Madre di Dio; nei mi- nei al giorno 9 dicembre, quando si fa memoria della concezione di Maria si legge di come Dio scelse e si preparò la persona che doveva permettergli di incarnarsi: “Il Signore nostro Dio, volendo prepararsi una chiesa in un’anima e una

⁵ UEP, 20: “Избраннѣй бгѡмъ отъ самаго рожденїа, и призваннѣй на слоуженїе емоу”. Qui e in seguito nelle citazioni dai testi in onore delle sante della Rus’ si segnala in corsivo nel testo la presenza del motivo a cui di volta in volta facciamo riferimento.

⁶ VEP, 172-173: “[...] толма бысть любящи ученїе, якоже чудитися отцу ея о толицѣ любви ученїа ея. Вѣсти же разшедшейся по всѣмъ градомъ о мудрости ея и о блазѣмъ ученїи ея [...]”.

⁷ VES, 381: “Лучижесе дѣвица деснаго естества и молитвы плод, бывши еи уже 9 лѣт, и толма бысть любящи учение, яже чудитися родителема ея о толице любви учении ея; чудижесе и благовѣрнии болярин его Феодоръ о скоромъ поучении ея и премудрости”.

⁸ VVN, 611: “Тѣло убо млеко питаемо растяше, а душа ея Святаго Духа наполняшесе”. Cf. VEP, 172: “Тѣло млекою растяше, а душа Святого Духа наполняшесе”.

⁹ Cf. VVN, p. 611: “[...] прииде во ум, и нача молити родителей своих, дабы вдали ея в научение Божественнаго писания. [...] Ей же скоро учашесе безъ законѣния, понеже вдохну в нея благодать Божия. Вѣскорѣ же изучиса писанию и ветхий и новы завѣт изъвече весь”.

¹⁰ Cf. VAK, 48: “наоучена же бывши Бж(с)твенному Писанїю”.

santa casa come dimora per sé, inviò un suo angelo ai giusti Gioacchino e Anna, e da questa volle far nascere la Sua Madre nella carne”¹¹. Le qualità distintive della giovane della casa di Davide – così come Epifanij le descrive – sono la perspicacia, la saggezza, il sapere: “Maria [...] imparò l’ebraico, quando era ancora in vita suo padre, ed era acuta nello studio e amabile; e rimasta sola, si dedicava e si esercitava nelle Sacre Scritture. [...] Mirabile per la sua saggezza, e più intelligente di tutte le fanciulle di quella generazione, [...] e tutti si meravigliavano del suo intelletto e del suo parlare”¹². Oltre al riferimento implicito ai passi evangelici che narrano l’insegnamento di Gesù al tempio di Gerusalemme (ad esempio *Mc* 1, 22), e che rientrano nel procedimento dell’*imitatio Christi*, il testo ricorda il versetto di *Pr* 31, 26: “[la perfetta padrona di casa] apre la bocca con saggezza / e sulla sua lingua c’è dottrina di bontà”. Il fatto poi che il parlare di Maria stupisse gli astanti richiama *Mt* 10, 20, dove si afferma che, in chi vive e annuncia la parola di Dio, non è l’uomo che parla, ma lo Spirito del Padre – la Sapienza – che parla in lui. Non si può escludere che Maria fosse capace di leggere e scrivere, né che fosse edotta nelle Scritture: dalle poche notizie rintracciabili sull’educazione delle donne ebraiche dell’epoca, si è portati a pensare che anche le figlie femmine, almeno presso le famiglie benestanti, apprendessero i fondamenti dell’ebraismo (cf. Steinsaltz 2004: 186)¹³. Comunque, il fatto che la tradizione cristiana sottolinei nella giovane nazarena non solo una spiccata e innata intelligenza, ma anche l’applicazione concreta alla lettura e alla scrittura in ebraico, sembrerebbe indicare che fin dalle origini del cristianesimo il possesso della cultura da parte di una donna fosse non solo possibile, ma venisse considerato come una prerogativa di persone ritenute speciali. A questo proposito Giannarelli, curando l’edizione della *Vita di santa Macrina* di Gregorio di Nissa, nota che “sottolineare le buone capacità intellettuali e di apprendimento del personaggio di cui si narra la vita è un antico luogo comune nella biografia pagana, ripreso nell’analogica produzione cristiana [...]. La novità cristiana è l’attribuzione di questo tratto anche alla donna. Si tratta di un recupero importantissimo della funzione del sapere per la figura femminile, dato che la tradizione pagana vedeva nella cultura il veicolo principale della corruzione dei costumi delle donne” (Gregorio di Nissa 1988: 85, nota 2). Si può pensare che proprio in tal senso il motivo venga mutuato anche dall’agiografia della Rus’.

La presenza dei motivi dell’elezione divina, dell’istruzione e del dono della Sapienza già nelle *Vite* delle sante della tradizione bizantina, sembra darne con-

¹¹ *CSA*, col. 773: “Гѣ нашъ и Бѣ, хотя оуготовити Себѣ цркъвь дшевноую и домъ стѣи жилище себѣ, аггла своего посла къ праведникома Іоакимому і Аннѣ, из неяже родити(с) изволи по плоти Мѣри своеа”.

¹² *VMD*, coll. 365-366: “Маріа [...] Изучи же ся жидовьстѣй грамотѣ, еще живу сущю отцю ея, и бѣше хитра къ ученію и любезнива; и уже единствующи, трудящися и нудящися на божественое писаніе. [...] Удивлена быв’ши мудрости ея ради и разума паче всѣхъ сущихъ дѣвицъ въ родѣ томѣ [...] дивитися всѣмъ разуму ея и глаголанію ея”.

¹³ Ringrazio Laura Quercioli Mincer per le informazioni fornitemi su questo argomento.

ferma. “Tu che hai ricevuto la conoscenza divina dal Cielo” (*VCA*, f. 381) – canta l’agiografo di Caterina d’Alessandria – “ti sei dimostrata edotta nei comandamenti della conoscenza di Dio, martire mirabile adorna della sapienza divina [...]”¹⁴. Entrando poi nello specifico delle conoscenze della giovane, l’agiografo ci informa che Caterina “aveva appreso tutti i libri di Virgilio e quelli di retorica: conosceva tutte le opere di Esculapio (Asclepio) e di Galeno, di Aristotele e di Omero, e di Platone, [...] e per dirla in breve [conosceva] ogni testo di retorica e [...] di Virgilio e le sue labbra dicevano ogni parola di tutte le settantadue lingue esistenti sulla terra”, perché – prosegue – “studiò i libri greci, ed era saggia e leggeva le stelle, e possedeva la retorica, e la scienza medica e la filosofia. Parlava le lingue straniere”¹⁵.

La *Vita* di Parascève, pur non soffermandosi espressamente sull’istruzione della santa, ritorna più volte a lodarne la saggezza, con chiaro riferimento alla parabola evangelica delle vergini sagge¹⁶. Fra le sante delle origini, anche santa Macrina dimostrò precocità nell’apprendimento (cf. Giannarelli 1980: 18-20).

In ambito bizantino il *topos* dell’istruzione è ripreso con dovizia di particolari anche nella caratterizzazione di molte donne aristocratiche, non sante, quali le nobili Teodota e Stiliana: della prima si narra che “dopo che ebbe appreso da un maestro i soli primi rudimenti dello scrivere, con le sue proprie capacità li rielaborava e riusciva a comporre sillabe e parole, senza che nessuno la iniziasse” (in Nardi 2002: 48). La seconda, che di Teodota era nipote, “era superiore agli altri per esperienza e cultura [...] mostrava grande facondia della sua lingua e parlava con scioltezza [...] si dedicava anche all’istruzione elementare e all’accoppiamento delle sillabe e alla composizione delle parole e con tale preparazione mentale si avviava ai salmi davidici. Esercitatasi in essi con veloce acutezza in lei connaturata e appresili con facilità, li pronunciava senza cadere in errore [...]” (in Nardi 2002: 46; cf. anche pp. 74-84).

Laddove il motivo dell’istruzione non può essere utilizzato, poiché non si hanno notizie sull’educazione della santa, oppure attribuirle una certa cultura risulterebbe azzardato, scompaiono i riferimenti allo studio e gli autori concentrano la loro attenzione sull’intervento divino che supplisce all’ignoranza umana. In questa direzione si muove l’autore della *Vita* della giusta di Lazar’evo quando afferma che sebbene Julianija non avesse potuto studiare, poiché la chiesa più vicina si trovava piuttosto distante dal suo villaggio, la giovane “era indiriz-

¹⁴ *UCA*, ff. 382, 385: “Бжественны разоумъ с(ъ) нбсе имоуши”, “вѣтѣиствоу- ющи явѣ бгѣ разоумѣ повелѣнїи, бжїею моудростїю мчнїце оукрашаема всехва- лна”.

¹⁵ *VCA*, coll. 3279, 3312: “Си бѣ извыкла вса книги виргилїискы и вѣтїискы: бѣ бо вѣдоущи вса книги Асклипиовы и Галиновы, Аристотелевы и Сѹмировы, и Платоновы, [...] Просто рещи: всака повѣсть вѣтїиска и вѣргилииска и всако слово се(д)мь десатъ и два азыкъ, еже на земли, оуста еи глѣхоу”, “наоучис(а) еллинскымъ книгамъ: и бысть м(д)ра и звѣз(д)очетица, и риторью, и врачевную хитрость имоущи и философию. Глѣше инѣми языки”.

¹⁶ Si veda in proposito Garzaniti 1998 e *VP*, 59-77.

zata dal retto pensiero al temperamento virtuoso, come dice Antonio il Grande: ‘a chi ha una mente santa, le Scritture non sono necessarie’¹⁷ [...] *non avendo studiato i libri, né essendo stata istruita da un maestro, già da giovane osservò tutti i comandamenti [...] e desiderava ascoltare la parola di Dio*”. “A molti che la interpellavano nei discorsi e per le risposte, ad ogni domanda lei dava risposte pie e sensate, e si meravigliavano del suo intelletto e lodavano Dio (cf. *Mc 1, 22*)”¹⁸; più avanti ribadisce che “*se sentiva qualche discorso, spiegava tutte le parole difficili da capire, come un saggio filosofo o un erudito*”¹⁹. Solo a sedici anni, in occasione del suo matrimonio, Julianija si sarebbe recata in chiesa e un sacerdote le avrebbe insegnato il timore di Dio, secondo l’insegnamento dei santi apostoli e dei santi padri, e l’avrebbe istruita sulla vita matrimoniale, sulla preghiera, sul digiuno, sulla misericordia, e sulle altre virtù (cf. *VJuL, 124*).

Anche Fevronija di Murom era una popolana priva di istruzione per la quale l’agiografo tiene a precisare che possedeva la Sapienza: nell’ufficio liturgico ella viene apostrofata molte volte come “Fevronija sapiente”²⁰. Possiamo scorgere qui un riferimento al modello della ‘Sof’ja-premudrosti’²¹, *topos* che nella tradizione della Rus’ è molto produttivo e utilizzato, tanto da assumere addirittura sembianze umane nelle icone. Pur non addentrandoci nell’analisi di questo motivo, che richiederebbe un approfondimento che esula dalla tematica qui affrontata, ne segnaliamo la presenza nei casi in cui il motivo dell’istruzione risulta inconciliabile con i dati biografici reali, oppure per sottolineare volutamente la predilezione divina nei confronti del personaggio.

Il motivo della *sancta stultitia*, dell’ignoranza umana che permette alla Sapienza divina di manifestarsi, non è casuale, anzi si forma fin dai primi secoli del cristianesimo in base a *ICor 1, 18-25*, in cui Paolo contrappone la sapienza degli uomini a quella divina. Nell’agiografia slavo-orientale l’elemento dell’ignoranza, della follia addirittura, è sottolineato: basti ricordare che la tipologia dei folli in Cristo si fonda proprio sull’affermazione della superiorità della

¹⁷ Cf. *Vita et Conversatio S. P. N. Antonii*, PG, XXVI, coll. 835-978. Cit. da col. 946: “Cui ergo sana mens est, huic non necessariae litterae”.

¹⁸ Cf. *VJuL, 123, 124-125*: “всем дивитися разуму ея и благоверию. И вселися в ню страх Божий, не бе бо в веси той церкви близ, но яко два поприща. И не случися ей в девичестем возрасте в церковь приходити, ни слышати словес Божественных прочитаемых, ни учителя, учаща на спасение, николиже, но смыслом благим наставляема нраву добродетельному, якоже глаголет великий Антоний: Имеющим цел ум не требовати Писания’ [...] не учився книгам, ни учителем наставляема, еже в девственном возрасте вся заповеди исправи [...] и желаше слышати слово Божие. [...] И многим искушающим ю в речах и во ответех, она же ко всякому вопросу благочинны и смысленны ответы даяше, яко дивитися им разуму ея и славити Бога”.

¹⁹ *VJuL, 133*: “и еже аще кое слово слышаше, и толковаше вся неразумная словеса, аки премудр философ или книжник”.

²⁰ Cf. ad esempio *UFM, f. 258*.

²¹ Si ricordi in proposito anche il modello biblico del versetto del Libro dei Proverbi che fa riferimento alla dimora edificata dalla Sapienza (*Pr 8, 1-21; Pr 9, 1-6*).

conoscenza delle cose di Dio rispetto a ogni scienza umana (cf. Fedotov 1931: 205-219).

Nel caso di Ol'ga, il motivo dell'elezione divina percorre una strada *sui generis*. Il fatto che Ol'ga fosse nata e cresciuta in un contesto pagano, escludeva di per sé la possibilità di ogni riferimento a un'educazione cristiana e all'interesse per le Sacre Scritture in tenera età. Per creare un personaggio completamente diverso dall'immagine di principessa spietata e sanguinaria che veniva tramandata dalle cronache e con cui Ol'ga doveva fare i conti, si evidenziarono allora la bontà e la saggezza della formazione ricevuta dalla principessa, nonché la sapienza di cui ella dava prova. La giovane Ol'ga “era molto casta e *sapiente*” e, incontrando Igor' in prossimità del fiume andò “intrattenendo con lui una conversazione *con intelletto non infantile, ma maturo*”²², si legge nella *Vita* estesa; nella narrazione del *Libro dei gradi* già si diceva che ella si esprimeva “*non da giovane, ma con la saggezza di un anziano*”²³. Il fatto che Ol'ga si dimostri più saggia di quanto sia solito a una ragazza della sua età richiama il *topos* del *puer senex*; secondo E.R. Curtius (1992: 115-118) il motivo del *puer maturior annis* si forma nella tarda antichità (lo si trova in scrittori quali Cicerone, Virgilio, Ovidio) con la volontà di creare una figura umana ideale in cui la polarità fra gioventù e vecchiaia tenda alla compensazione. La Bibbia presenta idee corrispondenti: Tobi, padre di Tobia, ad esempio, pur essendo il più giovane fra tutti i suoi fratelli non aveva mai agito in maniera puerile, né contravvenendo alle leggi del Signore (cf. *Tb* 1, 1-22). Anche il Libro della Sapienza di Salomone dichiara che l'età matura è degna d'onore, ma non deve essere misurata secondo il numero degli anni; inoltre sottolinea che “la canizie per gli uomini sta nella sapienza;/ e un'età senile è una vita senza macchia” (*Sap* 4, 8-9). Nella letteratura occidentale il *topos* si diffonde grazie alla *Vita* di san Benedetto di Gregorio Magno – spiega Curtius – divenendo un *cliché* agiografico. Interessante nel caso di Ol'ga il fatto che, benché si tratti di una donna, il *topos* di riferimento sia quello maschile, e non si trovino nei nostri testi cenni al motivo della fanciulla anziana che meglio si attaglia alle descrizioni delle eroine.

In maniera analoga, per rafforzare il motivo della saggezza l'intelletto di Ol'ga viene esplicitamente definito ‘maschile’: rimasta vedova, Ol'ga “lasciò la debolezza femminile e *si armò di intelletto maschile*”²⁴. Lo stesso *topos* è presente nella biografia di Fevronija di Murom, laddove nell'epilogo encomiastico si legge: “Rallegrati Fevronija, poiché *in una testa femminile hai avuto la saggezza dei santi uomini!*”²⁵. Anche in questo caso ci troviamo di fronte a un

²² *VeO*, ff. 85-85r: “блше бо сѣло цѣломоудренна и премоудра”, “не юношескимъ, но старческимъ оумомъ пресѣцаа бесѣдоу его”.

²³ *Skazanie*, 248: “не юношески, но старческимъ смысломъ”.

²⁴ *Ivi*, p. 252: “и женскую немощ забывши и мужскимъ смысломъ обложися”.

²⁵ *VFM*, p. 222: “Радуйся, Февроние, яко в женстей главе святыхъ муж мудрость имела еси!”.

motivo molto diffuso nella letteratura agiografica²⁶, formatosi fin dai primi secoli del cristianesimo sotto l'influsso di correnti di pensiero filosofico pagano. Già Seneca affermava che per riscattare la donna era necessaria la filosofia e, in ambito cristiano, quando la filosofia si identifica con il cristianesimo, l'idea viene ripresa e sviluppata da Gregorio di Nissa. Analizzando alcune *Vite* di donne del I-IV secolo, Giannarelli ha mostrato come l'emancipazione dalla dimensione di inferiorità insita nella natura femminile, avvenga proprio attraverso il *topos* della 'vita secondo la filosofia' (βίος φιλόσοφος), che, rispetto a quella naturale, 'mondana' (βίος κοσμικός) attua la purificazione fra i sessi e conduce anche la donna alle porte della 'vita angelica' (βίος ἀγγελικός). Il sapere, la cultura, solitamente visti come non confacenti alla natura femminile e addirittura per essa dannosi, vengono riabilitati già nella filosofia cinico-stoica: qui nasce l'immagine della donna virile, che studia la filosofia allo scopo di meglio mantenere i ruoli che la natura le ha assegnato. Unita all'affermazione paolina dell'uguaglianza di tutti gli esseri in Cristo (*Gal* 3, 28) – prosegue Giannarelli – questa idea assume una valenza soteriologica che vede la parità, anche morale, fra i sessi nell'identica possibilità che entrambi hanno di trascendersi nella vita monastica, nella *virginitate*. In questo senso la 'vita secondo la filosofia' si identifica con l'ascesi cristiana. Tuttavia, per la donna si rende necessario un passaggio intermedio, l'acquisizione appunto di una mentalità maschile, che la liberi dall' 'handicap' della sua naturale debolezza (cf. Giannarelli 1980: 9-28; si veda anche l'introduzione di Giannarelli in Nardi 2002: XII-XIII).

A proposito dell'affermarsi del concetto dell'andriizzazione come superamento della natura femminile²⁷ non va dimenticato, poi, il ruolo giocato dai Vangeli apocrifi. In quello di Tommaso si legge: "Simon Pietro disse loro: 'Maria si allontani da noi, perché le donne non sono degne della vita'. Gesù disse: 'Ecco, io la trarrò a me per renderla maschio, perché anch'ella diventi uno spirito vivo simile a voi maschi. Perché ogni femmina che diventerà maschio entrerà nel Regno dei Cieli.'" (in Nardi 2002: 199).

Il fatto che l'elemento femminile identifichi implicitamente il negativo, la condizione di peccato, non deve destare meraviglia se ricordiamo che in epoca antica e medievale la donna era ritenuta la causa stessa del peccato, quasi la personificazione del demonio. Affermare che essa aveva raggiunto qualità maschili significava dunque sancire il suo avvenuto riscatto da quella condizione, senza peraltro suscitare obiezioni oggi adducibili nell'ambito di una critica di genere.

²⁶ Lo troviamo anche nella *Vita* di Parasceve, della quale si dice "in una natura femminile hai raggiunto un intelletto maschile" (*VP*, 64: "въ женскомъ ѣст(ь)ствѣ мужьскый стезавши разумъ"), a conferma della possibilità effettiva per la santa di compiere con successo il combattimento spirituale.

²⁷ La questione vanta una ricca letteratura di cui riportiamo solo alcune indicazioni: Anson 1974; Patlagean 1976; Vogt 1985; Mazzucco 1989; Børresen 2001. Più complete indicazioni bibliografiche si possono trovare in calce o nelle note dei testi indicati.

Caratteri morali e desiderio delle cose di Dio

Altre modalità in cui si trova espresso il motivo dell'elezione divina sono i caratteri morali e il desiderio delle cose di Dio, che contraddistinguono le sante. Anche in questo caso il legame con la *Vita* della Madre di Dio è stretto. In essa si legge che Maria “rimasta orfana dei genitori, viveva senza uscire dal tempio del Signore, se non per qualche necessità [...]. Di costumi era così: pura in tutto, e poco loquace, e solerte, e benedetta, senza protervia verso tutti, non sguaiata, non irascibile, quieta, amabile, onesta, onorava tutti e a tutti si inchinava”²⁸. Notiamo che le qualità attribuite alla Madre di Dio rispondono esattamente ai requisiti che il Libro dei Proverbi enumera come propri di chi conosce o vuol seguire la Sapienza e ricalcano gli insegnamenti paolini (*Col* 3, 12), ripresi poi dai Padri nel rivolgersi alle donne perché fossero silenziose, modeste, umili. Maria, da perfetta ebrea prima, e da modello cristiano poi, incarnava tali qualità al massimo grado.

Nei testi delle sante delle origini e dell'Oriente cristiano qui considerati troviamo rari cenni ai caratteri morali mostrati in tenera età o nell'adolescenza: Caterina, “vergine buona”²⁹, “aveva una bontà perfetta (più) di ogni altra qualità femminile [...] era illuminata dalla grazia di Dio”³⁰. Tecla viene definita semplicemente “vergine saggia”³¹, con riferimento alla parabola delle sagge vergini (*Mt* 25, 1-12; *Lc* 12, 35). Di Parasceve si dice che i genitori educarono “questa buona [...] e pura colomba di Cristo nei giusti valori e le insegnarono bene la legge del Signore”³². Tale parsimonia nell'agiografia delle origini potrebbe, a nostro giudizio, essere ascritta al periodo in cui furono composti i testi: correavano i primi secoli della Chiesa e ciò che catalizzava l'attenzione degli agiografi era il martirio, il sacrificio per la fede, cui i santi si sottoponevano per testimoniare Cristo. Di fronte a questo atto, superiore alle forze umane, si può pensare che ogni altro merito risultasse secondario.

I testi delle sante della Rus' modellano il ritratto dei personaggi in analogia alla *Vita* della Vergine, ispirandosi agli stessi passi delle Scritture. Ol'ga “d'aspetto era quieta e mite, amabile con tutti e molto saggia”³³. Julianija di

²⁸ *VMD*, col. 365: “отвсюду осиротѣвъши, пребываше не исходящи из дому Господня никаможе, аще и потреба нѣкая бяше; [...] Обычай же бяше тако: чиста по всему, и малоглаголива, и скоропослушлива, и благоименита, недер'зовенна къ всякому челоуѣку, несмѣш'лива, негнѣвъ'лива, немятежна, благопріатна, честна, и чтящи и поклоняющися всякому челоуѣку”.

²⁹ *UCA*, f. 384: “добраа дѣво”.

³⁰ *VCA*, col. 3280: “Бѣ же добротою бес порока (паче) всакоа вещи женскы [...] ошвещаема блг(д)тїю Гнїю”.

³¹ *VT*, f. 100: “мудрая дева”.

³² Cf. *VP*, 62: “Въспиташе же сію доброую [...] и чистоую голоубицоу Христовоу въ подобныхъ нравохъ и, законуу божїю добрѣ тоу наказавше”.

³³ *VbO*, 37: “Образом бяше святая тиха и кротка и любима ко всем и мудра зело”.

Lazar'evò “aveva una grande capacità d'ascolto [...] amava l'umiltà e lo stare in silenzio, prediligeva la preghiera e il digiuno [...] Era dall'infanzia di indole mite e taciturna, calma, non superba, dal riso e da ogni gioco si asteneva [...] e desiderava ascoltare la parola di Dio”³⁴. “Sof'ja-Solomonija di Suzdal' fin dalla sua giovinezza “ebbe una pura coscienza”³⁵ e l'agiografo la definisce “buonissima fanciulla” (cf. VSS, f. 680r). Anna di Kašin “aveva ben appreso il timor di Dio [...] suo cibo era la preghiera incessante, e un desiderio insaziabile di Dio”³⁶. Vassa di Nižnij Novgorod ancora bambina, “amava il frutto della preghiera e della misericordia, ed era benevola verso tutti, silenziosa e umile”³⁷.

6.3.2. Vita gradita a Dio (sl.: bogougodnaja žiznī; gr.: βίος θεάρεστος)

L'innata predisposizione alle cose di Dio, come si è visto, si manifesta come segno della predilezione divina per la santa. Dal canto suo ella dà prova della propria capacità di rispondere alla chiamata del Signore con la prontezza ad abbandonare il mondo e gli affetti terreni, con l'adempimento dei comandamenti e dei doveri del proprio stato, con un duro ‘cammino d'asceti’ (sl.: *podvigū*; gr.: ἀγών) reso possibile dalla conformazione alla volontà del Signore, sul modello della giovane della casa di Davide che non oppose resistenza ai progetti divini.

Il compimento del cammino ascetico viene evidenziato in tutti i testi in onore delle sante della Rus', sottolineando in particolare la sottomissione alla volontà di Dio e l'adempimento dei precetti evangelici: di Evfrosinija di Polock si canta “abbandonasti la gloria temporale e la ricchezza, la casa paterna, e il promesso sposo terreno [...] seguisti Cristo Signore nell'umiltà e nella mitezza, e conducesti molti alla salvezza, e per questo hai ricevuto la ricompensa del Signore [...] di purezza verginale hai abbellito la tua anima [...] Buona e fedele serva del Signore, che prendesti su di te il giogo soave di Cristo, [...] che fin dalla giovinezza osservasti i santi comandamenti del Signore [...] hai compiuto con impegno la volontà del tuo Signore [...] e sei giunta sul luogo mostratoti dall'angelo, e lì hai preso dimora”³⁸. Recandosi in monastero, Evfrosinija di

³⁴ VJuL, 122-123: “послушание велие имяше [...] смирение и молчание любяше, молитве и посту прилежаше. [...] Бе бо нравом издетска кротка и молчалива, небуява, нивеличава, от смеха и всякия игры ошашеся [...] и желаше слышати слово Бжие”.

³⁵ Cf. USS, f. 11: “ω(т) юности своѧ чистоу совѣсть имоущи”.

³⁶ VAK, 48: “И добръ поучашеся страху Г(с)дню [...] пища бѣ ей молитва непрестанна, и желаніе ненасытное къ Бгоу”.

³⁷ Cf. VVNN, 611: “Еще же недостигши ей в совершен возраст телеснаго естества, любя же плод молитвы и милостыни, и быше ко всѣм добродѣтелна и тиха и смирена”.

³⁸ UEP, 4, 7-8, 13, 14, 18: “Славоу временную и богатство, и домъ отчій, и ѡбручника земнаго ѡставила еси [...]” (р. 4); “ты хр(с)тоу г(с)доу во смиренїи и кротости послужила еси, и многихъ ко спсєнію наставила еси, и сегѡ ради ѡ(т)

Polock domandò all'egumena che le venisse concesso di “unirsi alle monache che erano lì ed *essere sotto il giogo di Cristo* (Mt 11, 20-30)”³⁹. Infine, una notte, Evfrosinija vide un angelo che la invitava a trasferirsi nella chiesa del Salvatore. Dato il ripetersi per tre volte della visione, l'asceta, turbata, iniziò a pregare recitando il salmo 31, versetto 15 “Tu sei il mio Dio, come vuoi, così fai di me” (cf. *VEP*, 174), passaggio biblico evocato anche dalla Vergine nella risposta all'annuncio dell'arcangelo Gabriele (*Lc* 1, 38) e che indica l'adesione alla volontà del Signore.

Non da meno si dimostrano le sante che, prima dell'entrata in monastero, furono mogli e madri. Anna di Kašin “*essendosi dedicata a molti digiuni e alla continenza, si adornava di mitezza e umiltà*”⁴⁰. Dopo la morte del marito, nell'udire le preghiere del figlio che la invitava a trasferirsi a Kašin, Anna comprese che egli le stava manifestando la volontà del Signore e “si inginocchiò in preghiera e promise di trasferirsi nella sua patria e lì rimanere fino al giorno della sua dipartita verso Dio”⁴¹, poi rivolta al figlio disse: “figlio mio amato, *sia come tu desideri, e come è gradito a Dio così sia*”⁴². Appresa la notizia del ritorno di Anna a Kašin le consorelle piansero la sua partenza ricordando l'esempio che era stata per loro date le sue molte virtù: “o signora madre nostra molto somigliante, chi allora ha visto la tua *infinita umiltà* e il tuo *amore, l'obbedienza* e la *pazienza, la mitezza* e la *bontà* e la *misericordia per tutti*, e non traeva profitto per la propria vita e non lodava il Dio misericordioso? Noi, dunque, vista la tua *vita ascetica, il digiuno* e la *continenza, e l'amore ininterrotto per Dio*, ne abbiamo tratto grande profitto per la nostra vita”⁴³.

Di Evdokija di Mosca si dice che, rimasta vedova, visse ancora per undici anni e “*molto ascese con le virtù [...] con tenacia permaneva nella continenza e mortificando il suo corpo conservando la castità e con essa la purezza dell'ani-*

г(с)да воздааніе воспріала еси” (pp. 7-8); “Дѣвства чистотою оукрашивши твою доушоу, [...]” (p. 11); “Бл҃гаа и вѣрнаа рабо г(с)днаа, иго хр(с)того бл҃гое на себе воспріемши [...] ѿ(т) юности поучающисѧ сщ҃еннымъ заповѣдемъ г(с)днымъ [...] волю г(с)да твоего со оусердїемъ исполнила еси [...] и пришла еси на мѣсто, показанное ти аг҃ломъ, и тамъ водвориласѧ еси” (pp. 13, 14, 18).

³⁹ *VEP*, 173: “причтатися ту сущимъ инокинямъ и быти подъ игомъ Христо-вымъ”.

⁴⁰ Cf. *VAK*, 57: “многому постоу и воздержанію себе вдавши, кротостію же и смиреніемъ оукрашашесѧ [...]”.

⁴¹ *VAK*, 65: “преклоняетсѧ на моленіе и ѡбѣщаваетсѧ преселитисѧ во свое отечество и тамъ пребыти до дне исхода своего еже къ Б҃гоу”.

⁴² *Ivi*, 66: “Боуди сыне мой возлюбленный по твоему велѣнію, и яко же Г(с)доу оугодно тако и боудеть”.

⁴³ *Ivi*, 67: “ѿ госпоже наша преподобнаа мѣти, кто оубо видѣ твоє безмѣрное смиреніе и любовь, послушаніе же и терпеніе кротость и незлобіе и милосердіе ко всѣмъ оуспѣхъ своему житію непріимаше, и всемилостиваго Б҃га прославлаше, Мы же видѣвшє твоє постническое житіе, постъ и воздержаніе, и непрестанною любовь яже къ Б҃гоу, зѣло оуспѣхъ своему житію пріимахомъ”.

ma e del corpo [...] e l'antico nemico tentatore di Eva⁴⁴, il diavolo, vedendosi in ogni modo da lei sconfitto⁷⁴⁵.

Contro il proprio volere Vassa di Nižnij Novgorod fu data in sposa al principe Andrej Konstantinovič. Negli anni della vita coniugale, non potendo entrare in monastero come avrebbe desiderato, la giovane visse in serenità col marito osservando in privato il digiuno, le preghiere quotidiane, esercitandosi nelle virtù, senza per questo cercare l'approvazione o la lode del mondo, nascondendo, anzi, sotto gli abiti principeschi i segni evidenti delle mortificazioni⁴⁶. Rimasta vedova, ottenne il permesso di entrare nel monastero della Concezione della Madre di Dio, quello che aveva lei stessa fondato e li "iniziò a esercitare virtù su virtù e aggiungere fatiche a fatiche"⁷⁴⁷.

Le qualità di Fevronija di Murom non vengono elencate per esteso, ma riassunte nell'affermazione di aver compiaciuto Dio; l'indicazione della sua purezza, però, è presente in maniera costante sia nella *Vita* che nell'ufficio liturgico: "Lodiamo il beato Pëtr, con la purissima Fevronija [...] [i quali] nel mondo hanno compiaciuto il Signore"⁷⁴⁸, e ancora "vissero con rettitudine, non scostandosi in niente dai comandamenti di Dio"⁷⁴⁹.

Julianija di Lazar'ëvo, di fronte al marito che non acconsentiva alla sua entrata in monastero, esclamò: "Sia fatta la volontà del Signore (Lc 1, 38)" (cf. *VJuL*, 131); la prontezza ad accogliere il volere di Dio non è certo improvvisata, piuttosto risulta da un'abitudine ormai acquisita come molti potrebbero – a detta dell'autore – testimoniare: "Chi vuole davvero comprendere la vita giusta e gradita a Dio della mia santa madre Julianija – scrive il figlio della giusta di Lazar'ëvo –, chiedi a chi serviva in casa sua e ai vicini che vivevano intorno, quale vita gradita a Dio condusse fin da giovane. Molti raccontano e ricordano la beata e testimoniano delle sue fatiche nelle virtù e del suo cammino ascetico. E se i luoghi dove visse questa beata avessero una bocca e una lingua, non mancherebbero di raccontare la sua ascesi nelle virtù"⁷⁵⁰. L'ambiente in cui fu

⁴⁴ Il riferimento è a *Gn* 3, 1-15.

⁴⁵ *VEM*, ff. 480-480r: "Много подвизася добродетельными" (f. 480); "трудолюбно пребываше во(з)держаніем же плоть свою изноураше цѣломоудре же сохоранѣа и чистоту душевную вкоупъ же и тѣлесною [...] старыи же врагъ діаволь евши(н) запитатель вида себе о(т) неа вслчески побѣжаема" (f. 480r).

⁴⁶ Cf. *VVNN*, 612-613: "...ношаше бо [...] Васса на тѣле своем верхнюю свѣтлую одежду, яко же князем чин обдержит. Под обыкновеню же одежею имѣяше блаженная на телеси своем безымѣнно ризу острую власяницу. Сию же добродетель в тайнѣ творяше, похвалы от человек не восхотѣ воспріяти".

⁴⁷ *VVNN*, 613: "нача преподобная Феодора добродѣти на добродѣтели прилагати, и труды к трудом притяжати".

⁴⁸ *UFM*, 258r, 259r: "Воспоимъ петра блженнаго, с преч(с)тною февронією [...] в мире Бгоу оуго(ди)вши".

⁴⁹ *VFM*, 217: "Приидоста же во отчину свою, град Муром, и живяста во всяком благочестии, ничто же от божиих заповедей оставляюще".

⁵⁰ *VJuL*, 121: "Кто восхошет истинно испытати праведное и богоугодное житие святыя матере мояе Иулиании, да воспросят служивших у нея и сосед, окрест

composta la *Vita* di Julianija era molto diverso da quello in cui videro la luce le *Vite* delle ascete, inoltre l'autore del testo non era un agiografo, né un monaco, ma il figlio di Julianija. Nonostante ciò, i motivi letterari che vengono ripresi sono esattamente gli stessi e ciò potrebbe costituire una conferma del fatto che, una volta instauratosi, il modello di santità femminile si tramanda invariato nei testi dei secoli successivi. Ciò che in parte differisce dai testi in onore di altre sante è la dovizia di particolari con cui Kallistrat ritorna a più riprese a narrare l'ascesi estrema della madre tra le mura domestiche, fino al privarsi del cibo per sfamare i poveri; si tratta evidentemente di dettagli che solo un familiare poteva conoscere e raccontare.

Il riferimento alla vita gradita a Dio è ben esemplificato anche nel caso della principessa Ol'ga: in riferimento all'amministrazione del suo regno Ol'ga viene presentata come ispirata dalle virtù descritte nel Libro dei Proverbi, nel passo che individua nella Sapienza la chiave per l'acquisizione dell'equità, della giustizia e della rettitudine (*Pr.* 1, 3): “governava tutti i paesi dello stato russo [...] con rettitudine e benevolenza, non angariando nessuno, giudicando giustamente, dando le punizioni con misericordia, ai buoni dando amore, [incutendo] timore ai malvagi, misurando ognuno secondo le sue azioni e i suoi meriti, e in tutti gli affari e le cose del governo era benigna e sapiente, generosa verso i poveri i miseri e i reietti, simile a coloro che hanno benevolenza; ascoltando subito le richieste, e perdonando giustamente, e tutte le sue azioni [...] essendo gradite a Dio, e degne della grazia cristiana”⁵¹.

Nei testi analizzati compare, dunque, in primo luogo il riferimento alla rinuncia agli affetti terreni (*Mt* 19, 29) e alla vanità e ricchezza della vita mondana (*Qo* 1, 2 e 12, 8; *Rm* 8, 20; *Sap* 7, 8-14) per guadagnare il Regno, che ricorda i frequenti insegnamenti paolini a prediligere una vita secondo lo Spirito (ad es. *Rm* 8, 1-28; *Tit* 2, 12, *Ef* 2, 1-2). I verbi che segnalano l'inserimento del motivo della vita gradita a Dio sono: ‘vestire [l’abito della pace dei sensi]’ (sl.: *oblčisja*), ‘svestire [l’abito delle passioni]’ (sl.: *sūvlěšči*), ‘lasciare [il mondo]’ (sl.: *ostaviti*); inoltre ricorrono i sostantivi ‘vanità [delle cose del mondo]’ (sl.: *sueti*), ‘gloria fugace’ (sl.: *slava vremennaja*), ‘tutte le cose del mondo’ (sl.: *vsja mirskaja*). Si trovano, poi, i *topoi* relativi all'ascesi: le ‘virtù’ (sl.: *dobrodětelī*; gr.: ἀρετή), il ‘digiuno’ (sl.: *postū*), la ‘veglia’ (sl.: *bděnie*), la ‘continenza’ (sl.:

живущих, каково богоугодно из младых ногтей стяжа житие. Мнози бо ведят и помнят блаженную и сведают ея добродетельныя труды и подвиги. Но аще бы место, идеже поживе блаженная, имело уста и язык, не бы молчало глаголати добродетельныя ея подвиги [...]”.

⁵¹ *VeO*, f. 88: “Оуправлаше всѣми странами россійскїа державы [...] яко добронравна и милостива, никогоже обидашаа, соуды праведны творащаа, наказанїа съ милосердїемъ налагающаа, добрымъ воздающаа почеть, слымъ страхъ, комоуждо по дѣломъ и достоинству возмѣрающаа, и во всѣхъ дѣлѣхъ и оуправленїахъ блгосмотрелива и премоудра, еще же нищыа и оубогїа и скоудныа оущедрающаа, къ имоущымъ милости блгоприклонна, моленїи скороу слоушающаа, и прошенїа праведнаа исполняющаа, и вса дѣла ея [...] бахоу оугодна боу, и хрстїанскїа блгодати достойна”.

vŭzderžanie), la ‘preghiera continua’ (sl.: *neprestannaja molitva*), riassunti sovente nel termine *podvigŭ* coi suoi derivati. Queste immagini si possono trovare anche nelle *Vite* dei santi uomini⁵²; l’originalità della loro presenza nell’agiografia al femminile è la possibilità di leggerli in relazione non solo ai passi biblici e neotestamentari qui segnalati, ma anche al racconto sulla *Vita* di Maria, come si accennava in apertura.

Un altro nucleo importante di immagini e lessemi è quello collegato all’atto, da parte della santa, di prendere la propria croce (*Mt* 10, 38 e 16, 24; *Mc* 8, 34; *Lc* 14, 27) e porsi sotto il giogo del Signore (*Mt* 11, 29-30) come “sua [del Signore] serva” (sl.: *raba Gospodnja* – *Lc* 1, 38) Quest’ultima immagine, insieme all’espressione ‘adorna della grazia di Dio’ (*украшаема божественною благодатию*; cf. *Lc* 1, 23-38), costituisce una sottolineatura particolare del

⁵² Talvolta, a sostegno di quello della vita gradita a Dio, viene introdotto nei testi il *topos* della ‘vita angelica’ (sl.: *angeliskaja žiznŭ*; gr.: βίος ἀγγελικός) metafora della vita monastica, già presente negli atti dei martiri, ed estesa nella riflessione patristica ai vergini e agli asceti. Il legame fra questi due motivi trova fondamento nella riflessione di Giovanni Crisostomo sulla verginità, laddove si afferma che questa virtù “porta gli uomini ad emulare gli angeli” e, altrove, si spiega che “il genere umano, per sua natura inferiore agli angeli beati [...] cerca con il suo impegno di uguagliarli per quanto è possibile. Come può avvenire questo? Gli angeli non sposano né vengono sposati (*Mt* 22, 30; *Lc* 20, 36): ma neanche la vergine lo fa; gli angeli rimangono ininterrottamente vicini a Dio e lo servono: ma così si comporta anche la vergine” (Gregorio di Nissa, Giovanni Crisostomo 1976: 150-151). Anche in questo caso, il *topos* è impiegato alla stessa maniera nei testi dei santi uomini, e non costituisce una prerogativa dell’agiografia al femminile, tuttavia ne segnaliamo la presenza per completezza. Riportiamo qualche esempio del ricorrere del *topos* della vita angelica nei testi delle sante della Rus’: la giovane Anna di Kašin “decise di consacrarsi nella santa vita angelica” (*VAK*, 60: “Таже повелѣваетъ себе пострици во сѣй агѣльскій образъ”); suo figlio Vasilij motiva l’invito che le rivolge di trasferirsi a Kašin dicendo: “tutta la città desidera vedere la tua forma simile a quella degli angeli” (*Ivi*, 64: “Весь бо градъ желаетъ видѣти агѣлоподобный твой зракъ”). Recandosi in monastero, Evfrosinija di Polock domandò all’egumena che le venisse concesso di “ricevere l’immagine angelica [= entrare in monastero] e unirsi alle monache che erano lì ed essere sotto il giogo di Cristo (cf. *Mt* 11, 20-30)” (*VEP*, 173: “пріятія ангельскаго образа и причатися ту сушимъ инокинямъ и быти подъ игомъ Христовымъ”). Evfrosinija di Suzdal’ “[pur] nella carne, assomigliò agli angeli e fu erede del cibo del Paradiso” (*UES*, f. 8r: “плотію агѣло(м) подобася радъ пища бысть наслѣдница”). In una visione, alla santa apparve un uomo in bianche vesti che la invitò a seguirlo dove lui stesso sarebbe andato e la condusse alla chiesa della Santissima Madre di Dio; qui la giovane, vedendo l’egumena e le monache raccolte in preghiera, pensò di loro come di “persone beate, che [pur] essendo in questa vita vivono come angeli, allontanatisi da qui, riceveranno la vita eterna” (*VES*, 382: “блажени челоуѣцы си, яко в житии сем суще, акы аггели суть, отсюду преступивше, вѣчную жизнь имуть пріяти”). Nei testi in slavo-ecclesiastico l’immagine gode di molte attestazioni, anche perché usata come sinonimo di ‘vestire l’abito’, ‘entrare in monastero’(sul motivo della ‘vita angelica’ e dell’*imitatio angeli* nell’agiografia della Rus’ si veda Rudi 2003 e 2006). Sul rito della professione monastica cf. Tončeva-Todorova 2005.

motivo della vita gradita a Dio che si rileva nei testi dedicati alle sante. Se, infatti, la maggior parte dei riferimenti all'asceti e alla *sequela Christi* vale anche per i santi uomini, l'immagine dell'*ancilla Domini*⁵³ si addice essenzialmente alle sante essendo mutuata dal racconto evangelico dell'Annunciazione (*Lc* 1, 26-38) in cui l'angelo saluta la Vergine con l'apostrofe "Rallegrati, piena di Grazia", e Maria accetta la notizia del messaggero divino dicendosi 'serva del Signore'.

Un altro elemento peculiare nei passi sulla vita gradita a Dio è la presenza di espressioni riprese dalla parabola delle vergini sagge (*Mt* 25, 1-12): i sostantivi 'lampada' (sl.: *světlo* gr.: *λαμπάς*) e 'luce' (sl.: *světū*), e i verbi 'risplendere' (sl.: *prosijati*) e 'illuminare' (sl.: *prosvětiti*). Questa citazione era già rintracciabile nelle *Vite* delle sante del calendario bizantino: "Hai preparato la tua lampada accesa, illuminando con le virtù"⁵⁴, si dice ad esempio di Caterina d'Alessandria.

Tra le sante della Rus', il tropario in onore di Ol'ga recita "Amasti Cristo tuo sposo e *preparasti la luce della tua lampada risplendendo di virtù*, o degna di lode"⁵⁵. Nell'ufficio dell'asceta di Suzdal' si canta: "prendendo sulle spalle la tua croce, hai seguito l'amore che ti chiamava e *sei stata lampada per le monache*"⁵⁶.

Il testo biografico di quest'ultima santa introduce un elemento ulteriore nella caratterizzazione della vita gradita a Dio, il motivo della *mulier virilis*. Evfrosinija – si legge – "era sostegno di una vita penitente e immagine per chi voleva farsi monaco, perché *superò anche gli uomini virili per le buone azioni e fatiche, per i digiuni e le veglie, per la mitezza e la pazienza*"⁵⁷. All'asceta si ascrive quindi una 'forzezza maschile' e ancora una volta, come nel *topos* dell'intelletto maschile e nel motivo del *puer senex* che abbiamo evidenziato nei testi in onore di Ol'ga, le virtù della donna vengono sottolineate affermando che ella ha raggiunto, e superato, i traguardi fissati dagli uomini.

⁵³ In alcuni testi, come ad esempio nell'ufficio di Evfrosinija di Polock, oltre al riferimento a *Lc* 1, 38 si ha quello al vangelo di Matteo sul servo buono e fedele (*Mt* 25, 21 e 23).

⁵⁴ *UCA*, f. 382r: "свѣщю свою свѣтлоу оуготовльши, добродѣтельми просїавши".

⁵⁵ *TeCO*, f. 225: "Жениха своего х(с̄)а возлюбивши и свѣшоу свою свѣтло оуготовавши добродѣтелми восїавшоу всехвалнаа".

⁵⁶ *UES*, ff. 6r: "Носаи на рамѣ кр(с̄)тъ свой, послѣдовала еси зовоущему та любовіно. И свѣтилникъ инокинамъ была еси".

⁵⁷ *VES*, 391: "та бо основание жития постническаго и образ хотящим чернечествовати, поне же убо и мужеи мужественых превзыде благыми труды и дѣлесы, пощении же и бдѣнии, кротостию и трпѣнием".

6.3.3. Bellezza (sl.: *krasota*; gr.: εὐκοσμία)⁵⁸ e luce (sl.: *svet*; gr.: φῶς)

L'ideale ascetico prevedeva in genere che il santo si presentasse con un aspetto dimesso, segno dell'estrema rinuncia al mondo e alle cose terrene necessaria per guadagnare la purezza di spirito e di cuore e presupposto per la contemplazione⁵⁹. Tutti i testi agiografici qui analizzati contengono, invece, almeno una menzione della bellezza della santa.

Nella *Vita* estesa di Ol'ga si legge che era “*bellissima in volto*”, a tal punto che “*la bellezza del suo viso era rinomata*”⁶⁰.

Per Evfrosinija di Polock e per Vassa di Nižnij Novgorod, che riprende in questo passo quasi alla lettera il testo in onore dell'asceta di Polock, si dice che “*la notizia [...] delle sue fattezze – era infatti bella in viso – andava diffondendosi per tutta la città, la sua bellezza portò da suo padre molti illustri principi innamorati*”⁶¹.

Anche l'agiografo di Evfrosinija di Suzdal' utilizza le medesime espressioni: “*bella in volto e d'aspetto assai bella a vedersi*”; “*la notizia [...] delle sue fattezze, si sparse dappertutto, la fanciulla era infatti molto bella, e la sua bellezza condusse molti a innamorarsene*”; e poi aggiunge “*si meravigliarono tutte le monache di come una fanciulla [...] avesse [...] occhi [così] belli, perché piena della grazia di Dio*”⁶².

⁵⁸ Nell'ambito dell'agiografia latina, Curtius individua il *topos* della bellezza come motivo tipico delle descrizioni di eroi e sovrani, insieme alla nobiltà d'animo e al binomio *sapientia-fortitudo*. Per una riflessione sulle origini e lo sviluppo di questo elemento nella letteratura occidentale si veda Curtius 1992: 203-205.

⁵⁹ Un'eccezione a quanto appena detto è costituita da Dimitrij Priluckij e Aleksandr Nevskij, entrambi definiti ‘belli’: del primo sappiamo che esisteva anche un'icoma molto venerata e particolarmente apprezzata proprio per l'avvenenza del santo (cf. *VDP* in cui si pubblica la seconda redazione della *Vita* di Dimitrij Priluckij, tratta dal menologio di Makarij, in base al manoscritto RNB, collezione di V.N. Perec, n. 29, ff. 149r-217r, risalente al XVI secolo. Al foglio 156r si legge: “жена [...] никогда же не можаше видети лица преподобнаго, яко же преди рекохом, тааше образ свои блаженны. Слышаше бо жена прежнюю его красоту и целомудрие”). Di Aleksandr Nevskij si legge: “красота же лица его видѣти, яко прекраснаго Иосифа” (*VAN*, 17: “la bellezza del suo volto sembrava quella del bellissimo Giuseppe, figlio di Giacobbe” cf. *Gn*). ‘Bello’ è detto anche Avramij Smolenskij (cf. Sbriziolo 2006: 31).

⁶⁰ *VeO*: “Лицемъ сѣло прекрасна” (f. 85r); “красотою лица ея повѣждашеса” (f. 88r).

⁶¹ *VEP*, 173: “Вѣсти же разшедшейся по всѣмъ градомъ [...] о тѣлеснѣй утвари, – бѣ бо лѣпа лицемъ, красота же ея многи славныя князи на любленіе приведе ко отцу ея”. Cf. *VVNN*, 611: “Вѣсти же разшедшися по всѣмъ градомъ [...] о телеснѣй доброте ея, бѣше бо блаженная лицомъ лепа. Красота же ея многия и славныя князи на любовъ приведе ко отцу ея”.

⁶² *VES*: “...красна лицомъ и добра видомъ зело” (p. 380); “Вѣсти же разшедшися повсюду [...] о телесней твари ея, бѣяше бо лѣпа отроковица велми, и красота ея многы на любовьъ приведе” (p. 381); “Дивляху же ся вси чернорицы, како

Quella che viene descritta, quindi è una bellezza che è specchio della bontà interiore, frutto di una vita spesa per compiacere Dio, luce riflessa dell'anima. In questo senso l'accento posto sulle piacevoli fattezze della protagonista si pone come ulteriore elemento di somiglianza, anche linguistica, fra i testi dedicati alle sante e quelli in onore della Madre di Dio. Nella *Vita* della Teotoco, infatti, la descrizione del suo aspetto fisico si conclude con l'indicazione della 'grazia di Dio' che alberga nella giovane di Nazareth che, si direbbe, ne corona la beltà: "di statura era media; alcuni dicono di capelli castano biondi, occhi neri dallo sguardo dolce, ciglia nere, braccia lunghe, viso rotondo, lunghe dita, piena della grazia di Dio e di bellezza [...] per questo Dio guardò a lei"⁶³.

Già nel *De Virginitate* Gregorio Nissenò affermava: "il tipo nobile di verginità, onorato da tutti coloro che fanno consistere la bellezza nella purezza, si trova soltanto in chi è benevolmente assistito dalla grazia divina nella sua lotta per la realizzazione di questo bel desiderio, e riceve quindi una lode adeguata dall'aggettivo che l'accompagna. Il termine 'incorruttibile', che molti usano abitualmente per caratterizzare la verginità, è infatti indice della sua purezza"⁶⁴. Nel Cantico dei cantici, non dimentichiamolo, si recita: "Come sei bella, amica mia, come sei bella! [...] Tutta bella tu sei, amica mia, in te nessuna macchia" (*Cant* 4, 1 e 4, 7). Anche Giovanni Crisostomo spiegava quale è la bellezza delle vergini: "gli ornamenti della verginità [...] non danneggiano colei che l'indossa, giacché non sono corporei, ma appartengono interamente all'anima. Per questo, anche se [la vergine] è brutta, subito ne trasformano la bruttezza, rivestendola di una bellezza straordinaria; se invece essa è bella e risplendente, ne accrescono lo splendore. Le anime [delle vergini] non sono infatti adornate dalle pietre, dagli ori [...] o da qualcun'altra delle cose caduche, ma, in loro vece, dai digiuni, dalle veglie sacre, dalla mitezza, dalla bontà, dalla povertà, dal coraggio, dall'umiltà, dalla perseveranza. [...] Lo sguardo, la lingua, l'aspetto, l'andatura ed in una parola tutto ricevono un'impronta dall'ordine interiore"⁶⁵. Anche le sante della Rus' si rivestono degli 'ornamenti della verginità' di cui parla il Crisostomo: Julianija di Lazar'evò era "adorna di digiuno e di preghiere"⁶⁶, Anna di Kašin "si adornava di mitezza e umiltà"⁶⁷.

Adattando al contesto della Rus' una riflessione che Nardi propone a proposito delle donne bizantine dei secoli X-XII, possiamo notare che "in una società dove la terra, e in particolare la realtà umana, riflettono il cielo e il suo ordine perfetto, non deve stupire che anche la bellezza fisica, manifestazione concreta

отроковица [...] имѣя [...] добра очима, поне же благодати божественныя исполнена" (p. 383).

⁶³ *VMD*, col. 366: "Возрастомъ же бѣше среднѣ; друзіи же глаголють, яко среднѣбруса, жел'ти власи, очима черныма, благозрачна, черни брови, дол'зѣ руцѣ, круговатомъ лицемъ, дол'гоперьста, благодатию Божією исполнена и красоты [...] тѣмъ же и призрѣ на ня Богъ".

⁶⁴ Gregorio di Nissa, Giovanni Crisostomo 1976: 33.

⁶⁵ *Ivi*, 246.

⁶⁶ *UJuL*, f. 154r: "Постомъ и мѣтвami оукрашена".

⁶⁷ Cf. *VAK*, 57: "кротостию же и смиреніемъ оукрашася".

di ciò che è terreno, diventi specchio della sua gemella spirituale” (Nardi 2002: 32). Uguale accezione aveva il motivo della bellezza nella letteratura biografica antica, dove l'avvenenza era garanzia della moralità del personaggio (cf. Gianarelli 1980: 38-40).

Ancor più profondamente la bellezza esteriore, in linea con la spiritualità dell'oriente cristiano, viene intesa come riverbero della Verità, del Verbo, della raggiunta somiglianza con Dio, e si carica dunque non solo di una valenza morale, etica, ma di un contenuto teologico. Non dimentichiamo che per il cristianesimo Dio è Verità, Bontà e Bellezza; pertanto il fatto che queste tre componenti si trovino così strettamente intrecciate anche a livello lessicale non sorprende. Tale elaborazione concettuale si riflette nell'utilizzo di tutta una serie di espressioni afferenti al tema della luce, ricche di implicazioni simboliche: 'stella' (sl.: *zvězda*; gr.: ἀστήρ) e 'stella del mattino/aurora' (sl.: *dennica, zarja*; gr.: ἀυγήν), 'luce' (sl.: *svět*; gr.: φῶς) e suoi derivati, 'sole' (sl.: *solnce*; gr.: ἥλιος), e con l'uso ripetuto del verbo 'brillare, splendere' (sl.: *sijati*; gr.: φαίνειν) e del sostantivo 'splendore' (sl.: *sijanie*; gr.: λαμπρότης) e dei loro derivati, tutti segni di una bellezza che non rimane chiusa in se stessa, ma emana, rifugge dal volto delle sante.

Di Ol'ga si legge: “Ol'ga beata *come stella del mattino sulla terra russa*, ottenebrata dalla buia notte dell'idolatria”⁶⁸.

“*Come una stella luminosissima, avendo brillato di raggi rilucenti, ti sei illuminata dei tuoi miracoli*”⁶⁹ – è scritto nell'ufficio per Sof'ja di Suzdal'.

“Con quali parole, fratelli, devo lodare la *luminosa memoria* della beatissima sposa di Cristo Evfrosinija? [...] *Evfrosinija [...] che hai illuminato come i raggi del sole la terra di Polock*”⁷⁰, così si esprime in chiusura l'agiografo dell'asceta di Polock. Nell'acatisto in suo onore si legge: “*rallegrati, stella della grazia*”⁷¹ (primo *ikos*), e ancora “*Rallegrati, luce della grazia e della conoscenza*”⁷² (terzo *ikos*).

Ad Anna di Kašin il figlio Vasilij si rivolge dicendo “o madre mia molto somigliante a Dio e beata, *luce dei miei occhi*, maestra e guida del mio intelletto, anche se hai terminato la tua vita e sei passata dal mondo transeunte a quello eterno e dalle molte fatiche alla pace eterna, non distogliere però la tua anima

⁶⁸ *VeO*, f. 85: “Ольга блженна аки денница въ земли россіестѣй, темною ідолюбѣста ношю помраченной бывшей ” (f. 85). Evidenziamo qui un riferimento ai passi evangelici sull'opposizione fra luce e tenebre, in primo luogo al prologo del Vangelo di Giovanni (*Gv* 1, 1-18; cf. inoltre *Mt* 6, 23; *Lc* 11, 36; *Gv* 8, 12).

⁶⁹ *USS*, f. 6r: “яко всесвѣтлаа звѣзда, возсѣавъ свѣтолучными сѣднїи, просвѣтила еси чоудеси своими”.

⁷⁰ *VEP*, 179: “Кїмь убо языкомъ, братїе, достоить ми похвалити свѣтозарную память преблаженныя невѣсты Христовы Евфросинїи? [...] Евфросинїя [...] яко луча солнечныя просвѣтившія землю Полотскую”.

⁷¹ *AEP*, 24: “Радоуйса, блгочестїа звѣздо”.

⁷² *AEP*, 28: “Радоуйса, свѣтильниче блгочестїа и знанїа”.

da noi, figli tuoi”⁷³. Altrove è lo sguardo di Anna a essere sottolineato col riferimento alla somiglianza angelica, bellezza ieratica, tipico delle *Vite* delle ascete: “il suo volto *simile a un angelo*” e “del tuo sguardo *angelico*”⁷⁴.

Di Evfrosinija di Suzdal’ si legge: “ti sei manifestata *specchio limpido di Dio*. [...] Evfrosinija, *stella per Suzdal’, splendente come il sole per le virtù*”⁷⁵.

Si tratta di immagini da leggere in relazione a quella della luce che risplende dal volto del Signore (*Sal* 4, 7), a quelle di “Cristo, luce del mondo” (*Gv* 8, 12; *Gv* 9, 5) e “sole di giustizia” (cf. *Sal* 37, 6), ancora a quella di “Cristo, stella del mattino” (*Ap* 22, 16), e dei “giusti [che] splenderanno come il sole” (*Mt* 13, 43) presenti già negli uffici dedicati a Parasceve, Tecla e Caterina d’Alessandria⁷⁶. L’immagine dello ‘specchio’ che troviamo nell’ufficio di Evfrosinija di Suzdal’ è piuttosto rara nei testi qui analizzati e può essere messa in relazione sia al tema della somiglianza, dell’essere creati a immagine di Dio, sia a *Sap* 7, 26: “[la Sapienza] è un riflesso della luce perenne, / uno specchio senza macchia dell’attività di Dio/ e un’immagine della sua bontà”.

Inoltre, nelle *Vite* delle sante, le espressioni che si riferiscono al tema della luce richiamano il canto XXI dell’acatisto in onore della Teotoco che recita: “Come lampada che porta la luce / apparsa a chi giace nella tenebra, / noi vediamo la santa Vergine. / Accesa l’immateriale luce, / tutti guida alla conoscenza divina / illuminando la mente col suo splendore”; altrove, nello stesso componimento, si canta la Madre di Dio con le immagini di “stella che manifesta il sole” ossia Cristo, “raggio di mistico giorno”, “raggio di sole spirituale”, “dardo di luce che non ha tramonto”, “folgore che rischiara le anime”, “luminoso segno della grazia” (Barsotti 2003: 20, 40, 76).

Come si vede il tema della luce sembra ricorrere come cifra caratteristica di molti brani dedicati alle sante: lo abbiamo trovato nell’immagine della ‘lampada’ ripresa dalla parabola delle sagge vergini quando abbiamo commentato il motivo della vita gradita a Dio. Qui lo vediamo associato al *topos* della bellezza. Questa centralità del tema della luce in relazione alla figura femminile ribadisce il nesso importante tra bellezza esteriore e virtù interiore nella definizione del

⁷³ *VAK*, 72: “ѿ мати моѧ преподобнаѧ и преблаженнаѧ, свѣте очію моею, оучителнице и наказателнице моего оума: аще и скончала еси свою жизнь и прешла еси ѿ(т) временныхъ на безконечнаѧ и ѿ(т) многихъ трудовъ на вѣчный покой, но дѣломъ не ѿ(т)стоупай ѿ(т) на(с) чадъ своихъ”.

⁷⁴ *Ivi*, 63: “агглоподобное лице еѧ”; “твоегѡ агглоподобнагѡ зрѣніѧ”.

⁷⁵ *UES*, f. 8: “бжїе явиласѧ еси зеркало. [...] Еоуфросиніе, звѣзда явисѧ Соуждалю, і яко слнце добродѣтелями облистаючи”.

⁷⁶ Caterina d’Alessandria “era bella e avvenente” (“лѣпа и красна тѣломъ соущи” – *MCA*, col. 3307); “era molto bella” (“красна сѣло соущи” – *VCA*, col. 3312). Tecla è detta “vergine bella” (“дѣвица красна” – *VT*, f. 99r); “tu che brilli come lucerna” (“яко свѣтло сѣѧши” – *UT*, 0188). Di Parasceve è scritto: “brilli come il sole, con raggi di luce divina, o Parasceve beatissima” (“сїѧеши, яко слнце, бгѡзарны лоучи, преблженнаѧ Парасковіе” – *UP*, f. 189); “hai ereditato la gloria, la bellezza, [...] lo splendore, la *claritas* [...] del tuo sposo” (“наслади се славы, красоты, [...] сїанїѧ, свѣтлости [...] своего жениха” – *VP*, p. 75).

modello di santità per le donne. Come si diceva in apertura di questo paragrafo, il culmine della bellezza delle sante si esprime proprio nella luminosità del loro volto che costituisce il riflesso dell'anima, il frutto dell'ascesi.

Nella *Vita* di Caterina d'Alessandria troviamo un passo che ben evidenzia l'interrelazione tra bellezza, nobiltà d'animo e luce: "l'imperatore in piedi guardò la luminosità del suo volto santo, [...]: la sua bontà era come luce della pietra diamante, che brilla qua e là. Così il suo viso, mentre andava a palazzo, brillava della grazia di Dio: e il popolo si stupiva, vedendo la sua bontà"⁷⁷. Anche nella descrizione delle nobili bizantine vengono utilizzati procedimenti analoghi, tanto che Nardi afferma che proprio l'immagine della luce, già utilizzata come segno della nobiltà e del potere dei sovrani, "diventa una delle metafore più comuni per indicare la bellezza" (cf. Nardi 2002: 181-198).

Vi sono tuttavia delle differenze. Nei testi analizzati da Nardi e anche nella *Vita* di Caterina d'Alessandria troviamo il paragone con le perle preziose: i 'rubini', "non possono 'gareggiare' con la luminosità delle labbra rosse della piccola Stiliana", a 'perle splendenti' e a 'cristalli lucentissimi' sono paragonati rispettivamente i denti della stessa Stiliana (Nardi 2002: 182) e la virtù di Teodota e di Maria Sclerena (p. 187), alla luce della 'pietra diamante' è assimilata la bontà di Caterina. Si tratta di immagini che nei testi delle sante della Rus' compaiono eventualmente, come vedremo, solo nell'epilogo encomiastico delle *Vite* e nelle lodi degli uffici, ma non necessariamente in relazione al *topos* della bellezza.

Un'altra immagine associata al tema della luce che manca nei testi dedicati alle sante della Rus' è quella della luna, tradizionalmente associata alla figura femminile non soltanto perché le sue fasi, che la rendono sempre diversa agli occhi degli uomini, ricordano la volubilità e l'incostanza considerate tipiche delle donne, ma più profondamente perché, pur non brillando di luce propria, costituisce l'unico punto luminoso capace di rischiarare la notte (cf. Nardi 2002: 191-195); la luna è presente invece nel tratteggio delle donne bizantine e si ritrova anche nell'ufficio di Caterina d'Alessandria: "hai illuminato con le virtù, come raggi di sole, i saggi infedeli e come la luna molto luminosa per chi va di notte, hai allontanato le tenebre dell'incredulità"⁷⁸.

In mancanza delle immagini delle perle preziose e della luna, i testi in onore delle sante della Rus' sottolineano talvolta i tratti fisionomici attraverso una metafora diversa, non più collegata al tema della luce, ma altrettanto eloquente nel definire una bellezza carica di contenuto morale. Ci riferiamo all'immagine del 'giglio' (sl.: *krinī*), il fiore della purezza, che non appassisce; si tratta una reminiscenza del Cantico dei cantici (*Cant* 2, 2), che trova un parallelo nel fio-

⁷⁷ *UCA*, col. 3282: "Смотриль бо блше црь стол свѣтлости лица еа [...]: доброта бо блше еа, яко свѣтъ фегнита-камени, сѣающа с мѣста на мѣсто. Тако и оной сѣаше лице, въ полатоу идоуще, блг(д)тїю Гнїю: и нарѡ(д) дивлаше(с), зраше доброты еа".

⁷⁸ *UCA*, f. 379r: "Добродѣтельми, яко лочами слнечными, просвѣтила еси невѣрны(х) моудрецовѣ. И якоже пресвѣтлаа лоуна ходащи(м) в(ъ) ноши невѣрїа тмоу ѡтгнала еси".

re incorruttibile (sl.: *cvětŭ netlěnnj*) dell'inno acatisto, e che è attestata anche nello *žitije* in onore di Tecla a significare l'ardore per la verginità che l'apostolo Paolo infonde nell'anima della giovane di Iconio. È presente poi nella *Vita* di Parascève: "tu sei il giglio colto fra le spine"⁷⁹, dove Parascève, per la sua consacrazione a Dio, è cantata come fiore raro. Col medesimo significato l'immagine passa, ad esempio, nell'ufficio liturgico in onore di Anna di Kašin: "come il *giglio* fiorisci nella vigna"⁸⁰.

6.3.4. Occupazioni e carità verso il prossimo

Lavoro (sl.: *trudŭ*, gr.: *πόνος*)

Per tutti i monaci, uomini e donne, la vita contemplativa, di preghiera, si fonde con la vita attiva, fatta di umana operosità, in linea coi due comandamenti che "riassumono tutta la Legge e i Profeti": l'amore di Dio e l'amore del prossimo (*Mt* 22, 37-38).

Tuttavia, fin dal *Paterik* del monastero delle grotte di Kiev, iniziano a essere privilegiati nelle biografie il rigore e l'ascetismo; non che non vi fossero santi lavoratori, al contrario vediamo i monaci affaccendati in mille fatiche necessarie al buon andamento del monastero, segno visibile di una vita spesa nell'umiltà, ma l'elemento del lavoro inizia a rivestire un ruolo secondario rispetto alle virtù essenziali, identificate con la preghiera, la penitenza, l'evangelizzazione⁸¹.

Nell'agiografia al femminile quello del lavoro è un motivo ricorrente e carico di significato, che lega le sante alle loro progenitrici, risalendo fino alla perfetta padrona di casa del cantico 31 del Libro dei Proverbi. Ella "Si procura lana e lino / e li lavora volentieri con le mani [...] si alza quando ancora è notte / e prepara il cibo alla sua famiglia [...] neppure di notte si spegne la sua lucerna. Mette mano alla canocchia e con le dita mena il fuso" (*Pr* 31, 13, 15, 18-19). Già le norme sociali giudaiche attribuivano dunque un valore positivo alle faccende domestiche, elemento che si mantiene anche nella letteratura cristiana dove "l'attività manuale, paradossalmente, non costituisce un legame con la vita secolare e mondana ma, proprio perché finalizzata all'acquisizione dell'indispensabile, è la manifestazione più evidente di rinuncia al lusso" (Giannarelli 1980: 43).

Nella *Vita* della Madre di Dio l'elemento del lavoro viene sottolineato col ricorso allo stesso brano della Scrittura: "sua occupazione erano la lana e il lino

⁷⁹ *VP*, 73: "ты еси кринь обрѣтенный въ тръни".

⁸⁰ *UAK.2*, f. 220r: "аки кринь процветѣ в(ъ) виноградѣ".

⁸¹ Sull'argomento si veda ad esempio Fedotov 1931: 52 e seguenti.

e il fuso e la canocchia, [...] in chiesa stava in preghiera e leggeva, vegliava e ricamava, e in ogni virtù e in diverse occupazioni”⁸².

I testi dedicati alle sante della Rus’ seguono l’esempio della *Vita* di Maria, parafrasando il Libro dei Proverbi e utilizzando una gamma di termini afferenti al lavoro: ‘lavoro, fatica’, il verbo ‘lavorare, affaccendarsi’ (sl.: *truditisja*), l’espressione ‘fare con le proprie mani’ (sl.: *delati svoimi rukami*), cui si aggiungono le indicazioni precise delle singole occupazioni (filare, tessere, copiare [i libri], fondare [chiese, monasteri]).

La *Vita* riporta che Julianija di Lazar’evo “*si dedicava solo alla filatura e alla tessitura, e aveva molta cura, e non spegneva la sua lampada per tutta la notte [...], sistemava con cura il filato sul fuso per la tessitura. E venduta [la tela], distribuiva il guadagno ai poveri (cf. Pr 31, 20), e una parte la destinava alla costruzione della chiesa; era infatti esperta nella tessitura*”⁸³.

Se si tratta di lavoro domestico l’associazione con la Madre di Dio è più immediata, ma anche nel caso di un’occupazione più intellettuale, la santa assomiglia comunque alla donna delle Scritture per l’attenzione ai poveri, che soccorre coi proventi delle proprie fatiche (cf. Pr 31, 20). Nella *Vita* di Evfrosinija di Polock si legge: “*iniziò a scrivere i libri con le sue mani (cf. Pr 31, 13), e la somma guadagnata, la donava a quanti erano nel bisogno (cf. Pr 31, 20)*”⁸⁴; e l’ufficio liturgico commenta: “*del lavoro delle tue mani [...] hai servito Cristo Salvatore nostro, esercitandoti nella copiatura dei libri sacri come è gradito a Dio*”⁸⁵.

Evfrosinija di Suzdal’ “ben si elevava nella sua asceti, maturava in intelletto e saggezza, [...] e faticava lavorando con le sue mani”⁸⁶.

Anna di Kašin “dopo l’arrivo da Tver’ a Kašin visse alcuni anni lavorando e digiunando molto, in penitenza e in preghiera”⁸⁷.

⁸² VMD, coll. 365-366: “дѣло же ея волна и лень и вила и виси. [...] въ церкви пребываючи въ молитвахъ и въ чтеніи, и въ бдѣніи и рукодѣланіи, и всякой добродѣтели и въ различіи дѣлъ”.

⁸³ VJuL, 123, 125-126: “Точию о прядиве и о пяличном деле печашеся, и прилежание велие имаше, не угасаше светилник ея всю ночь [...] не угасаше светилник ея всю ночь, прилежно бо лакти своя на вретено утвержаше и на пяличное дело. И то продава, и цену нищим раздаваше, а иное на церковное строение расточаше, бе бо хитра пяличному делу”.

⁸⁴ VEP, 174: “начать книги писати своими руками и наемъ емлющи, требующимъ даяше”.

⁸⁵ UEP, 15: “ω(т) труда роукъ твоихъ [...] послужила еси хр(с)тоу спсителю нашему, бгоугодно оупражняющиса въ преписаніи книгъ стыхъ”.

⁸⁶ VES, 384: “Еуфросин(и)а же добре подвижавшеся в подвижѣх, преспѣваше же разумомъ и мудростию, [...] и тружашеся, дѣлаючи своими руками”.

⁸⁷ VAK, 70: “Поживе же прпц(д)бнал кнѣгинѣ Анна по пришествіи ω(т) Тфери в Кашинѣ нѣколико лѣтъ, во мнозехъ трудѣхъ и пощеніихъ, и в воздержаніи и в молитвахъ”.

Fevronija di Murom ci viene presentata proprio mentre fila, dedita quindi al lavoro: “una fanciulla sedeva, bella *filava*, davanti a lei saltellava una lepre”⁸⁸.

Nel caso di Evdokija e di Vassa l’accento è posto sulla cura della santa per la costruzione di chiese e monasteri: “e *fondò molte sante chiese e istituì molti monasteri*”⁸⁹, riferisce la *Vita* di Evdokija, e quella di Vassa ci informa del monastero fondato sulle rive del fiume Oka e della cura con cui la santa lo provvide di arredi, libri, celle e quant’altro era necessario alla vita delle monache⁹⁰. Entrando in monastero Vassa si spogliò di tutti i suoi beni e vi entrò povera come una dei miseri che aveva beneficato, cibandosi solo del frutto del proprio lavoro⁹¹.

Il modello di santità femminile, dobbiamo concludere, sembra delinearsi come concreto, fattivo, si potrebbe dire in un equilibrio bilanciato fra la contemplazione e la *praxis*⁹². Non è raro che i testi definiscano la santa col ricorso all’immagine dell’ape ‘operosa’ (sl.: *trudoljubivaja*; gr.: *φιλόπονος*), che troviamo attribuita in modo particolare a Evfrosinija di Polock e a Julianija di Lazar’evo, a indicare sia le loro attività concrete sia lo zelo con cui si dedicarono, come l’ape, alla ricerca dei fiori dell’ascesi.

Fra le sante del calendario bizantino qui considerate l’elemento del lavoro manuale non è presente, se non in maniera minima; vale, pensiamo, quanto detto a proposito della scarsa attenzione posta ai tratti del loro carattere, cioè che nel caso dei testi analizzati gioca ancora un ruolo di primo piano l’identificazione della santità con il martirio o con l’ascesi. Trattandosi, nel caso di Caterina proprio di una martire, tutta l’attenzione degli autori è posta nell’esaltazione della testimonianza della fede e della fedeltà a Cristo, Sposo celeste. Per Tecla, dopo aver narrato le disavventure che la giovane attraversò per aver seguito l’apostolo Paolo, si fa cenno al fatto che si dedicava all’evangelizzazione e all’insegnamento della fede a quanti si recavano da lei a chiedere consiglio. Parasceve, infine, come eremita, era impegnata nel raggiungimento dell’unione con Dio attraverso la penitenza e la preghiera. Tali considerazioni difficilmente possono essere generalizzate a molte altre vite di donne bizantine, soprattutto aristocratiche, che di occupazioni quotidiane ne conoscevano e non poche (dalla filatura della lana alla tessitura, dallo studio al mecenatismo) come rileva Nardi nella sua monografia (Nardi 2002: 43-58). Un’analisi comparativa tra le biografie

⁸⁸ *VFM*, 214: “сидяше бо едина девица, ткаше красна, пред нею же скача заец”.

⁸⁹ *VEM*, f. 480: “и многѣл стѣл церкви постави, и монастыри во(з)гради”.

⁹⁰ Cf. *VVNN*, 612: “и своею казною созда в вотчинѣ своей [...] монастырь женский и церковь камену в нем согради во имя Зачатия святѣя Анны егда зачат святую Богородицу, и книгами и ризами и всякою церковною лѣптою украси дивно zelo и полезно слышати, и инокинь собра и келии согради и удовли их всякими потребами неоскудно”.

⁹¹ Cf. *ivi*, 613: “пиша же ея бяше от своего рукадѣлия”.

⁹² A tale proposito desta curiosità l’assenza nei testi del riferimento al brano evangelico di Marta e Maria (*Lc* 10, 38-42), che risulterebbe qui estremamente appropriato.

delle sante bizantine e quelle delle sante slave necessita quindi di un approfondimento che permetta di avere a disposizione informazioni più complete⁹³.

Carità verso il prossimo (blagotvoritel'nost'j)

Il ruolo centrale del servizio è ribadito inoltre dal riferimento costante alla carità verso il prossimo che costituisce una caratteristica comune delle nostre sante, come dei santi in generale. Se l'amore per Dio permette alle sante il compimento del cammino ascetico, la carità verso il prossimo accende in loro la sollecitudine verso i più bisognosi.

Nei testi compaiono i verbi 'elargire [ai poveri, ai miseri, alle vedove, agli orfani]' (sl.: *uščedrjati*), 'perdonare' (sl.: *prošenija ispolniti/proščati*), 'ascoltare' (sl.: *slušati*) e altre espressioni di significato affine.

Ol'ga è detta generosa verso i poveri i miseri e i reietti, simile a coloro che mostrano benevolenza; sollecita nel rispondere alle richieste e giusta nel concedere il perdono (cf. *Is* 1, 16-17)⁹⁴.

Julianija di Lazar'ëvo: "era capace di ascoltare tutte le persone [...] e gli orfani e le vedove bisognose che c'erano in quel villaggio, tutti riuniva, e quanti erano in necessità e tutti i malati seguiva con bontà"; durante la carestia "nella sua casa [...] preparava mense per i poveri. E a quanti venivano, offriva cibo

⁹³ In proposito sarebbe interessante condurre un'analisi sulle *Vite* delle sante imperatrici o principesse bizantine, o di donne dell'X-XI secolo, periodo in cui a Bisanzio si assiste al sorgere di un nuovo tipo di santità non più chiusa fra le mura monastiche o lontana dalla vita mondana, ma raggiunta nella quotidianità della vita familiare. Sull'evoluzione dei modelli di santità bizantina cf. Patlagean 1976: 597-623: il saggio è dedicato al motivo della 'donna travestita da uomo', molto presente nella prima agiografia bizantina (IV-VII sec.) e che tende a scomparire verso il IX secolo, quando si impone un diverso modello di santità, più laico, conciliabile con la vita matrimoniale, di cui ad esempio Maria la Giovane e Tomaide di Lesbo sono due rappresentanti. La questione vanta una ricca letteratura della quale segnaliamo solo alcuni titoli: Anson 1974; Vogt 1985; Mazzucco 1989; Børresen 2001. Si veda inoltre Talbot 1998; l'autrice ripercorre lo sviluppo della riflessione sulle tipologie di santità femminile nella cultura bizantina: da un primo momento (nei primi secoli del cristianesimo) in cui le donne sante erano considerate un gruppo unitario, accomunato dall'appartenenza di genere, che vantava martiri, sorelle di santi, peccatrici penitenti, eremiti, donne travestite in abiti maschili, ad un secondo (dal VII sec.) nel quale si distinguono le nobili che difendono l'ortodossia – si vedano le imperatrici Irene e Teodora – le sante badesse, fra le quali è famosa Irene di Chrysobalaton, e le pie matrone intorno al IX secolo. Per un approfondimento si segnalano anche Talbot 2001 e Nardi 2002.

⁹⁴ Cf. *VeO*, f. 88: "[...] нищымъ и оубогѣмъ и скоуднымъ оушедрающаа, къ имоушымъ милости блгоприклонна, моленїи скороу слоушающаа, и прошенїа праведнаа исполнающаа".

*sufficiente*⁹⁵. Il soccorso delle vedove, insieme a quello degli orfani, categorie di persone indifese e bisognose di assistenza e protezione, costituisce un *leit motiv* dell'Antico Testamento. L'assistenza agli indigenti e la carità verso il prossimo è ribadita con forza nel Nuovo Testamento dagli insegnamenti di Cristo che afferma: "Ogni volta che avete fatto queste cose a uno di questi miei fratelli più piccoli, lo avete fatto a me (Mt 25,42)".

Evfrosinija di Polock: "Era *ausilio per gli oppressi; consolazione per gli afflitti, veste per gli ignudi, salute degli infermi*; e per dirla in breve, era tutto per tutti (cf. ICor 9, 22)"⁹⁶.

Anna di Kašin, rimasta vedova: "*dava da mangiare ai poveri, permetteva ai pellegrini e ai miseri di entrare in casa sua e distribuiva loro il cibo e i vestiti necessari, difendeva gli orfani e le vedove, vietava agli oppressori [di opprimere] ordinando e insegnando loro a non vessare i poveri e gli orfani*"⁹⁷.

Dalla *Vita* di Evfrosinija di Suzdal' emerge come la santa abbia ben realizzato la carità verso il prossimo: consigliando i dubbiosi quando le donne si appressavano al suo monastero per ricevere una parola di conforto e le giovani per abbracciare la vita monastica (cf. *VES*, 390-391), ammaestrando le consorelle con i suoi insegnamenti e il suo esempio (cf. *VES*, 388-389), infondendo nel padre il coraggio necessario per sopportare il martirio (cf. *VES*, 396). L'invocazione 'dei martiri invincibile coraggio' che troviamo nell'inno acatisto in onore della Vergine (cf. Barsotti 2003) ben si adatterebbe a definire la santa di Suzdal' nella sua opera di sostegno del padre. Verso la fine della vita, poi, non sapendo come soccorrere quanti soffrivano le conseguenze delle razzie dell'Orda d'oro "la serva del Signore Evfrosinija, vedendo un tale flagello per il popolo [...] iniziò a pregare la santissima Madre di Dio con profondi sospiri e lacrime, dicendo: '[...] Libera, Signora, in tutta la Rus' per la Tua misericordia il genere umano da questa piaga mortale!' [...] E in una visione la santa Madre di Dio le disse: '[...] Egli [mio Figlio] ti darà il potere di salvare e guarire da ciò tutti coloro che, nel tuo nome, lo chiederanno con fede vera a Lui, vero Dio, e a Me, che L'ho fatto nascere."⁹⁸ E in effetti – conclude l'autore – da quel momento molti,

⁹⁵ *VJul*, 123, 129: "послушание имяше ко всем человеком [...] а иже сироты и вдовицы немощныя в веси той бяху, всех обшиваше, и всех нужных и болных всяцем добром назираше", "трапезы в дому своем [...] бедным поставляше. И вся приходящая довольно пищею учрежаше [...]"

⁹⁶ *VEP*, 179: "Бяше бо помощница обидимымъ, скорбящимъ утѣшеніе, нагимъ одѣніе, больнымъ посѣщеніе, и съ проста рещи, – всѣмъ всяка бысть".

⁹⁷ *VAK*, 57: "и нищихъ питаа, и странныхъ и оубогихъ повелѣваше в домъ свой вводити и пищуу имъ и одеждоу довольно подаваше, и сиротъ и вдовиць застоупаа, и насилоующымъ возбранаше наказоуа и оуча ихъ не ѡбидѣти нищихъ и сиротъ".

⁹⁸ *VES*, 398-399: "Божия же раба Еуфросиния, видев таковое смертоносие въ челоуѣцех [...] начать молитися къ Пресвятеи Богородици с жерелными воздыхании и плачем, глаголюще: '[...] Избави, Госпоже, во всей Росии милостию Своею челоуѣцеский род от смертоносныа сеа язвы! [...] И рече еи въ явлении Святая Богородица: '[...] Се [Сын Мой] дасть ти власть отселе спасти и исцѣлити

sia a Suzdal' che nei luoghi circostanti, invocando l'intercessione di Evfrosinija, venivano guariti. Avendo ricevuto il dono della guarigione, l'asceta poté così mettersi sempre più al servizio del prossimo.

Nella società della Rus' è possibile individuare delle sfere d'azione spiccatamente femminile, nel senso che le donne, escluse da altri ambiti della vita sociale, trovavano nella beneficenza a favore dei miseri, nell'assistenza degli ammalati, nel sostegno economico alla costruzione di chiese e monasteri nel caso fossero esponenti dell'alta nobiltà, maggiore autonomia e possibilità di movimento. Non desta quindi meraviglia che questo tipo di attività caritatevoli fosse svolto anche dalle sante, quanto piuttosto che esso, lungi dal costituire una semplice notizia biografica, venisse proposto quasi come necessario alla santificazione e, come tale, sottolineato a livello letterario dal collegamento coi brani biblici che abbiamo indicato e con la *Vita* della Madre di Dio.

6.3.5. Visioni

Le visioni, o meglio le visitazioni angeliche o di santi sono frequenti anche nelle narrazioni agiografiche femminili. La santa riceve dal Cielo ispirazioni, inviti o direttive per come condurre la propria esistenza.

Il motivo era presente, con modalità e funzioni varie, già nell'Antico Testamento che narra le visioni dei profeti e i dialoghi notturni che Dio intrattiene con alcuni suoi eletti, sintomo di un rapporto diretto col divino da parte dei profeti o dei capi di Israele. Nell'agiografia le visioni diventano una prerogativa dei santi e sono concepite come doni elargiti dal Signore per una maggiore comprensione dei misteri della fede; talvolta la visione si accompagna al dono della profezia o a quello del discernimento degli spiriti. Questo motivo non è certo una caratteristica esclusivamente femminile, ma è indiscutibile il fatto che, letto nelle *Vite* delle sante, richiama gli episodi evangelici in cui si trovano coinvolte delle donne: l'Annunciazione alla Vergine da parte dell'arcangelo Gabriele (*Lc* 1, 26-38), il messaggero divino che, in prossimità del sepolcro di Gesù, annuncia a Maria di Magdala e ad altre donne che si trovavano con lei l'avvenuta risurrezione (*Mt* 28, 1-7; *Mc* 16, 1-8; *Lc* 24, 1-10), l'apparizione di Gesù risorto a Maria Maddalena (*Mc* 16, 9; *Gv* 20, 11-18) e alle pie donne (*Mt* 28, 9-10).

Un angelo visitò già Caterina d'Alessandria per infonderle il coraggio necessario per affrontare l'imperatore Massenzio e i suoi retori, assicurandola del sostegno della Sapienza divina, che l'avrebbe illuminata. A Parasceve, invece, un messaggero celeste apparve sotto le sembianze di un giovane che la invitava ad abbandonare l'eremo per tornare a casa, dove Dio aveva disposto che terminasse la sua vita.

вся истинною призывающихъ Его, истиннаго Бога и Мене, рождшую Его, именем твоим””.

Nell'agiografia della Rus', è grazie a una visione che Ol'ga comprese dove sarebbe sorta la città di Pskov e ne profetizzò la futura costruzione: vide *“da oriente tre raggi luminosissimi dal cielo che scendevano su quel luogo e lo illuminavano”*, e Ol'ga, grata dell'indicazione divina, disse: *“su questo luogo, illuminato dai tre raggi, ci sarà una chiesa della Santissima Trinità, e una città grande e gloriosa e ricca in tutto sarà fondata”*⁹⁹.

Evfrosinija di Polock ricevette in sogno l'invito a trasferirsi presso la chiesa del Salvatore: *“una notte volendo distendersi per dormire dopo il molto pregare Dio in piedi, ebbe una visione: [...] un angelo [...] la portò dove c'era la chiesetta del santo Salvatore [...] e l'angelo del Signore gliela mostrò, dicendo: Evfrosinija, è bene che tu stia qui”*¹⁰⁰. In un primo momento la santa rimase attonita – atteggiamento che ricorda la Madre di Dio nell'atto di domandarsi come sarebbe stato possibile realizzare quanto l'angelo andava annunciandole – ma poi si abbandonò alla volontà del Signore dicendo: *“Tu sei il mio Dio, come vuoi, così fai di me, tua serva (cf. Lc 1, 38)”*¹⁰¹. Così, quando il vescovo le manifestò la volontà di affidarle la Chiesa del Salvatore, Evfrosinija ripeté *“avvenga di me secondo la tua parola (Lc 1, 38)”*¹⁰². La somiglianza con le notizie sulla biografia di Maria si rende evidente anche nel fatto che l'angelo visitò allo stesso tempo il vescovo Elia, dal quale dipendeva il trasferimento della monaca, mettendolo a parte delle intenzioni divine, come, nel caso della Vergine, era apparso anche a Giuseppe, per rafforzarlo nella sua fede e dargli la forza di accettare e porre in atto la volontà del Signore: Dio non solo rivela a Evfrosinija il Suo volere, ma le prepara la strada affinché possa realizzarlo.

Evfrosinija di Suzdal' fu aiutata da due visioni a prendere la decisione di recarsi in monastero contro la volontà dei genitori: *“E vide il Signore nostro Gesù Cristo e [...] le apparve la santissima Madre di Dio e alzando il dito parlava e disse: ‘Ascolta, figlia Teodulia, ascolta figlia di giusti e comprendi le parole di vita, conduci una vita gradita a Dio, aspira alla gioia dei giusti e alla visione di Dio Re dell'universo, e all'eredità della vita eterna, scegliendo il cibo del Paradiso, fuggendo il fuoco dell'eterno dolore, non fare alcun male, e prediligi ogni virtù, e liberati da ogni malvagità, e riceverai i beni eterni preparati per chi ama Dio”*¹⁰³ (Mt 19, 29-30). Pochi giorni dopo *“la fanciulla ebbe un'altra*

⁹⁹ *VeO*, f. 90: “ω(т) востока три пресвѣтлыя лouchы съ нѣсе на та мѣста сходящыя и осѣавающыя”; “на семь мѣсте, трисѣтелными лouchами осѣаваемомъ, имать быти црковъ пресѣта живоначальныя тр(ѡ)цы, и градъ великъ и славень и во всемъ изобилень имать создатиса”.

¹⁰⁰ *VEP*, 174: “[...] въ едину ношь возлеже опочивати хотящи отъ многого стоянїя въ молитвахъ яже къ Богу; видѣ видѣнїе: [...] ангель [...] веде ю, идѣже бѣ церковца святаго Спаса [...] и ту показа ей ангель Господень, глаголя: Евфро-синїе, здѣ ти подобаеть быти”.

¹⁰¹ *Ivi*: “Богъ мой еси ты, яко восхотѣ, тако и сотвори на мнѣ рабѣ твоей”.

¹⁰² *Ivi*: “буди мнѣ по глаголу твоему”.

¹⁰³ *VES*, pp. 381-382: “И виде Господа нашего Исус Христа [...]. Явижеса ей Святая Богородица и перстом кажа бесѣдоваше, глаголя: ‘Послушаи, чядо Феодулие, послушаи дщи праведных и разумѣи глаголы живота, покажи житие бо-

visione: un uomo in bianche vesti – proprio come avvenne nell'apparizione di Gesù a Maria Maddalena (Gv 20, 11-18) – *che le disse: 'Vieni e seguimi là dove io vado'*” (cf. Mt 14, 29; Mt 9, 21; Mc 10, 21; Lc 8, 22)¹⁰⁴; quindi la condusse al monastero delle Grotte, nella chiesa della Santissima Madre di Dio. In un altro passo fu invece la Teotoco a indicarle il modo per ascoltare i genitori, senza contravvenire all'osservanza dei comandamenti, e per scegliere allo stesso tempo la *sequela Christi*.

Evdokija di Mosca, infine, apprese la notizia della morte ormai prossima durante una visione in cui l'arcangelo Michele giunse a visitarla¹⁰⁵, in analogia con quanto si legge nella *Dormitio Mariae* menzionata da Giovanni Damasceno nelle sue omelie per celebrare la festa della Dormizione della Teotoco: vi si ricorda che la Madre di Dio fu avvertita da suo Figlio, per mezzo di un angelo, del proprio imminente trapasso (cf. Jean Damascene 1961).

Dal punto di vista linguistico i brani relativi al motivo delle visioni sono facilmente identificabili poiché seguono una struttura narrativa abbastanza costante: vengono introdotti, in genere, dal verbo 'vedere' (sl.: *viděti* – la santa vede un angelo, un santo, una luce, quasi sempre in sogno) o 'apparire' (sl.: *javiti* – l'angelo, il santo o la luce appaiono, si rivelano alla santa). Talvolta il testo riferisce esplicitamente i sostantivi 'visione' (sl.: *viděnie*) e/o 'apparizione' (sl.: *javlenie*); in ogni caso informa il lettore dell'entrata nella narrazione di un evento nuovo. All'indicazione del personaggio che appare segue poi un *verbum dicendi*, come 'parlare' (sl.: *glagolati*) o 'dire' (sl.: *rekovati*) che introduce le parole del messaggero divino. In alcuni casi i testi riferiscono di apparizioni nelle quali la santa vede qualcuno o qualcosa, ma non intrattiene alcun dialogo con le potenze del Cielo. In questo frangente il testo riporta una descrizione della visione che, quasi sempre, si manifesta con elementi luminosi – è la luce, del resto, che accompagna anche le apparizioni di Cristo risorto alla Maddalena, come si è detto, e a Saulo (At 22, 6-11) –: ad esempio i 'tre raggi luminosi dal cielo' che indicano a Ol'ga il luogo per la fondazione di Pskov, una 'luce indicibile' e 'due giovani luminosi come di fuoco' a difesa del monastero della santa di Suzdal', in una delle sue frequenti visioni.

Le apparizioni del diavolo che tenta Evfrosinija si differenziano anche dal punto di vista linguistico dalle altre visioni: le introduce il verbo 'mostrare' (sl.: *pokazati* – all'asceta viene mostrato il mondo, su cui esercita il suo potere il diavolo), quindi è assente l'elemento della rivelazione, della manifestazione che il divino fa di sé; si conserva invece il verbo *viděti* quando il punto di vista è quello della santa che vede, guarda l'apparizione. Quanto ai *verba dicendi*, gli spiriti

гоугодно, вожделеи радование праведных и царствующаго Бога предстояние, и бесконечныя жизни наслаждение, райскыя пища избирая, вѣчныя муки пламене избѣгая, всякия злобы не твори, и всѣм добродѣтелем предлежи, да всѣх лютых избыв, уготованных любящим Бога, вѣчныхъ благъ получиши”.

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 382: “виде отроковица другое видѣние: мужа в бѣлых ризах, глаголюща ей: ‘Иди во слѣд Мене, амо же Азъ иду’”.

¹⁰⁵ Cf. *VEM*, f. 480.

maligni ‘chiamano, invitano’ (‘chiamare’ in sl.: *prizyvati*) Evfrosinija al male, ma il testo non riferisce le loro parole: “*E le fu mostrato questo mondo territorio del diavolo [...] E vide diversi spiriti: la furbizia, la dimenticanza e la pigrizia, l’orgoglio e l’invidia. Lo spirito dell’avarizia a bocca spalancata, voleva mangiare il mondo. Senza ritegno invitavano la giusta al peccato*”¹⁰⁶.

6.3.6. Attributi di lode

Le *Vite*, almeno quelle estese, contengono generalmente un epilogo encomiastico, breve ma denso di contenuto, che riassume le qualità distintive del personaggio; in alcuni casi l’agiografo inserisce anche una preghiera di intercessione rivolta alla santa, con la quale domanda salvezza per la propria anima e per i fedeli. Si tratta di brani che si avvicinano molto alle proposizioni di lode degli inni liturgici, componimenti che celebrano la santa in maniera più completa. Negli uni e negli altri si può ravvisare l’utilizzo di espressioni lessicali simili o addirittura identiche a quelle impiegate nell’inno acatisto in onore della Madre di Dio, di volta in volta riferite alla santa in oggetto.

Anzitutto l’apostrofe ‘ralleggrati’ (sl.: *radujšja*; gr.: *καίρε*), che richiama immediatamente le analoghe invocazioni che costellano la liturgia e il saluto rivolto dall’arcangelo Gabriele alla Vergine, e che nelle *služby* dedicate alle sante ricorre molto spesso. Tra gli appellativi si osservano sostantivi che definiscono il ruolo della santa a favore delle altre monache e dell’umanità: ella è ‘lode’ (sl.: *pochvala*) delle vergini, ‘sostegno’ (sl.: *utverždenie*) delle monache, ‘vanto’ (sl.: *udobrenie*) dei sacerdoti, ‘difesa’ (sl.: *zastupnica*) e ‘baluardo’ (sl.: *utverždenie*) dei fedeli e della fede, ‘ausiliatrice’ (sl.: *pomošnica*) degli oppressi, ‘consolazione’ (sl.: *utěšenie*) degli afflitti. Accanto a queste, vengono riproposte una serie di immagini, metafora della purezza e dell’unicità del personaggio, scelto da Dio, in genere già presentate qua e là nel corso della narrazione, ma che qui sembrano concorrere a rafforzarsi reciprocamente. Si segnalano come più frequenti quella del ‘giglio raccolto fra le spine’ (sl.: *krinī obretennyj v terny – Cant 2, 2*), quella della ‘colomba’ (sl.: *golubica – Cant 2, 14*) definita di volta in volta ‘pura’, ‘illibata/senza macchia’, quella del ‘tesoro di grande valore’ (sl.: *sokrovišče mnogocěnnij*), per il quale – con reminiscenza evangelica (*Mt 13, 44*) – si è disposti a lasciare tutto. A quest’ultima espressione si lega spesso quella della ‘perla preziosa’ (sl.: *kamenū dragocěnnij*; *Mt 13, 45-46*) o del diamante. E ancora il ‘raggio di sole’ (sl.: *sūlnečnyj lučū*) e la ‘stella del mattino’ (sl.: *dennica*), di cui si è già detto.

¹⁰⁶ VES, 385: “показанна еи быша мира сего области диявола [...] И виде духи различныа: проныръства, забытия и лѣности, самолюбия и ненависти. Духъ же сребролюбия зияя, пожрети хотя мира. Призываху же праведную безстудно къ грѣху”.

L'epilogo della *Vita* di Parasceve di Eutimio di Tărnovo riporta una lode della santa, nella quale si leggono molti attributi che poi verranno mutuati nei testi delle sante della Rus': "o molto somigliante [...] madre [...] come un tesoro prezioso [...] bella sposa di Cristo, pura colomba, inviata dallo Spirito santo, lode delle vergini, asceta del deserto, interlocutrice degli angeli, paradiso di virtù, bella casa della purezza [...] Tu degna sposa del vero Sposo, tu sei il giglio colto fra le spine, le generazioni degli uomini te benedicono, perché hai seguito lo Sposo. Tu che soccorri chi è in disgrazia, [...] tu bellezza dei Bulgari, difesa e protezione [...] sposa eletta del Re celeste. Tu gloria delle donne, bellezza delle vergini, immagine della vita apostolica, vanto degli eremiti, difesa dei giovani [...] tu che esaudisci ogni richiesta"¹⁰⁷.

In maniera analoga gli agiografi della Rus' attingono a questo ricco patrimonio di immagini. "*Rallegrati, zelatrice* della tradizione degli apostoli e dei padri: *rallegrati, lode della città di Polock*"¹⁰⁸, "*rallegrati, colomba illibata*"¹⁰⁹, si legge nell'innografia in onore di Evfrosinija di Polock. E l'agiografo commenta: "Con quali parole, fratelli, devo lodare la *luminosa memoria* della beatissima sposa di Cristo Evfrosinija? Ella era *ausilio* per gli oppressi; *consolazione* per gli afflitti, *veste* per gli ignudi, *salute* degli infermi; e per dirla in breve, era tutto a tutti. [...] Evfrosinija *fiore che non appassisce del giardino del paradiso* [...]"¹¹⁰.

Julianija di Lazar'evo è definita '*colomba incorruttibile*' (cf. *UJuL*, f. 154) e viene cantata come "*lode delle penitenti, ornamento delle vedove, vanto dei misericordiosi, consolatrice degli afflitti, soccorso dei malati, e pronto ausilio di quanti sono in disgrazia*"¹¹¹.

¹⁰⁷ *VP*, 72-74: "прѣподобнаа [...] мати [...] яко сокровище многоцѣнное [...] Христова краснаа невѣсто, чистаа голоубице, позлащеннаа светымъ доухомъ, дѣвѣствнаа похвало, поустынножителнице, агеломъ събесѣдниче, добродѣтели раю, чистоты красный доме. [...] Ты истиннаго жениха чѣстнаа невѣста, ты еси кринь обрѣтенный въ тръни, тебе роды чловѣчьсѣи блажеть, яко своемоу послѣдовала еси женихоу. Ты застоупница соушимъ въ бѣдахъ, [...] Ты ѣси Българомъ красота, застоупница же и хранителница [...] небеснаго же цара избраннаа невѣста. Ты женамъ слава, дѣвамъ красота, апостольскаго житiа образъ, поустынникомъ оудобренiе, юннымъ застоупница, [...] всакомоу трѣбованiю различнаа подателница".

¹⁰⁸ *UEP*, 5: "радоуйса, ап(с)льскихъ и отеческихъ преданiй ревнительнице: радоуйса, полотскаго града похвало".

¹⁰⁹ *AEP*, 24: "радоуйса, голоубице непорочнаа".

¹¹⁰ *VEP*, 179: "Кiимъ убо языкомъ, братiе, достоить ми похвалити свѣтозарную память преблаженныя невѣсты Христовы Евфросинiи? Бяше бо помощница обидимымъ, скорбящимъ утѣшенiе, нагимъ одѣнiе, больнымъ посѣщенiе, и съ проста рещи, – всѣмъ всяка бысть. [...] Евфросинiя неуывающiй цвѣтъ райскаго сада".

¹¹¹ *UJuL*, f. 156r: "Постницамъ похвало, вдовамъ оукрашенiе, милостивымъ оудобренiе, печальнымъ оутѣшителницею, болащымъ посѣтителницею, и соушымъ въ бѣдахъ скоропослушливою помощницею".

La *Vita* di Vassa di Nižnij Novgorod nella lode (*pochvala*) finale definisce la santa “angelo terreno e creatura divina”; la loda poi per le opere di carità da lei compiute copiando le analoghe invocazioni dalla *Vita* dell’asceta di Polock¹¹².

Sof’ja di Suzdal’ è definita “*sostegno della nostra città, lode e vanto delle monache, e salvezza di noi fedeli [...] guida delle monache, modello di virtù*”, di lei l’agiografo dice “*hai adornato tutte coloro che erano in monastero, che sono rimaste senza marito*”¹¹³.

“Come un *raggio di sole, che illumina tutto* – si legge nell’ufficio per Julianija di Vjaz’ma – e come la sposa del Cristo buono. Come una *colomba che ama la purezza*, e come l’olivo, come il cedro, come *colomba diletta*, noi tutti ti lodiamo santa pia principessa Julianija”¹¹⁴.

Evdokija di Mosca, appresa dall’arcangelo Michele la propria imminente dipartita, decide di trascorrere in monastero i suoi ultimi giorni. Lungo la strada che la separa dal monastero incontra e guarisce dei ciechi che le si rivolgono dicendo: “o signora principessa amata da Dio, *nutrice di noi miseri*”¹¹⁵.

Nell’ufficio liturgico Ol’ga è detta “*colomba purissima*”, “come un *sole* ci illumina la gloriosa memoria di Ol’ga sapiente madre dei principi della Rus’”¹¹⁶; inoltre, unica tra le sante della Rus’, viene definita “*rugiada che viene dal cielo*”¹¹⁷ e “*figlia minore di Cristo*”¹¹⁸.

¹¹² Cf. *VVN*, 614: “ты бо бѣше помощница обиднымъ, скорбящимъ утѣшение, нагимъ одѣяние, болнымъ посѣщение, испроста рещи, всѣмъ всяка бѣвъ” (*ICor* 9, 22).

¹¹³ *USS*, f. 3 e 8r: “градоу нашему утверженіе, инокинамъ похвала и удобреніе, и намъ вѣрнымъ спасеніе, и сприси молитвами ея, даровати намъ велию милость [...] всѣхъ украсила еси во ѡбители соущихъ, безъ соупроужнаго пребываніа”.

¹¹⁴ *UJuV*, f. 10r-11: “яко солнечноую лоучю, ѡзаряющую вса. И яко невѣстоу хр(с)товою предоброу. яко горлицоу чистолюбивоую, и яко маслицоу, яко кедръ, яко соущоую избранною голоубицоу хвалимъ та вси сватаа Бл҃говѣрнаа кнагиня иоулїаніе”.

¹¹⁵ *VEM*, f. 483: “ѡ госпоже бл҃голюбива кн҃гини наша нищихъ питателница”.

¹¹⁶ *UO*, f. 275r: “яко слнц(е) восїа намъ преславнаа памат(т) олгы Б҃гом(д)рыа мѣре кн҃зей роускихъ”.

¹¹⁷ *UO*, f. 277r e 279: “голоубица целом(д)ренаа”, “бо роса нб(с)наа сниде”. Nell’Antico Testamento il riferimento alla rugiada ricorre più volte, sempre in chiave positiva: con la rugiada arriva la manna dal cielo che salva il popolo di Israele affamato, è la rugiada che permette a Gedeone di comprendere il volere del Signore (*Gdc* 6, 37-40), ecc. La rugiada simboleggia quindi la vita o la benedizione celeste che la rende possibile. Come immagine attribuita alle sante, proponiamo di leggerla nel significato di portatrice, donatrice di vita, in questo caso in senso spirituale: Ol’ga dona al suo popolo la vita in Cristo, la fede.

¹¹⁸ *UO*, f. 275r: “Х(с)ва мизиница”. Il termine *mizinica* (“figlia minore”) può essere tradotto anche come “mignolo”; in questo modo si potrebbe rendere meglio l’immagine di Ol’ga come strumento di cui Dio si serve per la conversione della Rus’, ma non abbiamo trovato conferme di una tale accezione del vocabolo in altri testi agiografici. Perciò prendiamo qui per la traduzione più letterale di “figlia minore” che con-

Insieme alla lode, gli uffici liturgici contengono in gran numero preghiere di impetrazione e richiesta di intercessione ('intercedere': sl.: *chodatajstvovati*; 'interceditrice': sl.: *chodatajca*) da parte dell'autore a nome di tutti i fedeli: come alla Madre di Dio, alla quale si domanda di pregare per i fedeli, così alla santa si chiede di intercedere presso Dio per il suo popolo o per quanti lodano la sua memoria.

6.3.7. Il 'matrimonio spirituale': chiave di lettura dei testi

Quello del 'matrimonio spirituale' (sl.: *duchovnyj brakŭ*) con lo 'Sposo celeste' (sl.: *ženichŭ nebesnyj*) è un *topos* fondamentale della teologia patristica, usato nell'Antico Testamento per definire il rapporto di Dio col Suo popolo (cf. ad es. *Is* 54, 5 e 61, 10; Cantico dei cantici).

Nel *De virginitate* di Giovanni Crisostomo e nell'opera omonima di Gregorio di Nissa, il motivo, riproposto anche nell'immagine della 'sposa di Cristo' (sl.: *nevěsta Christova*), rimanda al rapporto fra Cristo e la vergine.

Nell'agiografia esso viene impiegato per definire l'unione dell'anima con Dio e in tal senso lo si può incontrare anche in testi dedicati a santi uomini. Tuttavia, nell'agiografia al femminile, il *topos* acquista maggiore pregnanza e concretezza, collegato com'è alla vocazione naturale della donna di essere moglie e madre che, se non si realizza dando alla luce dei figli, risulta recuperata, nel suo significato più profondo di generazione alla vita, nell'universo spirituale, sia pure in modo metaforico.

Negli uffici liturgici questo motivo si pone in stretta relazione con il brano evangelico delle vergini sagge (*Mt* 25, 1-12), che vigilano per non esaurire l'olio delle loro lampade e rendere possibile la loro identificazione da parte dell'amato. È proprio questa, infatti, la parabola letta nella festa delle sante e il brano che accompagna anche il rito della professione monastica per le donne, come testimoniato nell'Eucologio sinaitico: dopo il riferimento all'abbandono delle cose del mondo (*Lc* 14, 26 e 33; anche *Mt* 19, 29), si invoca il Signore perché aiuti la giovane a vivere in maniera a Lui gradita, e presentarsi all'incontro con lo Sposo celeste come una lampada luminosa per la castità (cf. Nahtigal 1941: 81).

Riteniamo che proprio il *topos* del matrimonio spirituale possa essere considerato come il motivo-chiave delle *Vite* delle sante, come luogo in cui si trovano espressi e compiuti tutti gli altri motivi: perché Cristo consideri la santa come sposa è necessario che vi trovi realizzate tutte le caratteristiche che abbiamo passato in rassegna.

L'agiografia bizantina presentava già il motivo delle nozze spirituali come un elemento ricorrente: nel caso della *Vita* di Parasceve, è stato dimostrato che Eutimio costruisce il suo intero discorso proprio sviluppando questo tema (cf.

serva tuttavia il significato di prediletta di Dio che, abbiamo visto, è spesso presente nei testi dedicati alle sante e in modo particolare alle principesse della Rus'.

Garzaniti 1998: 102-104). Anche l'ufficio liturgico in onore di santa Tecla contiene riferimenti a questo *topos*: già in apertura si dice “ti sei sposata a Cristo” e “hai seguito il tuo Sposo che ti chiamava”; espressioni simili vengono riprese durante tutto il corso della *služba*¹¹⁹. Nella *Vita* di Tecla, il motivo del matrimonio spirituale è introdotto fin dalle prime battute: “e così la vergine saggia con la sua purezza si sposò al puro Sposo celeste”¹²⁰. Più avanti il testo introduce esplicitamente, mettendola sulle labbra della giovane di Iconio, proprio l'espressione ‘matrimonio spirituale’ (sl.: *duchovnyj brakū*). L'ufficio liturgico in onore di Caterina d'Alessandria è incentrato essenzialmente sull'abbandono delle cure terrene e l'anelito al talamo celeste, che la santa predilige fin dalla giovinezza: “sposa chiamata da Dio, beata Caterina, sei entrata nella stanza nuziale del cielo desiderando Cristo, tuo bellissimo sposo. E da lui sei stata incoronata con la corona regale [...] hai amato Cristo tuo sposo [...] e con Lui sei entrata nella stanza nuziale [...] con sante sofferenze ti sei bellamente adornata, o fanciulla vergine buona, sei entrata nella stanza nuziale di Cristo e ora con gioia sei unita nella luce al tuo sposo, o ricca d'ogni bene”¹²¹.

Come si evince da queste citazioni, il *topos* delle nozze spirituali si realizza nell'utilizzo di alcune immagini costanti: quella dello ‘Sposo celeste’, quella della ‘stanza nuziale’ e, come vedremo, nel tema della ‘maternità spirituale’.

Lo Sposo celeste

Nelle *Vite* delle sante della Rus' l'immagine dello ‘Sposo celeste’ viene utilizzata come alternativa reale ai pretendenti terreni quando le sante sono chiamate a scegliere tra Cristo e i principi che chiedono la loro mano.

In quest'ottica, perfino nella *Vita* di Ol'ga il desiderio dello Sposo celeste viene introdotto come motivo principale del rifiuto della proposta di matrimonio avanzata dall'imperatore bizantino. Come abbiamo avuto già modo di sottolineare, l'episodio del battesimo di Ol'ga a Costantinopoli va interpretato alla luce delle contingenze storiche e dei rapporti di carattere commerciale tra la Rus' kieviana e Bisanzio nel X secolo; la proposta di matrimonio va parimenti letta in quest'ottica di alleanze politiche, come rivela la risoluta risposta di Ol'ga: “te l'ho detto anche prima – afferma la principessa – che non sono venuta

¹¹⁹ *UT*, 0187 e 0189: “оуневести ся хѣи” e “послѣдовала єси жениха своего зовоуши”.

¹²⁰ *VT*, 100: “и такоу моудраа двѣ чистомуу женихоу нб(с)номуу оуневѣстиса своєю чистотою”.

¹²¹ *UCA*, ff. 379r-380: “бгозваннаа невѣсто блженнаа екатерино востече в(ъ) нб(с)нныи чертогъ желаніе имоуши к(ъ) прекрасномуу женихоу своемуу хр(с)тоу. И ѿ(т) негѡ цр(с)кимъ вѣнце(м) вѣнчаса”, f. 382r: “Жениха своего хр(с)та во(з)любивши [...] тѣм же вниде с нимъ в чертогъ”; f. 384: “Стр(с)тъми сщєнными отроковице добраа двѡ, оукраси(в)ши себе блголѣпноу, в(ъ)зыде к(ъ) нб(с)номуу хѡу чертогуу. И нѣ свѣтло своемуу женихоу весело сочетася всебогатаа”.

per regnare con te, mi basta il dominio della Rus' con mio figlio, ma [sono venuta] per *sposarmi al re immortale dei cieli Cristo Dio*, che amo con tutta l'anima, perché mi faccia degna del suo regno eterno"¹²².

Evfrosinija di Polock all'età di dodici anni, quando i genitori cominciarono a proporre dei pretendenti, fece presente con fermezza la volontà di donarsi a Dio, abbandonando la casa paterna per il monastero, nella convinzione che la santità e la fama imperitura scaturiscono dall'unione con Cristo. Fra sé e sé – narra l'agiografo – Evfrosinija rifletteva dicendo: “come può essere che mio padre pensi di farmi sposare? Se così sarà, allora non avrò modo di allontanare le pene del mondo. E ancora disse fra sé: cosa hanno fatto i nostri avi? Si sono sposati, e hanno governato, ma non sono rimasti nei secoli; la loro vita passa e la loro fama cade come polvere (cf. *1Cor 7, 31*) e peggio di una ragnatela; mentre le donne antiche, con forza di uomo, si sono messe al seguito di Cristo loro Sposo, dando il corpo alle percosse e la testa alla spada; e altre hanno dato il proprio corpo a Dio nel digiuno e nella veglia, piegandosi sulle ginocchia e dormendo sul pavimento, e i loro nomi sono scritti nei cieli e là con gli angeli glorificano il Signore senza posa; la fama è polvere e cenere, e come il fumo si dilegua e come il vapore dell'acqua si dissolve. E così pensava in cuor suo, e l'amore di Dio molto elevava il suo intelletto"¹²³.

Per le sante che presero marito, lo spozalizio con Cristo si realizza diversamente.

Anna di Kašin rimasta vedova decide di entrare in monastero e si raccoglie in preghiera dicendo: “*Accogliami Sposo Celeste Gesù Cristo* col tuo amore, e aggiungimi alle sagge vergini”¹²⁴, dopo di che inizia una stretta asceti.

In maniera analoga l'ufficio di Julianija di Lazar'evò afferma: “illuminata da una pura vedovanza, la beata in Dio *si è data in sposa a Cristo* con il digiuno

¹²² *VeO*, f. 89: “рекохъ тебѣ и прежде, яко не того ради прїдохъ сѣмѡ, да царствоую съ тобою, довлѣть бо мнѣ и россійская монархїа съ сыномъ моимъ, но да оуневѣшоуся безсмертномуу црю нб(с)номуу хр(с)тоу Бгоу, егоже всею душею моею возлюбихъ, яко да и цр(с)твіа егѡ вѣчнагѡ сподоблюся”.

¹²³ *VEP*, 173: “како се будетъ, яко отецъ мой мыслить припрчи мя мужеви? То аще тако будетъ, то печали міра сего ни како желзѣ гонзнути. Паки въ себѣ рече: что бо успѣша преже насъ бывшіи роди наши? Женишася, посягаша и княжиша, но не вѣчноваша; житіе ихъ мимо тече и слава ихъ погибе яко прахъ и хуже паутины; а иже прежнія жены, взявше мужскую крѣпость, поидоша въ слѣдъ Христа жениха своего, предаша тѣлеса своя на раны и главы своя мечеви; а другїя [...] предавшє тѣлеса своя на постъ и на бдѣніе и колѣнное поклоненіе и на земли леганіе, и имена ихъ написана на небесѣхъ и тамо съ ангелы безпрестани славятъ Бога; а си слава есть прахъ и пепель, и яко дымъ расходится и яко пара водная погибаеть. И тако ей размышляючи въ сердцы своемъ, а умъ ея болма на Божію любовь подвизашеся”.

¹²⁴ *ВАК*, 58: “Прїими ма Женише Нб(с)ный Ісе Хр(с)те твоею любовію, и сопричти ма моудрымъ дѣвѣмъ”.

e le preghiere e la misericordia”¹²⁵. Possiamo concludere che è la vita gradita a Dio e non lo stato di vita in sé e rendere la santa degna delle nozze con Cristo.

In altri casi il motivo è presente nei testi soltanto sotto forma di attribuito di lode, come avviene per Sof’ja di Suzdal’ che nell’inno liturgico è cantata come “*sposa di Cristo*”¹²⁶.

A livello lessicale, nei brani che fanno riferimento allo Sposo celeste, il *topos* del matrimonio spirituale viene segnalato dai verbi ‘darsi in sposa [a Cristo]’ (sl.: *unevĕstitisja*) e ‘amare [Cristo]’ (sl.: *vozljubiti*), quest’ultimo rafforzato dall’espressione ‘con tutta l’anima’ (sl.: *vseju dušeju*).

L’entrata nella stanza nuziale

Il segno dell’avvenuta unione con lo Sposo celeste è l’entrata nella stanza nuziale del cielo. L’immagine del talamo celeste (sl.: *čertogij*; gr.: *θάλαμος*) è una chiara reminiscenza del Salmo 19 (versetto 6) che mostra il Signore, sole di giustizia “che esce come sposo dalla stanza nuziale”; nei testi agiografici qui considerati questo riferimento si interseca con quello al Cantico dei cantici, in cui la sposa afferma “m’introduca il re nelle sue stanze” (*Cant* 1, 4), che bene esprime l’anelito dell’anima delle sante a ‘entrare’ (sl.: *voiti*), o meglio, a ‘prendere dimora’ (sl.: *vŭdvoritisja*) nel Regno dei Cieli. Ritorna poi l’opposizione fra ‘regno terreno’ (sl.: *zemnoe carstvo*) – che la santa abbandona – e ‘regno celeste/eterno’ (sl.: *nebesnoe/věčnoe carstvo*) – del quale ‘diventa degna’ (‘diventare degno’, sl.: *sŭpodobitisja*) o che ‘gode’, del quale ‘si compiace’ (‘gode/re/compiacersi’, sl.: *nasladitisja*).

Anche in questo caso, l’immagine della stanza nuziale con le sue reminiscenze è presente non solo nelle *Vite* delle ascete, ma in quelle di tutte le sante donne della Rus’.

La troviamo nell’ufficio per Evfrosinija di Polock, che presenta l’accesso alla stanza nuziale come conseguenza delle virtù vissute, della conformità evangelica e dell’adempimento della volontà di Dio: “*avendo abbandonato la gloria fugace e lo sposo terreno, avendo trascurato tutte le cose del mondo, ti promettesti a Cristo, più bello di ogni altra cosa: presa la croce, percorrendo il cammino della vita angelica, e ad esso conducendo molti [...] hai avuto accesso al talamo celeste*”¹²⁷.

¹²⁵ UJuL, f. 153: “Вдовствомъ чистимъ просвѣшена бѣоблѣженнаа хр(с)ви оуневѣстиса постомъ и молитвами и милостынею”.

¹²⁶ USS, f. 1: “христова невѣсто”.

¹²⁷ UEP, 9-10: “славоу временную и земнаго ѡбручника ѡставльши, и вса мѣрскаа презрѣвши, краснѣйшему паче всѣхъ хр(с)тоу себе оуневѣстила еси: кр(с)тъ взявши, поутемъ агльскаго житїа шествоующи, и многїа къ нему наставляющи [...] въ нб(с)ный чертогъ востекла еси”.

Di Evfrosinija di Suzdal' si legge: "con una luce spirituale inestinguibile, per l'olio della tua asceti, *sei entrata con gioia nell'incorruttibile stanza nuziale*, e vivi nei secoli. La colonna¹²⁸ della tua anima non traballava al vento degli spiriti impuri [...] *hai svestito il mantello malvagio delle passioni, e hai indossato, o beata, il bell'abito della pace dei sensi, regnando con Cristo*"¹²⁹

Anna di Kašin esprime più volte il suo desiderio di essere annoverata fra le sagge vergini e poter così accedere alla stanza nuziale del Cielo. Rimasta vedova, la principessa invoca il marito e gli chiede una speciale intercessione: "e ora prego te che hai sofferto per Cristo, non lasciarmi immersa nelle angosce di questa vita, ma ricordami al trono dell'Onnipotente Cristo nostro Dio, *perché anch'io sia degna della stanza nuziale con le vergini sagge*"¹³⁰. Dopo anni di vita monastica, prima di partire per Kašin, accomiatandosi dalle consorelle dice: "ci conviene con ogni umiltà e mitezza pregare lo Spirito di Dio Signore nostro Gesù Cristo che ci ama, *perché insieme alle vergini sagge ci permetta di essere eredi della stanza nuziale celeste*"¹³¹.

Julianija di Lazar'ovo, ritenendo di aver assolto ai suoi obblighi di moglie, dando alla luce 13 figli, e di madre, crescendo le sue creature, domandò al marito di lasciarla entrare in monastero, ma ricevette un netto rifiuto. Il coniuge però non si oppose alla proposta di rimanere sotto lo stesso tetto rispettando il desiderio di consacrazione della moglie. Possiamo intravedere anche in questa variante del motivo del matrimonio spirituale una certa somiglianza con il rapporto intercorso fra Maria e Giuseppe, sposi vissuti nella castità. L'ufficio utilizza anche per questa santa le formule consuete delle nozze con Cristo: "come diletta di Cristo senza macchia [...] con lui *sei entrata nell'incorruttibile stanza nuziale del cielo* e ti compiacci della sua bellezza"¹³².

¹²⁸ Sul motivo della colonna incrollabile nei testi agiografici si veda Rudi 2004.

¹²⁹ UES, f. 9: "Негасимоу дїшевноую свѣщюу, масломъ твоихъ подвиговъ, вошла еси радостію въ нетлѣнныи чертогъ, и живещи во вѣки. Непокколебаше дїша твоя столпа вѣтри нечестивы(х)ъ доуховъ [...] Злообразною страстей совлекла еси ризоу, и облечеса блаженнаа в красную одежду бж(с)твеннаго безстрастіа, хр(с)тови съдѣрстви(я)". Le immagini del 'regno', del 'trono' e della 'corona' sono tipiche del narrare agiografico per rafforzare l'affermazione che il santo ha compiuto con successo l'asceti e ha ricevuto da Dio il riconoscimento (cioè la corona) della santità. Nella Bibbia l'immagine della corona è presente fin dall'Antico Testamento, dove si parla del destino glorioso dei giusti, cf. Sap 5, 15-16: "i giusti al contrario vivono per sempre, / la loro ricompensa è presso il Signore / e l'Altissimo ha cura di loro. / Per questo riceveranno una magnifica corona regale, / un bel diadema dalla mano del Signore...".

¹³⁰ VAK, p. 57: "и нынѣ молю тѣ ѿ страдалче Х(с)въ, да не оставиши ма проуженоу прелестьми житїа сего, но помани ма оу Пр(с)тола Вседержителява Хр(с)та Бга нашего, яко да достойна и азъ боудоу Небеснаго Чертога съ моудрыми двами".

¹³¹ Ivi, p. 67: "подобаетъ намъ со всакимъ смиреномоудрїемъ и кротостію дїа молити челоувѣколюбиваго Бга Г(с)да нашего Іса Хр(с)та, Дабы сподобилъ насъ с моудрыми двми Нб(с)наго Своего Чертога наслѣдницамъ быти".

¹³² UJuL, f. 154r: "яко непорочнаа оугодница хр(с)това [...] с ни(м) в нетлѣнныи вниде чертогъ красоты его наслаждаешиса".

Ol'ga “si abbandonò nelle mani di Dio come una giusta e così dalla terra passò ad abitare il cielo, e guadagnò la stanza nuziale del re immortale Cristo Dio e, prima santa dalla terra della Rus’, si unì alle schiere dei santi”¹³³.

Nel caso di Sof’ja di Suzdal’ il motivo della stanza nuziale viene sostituito con l’immagine più generale della ‘dimora celeste’: “come incorporea hai vissuto sulla terra, sei ascesa alla dimora celeste e con le schiere degli angeli ti rallegri”¹³⁴.

Questa stessa espressione ricorre anche nell’ufficio in onore di Pëtr e Fevronija di Murom: “nelle dimore celesti con coloro che sono molto somiglianti e con i giusti si rallegrano il beatissimo Pëtr insieme a Fevronija”¹³⁵. Tuttavia, qui il riferimento al *topos* matrimonio spirituale è assente. L’ufficio in effetti è dedicato a entrambi e non a Fevronija da sola. Anche la biografia evidenzia più l’unità e il comune accordo della coppia, che non il cammino ascetico o le virtù di Fevronija. Nell’immaginario della Rus’, i due sono ricordati come modello perfetto di coniugi, pertanto non sorprende la mancanza nei testi loro dedicati del *topos* delle nozze spirituali. Analogamente, mancano anche i riferimenti alla parabola delle sagge vergini, che vengono sostituiti da quelli ai ‘giusti’ del Signore, che meglio si addicono a una coppia: il brano evangelico letto durante l’ufficio è infatti tratto dai capitoli terzo, quarto e quinto del libro della Sapienza di Salomone, che contrappongono la sorte dei giusti a quella degli empi.

Maternità spirituale

Scegliendo lo Sposo celeste, la donna risponde alla sua vocazione di moglie, di coniugata, e, per questa stessa scelta, assolve anche a quella di madre: la partecipazione all’eredità divina che scaturisce dal matrimonio con Cristo genera nella santa la forma più alta di maternità, quella spirituale¹³⁶. La purezza, la

¹³³ *VeO*, f. 90r: “въ роуцѣ бжїи прв(д)наѣ вниде и такѡ преселисѣ ѡ(т) земныхъ въ нб(с)наѣ, и сподобисѣ чертога безсмертнаѡ црѣ хрѣта Бга, и перваѣ ѡ(т) земли россїйскїѣ стѣѣ ликоу стыхъ причтесѣ”.

¹³⁴ *USS*, f. 11: “акѡ безплотна на земли поживе, востекла еси въ нб(с)ныѣ обители и съ лики стыхъ радуешисѣ”.

¹³⁵ *UFM*, f. 262: “въ ѡбителяхъ нб(с)ны(х) с прп(д)бными и праведными веселѣсѣ преблжнне петре коупно с февронїею”.

¹³⁶ La dimensione della maternità spirituale, che unisce i due aspetti della verginità e della maternità compresi nel *typos* mariano, “poggia su una precisa base ideologico-teologica per il rilievo che, nella dottrina cristiana, ha il concetto di paternità e maternità spirituale, quale superamento ideale della funzione fisica della generazione” afferma Giannarelli. Più oltre la studiosa spiega che l’uso metaforico delle caratteristiche dell’atteggiamento materno per esprimere l’attenzione della divinità nei confronti degli uomini era comune già nell’Antico Testamento. Con la svolta neo-testamentaria, poi, è la Chiesa che assume il ruolo di madre nella generazione dei suoi figli alla fede. Questo concetto è ripreso da san Paolo che legge nella missione degli apostoli un nuovo tipo di maternità, e più di una volta si rivolge al suo uditorio con l’espressione “figlioli”,

continenza, la rinuncia al matrimonio, additate come encomiabili in tutti i testi agiografici, rendono l'anima della santa libera da legami terreni, e piena di un amore incondizionato per ogni prossimo. Del resto Maria stessa fu sì madre di Cristo, ma spiritualmente, in Giovanni, era ed è madre di ogni uomo, fratello dell'Unigenito. Così la vergine, sposa di Cristo, è madre delle consorelle, madre di quanti le chiedono consiglio, madre, per estensione, di tutti coloro che la venerano e per i quali le sue gesta si danno come modello, madre della patria che difende con l'ardente preghiera.

Tutti i testi qui analizzati riportano il termine 'madre' (sl.: *mati*), 'madre amante dei figli' (sl.: *ljubočednaja mati* o *mati čadoljubivaja*), corrispondente al greco *φιλότεκνα*, in uso fin dalle omelie crisostomiche, e già ben attestato nell'agiografia bizantina. Esso viene riferito alla santa di volta in volta cantata ed è spesso rinforzato da immagini analoghe per significato, come quella della chioccia coi pulcini, che parafrasa il passo evangelico in cui Gesù apostrofa Gerusalemme che non ha riconosciuto l'azione materna di Dio nei suoi confronti (*Mt 23, 37; Lc 13, 34*).

Sof'ja di Tver' "parlava come una *madre amante dei figli* insegna ai suoi figli con bontà"¹³⁷. Evfrosinija di Polock rivolta alle consorelle dice: "vi ho accolto, come la chioccia i pulcini sotto le sue ali, e come pecore nell'ovile [...] *Come una madre che ama i suoi figli* dimostra a essi il suo amore"¹³⁸. Anna di Kašin viene esplicitamente indicata come modello da seguire per uomini e donne: "venite tutti giovani monache e semplici uomini e donne, beati ricchi e poveri che volete salvarvi. Mostriamoci zelanti verso questa beata taumaturga somigliantissima *madre grande-principessa Anna* [che] ha consumato il suo corpo col digiuno, la veglia e la continenza ferrea fino alla fine"¹³⁹. L'inno liturgico invoca Sof'ja di Suzdal' come "molto somigliante *madre Sof'ja*"¹⁴⁰.

Inabitazione dello Spirito Santo e intercessione

Il culmine nell'elaborazione del *topos* del matrimonio spirituale e della vita ascetica in generale si raggiunge laddove i testi mettono in evidenza l'azione

definendosi dunque padre, padre spirituale (Giannarelli 1980: 33). Per un'interessante lettura delle metafore materne nel ritrarre l'azione di Dio verso l'uomo si veda Bynum 1982, in particolare il capitolo IV.

¹³⁷ *VST*, 206: "глаголющи, яко мати чадолюбивая, учаше чада своя умилно".

¹³⁸ *VEP*, 176: "се собрахъ вы яко кокошь птенца подь крылъ свои и въ наствину яко овца, [...] яко мати чадолюбивая къ дѣтемъ своимъ любовь показующи".

¹³⁹ *UAK*, f. 62: "Прїидите вси иноцы инокини и простїи моужїе и жены, бл҃гочестивїи богатїи и оубосїи хоташе спа(с)тиса. Порев(ь)немъ сей блаженн҃й и чудотворив҃й прп(д)бн҃й м҃три велицей кн҃гн҃ анн҃ како тѣло свое постомъ и бдѣнїемъ и зѣльны(мъ) воздержанїе(мъ) до конца изноури".

¹⁴⁰ *USS*, cit., f. 2: "Преподобныхъ мати Софіа".

dello Spirito santo nell'anima della santa. Egli 'prende dimora' ('prendere dimora', sl.: *vūselitisja, sūtvoriti žilišče*) nella santa, 'riempie il suo pensiero' (sl.: *[ot svjatogo Duchu] napūlnitisja myslī eja*) e la rende capace di preferire Cristo, secondo gli insegnamenti giovannei (*Gv* 14, 17 e 23) e paolini (*Rm* 8, 9-11; *Ef* 2, 22; *1Cor* 3, 16; *2Tim* 1, 14). La santa – attingendo ancora una volta al linguaggio paolino (*Rm* 9, 19-22 e *2Tim* 2, 21) – è detta 'dimora' (sl.: *obitelī e žilišče*) e 'vaso' (sl.: *sosudī*; gr.: *σκεῦος*) dello Spirito Santo (cf. *VEP*, 173; *VAK*, 69), che la fa partecipe dell'eredità divina e per questo capace di intercedere per i fedeli e porsi a loro guida (cf. *VES*, 390-391; *UAK*, f. 62).

Il motivo è valido e presente per tutti i santi: il fatto di divenire dimora dello Spirito santo costituisce, infatti, il vertice della vita spirituale sia per gli uomini che per le donne. È grazie a questa immedesimazione con Dio che i santi operano miracoli e sono invocati come intermediari fra i fedeli e il Padre. Pertanto, non si può affermare che l'inabitazione divina con il conseguente motivo dell'intercessione a favore dell'umanità sia di per sé un *topos* specifico dell'agiografia femminile. Tuttavia, nei testi dedicati alle donne esso si arricchisce del riferimento alla Madre di Dio che, proprio per azione dello Spirito, concepì il Figlio di Dio (*Lc* 1, 35) e divenne la mediatrice per eccellenza tra Dio e l'umanità.

Riportiamo come unico esempio in proposito quello tratto della *Vita* di Anna di Kašin che risulta più esteso ed elaborato rispetto agli altri: "e allora iniziò il cammino ascetico con molte fatiche e asceti e penitenze e con la preghiera incessante si armò contro il nemico invisibile, e con veglie di intere notti vinse le schiere diaboliche. E la beata tanto si martoriò col digiuno, e con molte rinunce, [...] e divenne dimora del trono della Santissima Trinità unico Dio vivificante e indivisibile, giunse Cristo col Padre e con lo Spirito santo, e si costruì una dimora nella sua santissima anima"¹⁴¹.

6.4. Il tipo della 'sposa di Cristo' nel passaggio dalla funzione letteraria al modello sociale

Dall'analisi fin qui condotta risulta che i testi agiografici e innografici dedicati alle sante della Rus' sono depositari di molto più di una semplice biografia e/o di un discorso encomiastico: in essi si riflette il *typos* di santità femminile elaborato nell'agiografia slavo-orientale. Alla base di tutti i componimenti analizzati si osserva il medesimo modello monastico-verginale, di cui il *typos*

¹⁴¹ *VAK*, p. 69: "И нача тамѡ подвизатиса болшими троуды и подвиги и пощеніемъ и молитвою непрестанною вооружатиса на невидимыа враги, и столніемъ вснощнымъ побѣдила бѣсовскіа брани. И толикѡ истии себе блаженнаа постомъ, и многимъ воздержаніемъ, [...] и жилище ависа пр(с)толь Пр(с)тыа и Единосоущныа и Животворащыа и Нераздѣлимыа Тр(о)цы, пришедъ Хр(с)тосъ со Оцѣмъ и со Стъмъ дѡмъ, обитель сотворилъ себѣ въ престей доушы еа..."

mariano' si dà come profilo comune; ciò determina, sia nei testi in onore di sante appartenenti a differenti tipologie, sia in quelli afferenti a diverse tradizioni linguistiche, la creazione di uno stesso prototipo letterario, quello della 'sposa di Cristo'. Esso si realizza concretamente nel condensarsi di tutte le principali espressioni lessicali che abbiamo incontrato: quelle relative alla Sapienza (*razumŭ, umŭ, ućenie, mudrostŭ, premudrostŭ*), quelle afferenti al campo semantico della luce (*svět, sijati, zvězda, zarja, dennica, solnce*), quelle riferite al matrimonio spirituale (*čertogŭ, nevěsta, ženich, sosudŭ [svjatogo Ducha], mati čadoljubivaja*), con le relative citazioni scritturali che l'analisi ha messe in evidenza.

Queste immagini sostanziano di un preciso contenuto teologico un concetto altrimenti piuttosto astratto: la santa viene concepita come icona del rinnovamento dell'umanità che la sposa di Cristo porta in sé e che è il frutto dell'inabitazione divina dello Spirito santo. Per questo l'immagine ideale della santa raffigura una donna che unisce alla contemplazione una fervente carità verso il prossimo: è la Sapienza divina che abita in lei che ne illumina l'intelletto e la rende consigliera non solo delle consorelle, ma di principi e di dignitari di corte, capace di intercedere per uomini e donne in vita e dopo la morte.

Secondo il succedersi delle feste nel calendario liturgico, le forme letterarie e i riferimenti ai medesimi passi scritturali che abbiamo evidenziato si ripropongono da un testo all'altro e ritornano all'attenzione dei fedeli in maniera ciclica. Gradualmente l'immagine della 'sposa di Cristo' si fissa nella memoria dei credenti e si impone nella letteratura; in questo modo il modello letterario di santità determina la formazione nell'immaginario collettivo di un modello concreto di comportamento. Questo costituisce la base per la creazione di un tipo sociale, che trova storicamente la sua incarnazione nella categoria sociale delle 'pie principesse', modello di condotta per le donne della Rus'. In questa tipologia di santità possiamo, infatti, considerare perfettamente realizzato il ritratto della donna santa della Rus': nobile di nascita, ma ancor più d'animo, dedita con saggezza e benevolenza alle cure del popolo cristiano perché sposa del Re celeste, prima che di un principe terreno.

Il modello di santità si costruisce, dunque, in un felice connubio fra la tradizione cristiana, espressa nelle doti della perfetta padrona di casa delle Scritture (operosa, taciturna, fedele) cui i testi riferiscono esplicitamente, e la specificità socio-culturale della Rus', riflessa nei requisiti della 'buona sovrana' (scelta da Dio per il suo compito, coraggiosa, intelligente, magnanima, equanime) che abbiamo appurato spesso presenti nei testi.

Se nella tradizione occidentale la triade *mater – vidua – virgo* definisce, in un progressivo approssimarsi alla perfezione, le possibilità e le vie di santificazione per le donne, nei testi slavi pare che queste distinzioni siano passate in secondo piano e l'accento sia posto non tanto sullo stato di vita (vergine o madre di famiglia) quanto sulla volontà di accedere alle nozze con Cristo che, nella loro particolare condizione, tutte le sante manifestano, pur passando attraverso diversi stati di vita. In ambito occidentale, la *sponsa Domini*, come bene spiega Giannarelli, è modello in primo luogo e principalmente della tipologia

della *virgo*, che sublima con l'unione spirituale la rinuncia a quella fisica. Anche il motivo del matrimonio spirituale è riferito quindi essenzialmente alle vergini nell'agiografia paleocristiana, risultando una prerogativa di questa tipologia di sante (cf. Giannarelli 1989: 29-32)¹⁴². Nella produzione liturgico-letteraria slava-orientale, tale *topos*, come abbiamo visto, investe in misura più o meno massiccia la grande maggioranza dei testi analizzati. La sposa di Cristo, la donna che tiene accesa la lampada della carità per essere riconosciuta dallo Sposo Celeste, è il modello unico di santità, che supera e porta a compimento tutti gli aspetti legati alle contingenze della vita terrena: se madre di famiglia il suo *podvig* si attua nelle cure domestiche e nella preghiera incessante, se asceta nella pratica delle virtù, nella lotta contro le tentazioni, nell'adempimento dei comandamenti, se principessa regnante nella rettitudine e nella misericordia verso il popolo, ma la abilita in ogni caso a regnare con Cristo.

¹⁴² Sarebbe interessante condurre un'indagine comparativa in proposito, prendendo in considerazione *Vite* latine composte dopo il IV secolo, che Giannarelli non include nella sua trattazione, per capire se questa caratteristica dell'agiografia delle origini si mantenga intatta anche nei secoli successivi.

7. Il modello della ‘sposa di Cristo’ negli uffici liturgici

Negli uffici liturgici, talvolta più che nelle *Vite*, si trovano condensati tutti quei motivi che delineano la fisionomia spirituale della santa. I diversi inni vengono, infatti, personalizzati su una data figura limitatamente alle vicende storiche di essa più note, ma nel complesso si avvalgono di una serie di espressioni topiche, che ritroviamo quasi identiche da un testo all’altro. I brani scritturali letti nella commemorazione sono sempre i medesimi (con la possibilità di qualche variazione, come vedremo più avanti nel caso di Ol’ga), cioè la parabola delle vergini sagge (*Mt 25*, 1-12) e i riferimenti ai passi del Libro dei Proverbi sulla perfetta padrona di casa (*Pr 31*, 13,15,18-19). A ciò si aggiungono spesso, in particolare negli inni dedicati alle pie principesse, una serie di attributi caratteristici della sovrana ideale: scelta da Dio per il suo compito, coraggiosa, intelligente, generosa e magnanima; nonché gli appellativi che abbiamo già evidenziato, mutuati dall’acatisto in onore della Madre di Dio e rivolti alle sante.

Anche il tipo letterario della ‘sposa di Cristo’ acquista un ruolo predominante proprio nell’innografia. In molti casi, infatti, è nell’ufficio che viene suggerita l’interpretazione del *topos* del matrimonio spirituale come coronamento dell’esistenza della santa, come principio attorno al quale si ordinano i motivi della maternità spirituale e dell’intercessione per l’umanità con le implicazioni che abbiamo esposto. In effetti, sono quasi sempre i testi cantati nella liturgia a promuovere l’affermazione dell’immagine ideale della donna. Composti con l’intento precipuo della lode e dell’esaltazione del cammino ascetico della santa, accentuano i requisiti spirituali che la rendono degna d’onore; stilizzano insomma la conformità di una data figura al modello di rappresentazione della donna e, così facendo, nel riproporre un simile profilo all’attenzione dei fedeli da una festa all’altra, permettono l’istaurarsi del modello stesso di santità.

Implicito in questo procedimento è un alto grado di standardizzazione e una certa conformazione delle diverse personalità al *typos* idealizzato, ma, come si è detto fin dall’introduzione, qui non è in analisi l’attendibilità storica degli episodi narrati, bensì l’influenza culturale che i testi erano capaci di esercitare e le modalità attraverso cui i letterati crearono una determinata immagine di santa donna.

È ancora una volta la tradizione bizantina a fornire i modelli di riferimento. L’ufficio di Parasceve si apre con queste parole: “Sei apparsa come un angelo sulla terra, hai mostrato una vita incorporea in un corpo terreno, hai lasciato pa-

dre e madre e ti sei unita a Cristo tuo Sposo vivendo nella stanza nuziale del cielo, Sposa di Dio”¹. Sugli stessi toni l’autore prosegue fino al termine dell’ufficio dove si afferma che, in virtù della scelta operata e della vita condotta, Parasceve ha ricevuto la corona a tre analobi², simbolo della raggiunta gloria del Regno dei Cieli (cf. 1Pt 5, 4).

Tecla viene cantata esclusivamente come sposa di Cristo. Il motivo è introdotto fin dal primo verso dell’ufficio: “ascoltò le parole del sapiente apostolo Paolo, e abbandonò le cose terrene e si sposò a Cristo”³. Ricorre poi l’immagine della santa che segue lo Sposo che la chiama, e della corona che riceve in dono alla fine della vita dal suo diletto.

Quanto alla presenza del motivo del ‘matrimonio spirituale’ negli uffici delle sante della Rus’ non si può parlare di simmetrie o corrispondenze esatte e valide per tutti i testi, ma in genere, quando non costituisce una sorta di ritornello che percorre l’intera *služba*, esso viene introdotto fin dall’*incipit*, ripreso una o più volte nel corso dei vari canti, e spesso posto a suggello del componimento⁴.

¹ UP, f. 181: “Агѣль на земли явилася еси, житіе без(ъ)плотное в(ъ)земнѣм(ъ) тѣлѣ показа, оѣа бо и матере далече ѡтбѣже, причетася ко Хр(с)тоу жениху своему, в(ъ) чертозѣ нб(с)нмѣ, бѣгоне вѣсто живоущи”.

² Sull’immagine della corona ‘a tre analobi’ si veda la nota 10 di questo capitolo.

³ UT, 0187: “Апѣла премоудраго паула словесѣ послуша і остави тѣлѣнѣнаго, и оуневѣсти ся хѣви”.

⁴ L’ufficio liturgico è un testo poetico sulla cui complessa struttura non è ancora stata fatta chiarezza. Esso comprende generalmente una parte breve, destinata al Vespri, e una parte notevolmente più ampia per il Mattutino, al centro della quale si trova la sezione più importante: il canone per il santo (o per la festa) del giorno. Il canone è una forma polistrofica dell’innografia bizantino-slava, composta da nove odi. Esse sono intervallate tra di loro dai cantici biblici (prima di ogni lode si effettua una lettura); da forme monostrofiche quali il tropario (o *khatisma*, o *sedalen*), che possono essere dedicate al santo di cui ricorre la memoria, oppure alla Vergine, e si trovano dopo la terza ode del canone; e il contacio e l’ikos, dopo la sesta ode. Inoltre, all’inizio e alla fine del canone vengono cantate le sticherà, anche queste forme monostrofiche che riprendono alcuni versetti dei Salmi o dei cantici biblici alla stregua di un ritornello. L’ufficio consta, quindi, di parti scritte appositamente per la ricorrenza che viene celebrata, e di altre parti fisse, già esistenti nelle raccolte di inni liturgici, che possono essere trascritte per intero, oppure indicate solo con l’incipit, poiché generalmente molti inni erano conosciuti e venivano cantati a memoria durante la celebrazione del culto. Ciò accade, ad esempio con i tropari in onore della Vergine (o *theotokion*, o *bogorodičen*) che si trovano in varie parti dell’ufficio come elementi di demarcazione concettuale e formale. È difficile ricostruire in che modo e in base a quali criteri venissero scelti i vari brani che andavano a comporre la *služba*. Per queste ragioni Naumow osserva che “il concreto testo dell’ufficio non è che una fissazione ristretta, compressa, del solo testo reale e autentico, cioè dell’azione liturgica” e, riportando le parole di S. Kožucharov, afferma che l’ufficio ha una “struttura a mosaico”. Alcuni elementi, infatti, sono presi in prestito da altri uffici e servono a connettere le unità strofiche di una ode del canone e a separarla dalle altre odi o dagli elementi aggiunti. La mancanza di un *index hymnorum* non ci per-

7.1. Evfrosinija di Polock

L'ufficio di Evfrosinija di Polock presenta l'accesso nella stanza nuziale come conseguenza delle virtù vissute, della conformità evangelica, dell'adempimento della volontà di Dio. Nel primo canto per il vespro si legge:

Avendo amato la purezza onorabile e amabilissima degli angeli, molto somigliante madre Evfrosinija, fin dalla tua giovinezza *ti sei sposata a Cristo* [...]. Rispecchiando la vita degli angeli, col digiuno e le preghiere a Cristo, come incorporava Lo hai servito: ora con le schiere degli angeli *regnando nel talamo nuziale dello Sposo tuo immortale*, pregaLo, tu che Lo hai amato, per chi celebra con gioia la tua memoria degna d'ogni lode. Abbracciata la vita angelica, abbandonasti la gloria temporale e la ricchezza, la casa paterna, e il promesso sposo terreno, e per questo hai ricevuto la ricompensa eterna nei cieli: lì rallegrandoti con gli angeli prega per chi celebra la tua memoria con amore [...] rallegrati, Evfrosinija, *sposa di Cristo degna d'ogni lode*⁵.

Ancora al canto quarto, il tropario riprende:

avendo abbandonato la gloria fugace e lo sposo terreno, avendo trascurato tutte le cose del mondo, *ti promettesti a Cristo*, più bello di ogni altra cosa: presa la croce, percorrendo il cammino della vita angelica, e ad esso conducendo molti [...] *hai avuto accesso al talamo celeste*⁶.

Infine, l'ufficio per il mattutino recita:

A te che fosti eletta da Dio fin dalla nascita, e chiamata al servizio di Lui, che nelle schiere degli angeli di Dio hai servito santamente, e avendo vissuto come è gradito a Dio, e ora con le potenze celesti lodando il Signore; a te che intercedi per noi, peccatori, presso il Signore, con gioia e amore cantiamo: rallegrati, o Evfrosinija, *sposa di Cristo degna d'ogni lode*" e l'*ikos* prosegue: "sulla terra hai condotto vita angelica: con purezza e umiltà, mitezza e pazienza, bontà e continenza,

mette di sapere quali di questi inni siano stati composti insieme al canone e quali siano stati mutuati da altri uffici (cf. Naumow 2004: 48-51, 179-185).

⁵ УЕР, 3-5: "Аг҃льомъ честною и вселюбезною чистотоу возлюбивши, прп(д)бнаа мати евфросвнїе, хр(с)тоу ѿ(т) юности твоеа себе оуневѣстила еси [...]. Аг҃льскому житїю подражаючи, постомъ и мѣтвами хр(с)тоу, яко безплотна, послужила еси: нынѣ со аг҃льскими чинми водворяющиса въ чертозѣхъ безмернаго жениха твоего, моли, егоже возлюбила еси, ѿ чтоущихъ радостно всечестною память твою. Аг҃лоподобное житїе воспрїемши, славою временною и богатство, и домъ отчїй, и ѿбручника земнаго ѿставила еси, и сихъ ради воздаанїе вѣчное на нбси воспрїала еси: идѣже со аг҃лы радующиса, моли ѿ чтоущихъ любовїю память твою [...] радуйса, евфросвнїе, невѣсто хр(с)това всечестнаа".

⁶ Лvi, 9-10: "славою временною и земнаго ѿбручника ѿставльши, и вса мїрскаа презрѣвши, краснѣйшему паче всѣхъ хр(с)тоу себе оуневѣстила еси: кр(с)гъ вземши, поутемъ аг҃льскаго житїа шествоующи, и многїа къ нему наставляючи [...] въ нб(с)ный чертогъ востекла еси".

hai compiaciuto il Signore. E ora accetta da noi questo canto: rallegrati, vergine nell'animo e nel corpo [...]; rallegrati, guida esemplare per le monache; *rallegrati tu che ti sei promessa a Gesù dolcissimo Sposo celeste*; rallegrati, tu che Lo hai seguito nella purezza, nei digiuni e nelle preghiere [...]; rallegrati, tu che ora ti trovi nei giorni senza tramonto del Regno di Dio; *rallegrati, Evfrosinija, sposa di Cristo degna d'ogni lode*⁷.

7.2. Evfrosinija di Suzdal'

Per Evfrosinija di Suzdal' l'autore dell'ufficio liturgico esprime, pur in maniera più concisa rispetto alla santa di Polock, gli stessi concetti:

vincendo le avverse schiere e avendo compiuto l'ascesi, dimori nella città celeste [...] *O [...] sposa di Dio*⁸; “La colonna⁹ della tua anima non traballava al vento degli spiriti impuri [...] hai svestito il mantello malvagio delle passioni, e hai indossato, o beata, il bell'abito della pace dei sensi, *regnando con Cristo*”¹⁰, “Fin dalla giovinezza da sola *ti sei promessa a Cristo Dio* e da Lui sei stata rafforzata. Hai sottomesso le passioni della carne, il poco hai sacrificato al meglio. Così hai ricevuto la corona a tre analobi dalle mani dell'Onnipotente”¹¹.

⁷ *Ivi*, 20-21: “Избраннѣй бѣгомъ ѿ самаго рожденїа, и призваннѣй на слоуженїе емоу, въ чинѣ агльстѣмъ г(с)деви послужившей свато, и преподобно пожившей, и нынѣ съ нб(с)ными силами г(с)да восхваляющей, ѿ насъ же грѣшныхъ предъ г(с)демъ ходатайствующей, съ радостїю и любовїю воззовемъ: Радоуйса, евфросвнїе, невѣсто хр(с)това всечестнаа”. *Икосъ*: “Агльски на земли житїе совершила еси: чистотою и смиренїемъ, кротостїю и терпѣнїемъ, милосердїемъ и воздержанїемъ, г(с)деви оугодила еси. И нынѣ [...] прїими ѿ(т) насъ пѣнїе сїе: Радоуйса, дѣвственнице доушею и тѣломъ: [...] радоуйса, нб(с)ному женихоу їсоу сладчайшему себе ѿбручившаа: радоуйса, въ чистотѣ, постѣхъ и мѣтвахъ томоу послужившаа: [...] радоуйса, въ невечернемъ дни цр(с)твїа бжїа нынѣ пребывающаа: радоуйса, евфросвнїе, невѣсто хр(с)това всечестнаа”.

⁸ *UES*, f. 7-7r: “сопротивнаа полки побѣждаа и скончавъ подвигъ бжтвенный, въ нб(с)ною оградю вселїса. О [...] бѣо невѣсто”.

⁹ Sul motivo della colonna incrollabile nei testi agiografici si veda Rudi 2004.

¹⁰ *UES*, f. 9: “Непоколебаше дїша твоеа столпа вѣтри нечестивы(х) доуховъ [...] Злообразною страстей совлекла еси рїзоу, и облечеса блженнаа в красную одеждоу бжтвеннаго без'страстїа, хр(с)тови съцрствїя”.

¹¹ *Ivi*, f. 10r: “Измлада сама себе предавса Хр(с)тоу Бѣоу и ѿ(т) него оукрѣплаема. Плѣтскїа страсти покорїла еси, меншее покорїла еси лѣуцшемоу. Тѣ(м) и вѣнецъ треплетенный ѿ(т) роуки всдержителя прилаа еси”. Il termine ‘треплетенный’, contiene ‘плети’, sinonimo di ‘аналавъ’ e ‘парамандъ’, entrambi vocaboli d'origine greca che indicano una parte del ‘grande schima’, l'abito monastico di chi ha raggiunto il più alto grado di asceti: un rettangolo di stoffa che cade sul petto e sulle spalle, con un'apertura per la testa, simile a uno scapolare occidentale, su cui a ricamo sono raffigurati gli strumenti della Passione di Cristo (cf. Day 1993, voci ‘anabos’ e ‘paraman’). Proponiamo di interpretare l'espressione ‘corona a tre analobi’ come segno dell'ormai raggiunta santità di Evfrosinija. L'immagine è presente anche nell'uf-

Ancora nel contacio:

hai acceso la purezza verginale con la luce dell'intelletto e sei stata illuminata dalla purezza spirituale, col digiuno e le veglie hai sottomesso la carne allo spirito [...] *hai orientato il tuo intelletto a Cristo, Sposo desiderato*¹².

Nell'ottavo canto troviamo:

Con l'olio delle tue fatiche ascetiche [mantenuta] accesa la lampada dell'anima, sei entrata con gioia nel talamo incorruttibile e li vivi nei secoli¹³.

In chiusura il motivo viene ripreso:

hai mostrato una vita incorrotta, Evfrosinija degna di lode. Hai percorso la via stretta, e hai raggiunto l'ampiezza del Paradiso¹⁴.

7.3. Anna di Kašin e Sof'ja di Suzdal'

Anna di Kašin divenne consigliera fidata e guida spirituale perfino dei principi – si è portati a concludere leggendo il suo ufficio – poiché fin da giovane scelse la *sequela Christi* e, nella tensione a entrare nel novero delle sagge vergini, guadagnò la cittadinanza del Cielo:

tu, lode della città di Kašin e vanto di tutte le donne monache e come un tralcio dai buoni frutti¹⁵ (cf. *Gv* 15, 1-11) in mezzo a loro sei fiorita con le tue virtù, e sei arrivata alla dimora eterna, e ora prega per noi Cristo Dio perché salvi le nostre anime". "Venite tutti monaci, monache e semplici uomini e donne, beati ricchi e poveri che volete salvarvi. Siamo zelanti verso questa beata taumaturga virtuosa madre grande-principessa Anna, come ha consumato il suo corpo col digiuno, la veglia e la continenza ferrea fino alla fine e ha meravigliato tutti, come una grande lampada ha brillato fra tutte le donne fedeli e le monache per le sue virtù, e ora si trova da Cristo nelle dimore eterne nella luce che non conosce tramonto con le schiere degli angeli [...] e prega per lo zar e per tutto il popolo¹⁶.

fficio in onore di Parasceve, anche in questo caso per riferirsi alla corona della gloria che la santa ha raggiunto con il matrimonio spirituale e l'ascesi (cf. *UP*, f. 194).

¹² *Ivi*, f. 8-8r: "Дѣвства чистотою во(з)жгла еси свѣшоу своего разоума, и просвѣтила еси дшевноую чистотоу, пощеніемъ же к бдѣніемъ плоть поработила еси дхоу. [...] оумъ свой возводи к желаемому женихоу Хр(с)тоу".

¹³ *Ivi*, f. 9: "Негасимоу дшевноую свѣшоу, масломъ твоихъ подвиговъ вошла еси радостно в(ъ)нетлѣнныи черто(г), и живеша во вѣки".

¹⁴ *Ivi*, f. 10: "житіе непорочно явила еси еоуфросиніе досточю(д)наа. тѣсны(м) поутемъ шествовала еси, и достиже широты райскіа".

¹⁵ Quello della vigna è un motivo biblico ricorrente: cf. ad es. *Os* 10, 1; *Is* 5, 1.

¹⁶ *UAK*, ff. 61-62: "похвала еси градоу кашиноу и всѣмъ женамъ инокинямъ красное оудобреніе и яко доб(р)оплодна лоза посредѣ ихъ процвела еси добрыми

Per Sof'ja di Suzdal', l'agiografo così si esprime:

come il sole ci illumina la tua gloriosa memoria, Sof'ja sapiente, madre delle consacrate, *sposa di Cristo*, educata con insegnamenti angelici, hai illuminato il paese di Suzdal' coi tuoi miracoli; illuminata dalla forza dello Spirito santo, prega-Lo per chi celebra la tua memoria¹⁷, “nella purezza e nella castità, nella vita pura e in un'esistenza onesta, come incorporea hai vissuto sulla terra, *sei entrata nella dimora celeste* e gioisci con le schiere degli angeli¹⁸; “fin da giovane hai progredito con zelo nel cammino ascetico, *fosti vaso dello Spirito santo*¹⁹.”

7.4. Julianija di Lazar'evò

Come abbiamo già avuto modo di sottolineare, le formule consuete del matrimonio spirituale vengono introdotte anche nell'ufficio che ricorda la giusta di Lazar'evò. L'autore afferma esplicitamente che Julianija ha corrisposto a tal punto alla predilezione che Dio ha avuto per lei, che si è guadagnata, pur vivendo nel mondo, la cittadinanza celeste, secondo il modello monastico tradizionale (cf. *UJuL*, ff. 151-152). L'inno inizia con la seguente invocazione:

Signore, anche se Julianija visse nel mondo e governò la [sua] casa, tuttavia osservò tutti i tuoi comandamenti senza inciampo e ora nei cieli si trova sul tuo trono con gli angeli e chiaramente guarda la tua gloria divina [...] Signore, anche se Julianija visse con il marito e generò dei figli, tuttavia ebbe sempre misericordia senza misura verso i poveri e mostrò un amore incondizionato verso il prossimo, grazie al quale è stata da te glorificata dopo la morte [...] Signore, anche se Julianija non abbracciò la vita monastica, tuttavia visse a somiglianza dei monaci, e per

своими дѣтелями, и прешла еси к(ъ) вѣчном селенію, и ннѣ моли она(съ) хр(с)та Б҃га, сп(с)тиса дшамъ нашимъ”... “Прїидите вси иноцы инокини и простїи мужіе и жены, бл҃гочестивїи богатїи и оубоsїи хоташе сп(с)тиса. Порев(ъ)немъ сей блаженнѣй и чудотворивѣй прп(д)бнѣй м҃три велицей кн҃гнѣ аннѣ како тѣло свое постомъ и бдѣнїемъ и зѣльны(мъ) воздержанїе(м) до конца изноури и всѣхъ оудиви, и ако велїа свѣтилница явиса повсѣхъ вѣрныхъ женахъ і инокинахъ в(ъ) добры(х) своихъ дѣтеле(х) ко хоу в(ъ) вѣчнам селенїа і ннѣ пребываетъ в(ъ) не вечернемъ свѣте со аг҃льскими чин(ъ)ми [...] и молитъ о цр҃ѣ и о всѣхъ людѣхъ”.

¹⁷ *USS*, f. 1: “яко солнце возсїа намъ, преславнаа памать твоа, софїе богомудраа, мати инокинамъ, хрїстова невѣсто, аг҃льскимъ ученїемъ воспитанна, соуждадьскоую странуо чудесы своими просвѣтила еси, силою сватаго доуха просвѣщенна, егѡ же моли ѡ творащихъ памать твою”.

¹⁸ *Ivi*, f. 11-11r: “Въ чистотѣ и цѣломудрїи, и въ чистѣмъ пребыванїи и въ житїи несквернѣ, ако безплотна на земли поживе, востекла еси въ нб(с)ныа обители и съ лики стѣхъ радуешиса”.

¹⁹ *Ivi*, f. 12: “изъ млада въ добродѣтели прилежно подвизалася еси сосоудъ бысть ст҃аго доуха”.

questo è stata resa degna di stare coi tuoi santi²⁰.

Nel primo canto del canone si dice:

Illuminata da una pura vedovanza la benedetta da Dio *si sposò con Cristo* con il digiuno e le preghiere e la misericordia²¹.

Nel canto quarto si legge:

lucente come una stella, *sei andata ad abitare il talamo celeste*²².

e il *sedalen'* riprende:

Adorna di digiuno e di preghiere hai guadagnato la misericordia di Dio come persona senza macchia gradita a Cristo *e con Lui sei entrata nella stanza nuziale incorruttibile ereditando la Sua beltà*²³.

In chiusura l'innografo scrive:

la luce di Cristo abita in te Julianija, e *ti rende dimora dello Spirito santo*²⁴.
 "Lo Spirito santo ha costruito la sua dimora, è arrivato Cristo col Padre e ha preso dimora presso di te"²⁵.

7.5. Ol'ga di Kiev e Fevronija di Murom

I componimenti in onore di Ol'ga, come abbiamo notato anche in altre occasioni, presentano delle originalità e, come mostreremo più estesamente nel

²⁰ *UJuL*, ff. 151-151r: "г(ѣ)ди аще іоулпаніа въ мирѣ поживе и домоу владѣаше но вса заповѣди твоа непреткновенноу соверши и нынѣ въ вышнихъ пр(ѣ)толоу твоемоу со аглы предстоитъ и бжественноу славоу твою ясноу зреть. [...] г(ѣ)ди аще іоулпаніа съ моужемъ поживе и чада породе, но милостыню къ нищымъ безмѣрноу сотвори и любовь нелицемѣрноу ко ближнимъ показа того ради посмерти ѿ(т) тебе прослависа [...] г(ѣ)ди аще іоулпаніа мнѣшескаго чина и не сподобиса но понеже мнихомъ подобна сотвори, того ради сподобиса стыхъ твоихъ лико стоаніи".

²¹ *UJuL*, ff. 153-153r: "Вдовствомъ чистымъ просвѣщена Бгоблженнаа хр(ѣ)тови оуневѣстиса постомъ и молитвами и милостынею".

²² *Ivi*, ff. 153r-154: "Въ нб(ѣ)ныа чертоги вселиса свѣтозарнаа".

²³ *Ivi*, f. 154r: "Постомъ и млтвами оукрашена мл(ѣ)тгынею Бга одолживый яко непорочнаа оугодница хр(ѣ)това и с ни(м) в неглѣнный вниде чертогъ красоты его наслаждаешиса".

²⁴ *Ivi*, f. 158r: "Свѣтъ хр(ѣ)тосъ вселиса в та Іоуліаніе, и сотвори та жилище стому дхоу".

²⁵ *Ivi*, f. 159r: "сотвориса дхоу стому жилище, пришедъ бо хр(ѣ)тосъ со Оцемъ Обитель въ тебѣ сотвори".

prossimo capitolo, non risultano assimilabili agli altri uffici liturgici quanto a elaborazione concettuale.

Segnaliamo qui che nel contacio conservato in BAN, *Archangel'skoe sobranie* D. 20 si afferma esplicitamente che Ol'ga ha amato lo Sposo celeste: “Amasti Cristo tuo sposo e preparasti la luce della tua lampada risplendendo di virtù, o degna di lode”²⁶.

Tuttavia, l'ufficio non ripropone i motivi del matrimonio spirituale e della Sposa di Cristo, ma gioca piuttosto sull'opposizione Eva-Elena che fa di Ol'ga la nuova Eva che riscatta il popolo della Rus' dall'idolatria, come la greca Elena operò per la sua gente. Il testo fa, invece, ricorso ai motivi dell'intelletto illuminato dallo Spirito santo, dalla Sapienza divina:

Illuminata dalla forza dello Spirito Santo hai condotto il popolo di tutto il paese dalle tenebre dell'ignoranza a Dio”²⁷; “Tu, come un'ape, hai raccolto il buon intelletto della fede di Cristo che fioriva lontano”²⁸; “con le ali dell'intelletto divino hai innalzato il tuo intelletto”²⁹; “armata della forza dello Spirito santo da sola sei riuscita a sradicare gli idoli dappertutto. [...] Adesso grazie a te cantiamo salvezza, inneggiamo a Dio nei secoli per la saggezza che ha versato in tutte le tue opere. La sapienza divina fin dall'inizio si è rispecchiata in te”³⁰.

Analogamente, anche nel caso di Pëtr e Fevronija di Murom, l'ufficio non utilizza l'immagine della Sposa di Cristo. Comunque l'innografo si rivolge ai due coniugi con queste parole: “pregate Cristo, che avete amato fin dalla giovinezza”³¹, poi fa riferimento alla conformità alla volontà di Dio e all'adempimento costante dei Suoi comandamenti da parte di Pëtr e Fevronija: “nel mondo hanno compiaciuto Dio”³² si legge, ottenendo come risultato di rallegrarsi “nelle dimore celesti con coloro che sono molto somiglianti e con i giusti”³³. La meta, cioè l'entrata nella dimora celeste, è comunque garantita.

²⁶ Cf. *TeCO*, f. 225: “жениха своего х(с)а возлюбивши и свѣшоу свою свѣтло оуготовавши добродѣтелми восѣавшоу всехвална”.

²⁷ *UO*, f. 275r: “Силоу стго дха просвѣщаема ѿ(т) тмы неразоумїа всю страну люди к' Бгоу привела еси”.

²⁸ *Ivi*, f. 276r: “Ты яко пчела доброу разоумоу далече цвѣтоущее х(с)вы вѣры възиска”.

²⁹ *Ivi*, f. 276: “Крилѡма Бгѡразоумїа вперивше свои оумъ”, si veda anche il tropario in onore di Ol'ga: BAN, ARCHANG.D. 20, *Ustav Cerkovnyj Ierusalimskij*, 1549, f. 225.

³⁰ *UO*, f. 279-279r: “силоу стго дха ополчена единаоу стремисл всюдоу истерзати коумиры [...] Тобою ннѣ спсєни поємъ ѿ пролиавыи м(д)рость на всѣ(х) дѣле(х) твои(х) бже та превозносимъ его в вѣки. Прем(д)рость бжїа преже ѿ(т) тебѣ написа(л)са ест”.

³¹ *UFM*, f. 258r: “Хбѡ молитесл. Его(ж) ѿ(т) юности возлюбил естє”.

³² *Ivi*, f. 259: “в мире бгоу оуго(дї)вши”.

³³ *Ivi*, f. 262: “въ обителехъ нб(с)ны(х) с прп(д)бными и праведными веселасл”.

8. Le diverse forme della sponsalità

8.1. Le *Vite*: diverse forme del medesimo modello funzionale e letterario

Se gli uffici liturgici hanno grande importanza sia come componimenti che attestano l'effettiva venerazione dei santi da parte di una comunità, sia come testi che concorrono all'affermazione del comune modello di santità per le donne, è nelle *Vite*, e in modo particolare nelle loro redazioni estese, che sono rintracciabili anche gli elementi distintivi di una determinata figura. Il fatto che i testi agiografici non venissero necessariamente letti durante la liturgia non deve indurci a considerarli incapaci di definire e promuovere efficacemente un modello di santità. Siamo, infatti, di fronte a una produzione di carattere paraliturgico che, lungi dall'essere appannaggio esclusivo dei monaci, conobbe ampia diffusione, dato che la sua prima funzione era quella educativa; pertanto il ruolo che essa giocò nell'istruzione di intere generazioni fu piuttosto rilevante. Sebbene non venissero ascoltate in chiesa, le *Vite* facevano parte dell'esperienza quotidiana almeno di quella parte della popolazione che aveva accesso all'istruzione e potevano realmente influire sull'immaginario collettivo.

Per comprendere più a fondo quale fosse la concezione che i letterati della Rus' avevano delle sante, in che modo questa si riflettesse nella definizione dei personaggi, e ancora in quale misura gli agiografi utilizzassero un canovaccio standardizzato o si facessero ispirare dalle vicende e dagli attributi personali, dell'una o dell'altra santa, proponiamo ora un'analisi dei testi in onore di Ol'ga di Kiev, di Evfrosinija di Polock e dell'omonima santa di Suzdal', infine di Anna di Kašin: quattro componimenti che si articolano secondo lo schema tipico dell'agiografia, testi-modello che bene esemplificano, anche dal punto di vista formale, i tratti comuni delle biografie delle sante della Rus'. Nel caso di Ol'ga l'analisi tenderà a mettere in luce lo svilupparsi dell'immagine della santa in stadi successivi dell'elaborazione testuale, dal racconto delle cronache alla *Vita* estesa redatta da Dimitrij Tuptalo. Nei restanti tre casi si intende, invece, sottolineare il modo in cui gli agiografi personalizzano la *Vita* delle tre donne: anche se tutte appartenenti alla categoria delle pie principesse, esse mostrano vicende esistenziali diverse; l'analisi prenderà qui in considerazione soltanto la versione estesa delle *Vite*, perché più completa.

Per quanto concerne Fevronija di Murom e Julianija di Lazar'evio siamo di fronte a documenti molto conosciuti nel panorama letterario russo e già ben analizzati; per maggiori dettagli sulle loro caratteristiche compositive e sulle peculiarità che vi si possono riscontrare rimandiamo perciò alla bibliografia di

riferimento¹. Quanto a Sof'ja di Tver', Sof'ja di Suzdal', Julianija di Vjaz'ma, Evdokija di Mosca e Vassa di Nižnij Novgorod, riteniamo che un'analisi più completa non aggiungerebbe spunti originali alla nostra indagine, data la brevità dei testi e il fatto che in alcuni di questi interi passi sono ripresi dalla *Vita* di Evfrosinija di Polock. Inoltre, gli elementi interessanti contenuti in tali fonti sono stati citati nei paragrafi relativi ai *topoi* specifici delle agiografie femminili (v. *supra*).

Se nei due capitoli precedenti abbiamo frammentato i testi allo scopo di individuare la presenza dei *topoi* che compongono il *typos* mariano nell'insieme dei documenti in nostro possesso, l'analisi che qui proponiamo intende, invece, corroborare quanto abbiamo teorizzato, illustrando in che modo i motivi ricorrenti che abbiamo tipologizzato si susseguono nel corso di una stessa narrazione agiografica, e in quale misura e con quali varianti essi si presentano.

8.2. La santa principessa Ol'ga († 969). Evoluzione di un testo agiografico

Se ricordiamo la sua biografia, possiamo pensare che nell'immaginario della Rus' Ol'ga fosse vista da una parte come la donna sanguinaria e avida di vendetta che aveva ordinato il massacro dei drevljani – così infatti la dipingono le cronache –, dall'altra come la prima sovrana cristiana della Rus', che, alla stregua della bizantina Elena per il suo popolo, aveva portato la luce della fede in Cristo – e fu poi questa la cifra caratteristica evidenziata dall'agiografia.

Sebbene le fonti annalistiche non tacciano l'episodio del battesimo (cf. *PVL*, col. 60; *PL*, 29), né manchino di fare riferimento qua e là alle Scritture per commentare gli eventi narrati, è pur vero che una completa rilettura dell'agire di Ol'ga in chiave religioso-spirituale viene compiuta solo nei testi agio- e inno-grafici, e, anche in questo caso, in maniera progressiva.

Lo studio della tradizione manoscritta dei documenti che riferiscono la vita di Ol'ga presenta fino ad oggi questioni aperte²; risulta quindi difficile stabilire con esattezza se un testo agiografico, o almeno quella che Serebrjanskij ha definito una '*povest*' ecclesiastica', circolasse nella Rus' prima del XII secolo, periodo in cui, in concomitanza con la diffusione del sinassario, sarebbe comparsa una prima versione della *Vita* breve della principessa (Serebrjanskij 1915). Altrettanto dibattuti rimangono l'episodio del battesimo di Ol'ga e le circostanze della sua canonizzazione. Non è per questo possibile ricostruire in maniera definitiva quale delle due immagini di Ol'ga prevalesse nei secoli X-XII; certo è che dalla seconda metà del XII secolo, quando iniziò a circolare la *Vita* breve, a

¹ Si segnalano in proposito: Dmitrieva, Belobrova 1985, Pančenko, Seidova 1990, Pljuchanova 1993 e Demkova 1997 per Fevronija di Murom; Brogi 1998 (per entrambe le sante); Rudi 1997 e 2003a per Julianija di Lazar'ev.

² Cf. i paragrafi relativi ad Ol'ga e alle fonti che ne narrano la vita nei capitoli 3 e 4 di questo libro.

poco a poco i dati storici reali furono reinterpretati alla luce della conversione al cristianesimo della principessa, che risultò l'elemento determinante nella caratterizzazione letteraria di Ol'ga e le guadagnò il titolo di 'pari agli apostoli'.

L'analisi seguirà lo sviluppo dell'immagine della santa in stadi successivi dell'elaborazione testuale, fornendo un esempio delle modificazioni cui potevano essere soggetti col passare dei secoli i documenti agiografici, per ragioni contingenti di natura politica o ecclesiastica, oppure in conseguenza dell'approfondimento della riflessione sui modelli di santità; a tal fine prenderemo in esame la *Vita* breve, la narrazione del *Libro dei gradi*, la *Vita* estesa nella versione di Dimitrij Tuptalo e, infine, l'ufficio liturgico. Come si è visto, già Serebrjanskij, nella sua monografia sulla *Vita* dei principi della Rus', trattando dei documenti relativi a Ol'ga, ha analizzato nel dettaglio alcuni dei rapporti che intercorrono fra le attestazioni più antiche della *Vita* breve e gli annali; inoltre si è soffermato a considerare come la narrazione del *Libro dei gradi* contenga elementi aggiuntivi rispetto ai primi componimenti scritti per il *prolog*. Lo scopo principale dello studioso era quello di stabilire la datazione dei testi. Nostro scopo, invece, è indagare la maniera in cui il formarsi dell'ideale di santità abbia influenzato dal punto di vista linguistico e letterario i documenti. Per questo motivo non si prendono in considerazione, ad esempio, le tre diverse redazioni della *Vita* breve, ma si preferisce sceglierne una sola (ed esattamente la terza, secondo la catalogazione di Serebrjanskij), e analizzare testi più tardi che mostrano il compimento dell'elaborazione concettuale sottesa ai componimenti dedicati a Ol'ga, nel passaggio dell'immagine della principessa da sovrana coraggiosa e spietata a modello di santità e 'novella Maria'.

8.2.1. *Vita* breve per il sinassario (*proložnoe žitije*)

La *Vita* breve di Ol'ga è presente nei sinassari fin dalla seconda metà del XII secolo. Il documento è piuttosto conciso, essenziale e parco di commenti, ma nonostante ciò vi si possono rintracciare già alcuni tratti e motivi tipici della struttura del testo agiografico, che lo differenziano dal racconto annalistico.

Nell'intestazione, accanto all'indicazione del mese e del giorno in cui viene celebrata la sua memoria, dopo l'indicazione dell'epiteto a lei attribuito – 'gran principessa' (*velikaja knjaginja*) – si informa il lettore che il nome che Ol'ga ricevette col battesimo fu 'Elena'; ciò genera un'associazione diretta con l'imperatrice bizantina omonima, madre di Costantino, e suscita una serie di riferimenti che caricano di significato spirituale la figura e l'azione di Ol'ga: Elena fu la prima imperatrice cristiana e Ol'ga la prima sovrana cristiana della Rus'; come Elena, poi, fu madre di Costantino, imperatore che per primo abbracciò il Cristianesimo permettendone la diffusione, Ol'ga era nonna di Vladimir, primo principe cristiano di Kiev. La notizia di per sé non è nuova, era contenuta anche nelle cronache. Nuovo è però il fatto che sia data in apertura e non quando si

narra del battesimo, a significare che la ragione principale per cui vale la pena ricordare la principessa, in prospettiva agiografica, è la sua conversione.

La *Vita* prosegue con ragguagli sul luogo di nascita di Ol'ga e sui suoi genitori. Data la mancanza di notizie esatte sulle sue origini, nel passo dedicato ai parenti l'autore, non potendo affermare che erano persone giuste e rette, le connota semplicemente "di umili origini". Ciò in ogni caso non risulta cosa deplorabile data l'accezione del tutto positiva del concetto di umiltà nel cristianesimo. L'inserimento di informazioni sulla famiglia è una chiara rivisitazione del racconto storico, affinché il narrato corrisponda allo schema agiografico.

In linea con le consuetudini agiografiche è anche la caratterizzazione di Ol'ga: "silenziosa e mite e amabile con tutti"³ e "molto saggia"⁴; accanto al motivo del temperamento mite, caratteristico nelle *Vite* delle sante, si ha qui l'introduzione del tema della saggezza che sarà una costante in tutti i componimenti in suo onore. Con riferimento alla parabola delle vergini sagge, come abbiamo potuto notare, questo motivo diviene un *topos* di molti testi agiografici relativi alle donne. Vedendo "le molte sue virtù e la sua buona indole"⁵ – prosegue l'agiografo – il principe Igor' la sposò e le diede un figlio, che non ancora maggiorenne rimase orfano di padre.

Il documento soprassedie completamente agli episodi della vendetta sui drevljani: possiamo pensare che una volta che Ol'ga si era convertita ed era stata riconosciuta santa, quanto era avvenuto prima della sua conversione risultasse privo di importanza di fronte al merito di aver portato la Rus' dalle tenebre del paganesimo alla luce della fede cristiana. Anzi, l'agiografo tiene a sottolineare che, pur pagana, Ol'ga era già prediletta da Dio: da vedova, "illuminata dalla grazia di Dio"⁶ si risolse a recarsi a Costantinopoli per "cercare la fede di Cristo"⁷. Notiamo che le fonti storiche non affermano esplicitamente che il motivo del viaggio fosse di tipo religioso e la più recente storiografia ha ben dimostrato che ragioni prime ne erano interessi di carattere politico ed economico da leggere nel contesto della politica estera del regno della principessa⁸.

L'agiografo prosegue narrando che l'imperatore la vide "saggia e bella", di quella bellezza che è specchio della bellezza interiore; se ne invaghì e pensò di sposarla, ma Ol'ga si dimostrò più astuta di lui: rispose che non si conveniva a un cristiano sposare una pagana e lo convinse a farle da padrino nel battesimo, privandolo in questo modo della possibilità di legarla a sé col vincolo matrimoniale. Prima di congedarla "il patriarca la istruì nei libri sacri"⁹, insegnandole i principi della nuova fede e colmando l'ignoranza sofferta dalla principessa.

³ *VbO*, 37: "тиха и кротка и любима ко всем".

⁴ *Ivi*: "мудра зело".

⁵ *Ivi*: "премногую ея добродетель и добронравие".

⁶ *Ivi*: "просвещена бывши Божию благодатию".

⁷ *Ivi*: "взыскати веры Христовы".

⁸ Sull'argomento si veda l'ampio saggio di Nazarenko (2001: 219-310); per ulteriori indicazioni bibliografiche si veda la nota 2 del capitolo 3.

⁹ *Ivi*: "поучив ю патриарх от божественных писаний".

Quindi Dio non solo la predilige, ma anche la prepara fornendole gli strumenti per quella che, in chiave agiografica, diventa una vera e propria missione.

Segue, infatti, la descrizione del rientro di Ol'ga a Kiev, dove ella – si dice – iniziò a “distruggere gli idoli in molti luoghi e al loro posto innalzare croci di Cristo – croci che fino ad oggi operano segni divini e miracoli”¹⁰, commenta l'autore. Quindi Ol'ga, già saggia di natura e poi istruita nella nuova fede “andava per le città e i villaggi, insegnando la fede in Cristo e imponendo tributi leggeri e [elargendo] doni ai sudditi”¹¹. Si sottolinea, dunque, non solo la capacità della principessa di farsi primo apostolo di Cristo presso il popolo della Rus', ma anche la sua abilità politica nell'organizzare la gestione del principato (ricordiamo che la sua fu la prima riforma economica attuata nella Rus' kieviana).

Riferendosi poi alla diffusione del messaggio cristiano intrapresa da Ol'ga, quasi a precisare il *locus* della saggezza, non si parla di “missione evangelizzatrice”, ma di “insegnamento”, attività questa che avvicina la principessa a sante che docenti furono realmente (almeno nei confronti delle consorelle), quali Evfrosinija di Polock ed Evfrosinija di Suzdal'. Nello *Skazanie* del *Libro dei gradi* e nella *Vita* estesa di Dimitrij Tuptalo tale aspetto sarà ripreso con l'indicazione, da una parte, dei contenuti della catechesi ricevuta dal patriarca, dall'altra, dei principi che Ol'ga trasmetteva al popolo, al proprio figlio e ai nipoti. Interessante sottolineare che di questo impegno di Ol'ga per la propagazione della fede non si parla nelle fonti storiche, le quali riferiscono soltanto il timore della principessa di tornare presso la sua gente pagana (*PL*, 30) e gli ammonimenti di lei al figlio Svjatoslav (*PL*, 30, *PVL*, coll. 63-64).

Durante il suo viaggio per le varie città – prosegue la *Vita* breve –, Ol'ga giunse presso il fiume Pskov e qui ebbe una visione: un raggio divino a tre braccia illuminava un punto, sul quale ella piantò una croce e, con parole che si sarebbero rivelate profetiche, affermò: “In questo luogo si ergerà una chiesa dedicata alla Santa Trinità, sorgerà una città grande e famosa e molte saranno le sue ricchezze”¹². Lì, come abbiamo detto, fu edificata in seguito la città di Pskov, per la quale Ol'ga stessa fece iniziare e finanziò i lavori per la nuova chiesa. La visione e il dono della profezia rafforzano qui l'immagine di “Ol'ga – principessa cristiana”: profeta infatti è colui che si fa interprete della volontà di Dio e guida il popolo a compierla¹³.

¹⁰ *Ivi*: “требища и кумиры сокрушати по многим местом и в тех место нача кресты Христовы поставляти, кресты ж те – Христовы знаменна и чудеса творят и до сего дни”.

¹¹ *Ivi*, 38: “хожаше по градом и по местом, учаше веры Христове и уроки легкии и дани полагаше на людех”.

¹² *Ivi*: “На месте сем будет церковь святяя Троицы, град же будет велик и славен зело и изобилия в нем будеть многа”.

¹³ Ricordiamo che alla base del riconoscimento della santità dei principi, vi è proprio l'elemento del servizio al popolo cristiano. Per un approfondimento della questione si veda Špidlik 1987.

Tornata a casa Ol'ga “iniziò a istruire il figlio Svjatoslav nella fede cristiana”¹⁴: come ogni madre era responsabile dell'educazione della prole, ma ancor più come cristiana a Ol'ga premeva che la sua opera di diffusione della buona novella venisse proseguita dal figlio, il quale invece preferì non abbandonare le consuetudini pagane, temendo altrimenti di coprirsi di ridicolo agli occhi del suo seguito.

Infine, l'agiografo ci informa che Ol'ga visse ancora quindici anni compiacendo il Signore, per poi “rendere la sua santa e retta anima nelle mani di Cristo Dio, nell'anno 6477 [che corrisponde al 969], l'11 luglio”¹⁵.

La parte conclusiva del testo contiene una serie di informazioni relative al culto di Ol'ga che non possono trovarsi nelle cronache: si tratta essenzialmente di notizie sull'esumazione delle spoglie che, rimaste intatte – afferma l'agiografo –, giacciono esposte nella Chiesa della Santa Madre di Dio, in una piccola urna di pietra con una finestrella sulla parte superiore; solo chi vi si accosta con fede – si legge – può vedere il suo corpo intatto e “splendente come il sole” e riceverne grazie e miracoli.

8.2.2. Narrazione della principessa Ol'ga (*Skazanie o knjagine Ol'ge*)

Lo *Skazanie o knjagine Ol'ge* si apre con la scena del principe Igor' che vede, dall'altra parte del fiume, una ragazza giovane, bella e coraggiosa, della quale subito si innamora. Si tratta evidentemente di Ol'ga che di lì a poco diverrà sua moglie.

L'*incipit in medias res* non è l'unica deroga al canone agiografico di questo testo, che presenta brani di carattere storico estremamente ampi e circostanziati ed è privo di un epilogo encomiastico in onore del personaggio. Assomiglia di più, almeno apparentemente, al racconto cronachistico. Nonostante ciò il monaco Sil'vestr, che ne fu con ogni probabilità l'autore, elabora e commenta alcuni passaggi alla maniera della letteratura sui santi; cosa che non deve affatto sorprendere, dal momento che alla base della composizione del *Libro dei gradi*, in cui la narrazione è tradita, vi era proprio l'intento di magnificare i santi principi della Rus', attribuendo al loro operato e alla loro persona valenze marcatamente religiose.

Così, prima di ricevere qualsiasi notizia sul personaggio, al lettore viene presentata la 'beata' (*blažennaja*) Ol'ga, e solo in un secondo momento si apprende che ella fu anche una 'principessa' (*knjaginja*). Insieme alla giovane età e alla bellezza che la caratterizzano, Ol'ga è detta 'coraggiosa' (*mužestvena*).

¹⁴ *VbO*, 38: “нача [...] учить сына своего Святослава о вере Христове”.

¹⁵ *Ivi*: “предав святую свою и честную душу в руке Христу Богу в лето шесть тысяч четырехста семьдесят седмое, месяца июля в 11 день”.

Nel primo incontro con Igor' la futura sovrana si esprime "non come una giovinetta, ma con la saggezza di un anziano"¹⁶ a difesa della propria purezza¹⁷.

L'inserimento del tema della difesa della virtù femminile avvicina il testo ai canoni della morale cristiana. Sul motivo della saggezza e su quello della castità della santa la narrazione ritorna più volte: dipinta per esteso e a vividi tratti la vendetta sui drevljani, il narratore descrive la riorganizzazione del paese condotta dalla principessa e commenta "chi non si meraviglia della saggezza, del coraggio e della virtù della beata Ol'ga? Non ancora battezzata, governava il regno terreno, e perso il marito non volle risposarsi, come una tortorella che conosce un solo compagno"¹⁸.

Più avanti l'autore mette sulla labbra dell'imperatore che accoglie Ol'ga a Bisanzio l'attributo "la più bella fra le donne"¹⁹ derivato dal Cantico dei Cantici. In seguito, stavolta in riferimento alla saggezza, l'agiografo scrive che l'imperatore "si meravigliò della grande saggezza delle sue [di Ol'ga] parole, e della ragionevolezza della sua risposta, e del coraggio del suo giudizio" e disse "non ho mai visto fra le donne qualcuna simile a lei per saggezza"²⁰. Del resto "fin dalla giovinezza Ol'ga aveva cercato la Sapienza più d'ogni altra cosa al mondo"²¹. Come abbiamo visto, saggezza e Sapienza sono qualità distintive delle sante sulle quali gli agiografi si soffermano sempre: la preferenza accordata alla lettura rispetto ai divertimenti infantili, l'inclinazione alla conoscenza, alla saggezza appunto, di solito fin dalla giovane età, è un vanto di varie sante della Rus' ed è questo il tratto che più frequentemente supporta la loro autorevolezza.

Rimasta vedova, Ol'ga "lasciò la debolezza femminile e si rivestì di intelletto maschile"²² risolvendosi a render giustizia al marito. L'accento posto sul coraggio e sulla determinazione di cui Ol'ga dà prova viene qui rafforzato dal

¹⁶ *Skazanie*, 248: "не юношески, но старческим смыслом".

¹⁷ Questo passo dello *Skazanie* di Ol'ga, che verrà approfondito nella *Vita* curata da Dimitrij Tuptalo, si presenta come un condensato di temi e motivi fondamentali fin dall'antichità nella caratterizzazione degli eroi prima e dei sovrani poi, che evidenzia dei parallelismi con la tradizione occidentale (i quali rimangono comunque da verificare con un'analisi comparata dei testi): ci riferiamo ad esempio al già commentato (v. cap. 6) *topos* della *puer senex*; insieme a questo troviamo poi il motivo della *sapientia-fortitudo* – Ol'ga è detta 'saggia' e 'coraggiosa' – binomio molto produttivo fin dall'antichità e tipico della caratterizzazione dei sovrani (Curtius 1992: 196-200).

¹⁸ *Skazanie*, 258: "Кто не удивится сея блаженныя Ольги премудрости и мужеству и целомудрию? Аще и не крещена бѣ и земнаго царствия власть управляя, по лишении же мужа не изволи посягнути ко другому мужу; уподобися горлицы единомужней".

¹⁹ *Ivi*, p. 262: "преудобренная в женахъ", che Lichačëv, nella sua traduzione in russo, interpreta come "прекраснейшая из жен".

²⁰ *Ivi*, p. 268: "Дивляше бо ся великия премудрости словес и высокому разуму отвѣта ея", "Не видѣх бо в женах подобну сея премудрости".

²¹ *Ivi*, p. 272: "От младаго бо возраста блаженная Ольга искаше премудрости паче всего на свѣте сем".

²² *Ivi*, p. 252: "и женскую немощ забывши и мужеским смыслом обложися".

tema dell' 'intelletto maschile', assente dal racconto storico, e invece tipico delle narrazioni agiografiche, come dimostra la sua presenza anche nella *Vita* di Parasceve, della quale si dice "in una natura femminile hai raggiunto un intelletto maschile"²³, a conferma della possibilità effettiva per la santa di compiere con successo il combattimento spirituale. Il verbo che viene usato in questo caso (*obložiti* – 'rivestire') ricorda per prossimità di significato *vooruziti* ('equipaggiare, armare') che ricorre nel passo neo testamentario "La notte è avanzata il giorno è vicino. Gettiamo via perciò le opere delle tenebre e indossiamo le armi della luce. [...] Rivestitevi invece del Signore Gesù Cristo" (*Rm* 13, 12-14), a significare la deposizione del modo di pensare pagano e la risoluzione a porre a motore delle proprie azioni l'insegnamento cristiano.

Il testo prosegue descrivendo l'ardente desiderio di Ol'ga di abbracciare la fede cristiana. L'autore qui si profonde in parole di lode e ammirazione per la principessa, che ripropongono e riaffermano alcuni luoghi che già abbiamo evidenziato. In particolare i dati storici vengono arricchiti con riflessioni personali dell'autore, atte a presentare l'agire di Ol'ga come ispirato dallo Spirito Santo. Inoltre, ella viene esplicitamente definita 'pari agli apostoli' (*ravnoapostol'naja*) con un attributo che prima di lei era stato conferito solo agli imperatori bizantini Costantino ed Elena, e nella Rus' al principe Vladimir. Leggiamo: "ponendo attenzione particolarmente alle cose spirituali, ella si adoperava per vivere nella purezza e nella castità e conservare intatto il suo corpo. E giunse alle sue orecchie la parola di salvezza, e la grazia del Consolatore aprì gli occhi della ragione, conducendola alla vera comprensione di Dio, di cui la beata Ol'ga era assetata e sulla quale era solita meditare, dal momento che era la più saggia delle persone. La Sapienza le fece comprendere che tutto il popolo della sua terra, non conoscendo il vero Dio, adorava con vana superstizione gli idoli inanimati e privi di intelletto, offriva sacrifici a quelli, che non erano Dio [...]. Cristo nostro Dio non ha dimenticato l'opera delle sue mani e non dimenticò il popolo disperso, ma ebbe misericordia di noi e suscitò per noi il corno della devozione²⁴ e l'inizio della salvezza non da un altro paese, non da una terra straniera, ma dalla casa e dalla patria della Rus' [suscitò] la liberazione tramite questa gran principessa Ol'ga sapiente e pari agli apostoli. L'ascetica impresa fu di conoscere la fede del Dio vero, odiò gli idoli e li disdegnava grandemente. Anche quando ella non viveva in grazia di Dio, non conoscendo i comandamenti cristiani, l'esempio delle sue buone azioni dimostra chiaramente che doveva diventare serva di Cristo. Ma [...] aveva un pensiero puro e casto e bramava essere cristiana non per necessità, ma per libera volontà; [...] e diceva fra sé 'Se risul-

²³ *VP*, 64: "въ женскомъ ѣст[ь]ствѣ мужьскый стежавши разумъ".

²⁴ Il 'corno' nel linguaggio biblico simboleggia più volte, in maniera figurata, la potenza, la forza, la grandezza, la gloria, in riferimento al Signore. 'Suscitare il corno della devozione' è un'espressione desueta, presente nelle Scritture, per significare la fede che, con potenza, fiorisce presso un popolo o nell'anima di una persona. Cf. *Grande Dizionario della Lingua Italiana*, a cura di S. Battaglia, Torino, UTET, 1961-2002, vol. III.

gradita a Dio, il Signore stesso, che tutto conosce, non mancherà di realizzare il mio dolce desiderio. Se Lui vorrà, mi condurrà alla Verità [...] e mi porrà nel suo gregge eletto”²⁵.

Con in cuore il desiderio di compiacere il Signore, Ol’ga si recò a Bisanzio “cercando, come il buon mercante, il tesoro che non ha prezzo, Cristo” (cf. *Mt* 11, 25). Il viaggio nella capitale dell’impero bizantino si trasforma così in una sorta di pellegrinaggio compiuto dalla principessa alla ricerca della buona novella. Da questo momento, quasi in un crescendo, ogni azione di Ol’ga viene interpretata in chiave spirituale e corredata di pregnanti citazioni bibliche.

A Bisanzio Ol’ga diede ancora una volta prova della sua retta coscienza. Commentando come seppesse opporsi con convinzione all’imperatore che l’avrebbe voluta in sposa, l’autore riferisce la citazione evangelica “Ciò che hai nascosto ai sapienti e agli intelligenti, lo hai rivelato ai piccoli” (*Mt* 11, 25), recuperando contemporaneamente il motivo dell’iniziale ignoranza di Ol’ga e quello della predilezione divina.

L’episodio del battesimo viene introdotto e descritto tramite le citazioni tipiche della teologia battesimale che vede la purificazione mediante l’acqua e lo Spirito come passaggio dalle tenebre della non-fede alla luce della fede in Cristo: “E così la beata Ol’ga fu battezzata nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito santo (cf. *Mt* 28, 19) e fu chiamata col nome di Elena. E così si spogliò delle vesti del peccato, rigettò l’uomo vecchio e le consuetudini pagane e si rivestì del nuovo Adamo (cf. *Rm* 13, 12-14; anche *Ef* 4, 22 e 6, 11; *Col* 3, 9), cioè di Cristo, e dopo che fu illuminata, e rinata dall’acqua e dallo Spirito (cf. *At* 1, 5 e 11, 16; *Lc* 3, 16), costei mutò la sua anima con buon mutamento, e si rallegrò nell’anima e nel corpo di gioia indicibile, e prese parte ai misteri

²⁵ *Skazanie*, 258-260: “Наипаче же о душевных себѣ внимая, тщашеся в чистотѣ и в целомудрии пребывати и тѣло свое неосквернено снабдѣти. Прикосну бо ся сердцу ея слово спасеное, и утѣшителева благодать разумнѣи очи ея отверзати начат, к неложному приводя богоразумию, его же блаженная возжела, о нем же мудрствовати утвердися; бѣ бо мудра паче всѣх; премудростию уразумѣ, яко вси людие земли ея, сушаго Бога не вѣдуше, суетно тщание к бездушным идолом имяху и безъ ума кумиром, не сущим богом требы творяху. [...] Христос бог нашъ не презрѣ дѣла рук своих и не забы заблуждѣших людий своих, но благоволи помиловати нас и воздвиже рог нам благочестия и начало спасения не от инья страны, ни от чужия земли, но от дому и отечества Рускаго изращения сию богумудрую и равноапостольную великую княгиню Олгу. Бе бо подвиг ея, иже бы увѣдати вѣру истиннаго бога, кумиры же возненавидѣ и велми гнушашеся их. Аще тогда и не в благочестии и живяше и закона християнскаго не вѣдуши, но образы благихъ дѣлъ ея явно свидѣтелствоваху, яко быти ей Христовѣ рабѣ. Но [...] чистъ и целомудръ смыслъ имяше и желанием желаше християна быти не нужею нѣкоєю, но самовластным хотѣниемъ; [...] и глаголаше во умѣ своем: ‘Аще угодна богу обрящуся, и той сам господь, яко же вѣсть, не имат лишити мя сладкаго ми желания; яко же хочет, наставит мя на всяку истинну и [...] причтена буду избранному его стаду’”.

del corpo e del sangue purissimo e vivificante di Cristo Dio nostro, e divenne vera pecora del gregge di Cristo”²⁶. La precisazione che Ol’ga, neo-battezzata, sia ‘illuminata’, richiama l’idea del battesimo come illuminazione, secondo la tradizione patristica.

Quindi il patriarca, come già l’imperatore, con riferimento alla Madre di Dio, si rivolse a Ol’ga dicendo, memore degli insegnamenti paolini: “Benedetta [sei] tu fra le donne russe, perché hai lasciato le tenebre dell’inganno del mondo temporale e hai amato la luce della vita eterna sarai benedetta dai figli della Rus’ negli ultimi giorni delle generazioni dei tuoi nipoti”²⁷.

L’autore completa poi quanto sapevamo sulle nozioni impartite alla principessa precisandone il contenuto nell’illustrazione dell’Antico Testamento e degli insegnamenti di Cristo, delle regole degli apostoli, della dottrina dei padri e dei primi concili. Seguono dei suggerimenti per mantenersi saldi nella fede e osservare le virtù. Il patriarca non mancò inoltre di parlare a Ol’ga della resurrezione dai morti, della seconda venuta di Cristo, e del giudizio finale. Infine la istruì sull’ordinamento ecclesiastico, sulla preghiera, sul digiuno, sulla benevolenza, la continenza, la purezza, la sottomissione. Con lacrime di commozione Ol’ga gli esprimeva la propria riconoscenza.

In chiave evidentemente agiografica, il rientro di Ol’ga a Kiev viene assimilato a un ‘santo viaggio’ (cf. *Sal* 83, 6), e la principessa che torna fra i pagani si definisce ‘pecorella smarrita’ in mezzo ai lupi (cf. *Mt* 10, 16); per questo chiede al patriarca una speciale benedizione. L’autore riferisce che “il patriarca era molto meravigliato nel vedere la profonda umiltà della beata e la fermezza del suo pensiero e i fiumi di lacrime, e parole commosse sulle sue labbra”²⁸.

“Ol’ga si trovava fra un’enorme quantità di pagani – prosegue il racconto –, ottenebrati dall’idolatria, che erano come belve feroci, e fra loro solo la devota Ol’ga era illuminata dalla fede, avendo rifiutato la profonda tenebra della notte del paganesimo, come una stella splendente che viene davanti al sole manifestando al popolo della Rus’ il giorno luminoso dell’ortodossia. Tutti i suoi

²⁶ *Ivi*, 264: “И тако крестиша блаженную Ольгу во имя Отца и Сына и святого Духа, и наречено бысть имя ей Елена. И тако совлечеса вся грѣховныя одежды, отложши ветхаго челоуѣка и дѣла поганская, и облечеса в новаго Адама, еже есть во Христа, и тако просвѣшена бывши, тако породився водою и Духом сице добрым изменением изменися, и возрадовася душею и тѣлом радостію неизглаголанною, и бысть причастница и божественных тайн пречистаго и животворящаго тѣла и крови Христа бога нашего, и бывает вѣрное овча Христова стада”.

²⁷ *Ivi*: “Благословена ты в женах русских, понеже тму прелести временнаго свѣта сего остави, а свѣт живота вѣчнаго возлюби! Благословити тя имут сынове русии в послѣдняя дни родовъ внук твоих”. ‘Benedetta’ è Giuditta in *Gdt* 13, 18 e poi Maria in *Lc* 1, 42. L’espressione ‘benedetta fra le donne’ rivolta a Ol’ga era già contenuta nelle cronache (*PVL*, col. 61; *PL*, 29).

²⁸ *Ivi*, p. 270: “Патриархъ же во удивлении мнозе бысть, видѣвъ блаженныя глубокое смиреномудрие, и крѣпкодушевный смыслъ, и слезам источники, и глаголы умилныя во устнах ея”.

sforzi erano per convertire il suo popolo alla fede in Cristo²⁹. L'immagine della 'stella splendente' e della 'luce del giorno' richiamano le espressioni del campo semantico della luce, ricorrenti nelle composizioni agiografiche. Come abbiamo evidenziato, esse rientrano nell'assimilazione a Cristo 'luce del mondo' (cf. *2Cor* 4, 46; *Gv* 8, 12) e Cristo 'sole di giustizia' (cf. *Mt* 3, 20; *Lc* 1, 78 e ripreso nel Salmo 19, 6), e si riferiscono alla somiglianza con 'Maria, stella del mattino', come nell'inno acatisto viene cantata la Teotoco. Questo motivo, unito a quello alla rigenerazione mediante il battesimo, evoca nuovamente l'idea del battesimo come illuminazione, secondo la tradizione patristica. Come si vede, tale citazione si addice particolarmente a Ol'ga definita 'pari agli apostoli', che al ritorno da Bisanzio si dedicava all'evangelizzazione.

Anche se consapevole di non incontrare largo consenso, rivolta al suo popolo Ol'ga soleva ammaestrarlo con queste parole: "Figli della Rus', ascoltate me, battezzata, perché vi sia chiaro ciò che di me già conoscete, cioè che ho vissuto tutti i miei anni nelle tenebre dell'oscurità e non ho appreso da nessuno la vera parola di Dio che annuncia la via della vita eterna. Quando l'ho sentita da chi veramente la conosce, allora la grazia di Dio ha preso dimora nel mio cuore e ho compreso chiaramente che in verità non c'è altro nome sotto il sole se non quello del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, in Lui ho creduto e in Lui mi sono battezzata, in Lui si è rallegrato il mio cuore e ha gioito la mia lingua, e tutti i sensi del mio corpo e il mio stesso spirito. Chi non si rallegnerà credendo al Dio che è, comprendendo veramente con speranza come Dio onora i suoi prediletti non solo in questa vita, ma anche dopo la morte – essi fanno molti miracoli e si prodigano in guarigioni. Molti di loro giacciono nella tomba, come vivi, le loro spoglie rimangono incorrotte fino alla resurrezione della carne, e allora alzatisi regneranno nei secoli con Dio. Per tutto questo vi prego, credete al Dio vero che io ho conosciuto. Avvicinatevi a Lui e sarete illuminati, e il vostro volto non ne avrà vergogna (cf. *Is* 29, 17-24)"³⁰.

²⁹ *Ivi*, pp. 274-276: "Сама же пребываше посреди бесчисленнаго множества поганых людей, кумиробѣсія тмою помраченых, иже бяху, яко дивии звѣрие, в них же сия едина благочестивая Олга вѣрою свѣтяшяся, глубокую нощи тму невѣрїя отгоняя, яко пресвѣтлая звезда пред солнцем грядый и свѣтлый день правовѣрїя руским людем предъявляя. Все же бысть тщание ея, да быша были людие ея просвѣщению вѣрою христовою".

³⁰ *Ivi*, p. 276: "О сынове рустии, послушайте мене, новопросвѣщенную, да разумно будет вам, яже о мнѣ сами вѣсте, яко вся лѣта моя во тмѣ невидѣнїя ижжих и не слышях ни отъ кого же истиннаго словеси божїя, возвѣщающа путь вѣчнаго живота. Егда же от истинно вѣдущихъ услышях, и тогда благодать божїя вселися в сердце мое и неблазнено разумѣх, яко во истинну нѣсть иного имени под солнцем развѣ Отца и Сына и святого Духа, в него же вѣровах и в него же крестихся, о нем же возвеселися сердце мое и возрадовася язык мой, еще же и вся чювствия плоти моя, и самый духъ мой. Кто убо не радуется, вѣруяй сущему богу, истинно со упованием разумѣвая, како дивно прославляет бог угодников своих не токмо в житїи сем, но и по преставлении – многа чюдеса сотворяются от них и исцѣления различная истачают. От них же мнози во гробѣх лежаще, яко

Rivolta al figlio Svjatoslav, che non intendeva convertirsi, e anzi insieme ai pagani derideva quanti si facevano battezzare (“la fede cristiana pare una follia a chi non crede”³¹, commenta l’autore), Ol’ga tentava di persuaderlo: “O figlio amatissimo! Non c’è altro Dio nell’alto del cielo e qui sulla terra, se non quello che io ho conosciuto [...]. Con Lui ho avuto gioia e felicità, come mai le avevo provate prima. Quanto più si rallegreranno coloro che amano Dio, trovandosi con Lui nel Regno eterno! E tu, figlio mio caro, riconosci il Dio vero e battezzati, e riceverai questa stessa gioia, e vantaggio e ogni bene per te e per chi ti circonda. Non disobbedire a tua madre. Sai, figlio mio, chi non si sottomette ai genitori³², così come ai giusti consigli dei maestri, cerca la propria rovina. Ascoltami, figliolo, abbraccia la vera fede e battezzati, e sarai salvo. Non attardarti, figlio mio, perché la morte non ti colga impreparato”³³. Ma Svjatoslav, temendo la derisione dei compagni e dei boiari, non si risolse ad ascoltare la madre, che perseverò nella preghiera per la sua conversione.

Segue, come già nella *Vita* breve, l’episodio della visione profetica in merito alla fondazione della città di Pskov. Quindi l’autore si sofferma a descrivere le buone azioni della principessa, attribuendole tutte le opere di misericordia e anche l’inizio della costruzione della chiesa della Santissima Trinità.

Quanto alla morte di Ol’ga, l’autore ci informa che la principessa dispose ancora in vita che le venisse data una sepoltura cristiana e non volle alcun oggetto prezioso nella sua tomba, ma che fosse inviato dell’oro a Bisanzio al patriarca, con la richiesta di pregare per la sua anima. Anche nelle cronache si dice che Ol’ga non volle nessun rito funebre pagano (*trizna*), ma fu seppellita da un prete che aveva presso di sé (*PVL*, col. 68).

живы, и мощи их нетлѣнны пребывают до общаго всѣх воскресения, и тогда возставше в бесконечныя вѣки с богом царствовати имут. Сего ради молю вы, вѣруйте существу богу, его же азъ познах. К сему приступите и просвѣтитесь, и лица ваша не постыдятся”.

³¹ *Ivi*, “невѣрующим бо вѣра христианская уродство вменяется”.

³² È possibile intravedere in questo passo un riferimento alle parole rivolte da Dio al Suo popolo riportate in *Dt* 5, 16 (“Onora tuo padre e tua madre, come il Signore Dio tuo ti ha comandato”), riprese poi nel Nuovo Testamento: *Mt* 15, 4; *Mt* 19, 19; *Mc* 7, 10; *Mc* 10, 19.

³³ Con riferimento a *Mt* 25, 13: “Vegliate dunque perché non sapete né il giorno, né l’ora. *Skazanie*, p. 276: “О любезнѣйшее чадо! Нѣсть иного бога на небеси горѣ и на земли долѣ, токмо его же азъ познах [...] О нем же радости и веселия здѣ исполнихся, яко николи же преже просвѣщения тако нерадовахся. Кольми паче вси любящии бога радоватися имут с самым богом в бесконечном царствии пребывающе! И аще ты, о сыну мой вождѣлѣнный, и познаеши истиннаго бога и крестишися, и ты тако же радость велию получиши, и ползу, и всякое благо приобрящещи себѣ же и прочим с собою. Не буди преслушатися мене, матери своея. Вѣдый буди, чадо, иже кто не покаряется родителем, такоже и учителей благому наказанию, пагубу себѣ ходатайствует. Ты же, чадо, послушай мене, прими вѣру истинную и крестися, и спасень будеши. Не косни, сыну, дондеже пагуба не постигнет тебе”.

In chiusura, lo *Skazanie* si sofferma a considerare che sulla tomba della principessa molti si recano per venerarla e riceverne grazie. Viene data anche la notizia della conservazione intatta della salma di Ol'ga, ma non si fa alcun riferimento al sarcofago dotato di finestrella in cui, stando alla testimonianza della *Vita* breve, sarebbe stata posta.

8.2.3. *Vita* estesa tratta dalle *Knigi žitij svjatyč* di Dimitrij Tuptalo (metropolita di Rostov)³⁴

La *Vita* di Ol'ga di Dimitrij Tuptalo si differenzia notevolmente dalle precedenti opere agiografiche dedicate a questa santa e porta a compimento l'elaborazione concettuale della biografia e dell'immagine della principessa da sovrana spregiudicata e temibile a strumento della grazia di Dio per la conversione delle terre slavo-orientali.

Il testo presenta, inoltre, degli elementi innovativi rispetto alla tradizione agiografica precedente, diffusa soprattutto in Russia. Formato nella tradizione del Collegio fondato da Pietro Mogila, Dimitrij Rostovskij aveva assimilato, assieme alla normativa retorica di tradizione rinascimentale e barocca, alcuni principi letterari e logico-filosofici tipici della Controriforma. Anche se la sua dottrina rimase profondamente ancorata alla tradizione ortodossa slavo-bizantina, nella sintesi che si creò nel Seicento rutenico fra tradizione slava ortodossa e patrimonio culturale occidentale (romano e polacco) entrarono alcune idee che nettamente si differenziano dalla tradizione cinquecentesca o da quella ancora più antica³⁵.

Come vedremo, Dimitrij Rostovskij riscrive la biografia di Ol'ga, introducendo elementi aggiuntivi e incidendo profondamente sulla narratività e sullo schema compositivo del testo, affinché l'opera si inserisca meglio nella letteratura agiografica, e risponda ai criteri di retorica e di poetica basati sulla normativa di origine occidentale.

In questa prospettiva, il primo elemento da evidenziare è l'introduzione, fin dalle prime righe del testo, del paragone della luce, che nei precedenti componimenti, se presente, veniva inserito in chiusura, dopo la narrazione del battesimo della principessa: più volte Ol'ga è definita 'stella', 'stella del mattino' che illuminò la terra della Rus' allontanando le tenebre dell'idolatria col volto luminoso di Cristo. Tale rilievo dato alla metafora della luce rispecchia con ogni probabilità la diffusione molto ampia che questa immagine era andata assumendo in Occidente grazie al culto della Madre di Dio, dilagante nella Con-

³⁴ Ringrazio G. Brogi Bercoff per le riflessioni e le acute osservazioni che ha voluto condividere con me su questo testo in particolare.

³⁵ Per un approfondimento della maniera narrativa del tempo di Dimitrij Rostovskij e di questo autore in particolare, si veda: Šljapkin 1891 – studio datato, ma ancora imprescindibile – e Meyendorff 1991. Cf. anche Brogi 1993.

troriforma. Inoltre, come si è visto, le metafore e le immagini legate al campo semantico della luce sono tipiche dell'agiografia in onore delle donne; non è quindi da escludere la possibilità che l'autore abbia accentuato questo motivo per rendere il testo più aderente ai modelli prestabiliti, anche se, da questo punto di vista, sono altre le innovazioni dell'agiografo seicentesco che appaiono più significative.

A differenza di quanto avviene nella redazione breve, nella *Vita* di Dimitrij Rostovskij si afferma che Ol'ga proveniva da una famiglia nobile (*naročita*): il dato biografico lacunoso viene insomma colmato nel senso di una magnificazione del personaggio. La giovane fu educata – si legge – nell'errore del paganesimo, ma comunque nel bene, dato che i genitori, dei quali rimangono ignoti i nomi, erano persone oneste. In questo caso, l'autore tende a rendere plausibile il testo, 'correggendolo' per adattarlo alle norme agiografiche che, salvo rare eccezioni, prevedevano che i genitori dei santi fossero persone rette e timorate di Dio.

Come nella *Vita* breve e nello *Skazanie*, le caratteristiche ricorrenti nella descrizione della santa sono la bellezza, la purezza e la saggezza. Inoltre si precisano meglio il motivo dell'intelletto maturo di cui la giovane era dotata, quello della fermezza nella difesa della castità, e della pura vedovanza, che, lo ricordiamo, era un tratto tipico delle pie principesse.

L'autore apostrofa Ol'ga non solo come 'santa' e 'gran principessa', ma anche come '*prepodobnaja*' utilizzando cioè un epiteto di solito riservato agli asceti e in genere ai santi più noti e venerati, che fin qui non era comparso nei testi in suo onore.

Al primo incontro con Igor' il principe osservò che era "molto bella in volto"³⁶ e cercò di conquistarla, ma ben presto ebbe modo di costatare che la giovane che si trovava dinanzi era dotata di "un intelletto adulto e non infantile"³⁷ che la portava a rispondergli con "parole caste"³⁸. Ol'ga infatti, intuendo le intenzioni di Igor', lo minacciò dicendo: "meglio per me morire nella purezza, e avere l'acqua [del fiume] al posto della tomba, piuttosto che la mia verginità venga violata"³⁹; al che il principe "si meravigliò [...] di tale buonsenso e castità"⁴⁰. L'autore nota che "questo era l'inizio buono e ammirevole della beata Ol'ga, pur non avendo conosciuto ancora Dio, né avendo ascoltato i suoi comandamenti, mostrò un tale impegno nella castità, conservando la sua purezza verginale che era in pericolo, anche con parole sagge [frutto] di un intelletto maschile"⁴¹.

³⁶ *VeO*, f. 85r: "лицемъ сѣлоу прекрасна".

³⁷ *Ivi*: "не юношескимъ, но старческимъ оумомъ".

³⁸ *Ivi*: "Цѣломоудрїи словеса".

³⁹ *Ivi*: "Лоучше бо ми есть въ чистотѣ оумрети, и водоу сїю имѣти вмѣсто гроба, нежели дѣвствоу моему быти пороугану".

⁴⁰ *Ivi*, f. 86: "оудивлашеса [...] такому блгоразоумїю и цѣломоудрїю".

⁴¹ *Ivi*: "се начатокъ добръ и оудивленїа достоинъ блженныа ольги, яко еще не вѣдоуши Бѣга, ниже заповѣди егѡ слышавши, таково ѡ цѣломоудрїи показавше подвигоу, дѣвственною своюю чистотою опасно хранящи, и премоудрыми словесы ѡ(т) моужеоумнаго смысла".

Si può intravedere in questo brano un tentativo da parte di Dimitrij Rostovskij di fare riferimento, anche se implicitamente, al motivo dell'elezione divina, che si manifesterebbe nella rettitudine della giovane anche prima della conversione. Viene sottolineato, inoltre, il motivo dell'"intelletto maschile" che ricorre anche poco più avanti nella definizione dell'abilità di governo di cui Ol'ga "non come una donna, ma come un uomo forte e saggio"⁴² dà prova.

Ancor più che nello *Skazanie*, nel testo di Dimitrij Rostovskij si illustrano nel dettaglio le doti della principessa che "governava tutte le terre della Rus', [...] infieriva duramente contro gli oppositori, ed era terribile verso i nemici – l'autore non tace, infatti, il racconto della strage dei drevljani –. Nei confronti del suo popolo, al contrario, era amabile, giusta e misericordiosa, non angariando nessuno, giudicando rettamente, commissionando le punizioni con benevolenza, ai buoni dimostrando stima, agli empî procurando terrore, misurando a ognuno secondo le sue azioni e i meriti, e in tutti gli affari e le cose del governo era indulgente e saggia, e ancora essendo generosa verso i poveri i miseri e i reietti [...] prontamente ascoltando le suppliche, e con giustizia concedendo il perdono: e tutte le sue azioni [...] erano gradite a Dio, e degne della grazia cristiana"⁴³. Così Ol'ga viene allineata a pieno titolo alla schiera delle sante sovrane cristiane, il cui primo merito e requisito di santità era il servizio al popolo cristiano. Forse in questa sottolineatura dell'attuazione del 'buon governo' si può intravedere anche qualche influenza occidentale assimilata da Dimitrij Rostovskij, come si accennava sopra, anche se le caratteristiche di cui Ol'ga si fregia in quanto 'buona sovrana' fanno parte pure del tradizionale bagaglio di virtù che la tradizione bizantina riteneva necessarie per l'ideale del 'buon sovrano' fin dagli *Specula Principis* del medioevo⁴⁴.

La parte centrale della narrazione è introdotta da alcune considerazioni in cui l'autore spiega che Dio, volendo dissuadere il popolo della Rus' dal paganesimo, si preparò in Ol'ga uno strumento atto a illuminare quelle terre con la luce della fede. Non solo i fatti vengono interpretati in chiave religiosa, ma è il modo stesso in cui vengono collegati fra loro e presentati al lettore che li nobilita: tutti rientrano nel più alto disegno di Dio sul popolo della Rus'. Dio "volle che tale illuminazione iniziasse da un debole vaso femminile, da questa beata Ol'ga, per il ravvedimento degli uomini dal cuore duro. Come prima aveva annunciato alle pie donne che sarebbe risorto, e come [aveva fatto] per l'imperatrice Elena [...]

⁴² *Ivi*, f. 88: "не яко жена, но яко моужь силенъ и разоумень".

⁴³ *Ivi*, f. 88: "оуправлаше всѣми странами россійскїа державы [...] противоу соупостатовъ крѣпкоу ратуоущи, и бысть врагомъ страшна, своимъ же людемъ любима, яко добронравна и милостива, никогоже ѡбидашаа, соуды праведны творашаа, наказанїа съ милосердіемъ налагающаа, добрымъ воздающаа почестъ, слымъ страхъ, комоуждо по дѣломъ и достоинствоу возмѣрающаа, и во всѣхъ дѣлѣхъ и оуправленїахъ блѣгосмотрелива и премоудра, еще же нищыа и оубогїа и скоудныа оушедрающаа [...] моленїи скорѡ слоушающаа, и прошенїа праведнаа исполняющаа, и вса дѣла еа [...] бахоу оугѡдна боу, и хрѣстіанскїа блѣгодати достѡйна".

⁴⁴ Sull'argomento di veda Hannick 1988.

così in seguito nelle terre della Rus' volle che una donna mirabile, una nuova Elena, la principessa Ol'ga, portasse la fede santa⁷⁴⁵.

Segue, come nello *Skazanie*, il viaggio di Ol'ga, che alla stregua del buon mercante va in cerca della perla preziosa (cf. *Mt* 13, 45-46). Gli episodi dell'incontro con l'imperatore e del battesimo non presentano novità rilevanti se non per la notizia del battesimo in quella stessa occasione di molti membri del seguito di Ol'ga, uomini e donne. Il rifiuto alla proposta di matrimonio dell'imperatore viene questa volta motivato introducendo il tema del matrimonio spirituale con Cristo, perfettamente in linea con la topica agiografica, cui il testo doveva adeguarsi sempre meglio⁴⁶. La principessa affermò di non essersi recata a Bisanzio con l'intento di accrescere i propri possedimenti – le terre della Rus' le erano già sufficienti –, e disse “mi sono sposata con il re immortale dei cieli Cristo Dio, e Lui ho amato con tutta la mia anima, per rendermi degna del Suo regno eterno”⁷⁴⁷. È possibile supporre che l'insistenza sulla sacralità del matrimonio che già era stata introdotta nell'episodio dell'incontro con Igor' e che qui viene ribadita, sia stata suggerita all'autore dalla sua familiarità con l'opposizione al protestantesimo tipica della contemporanea Controriforma cattolica.

Prima di partire da Costantinopoli, Ol'ga riceve parole di benedizione in cui il patriarca riprende i riferimenti all'Antico Testamento già presenti nelle narrazioni annalistiche, per sottolineare ancora una volta l'inserimento della storia della Rus' e delle vicende di Ol'ga nella storia universale della salvezza: “Cristo [...] ti protegga da ogni male, come ha protetto Noè dal diluvio, Lot da Sodoma, Mosè [...] dal faraone, Davide da Saulo, Daniele dalla bocca dei leoni, i tre adolescenti dal fuoco, così libererà anche te da qualsiasi disgrazia”⁷⁴⁸. Da questo momento, nel resto del testo, si parla di ‘nuova Elena’, e non più solo di ‘Ol'ga’, secondo il procedimento tipico del narrare agiografico che prevede il ricorso a precedenti autorevoli (personaggi storici o santi del passato) per rafforzare il valore della persona di cui si narra la biografia.

⁴⁵ *Ivi*, f. 88r: “блгоизволи тогѡ просвщенїа начатки сотворити немощнымъ сосоудомъ женскимъ, сею блженною ольгою, на посрамленїе моужей жестосердыхъ. якоже бо прежде женами мвроносицами воскрсенїе свое проповѣда, и женою еленою царицею ч(с̄)тный [...] сиче и потомъ въ земли росїйской дивною женою, новою еленою, кнагиною ольгою, вѣроу стоую насадити изволи”.

⁴⁶ Il motivo del matrimonio spirituale viene ripreso verso la fine della composizione, quando, narrato il trapasso di Ol'ga, l'autore commenta che, lasciata questa terra, la principessa “si rese degna della stanza nuziale dell'immortale re Cristo Dio” (*VeO*, f. 90r: “сподобиса чертога безмертнагѡ црл хр(с̄)га Бга”.

⁴⁷ *VeO*, f. 89: “оуневѣшоуса безмертномуу црю нб(с̄)номуу хр(с̄)тоу Бгоу, егоже всею доушею моею возлюбихъ, яко да и цр(с̄)твїа егѡ вѣчнагѡ сподоблюса”.

⁴⁸ *Ivi*, f. 89: “хр(с̄)госъ [...] да соблюдетъ та ѡ(т) всакагѡ зла, якоже соблюде Нѡа ѡ(т) потопа, Лѡта ѡ(т) Содома, Мѡвсеа [...] ѡ(т) фараѡна, дѣда ѡ(т) Саоула, Данїїла ѡ(т) оустъ львовыхъ, трїехъ отроковѡв ѡ(т) пеши, тако и тебе да избавитъ ѡ(т) всакїа напасти”.

Ricevuta quindi la catechesi del patriarca, la principessa partì alla volta di Kiev portando con sé anche “una venerata croce, e sante icone, e sacerdoti e chierici e libri, e tutti gli altri oggetti sacri”⁴⁹; la croce recava incise queste parole: “si è rinnovata la terra russa con il santo battesimo volgendosi a Dio”⁵⁰.

Al rientro della ‘nuova Elena’ a Kiev segue la descrizione della sua missione evangelizzatrice, con frequenti immagini riferite alla luce della fede che combatte le tenebre dell’idolatria, con l’episodio della visione e della profezia della nascita di Pskov, ma senza che vengano riportati per esteso, come invece avviene nello *Skazanie*, i contenuti dei suoi ammonimenti al popolo. L’agiografo precisa che, nulla potendo per convertire il figlio, Ol’ga istruì nella nuova fede il nipote; chiaro qui il riferimento al fatto che Vladimir debba proprio all’illustre nonna la conversione al cristianesimo.

Possiamo pensare che Ol’ga presentisse la propria imminente morte quando, dopo la cacciata dei Peceneghi, chiese a Svjatoslav di non tornare in Bulgaria, ma restare a Kiev, perché presto lei non avrebbe potuto più governare né occuparsi dei nipoti ancora piccoli. Sul letto di morte presagì la conversione di tutto il suo popolo e chiese a Dio che ciò si realizzasse al più presto. Date poi le ultime disposizioni per la sua sepoltura secondo l’uso cristiano, “sciolse dagli affetti terreni la sua anima retta e si mise nelle mani di Dio come una giusta”⁵¹. L’espressione ‘nelle mani di Dio’ (sl.: *vŭ rucě božii*), lo ricordiamo, è tipica delle *Vite* di tutti i santi, con chiaro riferimento a Cristo che afferma rivolto al Padre “nelle tue mani consegno il mio spirito” (*Lc* 23, 46; la si trovava già nell’Antico Testamento in *Sal* 30, 6). In chiusura l’autore commenta che, pochi anni dopo il trapasso, l’ultima profezia di Ol’ga si realizzò grazie a suo nipote Vladimir, passato alla storia come ‘battezzatore’ della Rus’. A lui si deve anche la traslazione delle spoglie incorrotte della nonna nella chiesa della Decima da lui costruita; spoglie che operarono molte guarigioni e, come sappiamo, furono esposte alla venerazione dei fedeli.

Come si vede, i fatti storici concernenti la vita di Ol’ga vengono letti e rielaborati alla luce della volontà di presentare la protagonista non solo come prima santa della Rus’, ma come strumento scelto da Dio per la conversione delle terre slavo-orientali. Così la luce di Cristo e la Sapienza divina, che entrano in lei col battesimo, informano anche il suo agire politico. Tali i meriti che le guadagnano il titolo di ‘nuova Elena’, ma anche l’appellativo di ‘pari agli apostoli’ e l’attribuzione del dono della profezia che la rese interprete e annunciatrice della volontà di Dio presso il suo popolo. In più, proprio come si conviene a una santa

⁴⁹ *Ivi*, f. 90r: “ч(с̣)тнѣй кр(с̣)тъ, и стѣа ікѡны, и пресвѣтеры, и клирїки и книги, и прочѣа свѣенныа вѣшы”.

⁵⁰ *Ivi*: “обновиса россійскаяа земля къ Бѣгу стѣмъ кр̣щеніемъ”. Conservato per anni nella chiesa della santa Sofia a Kiev, l’oggetto sacro andò perduto in uno dei molteplici attacchi sofferti dalla città.

⁵¹ *Ivi*, f. 100r: “честнаа еа доуша ѿ(т) союзѡвъ плотскихъ разрѣшиса, и въ роуцѣ бжїи яко прв(д)наа вниде”.

asceta, pur non ritirandosi fra le mura di un monastero, Ol'ga trasse la propria forza dal rapporto particolare, di predilezione, che intratteneva con Cristo, col quale era legata dal matrimonio spirituale, che la abilitava a ricevere in eredità un regno superiore a tutti i regni della terra.

8.2.4. Ufficio liturgico

L'ufficio liturgico, che leggiamo in una copia della fine del XVI secolo (*UO*), parte da tali assunti rinforzandoli ed elaborando ancora l'immagine della principessa: lei, che ha fatto nascere a nuova vita il popolo della Rus' attraverso la fede, viene proclamata 'madre' e paragonata alle donne forti dell'Antico Testamento Debora e Giuditta.

L'*incipit* dell'ufficio recita: "come un sole ci illumina la gloriosissima memoria di Ol'ga sapiente madre dei principi della Rus'. Figlia minore di Cristo, nutrita degli insegnamenti degli apostoli. Trionfò sugli idoli e ancor più sul diavolo. Illuminata dalla forza dello Spirito Santo hai condotto il popolo di tutto il paese dalle tenebre dell'ignoranza a Dio"⁵².

Anche il motivo della maternità di Ol'ga verso il suo popolo si amplifica e la santa viene apostrofata come 'vergine pura' con chiaro riferimento alla Madre di Dio: come Maria ha dato al mondo Gesù, Ol'ga ha fatto conoscere Cristo al popolo della Rus'. Ricordiamo che già Elena, modello di riferimento per Ol'ga, veniva accostata alla Vergine (cf. Nardi 2002: 4).

Inoltre, vengono usate a lode di Ol'ga espressioni come "nuova discepolo di Cristo"⁵³, "insegnante della fede in Cristo" o "ape laboriosa": "Tu, come un'ape, hai raccolto il buon intelletto della fede di Cristo che fioriva lontano, e [...] il miele del battesimo, trovato nella città imperiale, lo hai regalato alla tua gente e al tuo popolo, e tutti se ne sono nutriti"⁵⁴. Inoltre, "le ali dell'intelletto divino"⁵⁵ sostengono il pensare di Ol'ga che si dimostra degna erede di donne come Debora e Giuditta e frutto del tronco di Iesse. Per le sue virtù ella è detta "colomba casta"⁵⁶, utilizzando un'altra immagine ricorrente nell'agiografia antica tratta dal Cantico dei cantici (*Cant* 2, 14); "Ti chiameremo collina del Liba-

⁵² *UO*, f. 275r: "яко слнц(е) восїа намъ преславнаа памл(т) олгы Бг(д)рыа мѣре кнѣзей роускихъ. Х(с)ва мизиница апльскимъ оученїемъ воспитана. Возможе на коумиры паче же на дїавола. Силою стго дха просвѣшаема ѱ(т) тмы неразоумїа всю страну люди к' Бгоу привела еси".

⁵³ *Ivi*, f. 278: "Новая оучница хва".

⁵⁴ *Ivi*, f. 276r: "Ты яко пчела доброу разоумоу далече цвѣтоущее хр(с)вы вѣры взыска и яко [...] ме(д) крѣшенїе въ цр(с)тѣмъ градѣ ѱбрѣтши свое(моу) родоу и людемъ предасть его(ж) вси насыщени".

⁵⁵ *Ivi*, f. 276: "Крилома Бг(д)оразоумїа", si veda anche il tropario in onore di Ol'ga: BAN, ARCHANG.D. 20, *Ustav Cerkovnyj Ierusalimskij*, 1549, f. 225.

⁵⁶ *Ivi*, f. 277r: "голоубица целом(д)ренаа".

no”⁵⁷ afferma ancora l’innografo, citando anche qui il Cantico – *Cant* 3, 9. E più sotto descrive Ol’ga con queste parole: “per la natura ti diciamo donna, ma hai compiuto la tua ascetica impresa in modo superiore alle forze di una donna”⁵⁸. L’ufficio si conclude echeggiando ancora il Cantico dei Cantici in motivi tradizionalmente attribuiti alla Madre di Dio, prima di indicare i passi delle Scritture da leggere durante la liturgia.

Le letture che accompagnano l’ufficio, come si osserva anche nei minei moderni, sono tratte dal libro dei Giudici 4 e 5, 1-12 e dal libro di Giuditta 13, 2-20 e chiariscono le similitudini fra le vicende di Ol’ga e le gesta delle donne valenti dell’Antico Testamento.

Nel passo del libro dei Giudici che viene proposto, Israele, ricadendo nell’idolatria, suscitò l’ira del Signore che fece cadere il popolo nelle mani dei nemici; più volte però lo salvò per mano di qualche prode capo. Alla morte di Eud e Samgar Israele peccò nuovamente e per volontà divina cadde nelle mani di Iabin, re di Canaan. Comandante del suo esercito era Sisara. In quel tempo era giudice in Israele Debora, una profetessa, che mandò a chiamare Barak, valoroso soldato, e gli ingiunse di muovere contro Sisara, perché il Signore lo avrebbe messo nelle sue mani. Barak accettò, ma solo a condizione che Debora andasse con lui. Sisara trovò la morte per mano di Giaeale, un’israelita che, fingendo di proteggerlo, lo uccise. Quindi Barak e Debora salvarono tutto il popolo. L’episodio si conclude con il *Canto di Debora e di Barak* in cui, ai versetti 7-10, si legge: “Era cessata ogni autorità di governo / Era cessata in Israele / Fin quando sorsi io, Debora, / fin quando sorsi come madre in Israele!” (*Gdc* 5, 7-10).

Giuditta invece uccise Oloferne per salvare la propria città e, tornata dai suoi per annunciare la liberazione, affermò: “Lodate Dio, lodatelo; lodate Dio perché non ha distolto la sua misericordia dalla casa di Israele, ma ha colpito i nostri nemici questa notte per mano mia. [...] Dio l’ha colpito per mano di donna”. E il popolo: “Benedetta sei tu, figlia, davanti al Dio altissimo più di tutte le donne che vivono sulla terra” (*Gdt* 13, 2-20).

Con entrambi i riferimenti probabilmente si intende affermare la necessità della vittoria sui nemici e della centralizzazione del potere perseguita da Ol’ga anche attraverso la strage dei drevljani. L’idea che viene qui applicata è quella dell’‘origine divina del potere’ della principessa: se Ol’ga, come Debora e Giuditta, ricevette da Dio il proprio potere, i suoi nemici sono nemici di Dio, eliminarli significa adempiere la volontà di Dio per il bene del suo popolo, popolo eletto. Nei due episodi biblici Dio salva il suo popolo per mano di donna, nel caso di Ol’ga la salvezza è duplice: Dio, tramite Ol’ga, salva il popolo dai nemici e dall’idolatria.

L’ufficio cita poi il brano del Libro dei Proverbi relativo alla perfetta padrona di casa:

⁵⁷ *Ivi*, f. 279: “Ливанскую гороу наречем тл”.

⁵⁸ *Ivi*, f. 280r: “женоу по е(с)твoу нарицаемъ тл, но па(чѣ) силы женскїа по(д)вижесл”.

Una donna perfetta chi potrà trovarla? / Ben superiore alle perle è il suo valore.
/ In lei confida il cuore del marito / E non verrà a mancargli il profitto. / Essa gli dà
felicità e non dispiacere / Per tutti i giorni della sua vita (*Pr* 31, 10-13).

Pensiamo che all'autore non interessino qui le doti di buona padrona di casa in quanto tali, ma che egli intenda piuttosto sottolineare il fatto che Ol'ga corrisponde all'ideale cristiano di perfezione. In questo senso il brano del Libro dei Proverbi costituisce il preludio del paragone con la Vergine che viene esplicitato nel canto che segue le letture: “Caduto il genere umano a causa di una donna [Eva] / Il Signore che ama l'uomo lo riabilita per mezzo di una donna [Maria] / E negli ultimi anni una donna invia per la conversione della gente russa [Ol'ga]”⁵⁹.

Si attua qui l'assimilazione di Ol'ga con la Vergine, culmine dell'elaborazione concettuale dei testi analizzati: in maniera graduale sono state messe in luce alcune peculiarità del personaggio di Ol'ga (il temperamento mite, le sue qualità, il superamento della natura umana tramite l'abbandono della dimensione femminile e l'acquisizione di doti di sapienza celestiale, il ruolo di guida svolto nei confronti del suo popolo) che hanno preparato la strada all'istituzione di tale parallelismo, mostrando, in linea con il motivo della somiglianza con Maria, che Ol'ga non è identica al proprio modello, ma assume nella società e nell'immaginario collettivo un ruolo che mira a essere, almeno proporzionalmente, equivalente a quello del modello stesso. I fatti storici fungono quasi da intelaiatura su cui poggia l'elaborazione dell'immagine di Ol'ga: come Maria, Ol'ga è il nuovo strumento di cui Dio, legandola a sé col matrimonio spirituale, si serve per rivelarsi al nuovo popolo eletto, il popolo della Rus'. Come la giovane della casa di Davide è la ‘piena di Grazia’, Ol'ga risplende della Grazia di Dio e se la Vergine è ‘sede della Sapienza’, Ol'ga ricerca questo dono fin da bambina: Dio la prepara ad essere madre e protettrice del suo popolo⁶⁰.

⁵⁹ *Mineja* (1978-1989), 11 luglio: “Женою падший род человеческий / Женою воставляет пречудно Человеколюбец Господ / И в последная лета жену посылает на обращение рода российскийскаго”. Nella versione manoscritta del XVI secolo il parallelo con Eva è ben chiaro: “ею [женою] же исперва всемоу родоу падение бысть. Тобо(ю) ннѣ спсени поемъ ѿ пролиавыи м(д)рость” (*UO*, f. 279r – “a causa sua [di una donna] all'inizio ci fu la caduta di tutto il genere [umano]. Salvati grazie a te, oggi, cantiamo ...”). Anche l'assimilazione con Maria è presente, ma espressa in maniera più complessa e non completamente ricostruibile a causa di una difficoltà di lettura del testo manoscritto: per quanto possiamo capire, il testo dice che grazie alla caduta di Eva il genere umano ha potuto conoscere Dio, quando Cristo, il nuovo Adamo, si è incarnato in una vergine pura, così noi – afferma l'autore rivolto ad Ol'ga – “ti lodiamo perché grazie a te abbiamo conosciuto Dio” (*UO*, f. 280: “мы же тобою [ольгою] хвалашца яко тебе ради бѣга познахо(м)”).

⁶⁰ Notiamo che la concezione della Teotoco come donna che compie e comprende tutte le altre donne dell'Antico Testamento viene introdotta fin dalla tradizione patristica. In un breve articolo apparso sulle pagine di *Drevnjaja Rus'*. *Voprosy medievistiki*, N.N. Bedina (2007) ha evidenziato proprio l'importanza dei motivi che hanno attinenza con la Madre di Dio (*bogorodičnye motivy*) nella caratterizzazione dell'immagine di

8.3. Evfrosinija di Polock († 1173). Maestra e guida per le consorelle

La *Vita* di Evfrosinija di Polock, forse più di ogni altra, si articola secondo lo schema tipico dei componimenti agiografici; al contempo, dalle prime battute alle ultime lodi, l'autore scolpisce la fisionomia di una personalità importante nel suo ruolo di maestra e guida spirituale per le consorelle.

Introduce il personaggio l'espressione "santa e beata e molto somigliante monaca Evfrosinija"⁶¹, nella quale il termine '*prepodobnyj*' identifica la categoria di appartenenza, quella delle ascete; trattandosi di una monaca, la santa è presentata con il nome assunto dopo l'entrata in monastero e non con quello ricevuto alla nascita, Predslava. Proprio l'indicazione della tipologia di santità contenuta nell'epiteto motiva l'argomento del prologo, in cui l'agiografo esordisce con una serie di citazioni o richiami biblici ai 'giusti del Signore', a coloro che vivono seguendo i comandamenti di Dio, e per questo diventano modelli di condotta. L'autore si lascia ispirare dalle parole del Libro della Sapienza di Salomone citandone testualmente il capitolo quinto: "I giusti vivono in eterno, la loro ricompensa è presso il Signore, e cura di loro si prende l'Altissimo. Per questo riceveranno la corona regale dalle mani del Signore" (*VEP*, 172, cf. *Sap* 5, 15-16).

I giusti cui l'agiografo fa riferimento sono in primo luogo i monaci, la cui vita è simile a quella degli angeli; tra questi anche la nostra Predslava, della quale si passa a narrare come nacque, crebbe, fu educata e "in che misura si pose al seguito di Cristo suo Sposo"⁶², indicando fin dalle prime righe la realizzazione compiuta della vita ascetica della giovane che trova il suo culmine nel matrimonio spirituale.

Ancora bambina Predslava, come abbiamo già avuto modo di sottolineare, si dimostrava sensibile alle cose di Dio e le sue facoltà venivano illuminate dallo Spirito Santo che sublimava ogni sua aspirazione. Il racconto biografico, infatti, ci mostra la fanciulla che, alla stregua di Gesù il quale "cresceva in età, sapienza e grazia" (*Lc* 2, 52), "cresceva nel corpo col latte, e la sua anima si riempiva di Spirito santo [...] e amava a tal punto lo studio che suo padre si stupiva di tale suo amore per lo studio. La notizia della sua saggezza e della sua passione per lo studio e delle sue fattezze si spargeva in tutta la città"⁶³.

Ol'ga nella tradizione letteraria della Rus', offrendo alcuni interessanti spunti di riflessione. La studiosa non include nella sua analisi la *Vita* estesa di Dimitrij Rostovskij, che secondo noi rappresenta il compimento della rielaborazione in chiave agiografica del personaggio di Ol'ga.

⁶¹ *VEP*, 172: "святыя и блаженныя и преподобныя Евфросиніи".

⁶² *Ivi*: "въ кою ли мѣру, потече въ слѣдъ жениха своего Христа".

⁶³ *Ivi*, 172-173: "Тѣло млекою растяше, а душа святого Духа наполняшеся [...] И толма бысть любящи ученіе, якоже чудитися отцу ея о толицѣ любви ученія ея. Вѣсти же разшедшейся по всѣмъ градомъ о мудрости ея и о блазѣмъ ученія ея и о тѣлеснѣй утвари".

L'agiografo ci dà un saggio del grado di maturità spirituale della giovane riportando i pensieri che si agitavano nel suo cuore quando si rese conto che i genitori stavano preoccupandosi del suo accasamento: riflettendo sul destino dei propri avi, Evfrosinija considerava che il matrimonio e gli impegni terreni non avevano guadagnato a nessuno fama imperitura; invece, i nomi delle donne antiche che “con forza di uomo” avevano seguito Cristo attraverso la mortificazione del proprio corpo, le veglie e i digiuni, erano “scritti nei cieli”⁶⁴.

Queste le considerazioni che indussero Evfrosinija a scappare di nascosto in monastero col proposito di acquistare la fama imperitura dei santi e non quella fugace del mondo. L'igumena temeva che la fanciulla, appena dodicenne, avrebbe potuto in seguito pentirsi della scelta fatta, oppure non resistere alle fatiche della vita consacrata. Inoltre, il probabile disappunto dei genitori di Predslava destava in lei non poche riserve. Si trovò, però, costretta e persuasa ad abbandonare ogni remora dopo aver udito la piccola che le diceva: “Signora e madre, tutte le cose visibili di questo mondo sono belle e lodevoli, ma presto scompaiono come un sogno, o come un fiore che appassisce; le cose eterne invece, invisibili, rimangono nei secoli, come dice la Scrittura: occhio mai non vide, orecchio mai udì, né nel cuore dell'uomo entrano le cose che Dio, che lo ama, ha preparato per lui (cf. *1Cor 2, 9*)”⁶⁵. Così Predslava vesti l'abito e ricevette il nome di Evfrosinija insieme a un invito: “segui, figlia, le donne che ti hanno preceduto, Febronia, Euprasia e molte altre, che hanno sofferto per Cristo, e il Signore Dio ti dia vittoria e forza contro il diavolo nostro avversario”⁶⁶. Fu quindi la stessa igumena a indicare alla nuova conversa i modelli cui ispirarsi e conformare la propria esistenza⁶⁷.

⁶⁴ Cf. *VEP*, 173: “како се будеть, яко отецъ мой мыслить припряхи мя мужеви? То аще тако будеть, то печали міра сего ни како желзѣ гоньзнути. Паки въ себѣ рече: что бо успѣша преже насъ бывшіи роди наши? Женишася, посягаша и княжиша, но не вѣчноваша; житіе ихъ мимо тече и слава ихъ погибе яко прахъ и хуже паутины; а иже прежнія жены, взявше мужскую крѣпость, поидошавъ слѣдъ Христа жениха своего, предаша тѣлеса своя на раны и главы своя мечеви; а другія [...] предавше тѣлеса своя на постъ и на бдѣніе и колѣнное поклоненіе и на земли леганіе, и имена ихъ написана на небесѣхъ и тамо съ ангелы безпрестани славятъ Бога; а си слава естъ прахъ и пепель, и яко дымъ расходится и яко пара водная погибаеть. И тако ей размышляючи въ сердцы своемъ, а умъ ея болма Божію любовь подвизашеся”.

⁶⁵ *Ivi*: “госпоже и мати, вся видимая міра сего красна суть и славна, но вскорѣ минуютъ яко сонъ, или цвѣтъ увядаеть, вѣчная же, невидимая, въ вѣки пребываютъ, якоже писаніе глаголетъ: око не видѣ, ни ухо слыша, ни на сердце чловѣку взыде, иже уготова Богъ любящимъ его”.

⁶⁶ *Ivi*: “буди, чадо, послѣдствующи преже тебя бывшимъ женамъ Февроніи и Евпраксіи и инѣхъ множество, иже Христа ради пострадаша, и Господь Богъ дасть ти побѣду и силу на супротивника нашего діавола”.

⁶⁷ Stabilire l'identità delle sante “Evpraksija” e “Fevronija” qui nominate non è semplice, dato che il testo non fornisce altro elemento identificativo se non il nome e la notizia che si tratta di “donne che soffrirono per Cristo”. Riteniamo, comunque, di poter individuare nel primo caso Euprasia, anacoreta della Tebaide (su di lei cf. BS, V,

Superando l'opposizione del padre che giunse in convento per dissuaderla, Evfrosinija intraprese una dura ascesi che le avrebbe guadagnato parole di lode da parte dell'agiografo: "come un prode coraggioso essendoti armata contro il diavolo tuo avversario, vivevi in monastero, sottomettendoti all'igumena e a tutte le sorelle, superando tutte con il digiuno, le preghiere e le veglie notturne. E da allora iniziasti a mostrare sempre maggiore abnegazione, raccogliendo retti pensieri nel tuo cuore, come l'ape il favo"⁶⁸. Come si vede, non è la prima volta che l'agiografo ricorre all'immagine della *mulier virilis*: a imitazione delle sante antiche che avevano intrapreso la *sequela Christi* 'con forza di uomo', Evfrosinija inizia l'ascesi 'come un prode coraggioso'.

Qualche tempo dopo la giovane domandò al vescovo Il'ja di potersi trasferire presso la chiesa della Santa Sofia, dove iniziò "a percorrere il cammino ascetico più arduo del digiuno e cominciò a scrivere i libri con le sue mani e a dare i proventi a quanti erano nel bisogno"⁶⁹. Quanto all'attività di scrittura dei libri, possiamo pensare che si trattasse della copiatura dei codici liturgici, occupazione molto comune nei monasteri maschili, ma non altrettanto documentata in quelli femminili. Questa precisazione dell'agiografo, che testimonierebbe l'effettiva preparazione culturale di Evfrosinija, potrebbe trovare una conferma nelle notizie storiche relative al principato di Polock proprio in quell'epoca, quali esse vengono tramandate da Janin. Egli afferma che una fattiva partecipazione delle principesse alle vicende pubbliche e culturali non era inconciliabile con la vita monastica, poiché anche dopo avere preso i voti le principesse continuavano a godere dei diritti del proprio stato e ad esercitare le mansioni di loro competenza (cf. Janin 1970a e 1970b). Delle questioni connesse al tema dell'istruzione femminile si è già detto nel primo capitolo; qui sottolineiamo soltanto che la *Vita* di Evfrosinija evidenzia il ruolo delle istituzioni monastiche nel promuovere l'alfabetizzazione delle donne: dopo alcuni anni di vita consacrata l'asceta invita, infatti, la sorella a raggiungerla in monastero affinché anche lei "impari [...] le lettere"⁷⁰. Anche un altro dettaglio sembra mettere in rilievo l'importanza della cultura e dei libri per Evfrosinija: partendo dalla chiesa della Santa Sofia ella non prese con sé quasi nulla – attuando la parola evangelica che Gesù rivolse agli apostoli "non portate con voi né pani né bisaccia (*Mt* 10, 10;

coll. 233-235), che non temette di abbandonare la vita mondana per quella monastica, proprio come la nostra Evfrosinija; nel secondo caso siamo risaliti a Febronia, vergine persiana, che morì rifiutando la fuga dai persecutori e sopportando in maniera eroica i tormenti che le vennero inflitti (cf. BS, coll. 505-509). Le due sante vengono ricordate nell'attuale calendario russo rispettivamente il 25 luglio e il 25 giugno.

⁶⁸ *VEP*, 174: "яко доблій храборъ вооружившися на супротивника своего діавола, пребываше въ монастыри, повинующися игуменіи и сестрамъ всѣмъ, и всѣхъ преспѣваючи постомъ и молитвами и бдѣніи ношными. И оттолѣ паче подвижнѣйши нача быти, собираючи мысли благія въ сердцы своемъ, яко пчела сотъ".

⁶⁹ *Лvi*, 174: "подвижнѣйши подвигъ постническій воспримати, и начать книги писати своими руками и наемъ емлющи, требующимъ даяще".

⁷⁰ *VEP*, 175: "да научится [...] грамотѣ".

Mc 6, 8; Lc 9, 3)” – , ma non dimenticò i suoi libri, “coi quali – disse – si placa la mia anima e il cuore si rallegra”⁷¹.

Come sappiamo, una notte, dormendo per riprendere forze dopo numerose ore di preghiera, Evfrosinija ebbe una visione in cui per tre volte un angelo le indicava la chiesa del Salvatore invitandola a trasferivisi. Quella stessa notte il vescovo Il’ja ebbe un’analoga visione: l’angelo gli suggeriva di condurre Evfrosinija proprio nella chiesa del Salvatore, perché – diceva – “è degna del Regno dei Cieli, la sua preghiera sale a Dio come olio profumato, e come una corona sulla testa dello car’, così sta lo Spirito santo su di lei, e come il sole brilla su tutta la terra, così la sua vita risplende davanti agli angeli di Dio”⁷². L’agiografo inserisce qui la conferma della predilezione divina e dei meriti personali di Evfrosinija, annunciati in apertura, che la rendono degna del Regno dei cieli. Il giorno seguente il gerarca la mandò a chiamare e le annunciò, alla presenza dei notabili del luogo e di suo padre, l’opportunità del trasferimento nella chiesa del Salvatore. Evfrosinija ricevette le sue parole “come semente nel granaio della sua anima, che porta frutto dove il trenta, dove il sessanta, dove il cento”⁷³ (Mt 13, 8): si ribadisce così l’adesione della santa alla volontà di Dio, che ella rinnova poco oltre ripetendo “Vado felice, come Dio mi ordina, così sarà di me”⁷⁴.

A questo punto la *Vita* narra l’episodio cui si accennava prima, dell’invito alla sorella Gorodislava a raggiungerla in monastero, adducendo come motivazione la necessità di provvederla di un’istruzione. In realtà Evfrosinija desiderava che la giovane intraprendesse la vita monastica. L’episodio acquista importanza poiché sottolinea l’attività di insegnamento della santa verso le consorelle, che sarebbe divenuta la sua principale occupazione.

Evfrosinija iniziò una preghiera incessante a Dio per la realizzazione del nuovo monastero, che intendeva edificare presso la chiesa del Salvatore. E Dio mantenne le sue promesse, dando a chi aveva chiesto (cf. Lc 6, 38): dalle mani della principessa Borisovna, un’abbiente cittadina che abbandonò i fasti mondani per porsi “sotto il giogo di Cristo” – riferisce la *Vita* –, Evfrosinija ricevette una fortuna. Nel giro di poco tempo vennero realizzate una chiesa in pietra e trenta celle per le monache, grazie alle continue preghiere che permettevano la realizzazione di piccoli miracoli: un manovale in sogno fu invitato da una voce interiore a mettersi a disposizione delle monache per i lavori di costruzione; nel forno ormai vuoto comparvero i mattoni necessari al completamento della chiesa, festeggiato poi dall’accorrere di tutti gli abitanti del paese. Evfrosinija,

⁷¹ *Ivi*, 175: “имиже утѣшаетъ ми ся душа и сердце веселить”.

⁷² *Ivi*, 174: “достойна есть царству небесному, яко миро благовоно всходить молитва ея къ Богу и яко вѣнецъ на главѣ царевѣ, тако почиваетъ Духъ свѣтъ на ней, и яко солнце сіяетъ по всей землии, тако житіе ея просіяетъ предъ ангелы Божіи”.

⁷³ *Ivi*: “яко сѣмена въ житницу души своя, и плодѣщи ово 30, ово 60, или 100”.

⁷⁴ *Ivi*, 175: “Рада иду, яко Богъ повелитъ ми, тако и будетъ о мнѣ”.

ringraziando Dio di aver così prontamente esaudito il suo desiderio, Lo pregò di custodire la Sua nuova casa e quanti vi abitavano.

Conclusi i lavori per il monastero, l'asceta pensò di farne erigere un secondo, per i monaci, dedicato alla Madre di Dio. Per abbellirlo chiese all'imperatore bizantino e al patriarca di inviarle una delle tre icone raffiguranti la Madre di Dio che l'apostolo Luca avrebbe dipinto quando Maria era ancora in vita. Ricevette in effetti quella di Efeso, che ordinò di portare in processione ogni martedì, per le due chiese, adorna di pietre preziose⁷⁵.

L'attività che più la impegnava era la direzione spirituale delle converse del suo monastero, che considerava affidate alle sue personali cure; a loro beneficio effondeva i suoi consigli e insegnamenti: "vi ho accolto, come la chioccia i pulcini sotto le sue ali, e come la pecora nell'ovile, affinché pascoliate nei comandamenti del Signore, e io mi rallegro di insegnarvi l'ascesi, vedendo i frutti delle vostre fatiche, e riverso su di voi tale pioggia di insegnamento, ma la vostra terra rimane della stessa misura, non crescendo, non elevandovi verso l'alto, e il tempo avanza verso il compimento e la vanga giace sul letame; temo che arriverà fra voi la zizzania e sarete gettate nel fuoco inestinguibile; sforzatevi, figlie mie, di fuggire tutto ciò, e coltivate il grano buono e riempite i granai d'umiltà e preghiere e digiuni, per portare alla mensa di Cristo il pane buono"⁷⁶. L'autore commenta che "alle anziane insegnava la pazienza e la continenza, alle giovani la purezza d'animo e l'impassibilità del corpo, la modestia nell'aspetto, il portamento mite, lo sguardo umile, il parlare retto, a mangiare e bere in silenzio, a tacere davanti agli anziani, ad ascoltare i più saggi, la sottomissione ai superiori, l'amore disinteressato verso i pari e i minori, a parlare poco e riflettere molto"⁷⁷. Si tratta, come si è visto (cf. capitolo primo), di un condensato di norme tipiche della morale cristiana e della spiritualità monastica, che deve le sue origini agli insegnamenti apostolici (*Col* 3, 12; *1Pt* 5, 5), ripresi in modo particolare dalla riflessione di san Basilio.

Per aiutare Evfrosinija nel suo compito di guida spirituale, Dio le elargì il dono di illuminare quanti erano nel dubbio, di confortare coloro che ascoltava,

⁷⁵ Per informazioni sull'icona di Efeso si veda BSO: I, 796.

⁷⁶ *VEP*, 176: "Се собрахъ вы яко кокошь птенца подь крылѣ свои и въ навстину яко овца, да пасется въ заповѣдяхъ Божиихъ, да и азъ веселымъ сердемъ подвизаюся учти васъ, видящи плоды ваша трудовная, и толикъ дождь проливаю къ вамъ учениемъ, а нивы ваша во едину мѣру стоятъ, не растуще, ни поступающе горѣ, а годъ приспѣваетъ, въ совершение и лопата на гумнѣ лежитъ; но боюся, егда будетъ плевель въ васъ и предани будите огню негасимому, потщитесь, чада моя, убѣжати сихъ всѣхъ, и сотворитесь пшеница чиста и смелитесь въ жерновахъ смиреніемъ и молитвами и постомъ, да хлѣбъ чистъ принесетесь на трапезу Христову".

⁷⁷ *Ivi*, 177: "старыя учаше терпѣнію и воздержанію, юныя же учаше душевнѣй чистотѣ и безстрастію тѣлесному, говѣнію образну, ступанію кротку, гласу смиренну, слову благочинну, яденію и питью безмолвну, при старѣйшей молчати, мудрѣйшихъ послушати, къ старѣйшимъ покореніе, къ точнымъ и меньшимъ любовь безъ лицемѣрія, мало вѣщати, а множае разумѣти".

di intuire, guardando dritto negli occhi, chi fosse scelto da Dio e aiutarlo a seguire la via stretta della consacrazione. Nel suo monastero non voleva vedere nessuno trattarsi in litigi inutili – precisa l’agiografo –, ma desiderava che tutti fossero come un’anima sola (cf. *VEP*, 177). Un’esistenza, come si vede, al completo servizio della comunità monastica e della Chiesa, seguendo la volontà del Signore e insegnandola a quanti aveva intorno.

Con un salto brusco l’autore passa a narrare di come, in occasione della monacazione di due nipoti nel suo monastero, alla presenza del vescovo Dionisij, Evfrosinija consegnasse il governo dei due monasteri alla sorella Evdokija (questo il nome che Gorodislava ricevette prendendo i voti) e, accompagnata dal monaco David e dalla monaca Evpraksija, si mettesse in viaggio alla volta di Gerusalemme, lasciando i monaci e le monache in lacrime per la sua partenza; per sé, commenta l’agiografo, non aveva altro desiderio che quello di visitare i luoghi sacri in cui aveva vissuto Gesù e lì morire.

In ogni città che incontrava lungo il pellegrinaggio, Evfrosinija trovava ad attenderla il principe del posto e il popolo che le porgevano saluti e le tributavano onori. In Terra Santa Dio esaudì la sua richiesta: le apparve infatti un angelo che le disse “benedetta sei tu fra le donne; benedetta la tua opera; le porte del Paradiso si aprono davanti a te e tutti gli angeli si sono raccolti, con candele in mano, per attendere il tuo arrivo; e il dono che hai chiesto a Dio, ti sarà dato”⁷⁸. Dopo ventiquattro giorni di agonia Evfrosinija mandò a chiamare un sacerdote per ricevere la comunione e “rese la sua anima nelle mani del Dio vivo”. La salma venne tumulata nel monastero della Santa Madre di Dio di san Teodosio a Gerusalemme.

In chiusura l’agiografo rievoca le caratteristiche peculiari di Evfrosinija e invita tutti a cantarla esclamando: “Con quali parole, fratelli, devo lodare la luminosa memoria della beatissima sposa di Cristo Evfrosinija? Ella era ausilio per gli oppressi; consolazione per gli afflitti, veste per gli ignudi, salute degli infermi; e per dirla in breve, era tutto per tutti. Evfrosinija nutriva il suo cuore con la Sapienza di Dio, Evfrosinija fiore che non appassisce del giardino del Paradiso; Evfrosinija aquila che anela al cielo, [...] che hai illuminato come i raggi del sole la terra di Polock. [...] o beatissima sposa di Cristo nostro Dio; prega Dio per il tuo gregge”⁷⁹.

Su questi stessi toni sono composti sia l’ufficio liturgico che l’inno acatistico, componimento quest’ultimo in genere riservato alla Madre di Dio, e la

⁷⁸ *Ivi*, 178: “Блаженна ты еси въ женахъ, благословенъ трудъ твой; се уже отверзоша ти ся двери породныхъ, и вси ангели собрашася, держаше свѣщи, чающе твоего срѣтенія; а даръ, егоже просиши у Бога, дастъ ти ся”.

⁷⁹ *Ivi*, 179: “Кіимъ убо языкомъ, братіе, достоитъ ми похвалити свѣтозарную память преблаженныя невѣсты Христовы Евфросиніи? Бяше бо помощница обидимымъ, скорбящимъ утѣшеніе, нагимъ одѣніе, больнымъ посѣщеніе, и съ проста рещи, – всѣмъ всяка бысть. Евфросинія убо сердце свое напаяше Божія премудрости; Евфросинія неувядающій цвѣтъ райскаго сада; Евфросинія небопарный орель, [...] яко луча солнечныя просвѣтившія землю Полотскую. [...] о преблаженная невѣста Христа Бога нашего, молися къ Богу у стадѣ твоемъ”.

cui dedica a una santa denota di per sé l'alta considerazione da lei goduta⁸⁰. Il testo sottolinea le doti di Evfrosinija e le sue occupazioni di insegnante e guida spirituale: “Forte di una forza che viene dall'alto, ti sei innamorata, o molto somigliante, dell'insegnamento dei libri, e a quello hai aderito: raggiunta la saggezza dei libri, fra gli altri scegliesti i libri sacri, quelli che possono istruire nella salvezza ogni uomo, li hai letti con attenzione, cantando dolcemente al Signore: alleluia”⁸¹. E ancora: “ora il tuo monastero ha molte giovani fanciulle, mandate qui per apprendere l'insegnamento dei libri. Per questo ti preghiamo, o degna di lode, [...] e ti magnifichiamo: rallegrati, tu che hai cercato la chiave della saggezza; rallegrati, tu che fin da piccola hai appreso l'arte della scrittura. Rallegrati, tu che hai così aperto le porte della conoscenza di Dio: rallegrati, tu che hai venerato le Sacre Scritture. [...] Rallegrati, luce della grazia e della conoscenza”⁸².

Tanto l'ufficio liturgico, quanto l'inno acatisto contengono riferimenti espliciti e ripetuti alla vita angelica, all'esistenza gradita a Dio, al matrimonio spirituale e all'eredità celeste di cui Evfrosinija è degna. Ciò non sorprende dal momento che si tratta di espressioni comuni per caratterizzare la categoria delle ascete. Può destare invece più meraviglia la quantità di altri attributi specifici che le vengono riferiti, e che, letti nella sequenza in cui appaiono nel testo, riassumono la fisionomia spirituale della santa e ripercorrono le diverse tappe della sua esistenza. Inoltre echeggiano in maniera sorprendente l'inno acatisto per la Madre di Dio. Proponiamo qui alcuni stralci esemplificativi, in particolare le espressioni che sottolineano la sua missione di guida e insegnamento a beneficio delle consorelle:

⁸⁰ Componenti di lode in onore di Evfrosinija di Polock esistevano già alla fine del XIII secolo: N.S. Serëgina (1994) ha dimostrato come in epoca estremamente prossima alla morte della santa fossero già stati composti inni in suo onore (in particolare la studiosa fa riferimento al manoscritto RNB, *Sofijskoe Sobranie* n. 96, *konec XII veka, Stichir' Evfrosinii Polockoj*, ff. 129r-130). L'inno acatisto che utilizziamo qui è invece un testo di composizione tarda, che non fa parte dei primi acatisti dedicati ai santi autotoni della Rus', i quali furono redatti intorno agli anni '40-'50 del XIV secolo.

⁸¹ *AEP*, 26: “Силою вышнаго оукрѣпленнаа, возлюбила еси, при(д)бнаа, наоученіе книжное, и томоу прилѣжала еси: моудрость же книжноую постигши, паче прочихъ бжественныхъ книги избрала еси, и яже оумоудрити могоуть во спсеніе всакаго челоуѣка, оусердноу почитала еси, сладцѣ поущи г(с)деви: аллилоуіа”.

⁸² *Ivi*, 27-28: “Имать днесь ѡбитель твоа отроковицы многи и млады, наоученію книжному здѣ вданныа. Сего ради оусердноу молимъ та, всехвальнаа [...] Да та величаемъ: радуйса, ключъ моудрости взыскавшаа: радуйса, яко хоужество книжное постигла еси ѡ(т) младости. Радуйса, тѣмъ ѡ(т)верзшаа двери Бгопознаніа: радуйса, сиценное почитавшаа писаніе. [...] Радуйса, свѣтильниче блгочестіа и знаніа”.

UFFICIO LITURGICO

Прп(д)бнаа мати ...	Madre santissima ...
Ап(с)льскихъ и отеческихъ преданій ревнительнице ...	Custode zelante delle tradizioni degli apo- stoli e dei padri ...
Еу(г)ліа истинною исповѣдникою ...	Vera testimone del Vangelo ...
Православїа ревнительницею ...	Custode zelante dell'ortodossia ...
Воздержанїа оучительницею ...	Maestra di continenza ...
Наставница монашескаго житїа ...	Guida nella vita monastica ...
Наставнице предивнаа инокинямъ ...	Guida mirabile delle monache ...

INNO ACATISTO

Избранною хр(с)товою невѣстоу ... (primo contacio)	Sposa scelta di Cristo ...
Инокинямъ оутшенїе ... (primo <i>Ikos</i>)	Consolazione delle monache ...
Ко іер(с)лимоу нб(с)ному поутеводи- тельнице	Guida verso la Gerusalemme celeste ...
Цѣлительнице недоуговь незримаа ...	Medicina invisibile delle infermità ...
Дѣа свата вмѣстилище чистое ... (se- condo <i>Ikos</i>)	Pura dimora dello Spirito Santo ...
Разоумъ просвѣтивша мѣтвою ...	Tu che hai illuminato l'intelletto con la preghiera ...
ѿ(т) младости оувѣдѣвшаа поути блго- честїа ...	Tu che fin da piccola hai trovato la via della pietà ...
Юныхъ дѣвъ россїискихъ красото ...	Bellezza delle giovani della Rus' ...
Сщєнное почитавшаа писанїе ...	Tu che hai letto le Sacre Scritture ...
Юныхъ дѣвамъ незримаа споспѣшнице	Ausilio invisibile delle giovani nello stu- dio ...
Свѣтильнице блгочестїа и знанїа ...	Luce della pietà e della conoscenza ...
Дѣвамъ сїанїе ... (sesto <i>Ikos</i>)	Splendore delle vergini ...
Моудраа княжно и инокине пречест- наа ...	Saggia principessa e monaca sempre de- gna d'onore ...
Цвѣте постничества ...	Fiore dell'ascesi ...
Свѣте кротости ...	Luce della mitezza ...
Поустыни оукрашенїе ... (ottavo <i>Ikos</i>)	Ornamento dell'eremo ...
Инокинямъ правило иноческаго житїа ... (попо <i>Ikos</i>)	Regola di vita monastica per le monache ...
образъ смиренїа и блгогѣпнаго хожде- нїа ...	Immagine di umiltà e di bel portamento ...
обличительнице ѿсужденїа и много- словїа ...	Denunciatrice di chi giudica e parla in- vano ...
Прїятелище дара прозрѣнїа сердець ...	Tu che hai il dono di leggere i cuori ...
Вопрошающымъ моудраа совѣтнице ...	Saggia consigliera dei dubbiosi ...
Насадительнице древа иноческаго жи- тїа ... (decimo <i>Ikos</i>)	Tu che hai piantato l'albero della vita monastica ...

Моудра дѣво, вшедша в чертогъ жє- ниха нб(с)наго со славою ... (undicesimo <i>Ikos</i>)	Vergine saggia, che con gloria sei entrata nella stanza nuziale dello Sposo celeste ...
Собесѣднице равноап(с)льныха Ольги и всєго Б҃госвѣтлаго лика праведныхъ жень ... (dodicesimo <i>Ikos</i>)	Interlocutrice di Ol'ga pari agli apostoli e di tutta la luminosa schiera delle donne sagge ...

8.4. Evfrosinija di Suzdal' († 1250). Interceditrice degli uomini perché interlocutrice del cielo

Possiamo supporre che intorno al 1576, verosimile data di composizione della *Vita* di Evfrosinija, sul conto della monaca esistessero quanto meno delle tradizioni orali che ne narravano l'asceti e i miracoli; fra questi, in primo luogo, la difesa del monastero della Deposizione del Manto della Vergine durante l'assedio tataro, e il dono della guarigione ottenuto per soccorrere i feriti negli scontri e quanti ne soffrivano le conseguenze. In entrambi gli episodi l'intervento dall'Alto guadagnato dall'intercessione della santa si manifesta attraverso una visione della Madre di Dio o dello stesso Cristo, a sottolineare la consuetudine e l'intimità di Evfrosinija col divino. Pur nella sua 'topicità' vedremo che tale *locus* agiografico sarà un motivo dominante nella *Vita*. Ciò appare evidente fin dalla narrazione delle origini di Teodulia: la piccola nacque grazie a un miracolo ottenuto dopo molti anni di matrimonio per intercessione della Vergine e dei santi Antonij e Feodosij, fondatori del monachesimo nella Rus'.

L'ufficio liturgico si apre con un lungo prologo, in cui l'innografo si lascia ispirare dal Libro della Sapienza e dai passi sui giusti del Signore, introducendo anche due letture appropriate al tema. Solo in un secondo momento egli passa a introdurre la figura di Evfrosinija, la cui immagine è in generale quella consueta della sposa di Cristo, con un'attenzione particolare all'azione taumaturgica. Anche in questo ritratto trovano spazio chiari riferimenti alla familiarità con le schiere celesti.

Probabilmente ispirandosi a racconti tramandati oralmente Grigorij, monaco del monastero dell'Annunciazione a Suzdal' e autore della *Vita*, scelse come linea conduttrice dell'intero testo proprio l'elemento della visione e del dialogo con gli abitanti del cielo: non si legge, infatti, episodio che non sia corredato da una apparizione o da un sogno rivelatore.

Andiamo per ordine. Le vicende di Evfrosinija hanno inizio negli anni precedenti l'invasione dei tatars, alla fine del XII secolo. Il principe Michail Vsevolodovič di Černigov e sua moglie, non riuscendo ad avere figli, si recarono più volte al monastero delle Grotte di Kiev per invocare il miracolo del concepimento dalle mani di Maria. "Una notte videro la Santissima Madre di Dio che diceva loro con gioia: 'Coraggio, coraggio, pregate, che la vostra preghiera è accettata, e avrete un segno, prendete l'essenza profumata [che sarebbe stata

consegnata loro in una visione successiva] e incensate tutta la vostra casa”⁸³. Al risveglio i coniugi, compiuto quanto ordinato dalla Vergine, corsero al monastero delle Grotte per informare i monaci della visione e continuare a pregare. Dopo tre giorni di invocazioni e lacrime “la Santissima Madre di Dio coi santi padri Antonij e Feodosij per la terza volta apparve loro dicendo: ‘Andate a casa e là concepirete una figlia e la chiamerete Teodulia. Dovrete conservarla con ogni timore, poiché sarà un vaso onorato dello Spirito Santo e della Signora della chiesa della Deposizione del manto della Vergine delle Blacherne. [...] la Signora stessa la proteggerà, come pupilla dell’occhio, preparandola al matrimonio con Suo Figlio”⁸⁴. Così Teodulia nacque, fu battezzata e affidata alle cure di una nutrice, dal cui seno – narra la *Vita* – si staccava se la donna in quella giornata aveva mangiato carne.

Ancor prima di venire alla luce su questa terra, Evfrosinija era dunque in rapporto stretto col Cielo che aveva concesso la grazia della sua nascita. La Vergine, inoltre, concedendo il miracolo della nascita di Teodulia, annunciò che la piccola sarebbe divenuta dimora dello Spirito Santo e informò i genitori che suo sposo sarebbe stato Cristo e non un principe terreno. Dopo il battesimo, durante un sogno, la madre di Teodulia si vide, dotata di ali, volare con in braccio la figlia e offrirla al Cielo, ringraziando Maria di averle attirato la grazia della sua nascita.

Intanto la fanciulla cresceva, ben istruita dal padre e dal boiario Fëdor, e a poco a poco si facevano avanti dei pretendenti che chiedevano la sua mano. Ma “il Signore scelta per sé, al proprio servizio, la bellissima ragazza, le mostrò una visione. E vide il Signore nostro Gesù Cristo e con lui i giusti, e l’inenarrabile e molto gloriosa venuta del Signore e il terribile e giusto giudizio, e i libri della vita aperti in mano al Signore (cf. *Ap* 3, 5). E dall’oriente il Paradiso e dall’occidente un lago infuocato che ribolliva. Le apparve la Santissima Madre di Dio e alzando il dito parlava dicendo: ‘Ascolta, figlia Teodulia, ascolta figlia di giusti e comprendi le parole di vita, conduci una vita gradita a Dio, aspira alla gioia dei giusti e alla presenza davanti a Dio Re dell’universo, e al godimento della vita eterna, scegliendo il cibo del Paradiso, fuggendo il fuoco dell’eterna pena, non fare alcun male, e prediligi ogni virtù, e liberati da ogni malvagità, riceverai i beni eterni preparati per chi ama Dio (cf. *Mt* 19, 29-30)”⁸⁵. Pochi giorni dopo le

⁸³ *VES*, 379: “И въ едину от ношей видѣста Пресвятую Богородицу радостнѣ к нима глаголюща: ‘Дерзайте, дерзайте, и молитесь, пріята бо естъ молитва ваша, и вама буди знамение, приимите благоухание и покадите весь дом свой””.

⁸⁴ *Ivi*, 379-380: “Пресвятая Богородица съ святыми Антонием и Феодосиемъ третицею явися им глаголющи: ‘Идете в дом свои и абие зачнете дщерь и наречете имя ей Феодулия. Подобаает же вама со всяким страхом хранити сия, сосуд бо честен будетъ Святому Духу и Царицине церкви, иже Влахерне ризы Ея положение. [...] сама же Царица съхранит ю, акы зѣница око, на брак готвовающи ю Сыну Своему””.

⁸⁵ *Ivi*, 381-382: “Господь, избравши себе на службу прекрасную отроковицу, показа ей явление. И виде Господа нашего Исус Христа и люди праведныя с Ним, и неисповѣдимое преславное Господне пришествие и грозное и нелицемѣрное

apparve un uomo in bianche vesti che le disse: “Vieni e seguimi, là dove io vado (cf. *Mt* 9, 21; *Mt* 14, 29; *Mc* 10, 21; *Lc* 8, 22)” e la condusse al monastero delle Grotte, nella chiesa della santissima Madre di Dio, dove Teodulia, al vedere l’igumena con le monache raccolte nella veglia notturna, pensò fra sé: “persone beate, che [pur] essendo in questa vita vivono come angeli, dipartendo da qui riceveranno la vita eterna”⁸⁶. Fin da giovane, quindi, Teodulia è guidata dall’intervento diretto di Dio e dall’aiuto di Maria a porsi alla *sequela Christi*.

Allo stesso tempo il Signore le stava preparando la strada per facilitarle l’impresa: a quella stessa igumena Elena che Teodulia aveva visto in sogno apparvero ripetutamente due monaci canuti che, porgendole una fanciulla, la invitavano ad accoglierla, in quanto benedetta dai santi Antonij e Feodosij⁸⁷. Per Teodulia, però, restava ancora un ostacolo da superare: aveva ormai compiuto il quindicesimo anno di età e i genitori avevano concesso la sua mano al principe Mina Ioannovič di Suzdal’. Accorse in suo aiuto la Madre di Dio dicendole: “Ascolta, fanciulla, i comandamenti del Signore: onora il padre e la madre e non contrariare i tuoi genitori⁸⁸, e il male di questo mondo non ti tangerà, né l’unione con il tuo promesso, ma sarai adombrata dal Paraclito e prenderai dimora nella mia casa di vergini. Ma vai velocemente a Suzdal’, e anche se durante la strada il tuo promesso salirà a Dio, non tornare dai tuoi genitori [...]”⁸⁹. Mina in effetti venne a mancare proprio mentre Teodulia si recava a Suzdal’. La giovane allora, giunta comunque in città, bussò alle porte del monastero della Deposizione

судище, и книги животныя отверсты в руцѣ Господни. И со востока раи и от запада езеро огненное искипая. Явижеса ей Святая Богородица и перстом кажа бесѣдоваше, глаголя: ‘Послушаи, чядо Феодулие, послушаи дщи праведных и разумѣи глаголы живота, покажи житие богоугодно, вожделеи радование праведных и царствующаго Бога предстояние, и бесконечныя жизни наслаждение, райскыя пища избирая, вѣчныя муки пламене избѣгая, всякия злобы не твори, и всѣм добродѣтелем предлежи, да всѣх лютых избыв, уготованных любящим Бога, вѣчныхъ благъ получиши”’.

⁸⁶ *Ivi*, 382: “иди во слѣд Мене, амо же Азь иду”; “Блажени челоуѣцы си, яко в житии сем суще, акы аггели суть, отсюду преступивше, вѣчную жизнь имут прияти”.

⁸⁷ Più volte nelle *Vite* delle sante ricorre il caso in cui, da una parte, Dio invita il personaggio a compiere la Sua volontà, dall’altra, agendo su altre persone, gli facilita tale compito. A nostro avviso, è possibile leggere anche questi episodi alla luce della *Vita* di Maria, laddove all’Annunciazione dell’angelo segue il sogno di Giuseppe (cf. *Mt* 1, 20-21).

⁸⁸ Il motivo dell’obbedienza ai *parentes* è tipico nelle narrazioni agiografiche per le fanciulle votate alla castità: già Gerolamo nelle sue epistole lo cristallizza nella formula *esto subiecta parentibus, imitare sponsum tuum* (cf. Giannarelli 1989: 31).

⁸⁹ *VES*, 382-383: “Прими, отроковице, заповѣдь Господню: чти отца и матере и не противися родителем своим, не прикоснет бо ти ся скверна мира сего, ни же сочтание обрученнаго ти, но Параклитом осѣняема будеши и в моеи обители дѣвственныхъ лицъ жилище имѣти имаши. Но иди скоро в Суждаль, аще ти суши на пути грядуши, обрученныи ти к Господу отыдеть, и не возвратися к родителем”.

del manto della Madre di Dio delle Blacherne dove l'egumena, riconoscendola come la fanciulla vista in sogno, la accolse fra le monache dandole il nome di Evfrosinija, poiché in quel giorno ricorreva la memoria dell'omonima santa bizantina detta Smaragdo.

Dio quindi concesse a Michail e a sua moglie la grazia della nascita di Teodulia, scelse la giovane per la *sequela Christi*, le pose accanto la Vergine per sostenerla in questa strada; anche in monastero, l'assistenza del Cielo e il dono della veggenza non vennero meno: attraverso un dialogo diretto e aperto, Dio fece conoscere a Evfrosinija la Sua volontà e le rivelò a poco a poco i Suoi misteri. “Apparve in una visione alla beata Evfrosinija un giovane bellissimo, che stava accanto a lei – narra la *Vita* –. E comprese che era il Signore e, preso coraggio, disse: ‘Perché tu incorporeo ti sei incarnato per noi? E in che modo ti hanno crocifisso i giudei?’ Il Signore le disse: ‘Mi sono incarnato per amore’, e allargò le braccia a croce. Mostrando [la posizione] le disse: ‘Così mi hanno crocifisso i giudei, me consenziente. Tu sii vigile e fortificati’”⁹⁰.

L'elemento visionario non manca nemmeno nella descrizione dell'ascesi, ma in questo caso si tratta di visioni diaboliche⁹¹: per la monaca iniziò, infatti, un periodo tormentato da molte tentazioni e da ripetute lotte col diavolo, a volte insostenibili. Per superarle la fanciulla “aveva in tutto come ausiliatrice la Regina, Madre di Dio”⁹², che pregava incessantemente. “Il Signore – si legge – rafforzò Evfrosinija e le diede vittoria sull'insidiatore, e illuminò la beatissima con lo Spirito santo. E le fu mostrato questo mondo dominio del diavolo, e tutto ciò che si può sognare in un lampo, e come una corona sul suo capo; vide le schiere dei demoni davanti a lei, come una tenebra. Oro e argento, e ogni cosa, pietre preziose, e perle vide come fango e riconobbe come lorde le lusinghe della dolcezza delle passioni impure. E vide diversi spiriti: la furbizia, la dimenticanza e la pigrizia, l'orgoglio e l'invidia. Lo spirito dell'avarizia a bocca spalancata,

⁹⁰ *Ivi*, 384: “Явижеса блаженнѣи Еуфросин(и)е в видѣнии отрочы зѣло красно, стоящи близ ея. И разумѣ, яже Господь есть, и прия дерзость, рече: ‘Како ты воплотися бесплотныи нас ради, и како Тя, Господи, распяша иудѣи?’ Господь же к ней рече: ‘Воплотися милости ради и распостеръ руцѣ крестаобразно’. Показа ей, рек: ‘сиде мя распяша иудѣи. И Мнѣ изволившю, ты бодрѣствуи, и крепися’”. Le ultime due frasi contengono alcuni punti oscuri: innanzitutto il verbo *воплотитися* dovrebbe essere alla prima persona singolare (*воплотихся*); inoltre ci pare che l'editore abbia sbagliato la punteggiatura: proponiamo di mettere una virgola, non un punto, prima di “и Мнѣ изволившю” (cf. nostra traduzione *supra*). Questa lettura è confermata dall'edizione ottocentesca del documento: *Žitije i žizn' blagovernyja velikija knjažny Evfrosinii Suzdal'skija, spisano inokom Grigoriem*, SPb. 1888, p. 39: “гд(с)дѣ же кней рече, воплотихсѧ мл(с)ти ради ираспростеръ роуцѣ кр(с)та образно, показа ей рекъ сиде ма распаша иудей, мнѣ изволишоу, ты же бодрѣстуй и креписѧ”.

⁹¹ Le lotte ascetiche contro le visioni diaboliche sono un motivo ricorrente nelle biografie dei santi, a partire dalle biografie dei Padri del deserto. Nella letteratura agiografica della Rus' le troviamo già nella *Vita* di Feodosij, scritta da Nestor, e nel *Paterik* dei padri del monastero delle Grotte di Kiev.

⁹² *UES*, f. 4r: “имѣа ѿ всемъ себѣ помѡщницю цр҃цоу б҃гоу”.

voleva mangiare il mondo. Senza ritegno invitavano la giusta al peccato; lei invocata l'immediata difesa, la sicura avvocata, la Santissima Madre di Dio, e fatto il segno della croce velocemente scacciò il loro sogno"⁹³. Messa alla prova di nuovo, Evfrosinija invocò la Vergine con queste parole: "O, Santissima Signora Madre di Dio Dominatrice, liberami dalle mani del serpente omicida, che col l'inganno vuol divorare fino in fondo me che combatto. Schiacciagli la testa, ti prego Signora, e distruggi le sue insidie. Affinché io mi liberi, o Santissima, dalle sue grinfie, e magnifici, o Madre di Dio adorna di letizia, la tua difesa"⁹⁴.

A ribadire l'intimo rapporto di Evfrosinija col Signore, l'ufficio liturgico la definisce "amica delle ispirazioni divine"⁹⁵. Infatti, presto il Signore la liberò da quelle prove e le elargì i suoi doni di luce.

Intanto la fama della sua vita ascetica si diffondeva e gente semplice, mercanti, uomini di cultura, donne di ogni età ed estrazione sociale si recavano al suo monastero per chiedere preghiere e grazie. Possiamo pensare che la notorietà di Evfrosinija fosse dovuta, oltre che alle sue virtù, anche al rapporto intimo della santa con Dio, al filo diretto che a Lui la legava e che rendeva le sue suppliche ben accette al Signore. Per questa ragione la gente sperava di ottenere i favori desiderati grazie alla sua intercessione. Stando a quanto afferma l'agiografo, la monaca era un punto di riferimento in modo particolare per le donne: "Avendo sentito della vita della molto somigliante Evfrosinija, le donne più anziane e le boiare, in molte arrivarono con le loro figlie da Evfrosinija per chiedere preghiere" e più avanti si commenta: "non può nascondersi una città posta sul monte (cf. Mt. 5, 14) così anche una tanto beata e santa anima. Attraverso la grande Russia si predicava della sua vita di grazia, e non dalla sola città di Suzdal', ma anche dalle città intorno, arrivavano diverse donne e molte fanciulle per ascoltare la Parola di Dio"⁹⁶. Possiamo intravedere in questo passo

⁹³ *VES*, 385: "Господь же укрепи Еуфросину и дасть ей побѣду на пронырливаго, и просвятися всеблаженная от Духа Святаго. И показанна ей быша мира сего области диявола, вся мечтания в кратце времени, и аки венець на главѣ его, бесовьскыя же полкы виде предстояща ей, акы тма. Злато же и серебро и всякую тварь, камение драгое, и бисеры виде яко каль и скверьны суцая ласкания сласти гнусоти узрѣ. И виде духи различныа: пронырьства, забытия и лѣности, самолюбия и ненависти. Духъ же сребролюбия зияя, пожрети хотя мира. Призываху же праведную безстудно къ грѣху; она же призвав скорое заступление, твердую предстателницу, всевятую Богородицу, и створивъ крестное знамение, скоро разгна мечтание их".

⁹⁴ *Лvi*, 386: "О, Пресвятаа Госпоже Богородице Владычице, исхыти мя из руки змиевы челоувѣкоубица, борющюю мя лукавствомъ поглоти до конца. Съкруши челюсти его, Владычице, молю тя, Госпоже, и козни его разори. Да избавь, Всесвятаа, от нохтеи его, величаю, обрадованная Богородице, заступление Твое".

⁹⁵ *UES*, f. 7: "прѣтелище бж(с)твены(х) восхожденїи".

⁹⁶ *VES*, 387, 390: "Слышавше же житие преподобныа Еуфросинии жены старѣишин града и болярыни, мнози прихожаху съ дщерьми своими къ Еуфросинии молитви ради", "Не бо может град укрытися верху горы стоящъ. Сиде и

il formarsi di una gerarchia femminile di rapporti che vede la Vergine come interceditrice e modello per la santa, la quale a sua volta è riconosciuta mediatrice fra le donne e la Madre Celeste e come tale invocata e venerata.

In questa prima parte della biografia l'agiografo ci ha mostrato una creatura prediletta da Dio, sposa di Cristo, la quale trovava aiuto e sostegno nella Vergine Maria. Approfondendo la caratterizzazione del personaggio, l'autore afferma che Evfrosinija era una di quelle persone presso cui lo Spirito santo prende dimora e un'anima che la Terza persona della Trinità riempiva dei suoi doni, in particolare della Sapienza, dell'intelletto e del consiglio.

La sapienza e l'intelletto dell'asceta si manifestavano appieno nelle parole che la santa rivolgeva a quanti accorrevano invocando la sua intercessione, a commento delle quali l'igumena una volta disse, con un'immagine poetica: "Non lei parla così, ma lo Spirito Santo muove le sue labbra"⁹⁷ (cf. *Mt* 10, 20). Inoltre, come si è detto, l'asceta consigliò alla superiora la suddivisione del monastero in due parti, una dedicata alle vergini, l'altra per accogliere le vedove e le sposate. Ancora, l'inabitazione divina realizzò in lei la forma più alta di maternità, quella spirituale, che Evfrosinija esercitava verso quanti le chiedevano consiglio, ma in modo particolare a vantaggio delle giovani che, attratte dal suo esempio, decidevano di entrare in monastero: "moltissime giovani lasciarono il fidanzato, vedendo la vita della pia Evfrosinija, i segni e i miracoli che Dio compiva grazie a lei, arrivarono al monastero della santissima Madre del Signore. Ascoltando le sue sante parole edificanti, promettevano di rimanere vergini, rigettando il mondo"⁹⁸. La predilezione divina di cui gode l'asceta viene ribadita con l'accostamento di Evfrosinija ad altre importanti sante del passato: Eufrosina Smaragdo⁹⁹ e Teodora ad Alessandria, Olimpiada, Platonide¹⁰⁰, Giuliana ed Euprassia¹⁰¹ in Egitto, e ancora Verena, Tomaide¹⁰², Febro-

блаженныя святыя тоя душа сквозе всю великую Росию божественное ея житие проповѣдашеся, не от одинаго града Суждаля, но и от окрестных градовъ прихожаху жены етеры и девицы многы слышати слово Божие".

⁹⁷ *VES*, 388: "Не сия глаголетъ си, но Духъ Святый усты ея вещает".

⁹⁸ Cf. *VES*, 388-390; cit. da p. 390: "множество много многи девица обрученныи имуще оставляху, увидѣвше житие благовѣрныхъ Еуфросинии, таже знаменния и чудеса, яже творяше Бог ея ради, прихожаху во обитель Пресвятыя Богородицы. Слышавше благыя тоя душаполезная словеса, обещавахуся девствовати, отрицающесея мира".

⁹⁹ Vergine santa del V secolo, ricordata nel Martirologio Romano il 1 gennaio e nei calendari greci il 25 settembre. Su di lei cf. BS, V, coll. 175-176. Per un approfondimento si veda anche Patlagean 1976.

¹⁰⁰ Santa bizantina ricordata il 6 aprile sulla cui vita non si hanno notizie (cf. BS, IX, coll. 964-965).

¹⁰¹ Anacoreta della Tebaide, santa, celebrata nei calendari bizantini il 24 o 25 luglio (cf. BS, V, coll. 233-235).

¹⁰² Identificazione dubbia: santa martire di Alessandria, oppure santa di Lesbo (cf. BS, XII, coll. 529-530).

nia¹⁰³ ed Ereia nel paese di Nisibi. Così Suzdal' vantava Evfrosinija, modello di tutte le ascete della Rus' conclude l'autore¹⁰⁴. "E se qualche giovane domanda: 'chi è nella Russia la prima delle monache?' si risponde che è la grande Evfrosinija, principessa, figlia del gran principe Michail di Černigov"¹⁰⁵. Alcune giovani, dopo aver assistito ai miracoli della santa, ebbero una visione: "una stanza bellissima e in essa due troni e due corone adagate sui due bei troni, e domandarono 'Di chi manifestano la gloria?' E udirono una voce che diceva 'Avete udito di Evfrosinija, la mia diletta, la mia sposa amata?'"¹⁰⁶. Infatti – prosegue l'autore – la vita della santa risplendeva per le sue virtù, simile a quella degli angeli.

Correva intanto l'anno 1237 e la Rus' attraversava tempi difficili, minacciata com'era dai tataro. Il Signore rivelò alla monaca che presto il khan avrebbe messo a ferro e fuoco tutto il paese. "La moltitudine dei pagani marciava verso la città di Suzdal'. Gli abitanti erano rimasti in città. La beata Evfrosinija con l'igumena e con le monache non si allontanavano dal loro monastero, a gran voce acclamavano pregando il Signore a mani alzate di risparmiare la città di Suzdal' e il suo popolo che lì abitava. E il Signore le apparve in una visione: 'non ti nasconderò ciò che voglio fare. Io, per amore, punisco questo popolo per la sua iniquità, e consegnerò la città e molti dei suoi abitanti saranno uccisi, altri ridotti in schiavitù. A te ordino con quanti abitano con te di onorare il mondo col segno della Mia croce [e di] conservare il luogo della Madre Mia'. E all'improvviso una luce indicibile apparve sul quel luogo santo e nella luce la croce vivificante. E due giovani luminosi e fiammeggianti, con archi tesi con le frecce incrociate nelle mani. E domandò la diletta di Dio: 'che cosa sono?' E risposero i due: 'La croce è la liberazione e la salvezza da ogni nemico, le frecce nel cuore degli infedeli, perché non tocchino il luogo della Madre del Signore'"¹⁰⁷. Il monastero infatti fu difeso e nessuno dei suoi abitanti ebbe a soffrire.

¹⁰³ Vergine, santa, martire in Persia. Tanto il Martirologio Romano, quanto i sinassari bizantini la ricordano il 25 giugno, giorno del suo martirio a Sibapoli (Nisibi). Cf. BS, V, coll. 508-509.

¹⁰⁴ Cf. *VES*, 391.

¹⁰⁵ *Ivi*: "И аще кто и самое отроchia вопросит: 'Кто есть в Росии черноризицам чиноначалник?' – отвѣщает, яко Еуфросиния великая, княжна, дщи благовѣрнаго великаго князя Михаила Черниговскаго".

¹⁰⁶ *Ivi*: "полата зело красна, в ней же два престола стояща и два вѣнца, лежаща на престолехъ украшены, и вопросиша: 'Чия есть являющияся слава им?' и глас слышаша глаголющъ: 'Слышите Еуфросинии, угодницы Моее, возлюбившия невѣстника Моего?'".

¹⁰⁷ *Ivi*, 393: "Ополчишася убо погании множество много при граде Суждале. Гражене же сѣдаху во граде. Блаженная же Еуфросиния с великою и черноризицами не отступивше от монастыря своего, с великим воплем вопияше, молящися к Господу, руцѣ въздѣюще на высоту, да ущедрит Господь град Суждаль и в нем люди Своя. И яви ей Господь въ явлении: 'не скрюю от тебе, яже хощу творити. Азь, милаю, наказую люди сия безаконии ихъ ради, предам град, и мнози от живущихъ в немъ в заколение будут, инии же плѣнении будут. Тебе же завецаю со живуши-

Il Signore protesse Evfrosinija e le sue monache una seconda volta, quando lo stesso Batyj giunse alle porte della città. La santa invocò allora il soccorso divino ricordando la miracolosa fuga di Mosè dall'Egitto e venne esaudita. "Con te come aiuto non temo gli assalti dei nemici, con te come avvocata vinco le schiere dei demoni"¹⁰⁸, si canta nell'ufficio liturgico nei confronti di Evfrosinija.

Dopo questi episodi la *Vita* narra, in un crescendo, le vicende della santa, occupata a sostenere il padre. L'Orda d'Oro, infatti, muoveva contro Kiev, dove all'epoca regnava Michail; egli, non volendo scendere a compromessi, venne condotto alla presenza del khan per essere giustiziato; qualcuno gli suggerì di patteggiare per aver salva la vita, ma Michail mandò un suo legato da Evfrosinija per domandare consiglio e ricevette l'invito a non temere di soffrire il martirio come buon soldato di Cristo. Dalla lettera che Evfrosinija gli scrisse, Michail attinse il coraggio per affrontare insieme al fido boiario Fëdor l'ostilità del khan tataro e guadagnare la corona del martirio.

Poco tempo dopo il trapasso (avvenuto il 20 settembre 1246) i due nuovi testimoni della fede apparvero all'asceta "in bianche vesti e candidi mantelli, rilucenti di luce al di là del naturale, con corone adorne di perle e pietre preziose. E le disse il suo beato padre il gran principe Michail: 'O anima onorata, figlia mia. Dio mi ha glorificato con grande gloria e mi ha contato fra i martiri. L'ho testimoniato davanti a tutti e fui ucciso dai malvagi, avendo lasciato la mia anima la tenebra della dura vita, ricevette il sommo Bene, insieme al mio fedele boiario Fëdor. Benedetta sei tu dal Signore, figlia mia, perché sei stata interceditrice della mia salvezza, in verità, figlia mia, la tua lettera mi ha dato forza e mi sono salvato'"¹⁰⁹. Nell'intercessione per suo padre Evfrosinija raggiunge un livello altissimo di considerazione, si potrebbe dire di parità morale con il padre e pertanto con gli uomini, grazie al compimento perfetto del cammino ascetico. La vita di consacrazione vissuta da Evfrosinija la rende guida del suo stesso padre

ми с тобою почеть мир креста Моего знаменiem хранити мѣсто Матере Моея?. И се внезапу свѣт неизреченный явился над святым мѣстом тѣм, во свѣте же явился животворящий крестъ. И два огнеобразный свѣтовидны юноши, луки в руку их напращены и стрѣлы наложены. И вопроси божиа угодница, что суть сия? И рекоста ей свѣтоносцы: 'Крестъ есть избавление и спасение от всякаго врага, стрѣлы же въ сердца невѣрных, еже не прикоснутся им мѣсту Матере Господня'.

¹⁰⁸ *UES*, f. 7: "имѣа та помѣшницюу врагѡ(в) стремленїа неубоюса, имѣа та предѣстателницюу лоукавы(х) побѣждаю полки".

¹⁰⁹ *VES*, 397: "одяѣни в бѣлых ризах, паче естества блистающеса, и вѣнцы украшены камением и бисером. И рече ей благовѣрный отецъ ея великий князь Михаил: 'Се честная душа, чадо мое. Прослави мя Господь славою многою и с мученики причте. Днесь бо исповѣдавъ Его предо всѣми, и убиен бых от нечестивых, ишедши душа моя от темница многоработнаго жития, получих благая вкупе с сим доблим моим Феодором болярином. Благословена убо ты от Господа, чадо мое, поне же ходатаица бысть моему спасению, воистинну, чадо мое, твоими книгами укрѣпихся и спасение получих'".

terreno, che si aggiunge poi a quanti, dal Cielo, intrattengono un rapporto diretto con lei. Come si vede, Evfrosinija riceveva dall'Alto non solo ammaestramenti, istruzioni e consigli, ma anche riconoscimenti e ringraziamenti.

Viste le condizioni in cui versava la sua gente angariata dal giogo straniero, Evfrosinija chiese l'intercessione della Vergine per poter alleviare le sofferenze del popolo. Da quel momento quanti si accostavano con fede al suo monastero venivano sanati nell'anima e nel corpo, i posseduti erano liberati dagli spiriti immondi, e i dubbiosi ricevevano consiglio. Dopo averla cantata come taumaturga, l'ufficio liturgico mette in luce la potenza di questo dialogo aperto fra Evfrosinija e il Cielo dicendo "e con le tue preghiere ci liberi dai mali spirituali"¹¹⁰.

L'ultima visione che accompagna la sua vita è quella in cui il padre la invita: "Vieni, figlia mia amata. Cristo ti chiama. Vuole che tu viva con noi nei secoli dei secoli. Vieni, figlia, a ereditare la gioia inenarrabile. Vieni a riempirti della dolcissima luce"¹¹¹. Poco dopo, affidatasi alla Madre di Dio, Evfrosinija rese a Dio la sua anima, raggiungendo la dimora celeste, cui aveva guardato per tutta la vita, e i suoi abitanti, che l'avevano accompagnata nel cammino terreno.

La venerazione da parte del popolo fu immediata, il riconoscimento ufficiale del culto a livello locale fu ratificato all'inizio del XVI secolo, mentre la memoria di Evfrosinija divenne festa di tutta la Chiesa russa alla fine di quel secolo, durante il regno di Ivan il Terribile, al tempo del metropolita Antonij. Le sue spoglie furono esumate nel 1698, il 18 settembre, ed esposte nella chiesa della Deposizione del manto della Vergine (nel 1919 vennero oltraggiate e trafugate). La festa di Evfrosinija si celebra il 25 settembre, giorno in cui si ricorda anche santa Eufrosina Smaragdo d'Alessandria, e il 18 settembre, nel giorno commemorativo dell'esumazione.

8.5. Anna di Kašin († 1338 o 1368). Consigliera dei principi

La biografia di Anna di Kašin ripercorre con dovizia di particolari la nascita e l'infanzia della principessa, dando notizie sui suoi genitori e sull'educazione da lei ricevuta. Passa poi a informare del matrimonio nel 1294 con Michail Jaroslavič, principe di Tver', e delle vicende di Anna a fianco del marito e dei figli sullo sfondo della dominazione dell'Orda d'Oro. Infine narra la sua entrata in monastero da vedova, l'ascesi e le opere compiute nella tensione a guadagnarsi la dignità di sposa di Cristo, desiderio che la principessa nutriva fin da giovane.

¹¹⁰ UES, f. 10: "и ѿ(т) дшевныхъ недоугъ избавляеши, иже къ бгоу твоими млтвами".

¹¹¹ VES, 401-402: "Гряди, любезное ми чадо. Христос зовет тя, изволивый вкупе жити нама в вѣкы вѣком. Гряди, чадо, наслѣдитися радости неизглаголанья. Гряди сладкаго свѣта исполнитися".

L'intestazione della *Vita* contiene alcune importanti notizie e introduce la santa come "molto somigliante pia gran principessa monaca Anna di Kašin"¹¹²: il lettore che abbia una certa dimestichezza coi testi agiografici comprende di trovarsi di fronte a un'esponente della nobiltà che ha realizzato il proprio cammino di santità come laica, trascorrendo gli anni matrimoniali accanto al marito, e, una volta rimasta vedova, lo ha coronato come consacrata in monastero. Nel prologo introduttivo leggiamo che Cristo, per rivelare la sua buona novella, non si è servito soltanto dei primi apostoli, ma attraverso di loro ha fatto di ogni cristiano un ambasciatore del Vangelo, nella consapevolezza di mandare i suoi come agnelli in mezzo ai lupi (cf. *Mt* 10, 16; *Lc* 10, 3), preda delle persecuzioni dei potenti (cf. *Lc* 21, 12). Alcuni, fattisi portavoce dell'insegnamento cristiano – prosegue l'autore –, brillano come stelle: i martiri, i confessori, i monaci, che non hanno temuto di testimoniare la loro fede davanti agli uomini, forti delle promesse del Maestro che assicura la vita eterna a chi compie la Sua volontà (cf. *Mt* 19, 29) prendendo la croce che questa comporta (cf. *Mt* 10, 38 e *Mt* 16, 24; *Lc* 9, 29 e *Lc* 14, 27). Anche Anna fa parte di tale schiera e lo dimostra la maniera in cui ha condotto la propria esistenza¹¹³, sottolineata anche nell'ufficio liturgico dal ripetersi dell'espressione: "Degna d'onore presso Dio è la morte dei giusti"¹¹⁴. Il primo episodio in cui ciò si palesa è il coinvolgimento della principessa nelle drammatiche vicende occorse al marito nelle lotte contro l'Orda d'Oro. Michail, indignato e profondamente amareggiato per la pretesa del khan di impadronirsi del suo regno versando innocente sangue cristiano, comunicò alla moglie la decisione di recarsi di persona dal capo dei tatars e sacrificare la sua vita per quella dei suoi sudditi. Costernata da tale notizia, Anna cercò di distogliere il marito dal suo intento, considerando che già in passato Dio gli era stato d'aiuto nella lotta contro il principe Jurij Danilovič di Mosca per il titolo di gran principe; perché allora temere il khan e consegnarsi nelle mani dell'avversario, come un agnello al lupo affamato, senza confidare nell'aiuto divino? Davanti alla fermezza del principe, che vedeva arrivata l'occasione opportuna di dare la vita per il proprio gregge, però, Anna non volle essere di ostacolo a tale santo proposito e, richiamando alla mente una serie di passi evangelici, lo incoraggiò nell'impresa dicendo: "o mio caro pio e grande principe [...] l'apostolo Paolo scrive a Timoteo e dice 'coloro che vogliono vivere fedelmente a Cristo, saranno perseguitati' (cf. *2Tim* 3, 12). Lo stesso Figlio di Dio parlando dice ai suoi discepoli 'perché se foste del mondo, il mondo vi amerebbe, ma io vi ho scelti dal mondo, per questo il mondo vi odia' (cf. *Gv* 15, 19). E d'altra parte [Gesù] dice ai giudei 'cercate di uccidermi perché la mia parola non trova posto in voi' (cf. *Gv* 8, 37); e secondo questa parola di Cristo, mio signore, se noi avessimo vissuto in modo a Lui gradito [...] tale invidia non si sarebbe abbattuta su

¹¹² *VAK*, 47: "преподобныя блговѣрныя великіа кнгинии инокини Анны Кашинкіа".

¹¹³ Cf. *VAK*, 47-48.

¹¹⁴ Cf. *Mineja* (1978-1989), al 12 giugno. Si tratta di un versetto consueto negli uffici liturgici dei santi.

di noi, né per il nostro regno da parte dei tuoi fratelli qualcuno avrebbe provato invidia. Ma come il Salvatore ai suoi discepoli [dice] ‘avrete tribolazione, ma abbiate coraggio, perché io ho vinto il mondo e i suoi inganni’ (cf. *Gv* 16, 33). E ‘non temete coloro che uccidono il corpo, perché non possono uccidere l’anima’ (cf. *Mt* 10, 28)¹¹⁵. Invitò quindi il marito a prendere a modello Boris e Gleb, anche loro vittime della sete di potere del fratello, e anche Michail di Černigov (padre di Evfrosinija di Suzdal’) e il fidato boiario Fëdor, vittime di Batyj, che si erano guadagnati la corona del martirio. Così sarebbe avvenuto anche nel suo caso – gli disse – e la sua fama sarebbe rimasta nei secoli, se avesse sofferto volontariamente la passione per il nome di Cristo. Gli consigliò quindi di confidare nell’amore generoso di Dio, per realizzare il desiderio del suo cuore. L’autore riporta che Michail “si meravigliò della sapienza delle sue [di Anna] parole e del suo sapiente consiglio” e rese grazie a Dio per avergli dato attraverso la moglie questo sostegno. Quindi l’autore commenta, rivolto agli ascoltatori, “Vedete fratelli [...] non volle che il marito avesse breve gloria, ma che fosse beato nei secoli e lodato e glorificato da Dio, per la buona testimonianza, e non come Eva consigliò ad Adamo di mangiare dell’albero nel Paradiso (cf. *Gn* 3), ma come Rebecca che consigliò suo figlio Giacobbe perché ricevesse la benedizione [di Isacco] (cf. *Gn* 27)”¹¹⁶.

Prima di congedarsi dai suoi insieme al primogenito Dimitrij, Michail raccomandò agli altri figli: “Custodite vostra madre e prendete esempio da lei, e imitate la sua attività senza macchia e le sue molte virtù. E infine disse ‘se vedete che lei fa una cosa, fatela anche voi, e che il Dio della pace sia con voi’”¹¹⁷; attraverso le parole del marito Anna viene riconosciuta come esempio da imitare e come guida sicura cui affidarsi.

¹¹⁵ *ВАК*, 53: “ω господи мой блгочестивый княже [...] ап(с)ль Павель пишетъ къ Тимофею глеть, яко хоташе жити блгочестно ω Хр(с)тѣ гоними боудоуть. Лоукави же челоуѣцы предбоуспѣвають на горшее; и самъ бесѣдоуа Снѣ бжій ко оученикомъ своимъ глаголаше; аще бысть ω(т) мїра были, мїръ убω своа любил бы, но Азь избрахъ вы ω(т) мїра, сегω ради и мїръ вас ненавидить. И паки ко їоудеомъ глаголаше: сегω ради ищите ма оубити, яко слово не вмѣщается в васъ, и по семоу Хр(с)товоу словеси господине мой, аще быхомъ были мы подобни ихъ житїю, [...] не бы оубω такова на насъ зависть когда востала, или на нашоу державоу ω(т) братїй твоихъ кто позавидѣ но понеже Спсѣ ко оученикомъ своимъ глаголаше яко хочете рече скорбь имѣти, но дерзайте, яко Азь побѣдихъ мїра, и прелесть егω. И не оубойтеса ω(т) оубивающихъ тѣло, доуши же не могуша оубити”.

¹¹⁶ *Лѣт*, 55: “дивлашеса премоудрости глаголь еа и премоудрому еа совѣтоу”, “Видите братїе [...] не восхотѣ бо соупроуга своего в малѣ времени славила быти но во вѣки блаженна и похвалема и ω(т) Бга прославлема, добрагω ради исповѣданїа, и не яко Евва собесѣдова Адамоу древа вкоушенїемъ в раи: но яко Ревекка совѣщаше ω блгсловенїи сїоу своему Іаковоу”.

¹¹⁷ *Лѣт*: “Матери рече, своей покарайтеса и на ню взирайте, и непорочному дѣланїю, и многимъ добродѣтелямъ еа послѣдоуйте. Конечное же прирекъ, якоже видѣсте рече наю твораша, сице и вы такожде творите, и Бгъ мира да боудеть с вами”.

Michail cadde vittima dell'Orda il 22 novembre del 1318. Appresa la notizia della sua morte Anna "si rallegrò nell'anima e rese grazie a Dio che aveva fatto capace suo marito il gran principe Michail di soffrire la passione per il Suo nome santissimo e terribile [...] e prostrata su di lui, con lacrime spirituali disse come parlando a un vivo 'Ora sei beato signore mio gran principe, e in verità sarai benedetto da tutte le generazioni, perché hai sofferto per Chi ha sofferto per noi. E ora te ne sei andato verso il tuo amato Cristo e là vedi la Sua gloria divina e indicibile e insieme agli angeli canti la Santissima e vivificante Trinità. Ora ti prego, o martire di Cristo, non lasciarmi circondata dagli inganni di questa vita, ma presentami al trono dell'onnipotente Cristo nostro Dio, perché sia anch'io degna della stanza nuziale con le sagge vergini"¹¹⁸. Come già abbiamo avuto modo di costatare nella *Vita* di Evfrosinija di Suzdal', anche in questo caso Anna si dimostra intermediaria della santità di un uomo, guida per il marito verso l'adempimento della volontà divina e da questo momento la vedremo esercitare un'analogia funzione anche a beneficio degli altri familiari.

Rimasta vedova Anna trascorreva i suoi giorni a casa del figlio Kostantin a Tver', raccolta in preghiera, osservando penitenze, prodigandosi a vantaggio dei poveri, soccorrendo gli ammalati e difendendo gli orfani e i miseri; così narra l'agiografo, con riferimento al Libro del profeta Isaia che ammonisce i principi del popolo di Israele: "Cessate di mal fare/ avvezatevi a fare il bene;/ ponete studio nella giustizia,/ sovvenite l'oppresso;/ fate ragione dell'orfano;/ difendete la vedova (*Is* 1, 16-17)". Anna esercitava poi un importante ruolo di guida nei confronti dei dignitari e anche verso lo stesso figlio Kostantin, al quale "insegnava [...] ad amare Dio con tutto il cuore e tutta l'anima e tenere sempre presenti davanti a sé i Suoi santi comandamenti, a essere retto nel giudicare, a non amare l'adulazione né i malvagi discorsi dei nobili, e avere per tutti lo stesso amore, e liberare gli orfani e i miseri dagli oppressori"¹¹⁹. In questo modo, commenta l'autore, Anna compiaceva Dio, come gli antichi santi, staccandosi dal mondo e servendo l'unico Dio nel silenzio.

Per sé la santa desiderava soltanto, fin dalla giovinezza, essere annoverata da Cristo fra le sagge vergini – informa l'agiografo –; per questo pregava con

¹¹⁸ *Ivi*, 56-57: "радовашесѧ дѣшею и вельми бѣа благодарствовашаи яко сподобилъ соупружника [...] пострадади за има его престое и страшное, и в добромъ исповѣданіи блаженною кончиною прїа, и нападши на перси его, дѣховными слезами яко къ живоу глѣше. Блаженъ еси нынѣ г(с)ди мой [...] и поистинѣ во всѧ роды блженъ боудеши, яко пострадади еси пострадавшему по насъ и се нынѣ ѡ(т)шель еси къ возлюбленному тѧ Хр(с)тоу, и тамѡ бж(с)твенною и неизреченною его славою зриши, и въкоупе со аглы воспѣваеши Престоую и Живоначальноую Тр(о)цоу. И нынѣ молю тѧ ѡ страдалче Х(с)въ, да не ѡставиши ма погруженоу прелестьми житїа сего, но помани ма оу Пр(с)тола Вседержителява Хр(с)та бѣа нашего, яко да достойна и азъ боудоу Небеснаго Чертога съ моудрыми двѣми".

¹¹⁹ *Ivi*, 57-58: "Оучаше же и сѧа своего [...] любити Г(с)да всѣмъ сердцемъ и всею доушею, и того выноу предъ собою, и сѣмъ заповѣди его хранити, и соудъ праведенъ творити, и ласканїа и лоукавыхъ словесъ ѡ(т) вельможъ ненавидѣти, и любовь ко всѣмъ равноу имтѣи, и ѡ(т) насилоующихъ сиротъ и оубогихъ изимати".

insistenza e non indugiò a prendere il velo quando ricordò le parole del Vangelo “qual vantaggio infatti avrà l’uomo se guadagnerà il mondo intero, e poi perderà la propria anima?” (cf. *Mt* 16,26; *Mc* 8, 36-37), “Chi non prende la sua croce e non mi segue, non è degno di me” (cf. *Mt* 10, 37-38; *Mc* 3, 34; *Lc* 9, 23 e 14, 27), e ancora le parole di Giovanni “Non amate né il mondo, né le cose del mondo” (cf. *1Gv* 2,15). Anna comprese che, allontanandosi dal mondo, le sarebbe stato più facile realizzare il suo desiderio di amare Dio solo, alla stregua degli antichi padri e delle sante antiche che erano fuggiti nel deserto per raggiungere l’unione col Signore. Presto trasformò in realtà i suoi progetti, abbandonò il mondo e il potere (come Mosè – commenta l’agiografo – che preferì soffrire come Cristo invece di godere le dolcezze della casa del faraone) e arrivò al monastero femminile di Tver⁷ intitolato alla divina Sapienza. L’avvenimento destò lo sconcerto dei dignitari del luogo che videro venir meno un loro punto di riferimento: “[Anna] vedeva sia suo figlio [...] sia i boiari, sia il popolo che piangevano e si meravigliavano di come il loro pianto non potesse distogliere la beata dall’amore per Dio”¹²⁰. Come si è visto, questa non è la prima volta in cui l’autore esplicita la partecipazione dei nobili del paese, e non solo dei familiari, per le vicende di Anna, e sottolinea il rapporto stretto che questi dovevano avere con la santa per sentirsi tanto coinvolti nelle scelte della sua vita personale.

In monastero la principessa si distinse per la severa asceti e per la capacità di consigliare e soccorrere quanti le chiedevano aiuto. “Arrivò [...] anche suo figlio Kostantin col suo seguito per [ricevere] una benedizione e un insegnamento. Ella gli insegnò come temere Dio e compiacerLo con le opere, e come non preferire al Suo amore nessuna delle cose visibili, e su quello [amore] fare affidamento. Egli – disse – è infatti il Re dei Re [...] e nelle Sue mani sono i confini della terra e le cime dei monti. Per questo ricordandovi di Lui non inorgogliatevi mai della grandezza del vostro dominio, ma siate umili e miti e odiate la menzogna, ricordate l’ora della morte e in tutto seguite vostro padre il gran principe Michail”¹²¹.

Alla morte di Kostantin, si fece presente l’altro figlio, Vasilij, principe di Kašin, e pregò sua madre di raggiungerlo in quella città, onde non essere privato della vista del suo volto angelico e del dolce influsso dei suoi insegnamenti. Di fronte alle rimostranze di Anna, poco propensa a cercare lodi e onore, il giovane le fece presente di esprimere non solo la sua personale volontà, ma un desiderio

¹²⁰ *Ivi*, 60: “Видаше же и сына ея бл҃гвѣрнаго княза Константина и всѣхъ боларь и всего народа плачоущихся, и дивлахоуса. Какѡ толикъ плачь не возможе блаженною ѡ(т)торгнути ѡ(т) любовь Бжїа”.

¹²¹ *Ivi*, 61-62: “приходяше [...] сынъ ея [...] Константинъ, бл҃гословенїа ради и поученїа с вельможами своими. Она же оучаше его, какѡ Бга болтиса, и Томоу оугоднаа творити, и ничто же ѡ(т) видимыхъ паче любви Его предпочитати, и на Того оуповати. Той бо есть рече Царь Цар(с)твующимъ [...] яко в роуцѣ Его вси концы и высоты горъ того соуть. Сего ради воспоминаше Емоу да не величествомъ господства своего возгордится когда: но быти смирену и кроткоу и ненавидѣти неправдоу, поминати же смертный часъ и во всемъ послѣдовати оѡоу своему великому князю Михаилоу”.

condiviso dai nobili di Kašin: “tutta la città brama di vedere il tuo volto angelico e averlo presso di sé”¹²², le disse. Di fronte a queste parole Anna, scorto il segno della Provvidenza divina, acconsentì al trasferimento, ormai interpretato non come ritorno glorioso alla città che l’aveva vista regnare, ma come missione. Emerge qui con maggiore rilievo il ruolo della santa anche all’interno del monastero: ricevuta infatti la notizia della sua imminente partenza, le monache in lacrime la interrogarono dicendo: “se la nostra signora si allontana da noi, a chi guarderemo e chi ci indicherà la via dell’umiltà, della mitezza e del silenzio? E senza di te chi ci effonderà gli insegnamenti? E come supporteremo gli assalti del diavolo?”¹²³. Anna le rassicurò ammonendole: “Il Dio beato con la sua Grazia vi conservi dalle reti insidiose del nemico, solo vi prego che abbiate cura delle vostre anime. E che conserviate senza danno la bellezza della vostra verginità. E non si spenga la lampada della vostra buona corsa, fino all’arrivo dello sposo Cristo Dio nostro [...] bisogna pregare con ogni umiltà e mitezza il Dio che ama gli uomini Signore nostro Gesù Cristo, perché ci permetta di ereditare la sua stanza nuziale insieme alle vergini sagge”¹²⁴.

Anna visse a Kašin ancora alcuni anni, occupata in molte faccende e nella dedizione alla preghiera e al digiuno, finché Dio non le fece presagire la propria imminente dipartita. Fatto chiamare il figlio, allora, volle dargli un ultimo saluto e un incoraggiamento. “O madre mia molto somigliante a Dio – esclamò Vasilij – a chi ci lasci? E da chi riceveremo insegnamenti dopo la tua morte? [...] meglio sarebbe per me morire con te, che non perdere con la tua partenza il tuo sguardo angelico”¹²⁵. “Non piangere, figlio mio amato – rispose Anna – e non addolorarti; consegnerò te e tutta questa città nelle mani del misericordioso Dio e della Purissima Sua Madre. Lui vi manterrà nella verità e dirigerà i vostri passi nel compiere i Suoi divini comandamenti. Tu, figlio mio amato, mantieniti come hai imparato, stai saldo in quelli [i comandamenti] e riponi in Dio una fede priva di dubbi, e la pace di Dio sia con te e le preghiere di tuo padre il gran principe Michail che ha sofferto la passione per Cristo e la mia benedizione ri-

¹²² *Ivi*, 64-65: “Весь бо градъ желаетъ видѣти агглюподобныи твой зракъ, и в себе имѣти”.

¹²³ *Ivi*, 66: “Аще госпоже наша ѿ(т)ходиши ѿ(т) насъ на когѡ возримъ, и кто намъ поуть смиренїа, и кротости и безмолвїа покажетъ, и кто же ли намъ бе(з) тебе оученїе простретъ, да яко возможемъ ловленїа дїавола прейти”.

¹²⁴ *Ivi*, 67: “Бгъ благїи благодатїю своею да сохранитъ васъ ѿ(т) многоплетенныхъ сѣтей вражїихъ, токмо молю васъ яко да имѣете попеченїе ѡ доушахъ своихъ, И красотоу дѣвства вашего храните безъ всякаго вреда. И свѣщоу вашего теченїа добрагѡ соблюдайте неугасимоу, дондеже прїидеть женихъ Хсѣ Бгъ нашъ [...] подобаетъ намъ со всакимъ смиреномоудрїемъ и кротостїю дѣа молити челоуѣкалюбивагѡ Бга Г(с)да нашего Іса Хр(с)та, Дабы сподобиль насъ с моудрыми дѣми Нб(с)нагѡ Своегѡ Чертога наслѣдницамъ быти”.

¹²⁵ *Ivi*, 70-71: “ѡ мати моа преподобнаа комоу насъ ѡставлаеши, и ѿ(т) когѡ по твоемъ ѿ(т)шествїи оученїе воспрїимоу [...] оуне мнѣ с тобою оумрети, нежели по ѡшествїи твоемъ лишеноу быти мнѣ агглюподобнагѡ твоегѡ зрѣнїа”.

mangano su di te nei secoli”¹²⁶. Allo stesso modo – prosegue l’autore – ordinò anche ai suoi dignitari di temere Dio con tutto il cuore, compiere quanto a Lui gradito, e adempiere i Suoi santissimi comandamenti senza pigrizia, e rimanere sottomessi in tutto a suo figlio il pio principe Vasilij, e giudicare rettamente e non angariare i miseri¹²⁷. Ritorna quindi il motivo del consiglio e delle istruzioni di comportamento rivolte al figlio e poi ai nobili della città: evidentemente Anna possedeva ormai l’autorevolezza morale per essere considerata guida non solo delle donne, e non solo dei poveri, ma anche degli uomini e fra questi dei più influenti, ai quali consegnò le sue ultime volontà. Un’ulteriore conferma di ciò si trova nelle parole di saluto del principe Vasilij: “O madre mia molto somigliante a Dio e beata, luce dei miei occhi, maestra e guida del mio intelletto, anche se hai terminato la tua vita e sei passata dal mondo transeunte a quello eterno e dalle molte fatiche alla pace eterna, non distogliere però la tua anima da noi, figli tuoi”¹²⁸.

“La notizia della morte della santa si udì in tutta la città, presto accorsero uomini e donne con bambini, miseri e poveri, e i dignitari piangevano: ‘ella era la nostra vera maestra e il nutrimento della nostra vita’. I miseri e i poveri orfani e le vedove gemevano poiché avevano perso la loro nutrice, l’aiuto sicuro e l’invincibile avvocata”¹²⁹.

La *Vita* ci presenta, possiamo concludere, la figura di una donna che viene consigliera fidata e guida spirituale anche dei principi, e ciò – tiene a precisare l’agiografo in chiusura – le è stato possibile poiché fin da giovane ha avuto ben presente dove e a chi indirizzare la propria esistenza. L’opzione rinnovata più volte nella sua vita a favore della *sequela Christi*, nella dimenticanza della fama e delle ricchezze terrene e nella tensione a entrare nel novero delle

¹²⁶ *Ivi*, 71: “не плачь чадо мое возлюбленное и не скорби ѿ семь, предаю бо тебе и весь градъ сей в роуцѣ всемилостивому Бѣгу и Пречистѣй Б(д)цѣ. Той да наставитъ васъ на всакоу истинноу, и исправитъ стопы ваша къ дѣланію Бж(с)твенныхъ Заповдей Его. Токмо чадо мое возлюбленное держиса яже наоученъ еси, и в нихъже пребываеши и имѣай къ Бѣгу вѣроу несоумѣнноу, и Бгѣ мира да боудеть с тобою, и молитвы оца твоего великаго кнзѣ Михаила и страстртерпца Хр(с)това и мое блгословеніе во вѣки на тебѣ пребоудеть”.

¹²⁷ Cf. *Ivi*: “Такоже наказавши и вельможъ его, како всѣмъ ср(д)цемъ Бѣга боатися, и оугоднаа предъ нимъ творити, и того пресѣтыя заповѣди без лѣности соблюдати, и покореніе во всемъ имѣти къ сыноу моему блговѣрному кнзю Василію, и соудъ праведный творити и не насилувати немощнымъ”.

¹²⁸ *Ivi*, 72 “ѿ мати моѣ преподобнаѣ и преблаженнаѣ, свѣте очію моею, оучителнице и наказателнице моего оума: аще и скончала еси свою жизнь и прешла еси ѿ(т) временныхъ на безконечнаѣ и ѿ(т) многихъ троудовъ на вѣчный покой, но дѣломъ не ѿ(т)стоупай ѿ(т) на(с) чады своихъ”.

¹²⁹ *Ivi*: “Слышано же бысть по всемоу граду преставленіе преподобыѣ, скоро притекоша моужіе, и жены со младенцы, нищїи и оубозїи, велможи плачоушеса, яко истиннаѣ намъ бѣ оучителница, и ѿкормленіе животоу нашему. Нищїи же и оубозїи сироты же и вдовицы рыдахоу яко питательницы своеѣ и крѣпкїѣ помощницы, и непобѣдимыѣ заступницы лишишаса”.

sagge vergini, ha guadagnato ad Anna la cittadinanza del Cielo, e da lì la santa prosegue la sua opera di intercessione per i fedeli. Pur fra le lacrime, infatti, le si chiede “prega Cristo nostro Dio che conservi il [...] regno, e [pregalo] per la salvezza di questa città nella quale hai voluto vivere [...] e di liberarci da tutti i nemici visibili e invisibili che vi sono, e salvare le nostre anime”¹³⁰.

L’ufficio liturgico per l’esumazione delle reliquie esprime lo stesso concetto: “tu, lode della città di Kašin e vanto di tutte le donne monache e come un tralcio dai buoni frutti (cf. *Gv* 15, 1-11) in mezzo a loro sei fiorita con le tue virtù, e sei arrivata alla dimora eterna, e ora prega per noi Cristo Dio perché salvi le nostre anime” e ancora “venite tutti giovani monache e semplici uomini e donne, pii ricchi e poveri che volete salvarvi. Siamo zelanti per questa beata taumaturga molto somigliante a Dio, madre grande principessa Anna, per il modo in cui ha consumato il suo corpo col digiuno, con la veglia e con la continenza ferrea fino alla fine e ha meravigliato tutti, come una grande luce ha brillato fra tutte le donne fedeli e le monache per le sue virtù nella dimora eterna di Cristo e ora sta nella luce che non conosce tramonto con le schiere degli angeli [...] e prega per lo zar e per tutto il popolo”¹³¹.

8.6. ‘Sposa di Cristo’ e vita familiare

La caratterizzazione personale delle sante nei testi biografici mostra che il modello ideale della sposa di Cristo sotteso all’elaborazione concettuale delle *Vite* e degli uffici non impedisce ad altri motivi di affacciarsi in maniera costante nella composizione dei testi.

In particolare, un notevole peso nella definizione dei rapporti fra la santa e i suoi familiari è giocato dal modello della donna che è di sostegno e di sprone al marito nell’adempimento dei suoi doveri di sovrano e in qualità di guida spirituale. Fin dalle omelie crisostomiche troviamo una definizione precisa sul piano dottrinale del ruolo, quasi una missione, che la sposa deve compiere a vantag-

¹³⁰ *Ivi*: “молиса Хр(с)тоу Б҃гоу нашему ѿ сохраненїи державы [...], и ѿ спасенїи града сего, в немже изволила еси жити [...] и избавитиса намъ ѿ(т) всѣхъ находящи(х) види(мы)хъ и невидимыхъ врагъ, и спастиса доушамъ нашимъ”.

¹³¹ *UAK*, ff. 61-62: “похвала еси градоу кашиноу и всѣмъ женамъ инокинамъ красное оудобренїе и яко доб(р)оплодна лоза посредѣ ихъ процвела еси добрыми своими дѣтелями, и прешла еси к(ъ) вѣчному селенїю, и нїѣ моли она(съ) хр(с)та Б҃га, сп(с)гиса дшамъ нашимъ”, “Придите вси иноцы инокини и прости моужїе и жены, бл҃гочестивїи богатїи и оубосїи хоташе сп(с)гиса. Порев(ъ)немъ сей блаженнѣй и чюдотворивѣй прп(д)бнѣй м҃три велицей кн҃гнѣ аннѣ како тѣло свое постомъ и бдѣнїемъ и зѣльны(мъ) воздержанїе(м) до конца изноури и всѣхъ оудиви, иако велѣа свѣтилница явиса повсѣхъ вѣрныхъ женахъ і инокинахъ в(ъ) добры(х) своихъ дѣтеле(х) ко х҃оу в(ъ) вѣчнаа селенїа і нїѣ пребываетъ в(ъ) нечернемъ свѣте со аг҃льскими чин(ъ)ми [...] и молить о цр҃ѣ и о всѣхъ людѣхъ”.

gio del coniuge: riprendendo *IPt* 3, 1-6¹³² si afferma la necessità di porsi come esempio e costante punto di riferimento per il marito, guadagnandolo alla fede nel caso non la condivida già. Come si legge, infatti, in *ICor* 7, 14 “il marito non credente viene reso santo dalla moglie credente”. Si concilia così l’opposizione fra matrimonio e asceti: la vita coniugale, vista a modello delle mistiche nozze di Cristo con la Chiesa (cf. *Ef* 5,32), diviene luogo di santificazione¹³³.

Ciò emerge con chiarezza, come abbiamo visto, nei passi della *Vita* di Anna di Kašin in cui l’agiografo riproduce il dialogo che la santa intrattenne col principe Michail per sostenerlo nell’affrontare la morte. Appresa l’intenzione del marito – narra l’autore – “Anna provò dolore nell’anima”¹³⁴, quindi tentò di dissuaderlo dall’impresa ricordandogli un precedente concreto intervento di Dio a suo favore, testimonianza di una partecipazione attiva della principessa nell’amministrazione del principato. Vista però la determinazione di Michail e compresa il motivo profondo, la principessa non esitò a infondergli coraggio per realizzare quello che ormai appariva anche a lei un santo desiderio e un’azione conforme alla volontà del Signore; le parole di Anna inseriscono le azioni del marito nella perfetta osservanza dei comandamenti evangelici e sottolineano che, grazie alla sua coerenza cristiana, per lui si avverano le promesse di Cristo.

Nel XVII secolo, il ruolo di sostegno che la moglie saggia esercita nei confronti del marito divenne oggetto di riflessione e sistematizzazione teorica nei libri ecclesiastici che regolavano la liturgia e la vita dei fedeli. Il *Trebnik* di Pietro Mogila prima, il *Kamen’ Very* di Stefan Javorskij dopo, dedicano precisi riferimenti a questo tema nella regolamentazione del sacramento del matrimonio. Nei sermoni di nozze che si scrivevano in Ucraina, sempre nel XVII secolo, non mancavano mai le citazioni bibliche e le raccomandazioni agli sposi che sottolineavano il ruolo della sposa di fedele consigliera del coniuge.

Nell’agiografia, il ruolo di sostegno della moglie nei confronti del marito si accompagna a quello della fraternità coniugale e delle nozze vissute nell’astensione dai rapporti matrimoniali, che abbiamo visto nella *Vita* di Julianija di Lazar’ev: allevati i sui tredici figli Julianija credette di potersi più liberamente dedicare alle cose di Dio, ma non ottenne dal marito il permesso di ritirarsi in monastero e sottrarsi alle cure materne; “allora pregò il marito di vivere insieme, ma senza rapporti matrimoniali”¹³⁵ e lo trovò in questo consenziente. Pëtr

¹³² “Uguale voi, mogli, state sottomesse ai vostri mariti perché se alcuni si rifiutano di credere alla parola, vengano dalla condotta delle mogli, senza bisogno di parole, conquistati considerando la vostra condotta casta e rispettosa. Il vostro ornamento non sia quello esteriore – capelli intrecciati, collane d’oro, sfoggio di vestiti –; cercate piuttosto di adornare l’interno del vostro cuore con un’anima incorruttibile piena di mitezza e di pace: ecco ciò che è prezioso davanti a Dio. Così una volta si ornavano le sante donne che speravano in Dio; esse stavano sottomesse ai loro mariti, come Sara che obbediva ad Abramo, chiamandolo signore. Di essa siete diventate figlie, se operate il bene e non vi lasciate sgomentare da alcuna minaccia”.

¹³³ PG, LIX, 339ss, in Giannarelli 1989: 70.

¹³⁴ *VAK*, 52: “Анна оскорбиса душею”.

¹³⁵ *VJul*, 131: “И оттоле умоли мужа своего, еже жити им вкупе, а плотня совокупления не имети”.

e Fevronija di Murom, dopo anni di vita coniugale e di attività di governo, di comune accordo “allo stesso momento vestirono l’abito monastico”¹³⁶. I due taumaturghi sono descritti e celebrati proprio come coppia ideale di coniugi, che vive in armonia e nell’osservanza dei comandamenti. L’ufficio liturgico accosta sempre al nome di Pëtr la precisazione “con la sapiente Fevronija”, a indicare che i due facevano fronte comune a ogni caso della vita e prendevano ogni decisione di mutuo accordo.

Per estensione, poi, il *topos* investe anche il rapporto coi figli o con altri familiari: si veda il caso stesso di Anna nei confronti dei figli Kostantin e Vasilij e dei loro rispettivi dignitari di corte, che la santa ammonisce affinché vivano nella concordia fraterna (ritorna il riferimento a *IPt* 3, 8-12). E si pensi anche a Ol’ga, reggente per il figlio negli affari del governo, e guida alla conoscenza della buona novella sia per Svjatoslav che per il nipote Vladimir. Inoltre, si ricordi la vicenda di Evfrosinija di Suzdal’ con il padre Michail, che la santa sostiene con un’ardente lettera perché non si sottragga alla morte pur di non piegarsi all’adorazione degli idoli pagani, e ancora Anna di Kašin che, dopo la morte del marito, soffre quella di due dei suoi figli per mano dell’Orda d’Oro. Tutti questi episodi ricordano il martirio dei sette fratelli (cf. *2Mac* 7, 20-29): la madre, visti morire davanti ai suoi occhi ben sei figli, non cede alle parole del carnefice e sostiene l’ultimo nato perché segua l’esempio dei fratelli e renda testimonianza della propria fede. Della madre maccabea si dice che animò “la tenerezza materna con un coraggio virile”, definizione che bene si addice anche alle nostre sante.

¹³⁶ *VFM*, 220: “въ едино время облекошася во мнишеская ризы”.

Conclusioni

L'eredità manoscritta slavo-ecclesiastica ci ha tramandato notizia di ben cinquantanove donne venerabili vissute nelle terre slavo-orientali tra il X e il XVII secolo. Solo di undici fra queste possiamo leggere le biografie e/o gli uffici liturgici composti anticamente in loro onore: Ol'ga di Kiev, Evfrosinija di Mosca, Evfrosinija di Suzdal', Anna di Kašin, Vassa di Nižnij Novgorod, Fevronija di Murom, Sof'ja di Suzdal', Julianija di Vjaz'ma, Evdokija di Mosca, Sof'ja di Tver' e Julianija di Lazar'evo. Non sono dunque particolarmente numerose le sante per le quali sono state scritte delle opere agiografiche o liturgiche che, assieme ai non molti dati di documentazione storica, permettano di ricostruire una tipologia di santità che si possa definire 'femminile'.

L'analisi del *corpus* di ventiquattro documenti qui selezionati ha confermato la corrispondenza dei testi alla struttura agiografica tradizionale quanto a procedimenti compositivi e forme letterarie.

Pur presentando delle differenze da attribuire a cause di carattere storico o all'influenza delle tradizioni folcloriche locali, le *Vite* delle sante della Rus', come tutto il complesso agiografico dedicato ai santi, seguono una struttura comune che ripercorre la biografia del personaggio secondo delle tappe ben definite riconducibili al modello del *Bios* greco: anche le sante donne vivono nella tensione di conformarsi a Cristo, di scegliere la sua sequela e osservare i suoi comandamenti; anche per loro le parole del Vangelo sono promesse infallibili di beatitudine eterna, e le citazioni scritturali, spesso dirette, costituiscono una caratteristica facilmente individuabile nella struttura dei componimenti.

Allo stesso tempo, nell'elaborazione del modello monastico femminile, fin dalle prime biografie cristiane si osserva parallelamente una forte incidenza della riflessione connessa alla condizione di verginità, a partire dalla parabola delle vergini sagge (*Mt 25*, 1-12) e dagli insegnamenti patristici (in particolare di Giovanni Crisostomo e Gregorio di Nissa) sullo stato di vita considerato più prossimo alla perfezione, di cui la Madre di Dio diviene il modello. Ella è infatti invocata come aiuto e guida, sta davanti alle sante come prototipo di donna che meglio e prima di ogni altra ha realizzato perfettamente la *sequela Christi*, in lei si trovano espresse e riassunte tutte le donne, da Eva alle eroine dell'Antico Testamento, alle sante delle origini e della tradizione dell'oriente cristiano, fino a quelle della Rus'.

Vite e uffici liturgici in slavo-ecclesiastico si ispirano in maniera sorprendente al racconto sulla vita della Madre di Dio, all'inno acatisto a lei dedicato

e ai passi evangelici che narrano l'Annunciazione (*Lc* 1, 26-38); la somiglianza con la Teotoco organizza lessico, citazioni e sfumature di significato che acquistano pregnanza particolare e valenza specifica in quanto riferiti a un modello di santità femminile.

Ne emerge un profilo di santità proprio dell'agiografia in onore delle donne, che abbiamo definito 'typos mariano' e che è rintracciabile nei testi in ben identificabili espressioni lessicali, sostanziate da precisi riferimenti biblico-liturgici, che si organizzano attorno a sette motivi: 1. 'elezione divina'; 2. 'vita gradita a Dio'; 3. 'bellezza'; 4. 'lavoro e carità verso il prossimo'; 5. 'visioni', 6. 'attributi di lode', 7. 'matrimonio spirituale'.

Il motivo dell' 'elezione divina' si realizza attraverso i vocaboli appartenenti al campo semantico dell'apprendimento e riferiti ai caratteri morali del personaggio, citando il Libro dei Proverbi (*Pr* 31, 26), il Vangelo di Matteo (*Mt* 10, 20) e gli insegnamenti paolini sui precetti della vita cristiana (*Col* 3, 12). Come Maria che imparò l'ebraico e si esercitava nelle Scritture, stando al suo Bios, così le sante mostrano un'inclinazione naturale per lo studio e per la parola del Signore. Allo stesso motivo si collega anche quello dell' 'intelletto illuminato dalla Sapienza' che i testi evidenziano con riferimento a *Sap* 6, 16-20, e tramite l'utilizzo degli aggettivi 'saggia', 'sapiente', e dei sostantivi 'intelletto' e "mente".

La 'vita gradita a Dio' si esprime nei motivi consueti dell'ascesi e della rinuncia alla vanità delle cose terrene (*Qo* 1, 2 e 12, 8; *Rm* 8, 20) a favore di un'esistenza secondo lo Spirito (*Sap* 7, 8-14; *Rm* 8, 1-28; *Tit* 2, 12; *Ef* 2, 1-2), dell'accettazione della propria croce (*Mt* 10, 38 e 16, 24; *Mc* 8, 34; *Lc* 14, 27) e del giogo del Signore (*Mt* 11, 29-30). Inoltre, alcune metafore o simboli sembrano accentuare il valore di alcuni attributi 'femminili'. In questi passi va sottolineata, ad esempio, la presenza costante del lessico relativo alla parabola delle vergini sagge (*Mt* 25, 1-12), in particolare dei sostantivi 'lampada' e 'lucignolo, lucerniere', a significare l'amore e la virtù vissute con costanza, la possibilità per le sante di divenire lampada accesa, guida sul cammino per le altre monache e per tutti i fedeli.

Anche la 'bellezza' delle sante è descritta con immagini afferenti al tema della luce: 'stella', 'aurora/stella del mattino', 'sole', 'luce', da leggere in relazione a *Sal* 4, 7 e 37, 6, a *Gv* 8, 12 e 9, 5, ad *Ap* 22, 16 e a *Mt* 13, 43. L'immagine della 'stella del mattino', che nell'Apocalisse è riferita a Cristo (*Ap* 22, 16), viene ripresa nell'inno acatisto per definire la Madre di Dio e infine passa nei componimenti agiografici per le sante della Rus', sia per cantarne la bellezza, che si esprime nell'emanazione di luce spirituale, sia per sottolineare il ruolo di guida della santa che diviene dispensatrice di luce (*Mt* 5, 14-16; *Gv* 1, 7-8; *Fil* 2, 15) e, come la stella del mattino, sembra aprire ad altri la strada. È poi il Cantico a ispirare gli autori nelle immagini della 'pura colomba di Cristo' (*Cant* 2, 14), e del 'giglio, colto fra le spine' (*Cant* 2, 2), che insieme al 'fiore del giardino del Paradiso', immagine tratta dall'inno acatisto in onore della Teotoco, esprimono la purezza della santa attraverso i simboli di questa virtù.

Di particolare importanza è il motivo delle 'occupazioni quotidiane' che adombra in chiave spirituale la figura della perfetta padrona di casa di *Pr* 31,

13-20, evidenziando l'operosità, la pazienza, la generosità che le sono proprie, e utilizzando l'espressione 'ape operosa' e il lessico relativo al lavoro e alla carità verso il prossimo.

L'elemento visionario fa eco all'episodio dell'Annunciazione e alle altre apparizioni di Gesù risorto alle donne (*Lc* 1, 26-38; *Mt* 28, 1-7; *Mc* 16, 1-8; *Lc* 24, 1-10; *Mc* 16, 9; *Gv* 20, 11-18; *Mt* 28, 9-10).

Gli attributi di lode rivolti alle sante sono ripresi dall'inno acatisto in onore della Madre di Dio e dal Cantico dei cantici (*Cant* 2, 2 e 2, 14).

Questo insieme di immagini ed espressioni fa da corona a quella della 'sposa di Cristo', modello di santità per le donne, e al *topos* del 'matrimonio spirituale' con i motivi della 'stanza nuziale del cielo', dello 'sposo celeste', della 'maternità spirituale'. Includendo e ordinando tutti gli altri, questo *topos* costituisce la chiave di lettura dei testi. In questi brani si osservano ancora alcune immagini cariche di significato: quella della 'madre amante dei figli' (cf. *Mt* 23, 37; *Lc* 13, 34), quella del 'vaso' e quella della 'dimora' dello Spirito santo (che richiamano *Rm* 9, 21, *Ef* 2, 22, *Rm* 8, 9, *1Cor* 3, 16).

L'immagine della 'sposa di Cristo', già codificata nella tradizione patristica sulla base dell'esegesi del Cantico dei Cantici in riferimento alla vergine e alla martire, viene ripresa dall'agiografia per dipingere la consacrazione della propria anima a Dio da parte di uomini e donne. Tuttavia, nel caso delle sante il motivo del 'matrimonio spirituale' si carica di maggiore pregnanza poiché risulta collegato alla vocazione naturale della donna a essere moglie e madre. Inoltre, come la Madre di Dio contiene in sé il Verbo, la santa partecipa all'eredità divina e intercede per l'umanità. La maternità fisica si sublima nella fecondità spirituale che somiglia a quella di Maria, Vergine e Madre.

La 'sposa di Cristo' è dunque il modello unico di santità per le donne, che supera e porta a compimento tutti gli aspetti legati alle contingenze della vita terrena: se madre di famiglia, il *podvig* della santa si attua nelle cure domestiche e nella preghiera incessante (Julianija di Lazar'ev), se asceta nella pratica delle virtù, nella lotta contro le tentazioni, nell'adempimento dei comandamenti (Evfrosinija di Polock, Evfrosinija di Suzdal'), se principessa regnante nella rettitudine e nella misericordia verso il popolo (si veda Anna di Kašin, nella prima parte della sua esistenza), ma la abilita in ogni caso a entrare con Cristo nella stanza nuziale del Cielo. Perfino i testi in onore di Fevronija di Murom, sebbene non contengano il motivo del 'matrimonio spirituale' poiché la santa è sempre ricordata con il marito, esplicitano il raggiungimento di questa meta, in virtù dell'amore per Cristo e della vita gradita a Dio dimostrati dai due coniugi.

Il *typos* letterario della 'sposa di Cristo' con le caratteristiche che gli sono proprie si fissa nei testi e, durante l'anno liturgico, si imprime nella memoria dei fedeli, determinando la formazione di un modello concreto di comportamento, potremmo dire di un *typos* sociale. Questo trova la sua incarnazione nella categoria delle 'pie principesse', che realizzano alla perfezione il connubio fra la tradizione cristiana, espressa nelle doti della perfetta padrona di casa delle Scritture cui i testi fanno esplicito riferimento (operosa, taciturna, fedele), e le

peculiarità sociali e culturali delle terre slavo-orientali, riflesse nei requisiti della ‘buona sovrana’ (scelta da Dio per il suo compito, coraggiosa, intelligente, generosa e magnanima) che rimandano all’immagine dell’imperatrice bizantina Elena.

Nella determinazione del modello di santità giocano un ruolo molto importante i testi liturgici: la lettura comunemente declamata nella commemorazione delle sante – la parabola delle vergini sagge (*Mt 25, 1-12*) – e i diversi canti ribadiscono l’idea che la santa in questione è degna di essere contata nel loro novero, degna di entrare nella stanza nuziale del Cielo. A tal fine ricordano la sua ascesi, le virtù di cui si è rivestita, i doni che Dio le ha elargito, i frutti che la sua vita ha portato a quanti l’hanno incontrata e che porterà ai fedeli che la invocano. Essendo testi usati per la liturgia, cioè accessibili a tutti i fedeli, possiamo pensare che sia stato proprio il riproporsi in essi di analoghi motivi e immagini a generare l’affermarsi del modello di santità per le donne nell’immaginario collettivo dell’epoca.

Anche le *Vite*, nelle quali prevale l’intento narrativo, non tacciono l’importanza dell’immagine della ‘sposa di Cristo’, ma al contempo personalizzano il ritratto delle diverse figure accentuandone i tratti caratteristici. Questi documenti dipingono profili di donne attive, capaci, sensibili all’impegno culturale e politico, influenti presso principi e notabili. Abbiamo selezionato, per tutte, le quattro più significative.

Ol’ga, prima principessa cristiana della Rus’, che fin dall’inizio è paragonata all’imperatrice Elena per l’opera di conversione promossa a favore del suo popolo, e poi, in un crescendo, è assimilata alla Vergine, con un procedimento di attualizzazione che vede la Madre di Dio non solo come referente autorevole per le azioni della principessa, ma come misura della grandezza di Ol’ga in relazione alle terre slavo-orientali: l’agire della prima principessa cristiana della Rus’ si innesta nella storia della salvezza universale come una nuova tappa del cammino di Dio con il Suo popolo.

Evfrosinija di Polock si distingue per il ruolo di insegnante e guida che, data la sua cultura, esercitò a beneficio delle consorelle: si pensa che nel suo monastero la santa abbia organizzato una biblioteca e allestito uno *studium*.

L’omonima santa di Suzdal’ passa alla storia come figura di asceta che intrattiene un rapporto immediato e costante col Cielo e i suoi abitanti, tramite frequenti visioni. Per la sua esistenza gradita a Dio, ella, che sempre aveva guardato alla Vergine per ricevere aiuto nel cammino terreno, viene invocata da donne di ogni età, quasi in un rapporto gerarchico che la vede interceditrice fra le fedeli e la Madre di Dio. Aiutando il principe Michail di Tver’, suo padre, a trovare il coraggio di affrontare il martirio, Evfrosinija diviene guida spirituale ed esempio di condotta non solo per le donne, ma anche per gli uomini, raggiungendo con essi, in forza della sua santità, la completa parità morale.

Anna di Kašin, infine, è ricordata come consigliera dei principi, lei che ha accompagnato, coi suoi saggi insegnamenti e col suo esempio di condotta, il marito e i figli negli affari del governo e nel sacrificio del martirio.

Appendice. Catalogo delle sante della Rus'

1. Letteratura di riferimento e criteri di redazione del catalogo

Per avere un'idea il più possibile realistica della presenza femminile nel pantheon dei santi della Rus' è necessario recuperare i nominativi citati dalle fonti antiche, non limitando l'attenzione alle sole sante che compaiono nell'attuale calendario della Chiesa ortodossa russa.

Sono state dunque prese in considerazione, oltre a quelle del menologio moderno, le notizie fornite da Barsukov (1882), dall'archimandrita Leonid (1891), dall'arcivescovo Sergij (Spasskij 1901). Ci si imbatte così in cinquantanove donne venerabili, per limitarsi a quelle vissute fra il X e il XVII secolo nei territori della Rus' kieviana e in Moscovia. Si tratta di personaggi dei quali, spiega l'arcivescovo Sergij, è attestato almeno un culto locale, un miracolo o una data di memoria; sono comprese le sante di cui si conosce la data di riconoscimento ufficiale del culto, infine quelle che vantano una menzione nei menologi manoscritti o in documenti storici, ma non sono mai state inserite nei calendari. Si può pensare che si tratti di defunte venerabili, cui il popolo tributava un culto spontaneo, probabilmente anche regolare – il che spiegherebbe la loro menzione nei menologi – ma che non venne mai riconosciuto dalla Chiesa – e con ciò sarebbe giustificata l'assenza dai calendari correnti nelle varie epoche. Ricordiamo che la questione della canonizzazione dei santi nella Rus' presenta fino ad oggi aspetti controversi e conta su poca letteratura, per di più ormai datata. Non è facile, quindi, stabilire quale criterio di scelta adottare per redigere un catalogo delle sante: quelle nominate nei menologi? In epoche diverse, però, i minei riportano nominativi differenti. Quelle di cui è nota la data di canonizzazione? A ben guardare allora se ne avrebbero assai poche. Stančev, come si è visto, propone un criterio 'letterario', secondo il quale l'esistenza di un ufficio liturgico in onore di un santo, significando la sua entrata e memoria nel calendario, equivarrebbe di fatto alla canonizzazione (cf. Stančev, Jovčeva 2003: 17).

Una festa commemorativa della morte o della traslazione delle reliquie, oppure l'esistenza di un documento agiografico valgono, in effetti, a dimostrare che a ciascun personaggio, almeno in un determinato periodo storico e in un dato luogo, fu tributato un culto, indice sì della devozione popolare nei suoi confronti, ma anche della sua incidenza a livello religioso, e sociale in alcuni casi, nello sviluppo della Rus'. Per questo è stato inserito anche il nominativo di Sof'ja di Tver' che non si trova in nessuna delle fonti di cui sopra, ma della quale esiste una breve *Vita*; in questo caso la bibliografia di riferimento è indicata nell'apposita voce.

Il criterio ampio secondo cui è redatta la nostra lista è volto a recuperare almeno i nominativi di tutte o quasi le donne che nei secoli si sono avvicinate nel calendario e sono state, anche se solo per un periodo, oggetto della venerazione dei fedeli. In questa linea si è mossa anche la stessa Chiesa russa con l'istituzione delle sinassi dei santi locali.

Tuttavia, bisognerà sempre ricordare che, per il fatto che il loro poteva essere un culto soltanto locale, molte di queste sante rimasero poco conosciute per la maggior parte dei fedeli, al di fuori della loro diocesi di appartenenza.

Ogni santa è riferita col nome assunto nella vita religiosa, quello di battesimo viene riportato fra parentesi. Fanno eccezione alcuni rari casi (Ol'ga, Anna di Kašin ad es.) meglio individuabili col nome secolare.

Accanto al nome, un asterisco specifica se la santa sia attualmente venerata nella Chiesa ortodossa russa. Si ricorda che, oltre a quelle così contrassegnate, anche le sante inserite nelle sinassi locali sono attualmente venerate, sebbene non godano di una data di memoria personale.

In presenza di fonti discordanti riguardo alla data di morte e/o di memoria, si segnalano le varie versioni riportando fra parentesi la fonte di riferimento.

Le date di memoria vengono indicate secondo l'uso della Chiesa ortodossa russa che segue il calendario giuliano, detto anche 'vecchio stile' per distinguerlo dal 'nuovo' – quello gregoriano – adottato dalla Chiesa cattolica e anche da alcune chiese ortodosse. Per stabilire la corrispondente data nel calendario gregoriano si devono aggiungere dieci giorni per le date comprese fra il 1582 e il 1700.

Per la lettura della voce 'Tipologia di santità' si tenga presente la seguente legenda: G = giusta (*pravednaja*); Ma = martire; Madre = madre di un santo; Mo = santa monaca, asceta (*prepodobnaja*); Pr = pia principessa (*blagovernaja knjaginija*).

Sotto la voce 'Opere liturgico-letterarie' si segnala la presenza di una *Vita*, di un ufficio, di un tropario o di un contacio in onore della santa; non si prendono qui in considerazione le menzioni nei calendari.

La voce 'Bibliografia' contiene le indicazioni relative alla letteratura che costituisce la base per la redazione dell'anagrafe, per ulteriori informazioni si rimanda alla bibliografia generale del volume.

Infine, alcuni rari punti interrogativi segnalano l'incertezza attualmente irrisolta in merito ad alcune notizie.

Letteratura di riferimento per la redazione del catalogo delle sante

Riportiamo qui la letteratura di riferimento anche se è contenuta nella bibliografia generale, poiché per brevità abbiamo siglato in maniera leggermente diversa il riferimento ad alcuni volumi:

1. N. Barsukov, *Istočniki drevnerusskoj agiografii*, SPb. 1882 (indicato alla voce 'Bibliografia' come: Barsukov).
2. *Bibliotheca Sanctorum Orientalium*¹, I-II, Roma 1998 (BSO).
3. Dimitrij Tuptalo (metropolita di Rostov), *Kniga žitij svjatyč*, 4 ed., 1651-1709 (Rostovskij).
4. *Kniga glagolaemaja o Rossijskich svjatyč, gde v koem grade, ili oblasti, ili v monastyre, ili v pustyne požive i čudesu sotvori, vsjakago čina svjatyč*, XVII-XVIII sec., in: N. Barsukov, *Istočniki drevnerusskoj agiografii*, SPb. 1882, appendice (Kniga gl.).
5. Leonid (Archimandrita), *Svjataja Rus' ili Svedenija o vsech svjatyč i podvižnikach blagočestija na Rusi (do XVIII veka)*, SPb. 1891 (Leonid).
6. G.V. Markelov, *Svjatyč drevnej Rusi. Materialy po ikonografii*, II, SPb. 1998 (Markelov)².
7. P.I. Martynov, *Annus ecclesiasticus graeco-slavicus*, Bruxelles 1863 (Martynov).
8. Sergij Spasskij (Archimandrita), *Polnyj mesjaceslov Vostoka*, I-III, Vladimir 1901² (Spasskij).

¹ Nei due volumi di quest'opera vengono omessi alcuni nominativi. Riconosciamo che si tratta di donne di cui si hanno scarsissime notizie – addirittura in alcuni casi se ne conosce solo il nome – e che non offrono quindi allo studioso alcun dato interessante, se non per l'esattezza nell'indicare il numero delle donne russe venerabili. Alcune, poi, cui non viene dedicata una voce propria, sono rintracciabili in quelle sulla festa dei santi locali (sinassi) del luogo in cui vissero, o nella voce riguardante il marito. Alla voce 'Paraskeva di Kevrol'sk', la *Bibliotheca Sanctorum* riunisce nella stessa persona due figure che Sergij (Spasskij) designa come 'Paraskeva' e 'Paraskeva Pirimiskaja'.

² Markelov ha redatto un'anagrafe dei santi e delle sante della Rus' per i quali disponiamo di informazioni iconografiche, limitando quindi il campo di indagine. Nel suo lavoro mancano talvolta notizie relative alle reliquie del personaggio e sempre quelle in merito alle opere liturgico-letterarie a esso dedicate. Lo citiamo qui perché il lettore interessato vi potrà trovare notizie circa le modalità di rappresentazione iconografica di alcune delle nostre sante.

2. Catalogo delle sante della Rus'

1 **AGAFIJA DI VLADIMIR**, RICORDATA CON:2 **CHRISTINA**3 **MARIJA**4 **FEODORA**5 **FEODOSIJA**

Data memoria: Agafija: 12 feb. (Markelov); tutte insieme: 23 giu. (coi santi di Vladimir).

Epoca: † 1237 o 1238.

Luogo: Vladimir.

Tipologia di santità: Pr.

Canonizzazione: non canonizzate.

Reliquie: sepolte nella Chiesa della Resurrezione a Vladimir.

Opere liturgico-letterarie: —

Note: parenti del principe Jurij Vsevolodovič di Vladimir (Agafija era la moglie, Marija e Christina le nipoti, Feodora e Feodosija le figlie). Furono uccise dai mongoli durante la presa di Vladimir alla fine del XIII sec.

Bibliografia: Barsukov, col. 11 (Agafija), col. 584 (Feodora); BSO, I, col. 858 (santi di Vladimir); Leonid, pp. 168-169; Kniga gl., p. VII; Markelov, n. 11; Spasskij, III, p. 547.

6 **AGRIPINA DI RŽEV**

Data memoria: 15 lug.; prima domenica dopo il 29 giu. (dal 1979).

Epoca: XIII o XIV (Leonid).

Luogo: Ržev (governatorato di Tver').

Tipologia di santità: Pr.

Canonizzazione: non canonizzata.

Reliquie: sepolta nella cattedrale di Ržev; esumata nel 1745, rinvenuto solo lo scheletro.

Opere liturgico-letterarie: —

Note: ricordata col marito, principe Vladimir. La venerazione fu sospesa dopo l'esumazione perché il corpo era corrotto, e riabilitata nel 1979 dal patriarca Pimen'. È ricordata coi santi di Tver'.

Bibliografia: BSO, II, coll. 1334-1335; Leonid, pp. 122-123.

7 **ALEKSANDRA DI VLADIMIR**

Data memoria: —

Epoca: XIII.

Luogo: Polock-Vladimir.

Tipologia di santità: Pr.

Canonizzazione: non canonizzata.

Reliquie: sepolta nel monastero femminile delle Principesse a Vladimir.

Opere liturgico-letterarie: —

Note: figlia del principe Brjačislav di Polock; prima moglie del principe Aleksandr Nevskij.

Bibliografia: Spasskij, III, p. 547; Leonid, pp. 168-169; BSO, I, coll. 87-94 (si veda: Alessandro Nevskij).

8 **ANASTASIA (ANNA) DI JAROSLAVL'**

Data memoria: 29 ott.

Epoca: XIII-XIV.

Luogo: Jaroslavl'.

Tipologia di santità: Pr.

Canonizzazione: non canonizzata.

Reliquie: sepolta nel monastero dei santi Pietro e Paolo.

Opere liturgico-letterarie: —

Note: moglie del santo Fëdor Jaroslavič, principe di Jaroslavl' e di Smolensk.

Bibliografia: Barsukov, col. 319 e 379 (si veda: Michail Jaroslavič); Leonid, pp. 184-185; BSO, II, coll. 517-518 (si veda: Michele di Smolensk); Markelov, n. 35; Spasskij, III, pp. 566 (si veda: Michail Fëdorovič, figlio di Anastasia).

9 ANASTASIA DI UGLIČ

Data memoria: 10 apr.; 23 mag. (coi santi di Rostov-Jaroslavl').

Epoca: † 1609.

Luogo: Uglič.

Tipologia di santità: Mo.

Canonizzazione: canonizzata nel XX sec.

Reliquie: —

Opere liturgico-letterarie: —

Note: Uccisa dai baldi del falso Demetrio con altre 35 consorelle del monastero della Teofania di Uglič.

Bibliografia: BSO, I, col. 854 (coi santi di Rostov).

10 ANASTASIA DI VASIL'EVO

Data memoria: 26 mag.(?); II domenica di Pentecoste.

Epoca: XVI-XVII.

Luogo: Vasil'evo (governatorato di Nižnij Novgorod).

Tipologia di santità: G.

Canonizzazione: non canonizzata.

Reliquie: —

Opere liturgico-letterarie: —

Note: ricordata come taumaturga. Spesso citata col fratello Gabriele.

Bibliografia: BSO, I, col. 965; Leonid, 195-195; Kniga gl., p. VI; Markelov, n. 108.

11 ANNA DI KAŠIN *

Data memoria: 2 ott.; 21 lug. (esumazione reliquie); 12 giu. (seconda esumazione delle reliquie nel 1650 e riabilitazione del culto nel 1909).

Epoca: date di nascita e di morte dibattute, 1278(?)-1338 o 1368.

Luogo: Rostov, Tver', Kašin.

Tipologia di santità: Pr-Mo.

Canonizzazione: canonizzata nel 1649, venerazione sospesa nel 1677-78; culto riabilitato nel 1909.

Reliquie: nel 1650 le reliquie furono traslate nella chiesa della Resurrezione a Kašin.

Opere liturgico-letterarie: *Vita*, racconto dell'apparizione di Anna a Gerasim, racconto dell'esumazione e della traslazione delle reliquie, miracoli, ufficio liturgico per l'esumazione, ufficio liturgico per la traslazione delle reliquie.

Note: figlia del principe di Rostov, Dmitrij Borisovič, dal 1294 moglie del principe di Tver' Michail Jaroslavič (nel 1318 martire dell'Orda d'Oro). Cognata di Ksenija Jur'evna di Tver'. Evfrosinija da monaca.

Bibliografia: Barsukov, coll. 41-43; BSO, I, col. 187; Kniga gl., p. VI; Leonid, pp. 122-123; Markelov, n. 43; Martynov, 2 ott.

12 ANNA (DETTA JANKA) DI KIEV

Data memoria: 3 nov.; 10 feb.; 4 ott. (Martynov); 16 giugno (Markelov).

Epoca: † 3.11.1112.

Luogo: Kiev.

Tipologia di santità: Pr-Mo.

Canonizzazione: canonizzata solo nella Chiesa ucraina.

Reliquie: conservate nel monastero di sant'Andrea a Kiev, distrutto dall'Orda d'Oro; esumate probabilmente il 18.5.1116.

Opere liturgico-letterarie: —

Note: Figlia del principe Vsevolod Jaroslavič, sorella di Vladimir Monomach, ricevette una buona istruzione. Sarebbe la prima principessa della Rus' a scegliere la vita monastica invece di quella matrimoniale. In monastero avrebbe istruito le consorelle e forse fondato uno *studium*. Nel 1089 intraprese un viaggio alla volta di Costantinopoli.

Bibliografia: Barsukov, col. 41; BSO, I, 187-189; Leonid, pp. 4-5; Kniga gl., p. I; Markelov, n. 44; Martynov, 10 feb.

13 ANNA (IRINA) DI NOVGOROD *

Data memoria: 10 feb.; 4 ott. (col figlio Vladimir, attualmente questa data non si celebra); III domenica di Pentecoste (coi santi di Novgorod).

Epoca: † 10.2.1050 o 1051.

Luogo: Novgorod.

Tipologia di santità: Pr.

Canonizzazione: a livello locale, sancita nel 1439 dall'arcivescovo Evfimij di Novgorod.

Reliquie: sepolta col figlio Vladimir Jaroslavič nella cattedrale intitolata alla santa Sofia a Novgorod (qui la si venera anche il 5 sett.). Le reliquie vi si trovano esposte dal 1663.

Opere liturgico-letterarie: *Vita – Žitije blagovernnoj knjagini Anny*: RNB A.N. Lavr A-9, *Sbornik*, XIX sec. (1831), f. 33r (10 febbraio); si tratta di un testo tardo e di poche righe, simile più a una menzione che a una biografia; per questo non è stato preso in considerazione nella nostra analisi.

Note: era figlia del re di Svezia Olaf e alla nascita si chiamò Ingigerd. Spesso il principe Jaroslav il Saggio divenne una principessa cristiana e prese il nome di Irina, poi, da monaca, quello di Anna. Nota per la buona istruzione ricevuta. Fondatrice insieme al matito del primo monastero femminile a Kiev.

Bibliografia: Barsukov, col. 41; BSO, I, coll. 189-190; Leonid, pp. 40-41; Kniga gl. p. II; Markelov, n. 45.

14 CHARITINA DI NOVGOROD *

Data memoria: 5 ott., III dom. di Pentecoste (coi santi di Novgorod).

Epoca: † 5.10.1281(?).

Luogo: Novgorod.

Tipologia di santità: Pr-Mo.

Canonizzazione: avvenuta fra il 1549 e il 1721.

Reliquie: Si trovano nella chiesa cimiteriale dei santi Pietro e Paolo a Novgorod.

Opere liturgico-letterarie: *Vita* breve: *Žitije pravednoj Charitini*: RNB A.N. Lavr A-9, *Sbornik*, XIX sec. (1831), f. 155 (5 ottobre); testo di poche righe, simile più a una menzione che a una biografia; per questo non è stato preso in considerazione nella nostra analisi. Leonid scrive, senza indicare la fonte, che esistono anche un tropario e un contacio.

Note: notizie biografiche controverse, probabilmente era di origine lituana. È comunque ricordata come prima igumena del monastero dei santi Pietro e Paolo a Novgorod.

Bibliografia: Barsukov, col. 578; BSO, I, coll. 466-467; Kniga gl. p. III; Leonid, pp. 40-41; Markelov, n. 505.

15 **ELENA DI MOSCA**

Data memoria: Il domenica di Pentecoste.

Epoca: † 18.11.1548.

Luogo: Mosca.

Tipologia di santità: Mo.

Canonizzazione: non canonizzata.

Reliquie: Sepolta nella chiesa cattedrale del monastero delle Novizie a Mosca.

Opere liturgico-letterarie: —

Note: Era 'monaca dal grande abito' a Suzdal', scelta poi come prima igumena del monastero delle Novizie a Mosca; prima di morire lasciò una *duchovnaja* (lettera spirituale), unico documento autografo di una santa a noi noto.

Bibliografia: Barsukov, coll. 193-194; BSO, I, coll. 748-749; Kniga gl. p. IV; Leonid, pp. 138-139; Markelov, n. 175.

16 **EVDOKIJA DI VLADIMIR**

Data memoria: 23 giugno.

Epoca: XIII.

Luogo: Vladimir.

Tipologia di santità: Pr.

Canonizzazione: non canonizzata.

Reliquie: sepolta nel monastero femminile di Vladimir con le due mogli del padre (Aleksandra e Vassa di Vladimir).

Opere liturgico-letterarie: —

Note: figlia del gran principe santo Aleksandr Nevskij.

Bibliografia: BSO, I, coll. 789-790; Leonid, pp. 168-169.

17 **EVDOKIJA (EVFROSINIJA) DI MOSCA ***

Data memoria: 7 lug.; 17 mag.; 23 giu. (coi santi di Vladimir).

Epoca: † 7.7.1407.

Luogo: Mosca.

Tipologia di santità: Pr-Mo.

Canonizzazione: —

Reliquie: sepolta a Mosca nel monastero dell'Ascensione da lei fondato alla sua corte da vedova (dopo il 1389).

Opere liturgico-letterarie: *Skazanie vmale (VEM)*.

Note: Evfrosinija di Mosca, al secolo Evdokija, era figlia del gran principe Dmitrij Kostantinovič di Suzdal' e dal 1367 moglie del gran principe Dimitrij Ivanovič Donskoj. Fece erigere a palazzo una chiesa in pietra intitolata alla natività della Santissima Madre di Dio, a Lazar'evò una detta della Resurrezione, un'altra a Perejaslavl' dedicata a san Giovanni Battista. Inoltre fu sua cura innalzare il monastero dell'Ascensione in cui da vedova si sarebbe ritirata.

Bibliografia: Barsukov, col. 176; BSO, I, coll. 792-793; Kniga gl. p. IV; Leonid, pp. 128-129; Markelov, n. 170; Martynov, 7 giu.

18 EVFROSINIJA (ROSTISLAVA, FEODOSIJA) DI NOVGOROD

Data memoria: 4 mag.; 23 giu.; III domenica di Pentecoste.

Epoca: † 4.5.1244.

Luogo: Novgorod.

Tipologia di santità: Pr-Madre-Mo.

Canonizzazione: non canonizzata.

Reliquie: Sepolta nel monastero di san Giorgio a Novgorod. Reliquie traslate nella chiesa della santa Sofia a Novgorod.

Opere liturgico-letterarie: —

Note: Dati biografici dibattuti. Moglie di Jaroslav Vsevolodovič; madre di Aleksandr Nevskij.

Bibliografia: Barsukov, coll. 607-608; BSO, II, col. 1210; Kniga gl. p. VII; Leonid, pp. 176-177.

19 EVFROSINIJA (PREDSLAVA) DI POLOCK *

Data memoria: 23 mag.; 28 ago.; II domenica di Quaresima.

Epoca: † 23 o 24 maggio 1173.

Luogo: Polock.

Tipologia di santità: Pr-Mo.

Canonizzazione: mai ufficiale.

Reliquie: sepolta nel monastero di san Teodosio a Gerusalemme. Nel 1187 il suo corpo fu trasportato a Kiev, nella Laura delle grotte di san Teodosio; nel 1910 (23 maggio) a Polock, nel monastero da lei fondato. Sotto il regime comunista le reliquie vennero esposte nel museo di Vitebsk e poi in quello dell'ateismo. Nel 1941 i fedeli le riportarono nella chiesa della Protezione della Madre di Dio a Vitebsk e il 23 ott. 1943 di nuovo nel suo monastero. L'autenticità delle reliquie attualmente venerate rimane dubbia. Oltre alle reliquie si venerano l'icona di Efeso e la croce contenente le reliquie di alcuni santi greci, che le appartennero.

Opere liturgico-letterarie: Vita, ufficio liturgico, inno acatisto.

Note: notizie controverse. La Vita la vuole figlia del principe di Polock Svjatoslav-Jurij Vsevolodovič. Grazie alla sua grande cultura si dedicò alla copiatura libri. Fondò e presiedette due monasteri, uno femminile (della Trasfigurazione del Salvatore) e uno maschile. Morì durante un viaggio in Terra Santa.

Bibliografia: Barsukov, coll. 176-179; BSO, I, coll. 793-797; Leonid, pp. 24-25; Markelov, n. 171; Rostovskij, 23 mag.

20 EVFROSINIJA (TEODULIA) DI SUZDAL' *

Data memoria: 25 sett.

Epoca: 1165ca (Spasskij)/1212 (Grigorij)-1250.

Luogo: Suzdal'.

Tipologia di santità: Pr-Mo.

Canonizzazione: avvenuta con il metropolita Antonij (1572-1581).

Reliquie: corpo esumato il 18 sett. 1698, spoglie incorrotte traslate nel monastero da lei fondato (o dove visse da monaca, stando ad altre versioni: cf. Leonid, 172-173).

Opere liturgico-letterarie: Vita, ufficio liturgico.

Note: contrastanti le notizie biografiche. Verso il 1940 I. Spasskij ha riscritto una biografia di Evfrosinija contestualizzandola storicamente, ma la figura che ne emerge è assai diversa da quella tradizionale, che continua a essere considerata la più attendibile. Fondatrice del monastero della Deposizione del manto della Vergine a Suzdal'.

Bibliografia: Barsukov, coll. 179-181; BSO, I, coll. 797-801; Kniga gl., p. VII; Leonid, pp. 172-173; Markelov, n. 172; Martynov, 25 sett.; Rostovskij, 25 sett.

21 **EVFROSINIJA DI ŠUJA (DETTA ANCHE DI KITOVO)**

Data memoria: 30 sett., e II domenica di Pentecoste.

Epoca: ?

Luogo: Šuja.

Tipologia di santità: ricordata soltanto con l'appellativo di 'taumaturga'.

Canonizzazione: non canonizzata.

Reliquie: —

Opere liturgico-letterarie: —

Note: ricordata con altri compaesani (Gregorio sacerdote, Demetrio, Artemio).

Bibliografia: BSO, I; Barsukov, col. 181; Leonid, pp. 176-177;

22 **EVPRAKSIJA (EVFROSINIJA) DI PSKOV ***

Data memoria: 16 ott.; III domenica di Pentecoste.

Epoca: † 8.5.1243.

Luogo: Pskov.

Tipologia di santità: Pr-Ma.

Canonizzazione: non canonizzata.

Reliquie: conservate a Pskov, nella chiesa di san Giovanni Battista.

Opere liturgico-letterarie: —

Note: Figlia del principe di Polock Rogvolod Borisovič, moglie di Jaroslav Vladimirovič; venne uccisa dal figliastro. Fondò il monastero di san Giovanni Battista a Pskov.

Bibliografia: Barsukov, col. 175; BSO, I, col. 790; Leonid, pp. 64-65; Martynov, 16 ott.

23 **EVPRAKSIJA DI RJAZAN'**

Data memoria: II domenica di Pentecoste.

Epoca: † 1237.

Luogo: Rjazan'.

Tipologia di santità: Pr-Ma.

Canonizzazione: non canonizzata.

Reliquie: Sepolta col figlio Ioann nella chiesa di san Giovanni Battista dell'odierna città di Zarajsk.

Opere liturgico-letterarie: —

Note: Moglie di Fëdor Georgevič, martirizzato da Batyj perché non volle mostrargli sua moglie; saputo la notizia Evpraksija si uccise insieme al figlioletto di un anno. Fu sepolta col marito sulla riva del fiume Osetra; sopra le loro tombe venne edificata la chiesa intitolata al Battista.

Bibliografia: Barsukov, col. 175; BSO, I, coll. 1203-1204; Kniga gl., p. VII; Leonid, pp. 196-197.

24 **EVPRAKSIJA** * E

25 **JULIJA (O JULIANIJA) DI MOSCA** *

Data memoria: oggi sono ricordate il 24 ago. e il 3 mag.

Epoca: XV.

Luogo: Mosca.

Tipologia di santità: Mo.

Canonizzazione: non canonizzate.

Reliquie: si trovano nel monastero da loro fondato.

Opere liturgico-letterarie: —

Note: sorelle del metropolita santo Alessio. Fondatrici del primo monastero femminile cenobitico di Mosca (monastero della Concezione della Madre di Dio), dove furono anche sepolte. Julija ne fu igumena.

Bibliografia: BSO, I, col. 808; Leonid, pp. 138-139.

26 **FEVRONIJA (EVFROSINIJA) DI MUROM** *

Data memoria: 25 giu.; 23 giu. (coi santi di Vladimir).

Epoca: † 25.6.1228.

Luogo: Murom.

Tipologia di santità: Pr.

Canonizzazione: nel concilio del 1547.

Reliquie: conservate nella chiesa cattedrale di Murom.

Opere liturgico-letterarie: *Povest'*, Ufficio liturgico.

Note: popolana di umili origini, divenne moglie del santo principe Pëtr di Murom. I due governarono il loro regno con giustizia e magnanimità, secondo l'osservanza dei comandamenti. In vecchiaia Pëtr e Fevronija si ritirarono in monastero e insieme morirono nel 1228.

Bibliografia: Barsukov, coll. 450-453; BSO, II, col. 822; Kniga gl. p. VII; Leonid, pp. 178-179; Markelov, n. 396; Rostovskij, 25 giu.

27 FEKLA (FEODOSIJA) DI PEREJASLAVL'

Data memoria: 23 mag. (coi santi di Rostov-Jaroslavl').

Epoca: XV-XVI.

Luogo: Perejaslavl', governatorato di Orlov.

Tipologia di santità: Madre-Mo.

Canonizzazione: non canonizzata.

Reliquie: Sepolta nel monastero della Trinità a Perejaslavl', dove si trovava il figlio Daniil.

Opere liturgico-letterarie: —

Note: madre del giusto Daniil di Perejaslavl'.

Bibliografia: BSO, II, coll. 1144-1145; Leonid, pp. 182-183.

28 FEODOSIJA DI MUROM

Data memoria: 2 gen. (con la madre, Julianija di Lazar'ev), 23 giu. (coi santi di Vladimir).

Epoca: XVII.

Luogo: Murom.

Tipologia di santità: Mo.

Canonizzazione: non canonizzata, inserita nel 1982 dal patriarca Pimen nella sinassi dei santi di Vladimir.

Reliquie: sepolta con la madre a Lazar'ev.

Opere liturgico-letterarie: —

Note: figlia di Julianija di Lazar'ev.

Bibliografia: Barsukov, col. 608; BSO, I, col. 858; Leonid, pp. 180-181.

29 **GLIKERIJA DI NOVGOROD ***

Data memoria: 13 mag., III domenica di Pentecoste.

Epoca: † ca. 1522.

Luogo: Novgorod.

Tipologia di santità: G.

Canonizzazione: probabilmente fu canonizzata fra il 1549 e il 1721.

Reliquie: esumata il 14.7.1572, corpo incorrotto. Giace nella chiesa di Floro e Lauro a Novgorod.

Opere liturgico-letterarie: *Vita* breve: *Žitije pravednoj devicy Glikerii*, RNB, A.N. Lavr, A-9, 1831, *Paterik Novgorodskich Čudotvorcev*, f. 57r, 13 maggio; si tratta di un testo tardo – del 1831 – estremamente breve e che non presenta alcuna elaborazione agiografica. Non viene quindi considerato nella nostra analisi.

Note: non si hanno molte notizie sulla sua vita, se non che era figlia di Pan-teleimone, starosta di Novgorod. Il culto iniziò a Novgorod e si diffuse poi oltre i confini di quel principato.

Bibliografia: Barsukov, coll. 134-135; *Kniga gl.*, p. III; Leonid, pp. 56-57; Markelov, n. 126.

30 **IRINA DI KAŠIN (DETTA ANCHE DI KALJAZIN)**

Data memoria: 1 giu. o lug. (Leonid), II domenica di Pentecoste.

Epoca: † 1420ca.

Luogo: Kašin.

Tipologia di santità: G-Madre.

Canonizzazione: non canonizzata.

Reliquie: sepolta nella chiesa del villaggio di Kožin.

Opere liturgico-letterarie: —

Note: ricordata col marito Vasilij; furono i genitori di Makarij di Kaljazin.

Bibliografia: Leonid, pp. 124-125.

31 **IRINA DI MUROM**

Data memoria: 23 giu. (coi santi di Vladimir).

Epoca: † 1129ca.

Luogo: Murom.

Tipologia di santità: Pr.

Canonizzazione: non canonizzata.

Reliquie: sepolta nella cattedrale di Murom.

Opere liturgico-letterarie: —

Note: moglie di Kostantin Jaroslavič (o Svjatoslavič), principe di Murom.

Bibliografia: Barsukov, col. 224; BSO, I, col. 858; Leonid, pp. 178-179.

32 JULIANIJA DI LAZAR'EVO *

Data memoria: 2 gen.

Epoca: † 10.1.1604; (Leonid: 2.1.1604).

Luogo: Murom.

Tipologia di santità: G.

Canonizzazione: nel 1903 l'inserimento nei cataloghi ufficiali equivalse a una tacita canonizzazione.

Reliquie: salma riesumata nel 1614 o 1615, venne trovata circondata di olio taumaturgico.

Opere liturgico-letterarie: *Vita*, Ufficio liturgico.

Note: di umili origini, nacque nei pressi di Murom. A 16 anni fu data in moglie a Georgij Osor'in, nobile del posto. Non potendo ritirarsi in monastero come avrebbe desiderato, intraprese fra le mura domestiche un cammino d'asceti che nulla aveva da invidiare alla vita monastica. Morì nel gennaio del 1604.

Bibliografia: Barsukov, coll. 282-283; BSO, II, coll. 4-6; Kniga gl., p. VII; Leonid, pp. 180-181; Markelov, n. 263.

33 JULIANIJA DI NOVGOROD

Data memoria: 21 dic.

Epoca: † 1383 o 1384.

Luogo: Novgorod.

Tipologia di santità: FC(?).

Canonizzazione: non canonizzata.

Reliquie: si trovano a Novgorod in una cappella della chiesa di san Panteleimone.

Opere liturgico-letterarie: —

Note: madre di Nikolaj Kočanov, folle di Novgorod. Le notizie su di lei sono estremamente scarse.

Bibliografia: Barsukov, col. 283; BSO, II, col. 6; Leonid, 52-53.

34 **JULIANIJA DI OL'SANSK ***

Data memoria: 6 luglio, 28 sett. (coi santi del monastero delle Grotte di Kiev), 14 sett. (Markelov), II domenica di Quaresima (coi Santi della 'Piccola Russia').

Epoca: † 1540ca. all'età di 16 anni.

Luogo: Kiev.

Tipologia di santità: Pr.

Canonizzazione: —

Reliquie: esumazione casuale nel 1624. Corpo intatto. Parte delle reliquie andò perduta durante un incendio. Quanto fu recuperato venne posto nelle grotte di sant'Antonio a Kiev (presso il monastero delle Grotte) e da qui traslato nella cattedrale di Žytomyr l'8 ottobre 1889.

Opere liturgico-letterarie: —

Note: lei stessa dal sepolcro avrebbe rivelato il proprio nome all'igumeno Feodosij.

Bibliografia: Barsukov, 283-284; BSO, II, col. 6-7; Kniga gl., p. I; Leonid, 14-15; Markelov, n. 264; Martynov, 6 lug.

35 **JULIANIJA DI SOL'VYCEGODSK**

Data memoria: III domenica di Pentecoste (coi santi di Vologda).

Epoca: XVI o XVII.

Luogo: Ul'janovsk.

Tipologia di santità: —

Canonizzazione: non canonizzata.

Reliquie: —

Opere liturgico-letterarie: —

Note: probabilmente morì affogata nel fiume Vyceгда, in circostanze da chiarire. Il paese in cui visse (Ul'janovsk) e il monastero che vi si trova prendono il loro attuale nome da lei.

Bibliografia: BSO, II, col. 8; Leonid, pp. 2-93; Spasskij, III, 563.

36 JULIANIJA DI VJAZ'MA *

Data memoria: 21 dic.; oggi è ricordata anche il 2 giu.

Epoca: † 14.9.1406 o 1408.

Luogo: Vjaz'ma, Toržok.

Tipologia di santità: Pr-Ma.

Canonizzazione: —

Reliquie: tumulate nella cattedrale della Trasfigurazione di Toržok. Dal 1598 si voleva procedere all'esumazione, avvenuta soltanto nel 1813.

Opere liturgico-letterarie: Vita, ufficio liturgico.

Note: moglie di Simeon Mstislavič, che, da fedele vassallo e amico, seguì Jurij Svjatoslavič, principe di Smolensk, nell'esilio a Toržok. Qui Jurij si invaghì di Julianija e organizzò un banchetto allo scopo di sedurla, dopo aver ucciso Simeon. Di fronte alla strenua difesa del proprio onore da parte della giovane, il principe la colpì con la spada procurandole la morte e ordinò che il suo corpo fosse gettato nel fiume. Da quel momento il 21 dicembre ricorre la memoria della martire Julianija.

Bibliografia: Barsukov, coll. 281-282; BSO, II, coll. 8-9; Kniga gl., p. VI; Leonid, pp. 126-127; Markelov, n. 262; Martynov, 21 dic.

37 KSENIJA DI JAROSLAVL'

Data memoria: 24 gen.

Epoca: XIII.

Luogo: Jaroslavl'.

Tipologia di santità: Pr.

Canonizzazione: non canonizzata.

Reliquie: sepolta nel monastero dei santi Pietro e Paolo (v. Anastasia di Jaroslavl').

Opere liturgico-letterarie: —

Note: moglie del principe Vasilij di Jaroslavl'. Nonna di Michail di Smolensk e madre di Anastasija di Jaroslavl'.

Bibliografia: Barsukov, col. 319 e 379 (si veda: Michail Feodorovič); Kniga gl., p. IV; Leonid, pp. 184-185; Spasskij, III, 566 (si veda: Michail Feodorovič).

38 **KSENIJA (MARIJA) DI TVER'**

Data memoria: 24 gen. (?), I domenica dopo il 29 giu. (coi santi di Tver').

Epoca: † 1312.

Luogo: Tver'.

Tipologia di santità: Pr-Madre-Mo.

Canonizzazione: non canonizzata.

Reliquie: sepolta nella cattedrale della Trasfigurazione a Tver'.

Opere liturgico-letterarie: —

Note: moglie del principe Jaroslav Jaroslavič e madre del principe Michail Jaroslavič di Tver'. Entrò in monastero poco prima di morire, assumendo il nome di Marija. Ricordata come 'defunta degna di venerazione'.

Bibliografia: BSO, I, coll. 584-585; Leonid, pp. 118-119; Markelov, n. 288.

39 **MARFA**

Data memoria: 1 mar.

Epoca: XVII, † 1638 (?).

Luogo: —

Tipologia di santità: G-FC(?).

Canonizzazione: non canonizzata.

Reliquie: sepolta nella chiesa del monastero femminile Ivanovskij di Mosca.

Opere liturgico-letterarie: —

Note: —

Bibliografia: Barsukov, col. 358; Leonid, pp. 130-131; Spasskij, III, p. 566.

40 **MARFA (MARIJA DMITRIEVNA) DI PSKOV ***

Data memoria: 8 nov. (nel suo monastero); II domenica di Pentecoste (dal 1987).

Epoca: † 1300 o più tardi.

Luogo: Pskov.

Tipologia di santità: Pr-Mo.

Canonizzazione: non canonizzata.

Reliquie: si trovano nella chiesa di san Giovanni Battista a Pskov.

Opere liturgico-letterarie: —

Note: monaca da vedova (dal 1299). Moglie del principe Dovmont di Pskov. Nipote di Aleksandr Nevskij.

Bibliografia: Barsukov, col. 358; BSO, II, coll. 439-440; Kniga gl., p. III; Leonid, pp. 64-65; Martynov, 8 nov.

41 **MARGARITA DI MOSCA**

Data memoria: ?

Epoca: 26.8.1652 – 19.7.1707.

Luogo: Mosca.

Tipologia di santità: Pr (per l'esattezza *blagovernaja carevna*, avendo vissuto nella Moscovia, retta dagli zar e non più dai principi).

Canonizzazione: non canonizzata.

Reliquie: sepolta nel monastero femminile della Dormizione della Vergine a Mosca.

Opere liturgico-letterarie: —

Note: figlia dello zar Aleksej Michajlovič.

Bibliografia: Barsukov, col. 352.

42 **MARIJA**

Data memoria: 1 apr.

Epoca: —

Luogo: —

Tipologia di santità: —

Canonizzazione: —

Reliquie: —

Opere liturgico-letterarie: —

Note: moglie di Dimitrij Aleksandrovič Nevskij.

Bibliografia: Spasskij, III, 566.

43 **MARIJA DI RADONEŽ ***

Data memoria: 18 gen., 28 set., 6 giu. (coi santi di Radonež), 23 mag. (coi santi di Rostov-Jaroslavl').

Epoca: † 1337.

Luogo: Rostov.

Tipologia di santità: Madre.

Canonizzazione: il 31.3.1992 è stata beatificata col marito.

Reliquie: sepolta nella chiesa della Protezione della Madre di Dio a Rostov. Il corpo si conserva intatto.

Opere liturgico-letterarie: —

Note: madre di san Sergio di Radonež, ricordata col marito Kirill.

Bibliografia: BSO, II, coll. 523-525; Leonid, pp. 140-141; Markelov, n. 277.

44 **MARIJA DI UST'JUG ***

Data memoria: III domenica di Pentecoste (santi di Vologda); oggi ricordata con il fratello il 29 mag.

Epoca: XII.

Luogo: Ust'jug.

Tipologia di santità: G.

Canonizzazione: non canonizzata.

Reliquie: conservate nella chiesa dell'Ascensione.

Opere liturgico-letterarie: —

Note: sorella di Ioann, governatore di Ust'jug.

Bibliografia: Barsukov, col. 258; Kniga gl., p. V; Leonid, pp. 88-89; Spasskij, III, 561 (si veda: Ioann) e 566.

45 **MARIJA (O MARFA) DI VLADIMIR**

Data memoria: 23 giu. (santi di Vladimir).

Epoca: † 19.3.1206.

Luogo: Vladimir.

Tipologia di santità: Pr-Mo.

Canonizzazione: non canonizzata.

Reliquie: sepolta nella chiesa del monastero da lei fondato.

Opere liturgico-letterarie: —

Note: moglie del gran principe Vsevolod Georgevič III. Fondatrice del monastero della Dormizione della Madre di Dio a Pskov.

Bibliografia: Barsukov, coll. 352-353; BSO, II, coll. 435-436; Leonid, pp. 166-167.

46 **MARIJA DI ZAOZER'E**

Data memoria: II domenica di Pentecoste.

Epoca: XV.

Luogo: —

Tipologia di santità: Pr-Madre.

Canonizzazione: non canonizzata.

Reliquie: —

Opere liturgico-letterarie: —

Note: ricordata col marito Dimitrij; furono i genitori dell'eremita Ioasaf.

Bibliografia: BSO, II, coll. 671-673.

47 **OL'GA DI KIEV ***

Data memoria: 11 e 15 lug., II domenica di Pentecoste (coi santi della Bielorussia), III domenica di Pentecoste (coi santi di Pskov).

Epoca: † 11.7.969.

Luogo: Kiev.

Tipologia di santità: Granduchessa di Kiev, pari agli apostoli.

Canonizzazione: il concilio di Mosca del 1547 ne confermò il culto universale; probabilmente la canonizzazione risale al XIII secolo.

Reliquie: nel 996 Vladimir ne fa trasportare il corpo nella chiesa della Decima da lui costruita.

Opere liturgico-letterarie: *Vita* breve, *Vita* estesa, ufficio liturgico (inoltre vi sono encomi e narrazioni di carattere storico composti in suo onore).

Note: prima santa della Rus'. Principessa variaga. La celebrazione della memoria di Ol'ga inizia al tempo del principe Vladimir, suo nipote, e del metropolita Leontij.

Bibliografia: Barsukov, coll. 411-414; BS, IX, coll. 1149-1152; Kniga gl., p. I; Leonid, p. 2; Markelov, n. 377; Rostovskij, 11 lug.

48 **PARASKEVA DI KEVROL'SK**

Data memoria: III domenica di Pentecoste (coi santi di Novgorod).

Epoca: XVI.

Luogo: Kevrol'sk, Archangel'sk.

Tipologia di santità: ricordata con l'appellativo di 'taumaturga'.

Canonizzazione: non canonizzata, ma presto venerata grazie alle guarigioni verificatesi presso la sua tomba.

Reliquie: riesumazione casuale della salma il 30.6.1610 in una cappella: i resti erano sconosciuti, ma lei stessa rivelò in sogno la propria identità al parroco nel 1611. Nel 1779 le reliquie furono trasferite in una nuova chiesa parrocchiale.

Opere liturgico-letterarie: —

Note: —

Bibliografia: BSO, II, coll. 786-787; Spasskij, III, 570.

49 **PARASKEVA PIRIMINSKAJA**

L'archimandrita Spasskij indica sotto questo nominativo la sorella di Artemij Verkol'skij; la *Bibliotheca Sanctorum Orientalium* la identifica invece con Paraskeva di Kevrol'sk.

Bibliografia: BSO, II, coll. 786-787; Spasskij, III, 570.

50 **PARASKEVA DI RŽEV**

Data memoria: 13 ott., 28 nov., I domenica di Pentecoste (coi santi di Tver').

Epoca: XVI (?).

Luogo: Ržev.

Tipologia di santità: Mo.

Canonizzazione: non canonizzata.

Reliquie: sepolta nella chiesa dell'ex monastero femminile di Ržev.

Opere liturgico-letterarie: —

Note: —

Bibliografia: Barsukov, col. 421; BSO, II, coll. 787-788; Leonid, pp. 122-123; Markelov, n. 391.

51 PELAGIA

Data memoria: 8 ott., II domenica di Pentecoste.

Epoca: XVI.

Luogo: Starica, nei pressi di Tver'.

Tipologia di santità: Madre-Mo.

Canonizzazione: non canonizzata.

Reliquie: —

Opere liturgico-letterarie: —

Note: madre di Iov, primo patriarca russo.

Bibliografia: BSO, II, coll. 797.

52 SOF'JA DI TVER'

Data memoria: ?

Epoca: XIV.

Luogo: Tver'.

Tipologia di santità: Mo.

Canonizzazione: —

Reliquie: —

Opere liturgico-letterarie: esiste un breve testo che narra della monacazione di Sof'ja e viene definito talvolta 'Vita'.

Note: sorella di Michail Jaroslavič, principe di Tver', che le era molto affezionato. Nel testo che narra di lei viene riferito l'episodio della sua monacazione segreta.

Bibliografia: Gadalova 2002, testo della *Vita* alle pp. 424-427; Kloss 2001, pp. 202-206.

53 **SOF'JA JUR'EVNA DI SLUCK***

Data memoria: 19 mar., III domenica di Pentecoste (coi santi della Bielorussia).

Epoca: XVII, † 19.3.1617.

Luogo: Sluck.

Tipologia di santità: Pr.

Canonizzazione: —

Reliquie: esposte nella cattedrale della Trinità.

Opere liturgico-letterarie: —

Note: —

Bibliografia: Leonid, pp. 204-205; Spasskij, III, 573.

54 **SOF'JA (SOLOMONIJA) DI SUZDAL' ***

Data memoria: 16 dic., 17 sett., 4 nov. (Markelov); 23 giu. (coi santi di Vladimir); nel calendario attuale il 1 ago. si ricorda l'esumazione delle reliquie.

Epoca: † 16.12.1542.

Luogo: Suzdal'.

Tipologia di santità: Pr-Mo.

Canonizzazione: non canonizzata.

Reliquie: conservate nel monastero femminile della Protezione di Suzdal'.

Opere liturgico-letterarie: *Vita*.

Note: Sof'ja Geor'geevna Saburova, moglie di Vasilij III Ivanovič, dopo vent'anni di matrimonio, non avendo dato alla luce un erede, venne costretta a ritirarsi nel monastero della Protezione a Suzdal', mentre Vasilij si risposò con Elena Glinskaja, dalla quale sarebbe nato Ivan IV. Morì il 16 dicembre del 1542.

Bibliografia: Barsukov, coll. 534-539; BSO, II, coll. 1064-1065; Kniga gl., p. VII; Leonid, pp. 172-173; Markelov, n. 446.

55 VARSONUFIJA (VARVARA) DI MOSCA

Data memoria: II domenica di Pentecoste.

Epoca: inizio XVI.

Luogo: Mosca.

Tipologia di santità: Madre-Mo.

Canonizzazione: —

Reliquie: —

Opere liturgico-letterarie: —

Note: madre del metropolita Filip.

Bibliografia: BSO, I, coll. ; Leonid, pp. 134-135.

56 VARVARA (VASSA) SVIRSKAJA

Data memoria: 30 ago. (?), III domenica di Pentecoste (coi santi di Novgorod).

Epoca: inizio XVI.

Luogo: Olonec.

Tipologia di santità: Madre-Mo.

Canonizzazione: non canonizzata.

Reliquie: sepolta col marito in quello che fu il monastero della Madre di Dio nel villaggio di Archangel'sk.

Opere liturgico-letterarie: —

Note: ricordata col marito Sergij (Stefanij). I due sono i genitori di Aleksandr (Amos) Svirskij.

Bibliografia: Barsukov, col. 76; BSO, II, coll. 1002-1003; Leonid, pp. 92-93; Spasskij, III, 572.

57 VASSA DI VLADIMIR

Data memoria: —

Epoca: XIII

Luogo: —

Tipologia di santità: —

Canonizzazione: —

Reliquie: sepolta nel monastero femminile di Vladimir.

Opere liturgico-letterarie: —

Note: seconda moglie di Aleksandr Nevskij.

Bibliografia: Leonid, pp. 168-169; Spasskij, III, 553.

58 VASSA DI PSKOV *

Data memoria: 29 mar., 28 feb., III domenica di Pentecoste (coi santi di Pskov). Nel calendario attuale è ricordata il 19 e il 29 mar.

Epoca: † 1473 ca.

Luogo: Pskov.

Tipologia di santità: Mo.

Canonizzazione: non canonizzata.

Reliquie: sepolta nel monastero delle Grotte di Pskov.

Opere liturgico-letterarie: —

Note: ricordata col marito Iona.

Bibliografia: Barsukov, col. 98; BSO, I, col. 850 (si veda: santi delle Grotte di Pskov); Leonid, pp. 66-67; Kniga gl., p. III; Markelov, n. 97.

59 VASSA (ANASTASIJA, FEODORA) DI NIŽNIJ NOVGOROD

Data memoria: 16 apr., 23 giu, 28 mar.

Epoca: 1331-15.4.1378.

Luogo: Nižnij Novgorod.

Tipologia di santità: Mo.

Canonizzazione: —

Reliquie: sepolta nella cattedrale di Nižnij Novgorod. Reliquie trasportate dal monastero della Concezione della Madre di Dio alla cattedrale, probabilmente il 28 marzo.

Opere liturgico-letterarie: *Vita*.

Note: Il suo nome secolare era Anastasia, ed era figlia di un boiario di Tver'. Andò in sposa al principe di Nižnij Novgorod Andrej Konstantinovič. Fondò il monastero della Concezione della Madre di Dio a Nižnij Novgorod nel 1355.

Bibliografia: Barsukov, coll. 97-98; BSO, II, coll. 1152-1153; Kniga gl.; Leonid, pp. 194-195; Markelov, n. 96 e 484.

Bibliografia

ABBREVIAZIONI

BAN	<i>Biblioteka Akademii Nauk.</i>
BS	<i>Bibliotheca Sanctorum</i> , I-XV, Roma 1961-<2000>.
BSO	<i>Bibliotheca Sanctorum Orientalium</i> , I-II, Roma 1998-1999.
GBL	<i>Gosudarstvennaja Biblioteka imeni V.I. Lenina</i> (Mosca).
GIM	<i>Gosudarstvennyj Istoričeskij Muzej</i> (Mosca).
L.	Leningrad.
M.	Moskva.
OLDP	<i>Obščestvo Ljubitelej Drevnej Pis'mennosti.</i>
PG	<i>Patrologia Graeca.</i>
PSRL	<i>Polnoe sobranie russkich letopisej</i> , I-XXIX, SPb. 1846-1995.
RNB	<i>Rossijskaja Nacional'naja Biblioteka</i> (San Pietroburgo).
SPb.	Sankt-Peterburg.

FONTI

<i>AEP</i>	Acatisto di Evfrosinija di Polock: <i>Akafist [...] Evfrosinii Polockoj</i> , in <i>Služba so akafistom prepodobnej materi našej Evfrosiniej Polotskoj</i> , SPb. 1901.
<i>CSA</i>	Concezione di sant' Anna: <i>Začatie Svjatoj Anny</i> , in: <i>Velikie Minei Četii, sobrannye vserossijskim mitropolitom Makariem</i> , izd. Archeografičeskoi Kommissii, M.-SPb. 1868-1916, Dekabr' dni 6-17, M. 1904, col. 773.
<i>Duchovnaja</i>	Testamento spirituale di Elena Devočkina: <i>Duchovnaja inokini Novodevič'evu monastyrja Eleny Devočkinoj</i> , in: <i>Akty rossijskogo gosudarstva. Archivy moskovskich monastyrej i soborov XV-načalo XVII vv.</i> , a cura di T.N. Aleksinskoj, K.V. Baranov, A.V. Maštafarov, V.D. Na-

- zarov, Ju.D. Rykov, M. 1998, n. 126, pp. 298-303, 485-487.
- IMŠ* Insegnamento di Marija Švarnova: *Poučenie Marii Vsevoloži*, in: *Stepennaja Kniga* (= *Polnoe Sobranie Russkich Letopisej*, XXI, SPb. 1908), pp. 227-228.
- IVM* Insegnamento di Vladimir Monomach: *Poučenie Vladimira Monomacha*, a cura di O.V. Tvorogov, trad. e commento di D.S. Lichačëv, in: *Biblioteka literatury drevnej Rusi*, I (*XI-XII veka*), a cura di D.S. Lichačëv et al., SPb. 1997, pp. 456-475, 538-542.
- Kotošichin 1980: G.K. Kotošichin, *O Rossii v carstvovanie Alekseja Michailoviča*, a cura di A.E. Pennington, Oxford 1980.
- MCA* Memoria di Caterina d'Alessandria: *Pamjat' svjatoj Ekateriny*, in: *Velikie Minei Četii, sobrannye vserosijskim mitropolitom Makariem*, izd. Archeografičeskoj Kommissii, M.-SPb. 1868-1916, Nojabr', col. 3307.
- Minei* *Mineja*, Izdanie Moskovskoj Patriarchi, I-XII, M. 1978-1989.
- Mineja* *Mineja obščaja*, I-XII (*sentjabr' – avgust*), M. 1644-1647.
- PL* *Patrjaršaja Letopis'*, in: *Polnoe Sobranie Russkich Letopisej*, XI (*Patriaršaja ili Nikonovskaja letopis'*), SPb. 1862.
- Prolog* *Prolog (mart-avgust)*, Pečatnyj dvor, M. 1643.
- PVL* *Povest' vremennyh let*, in: *Polnoe Sobranie Russkich Letopisej*, I/1, L. 1926.
- Rostovskij 1798-1829: Dimitrij Tuptalo (metr. di Rostov), *Knigi žitij svjatyh na dvanadesjat' mesjacej*, I-IV, M. 1798-1829.
- RPD* Racconto della principessa Dinara: *Povest' o carice Dinare*, in: L.A. Dmitriev, D.S. Lichačëv (a cura di), *Pamjatniki Literatury Drevnej Rusi*, VI (*konec XV – pervaja pol. XVI v.*), M. 1984, pp. 38-47.
- Skazanie* *Skazanie o knjagine Ol'ge*, in: L.A. Dmitriev, D.S. Lichačëv (a cura di), *Pamjatniki Literatury Drevnej Rusi*, VII (*Seredina XVI veka*), M. 1985, pp. 248-287, 595-599.
- Stepennaja Kniga* *Kniga Stepennaja carskogo Rodoslovija*, in: *Polnoe Sobranie Russkich Letopisej*, XXI, SPb. 1908.
- TeCO* Tropario e contacio di Ol'ga: BAN, ARCHANG. D. 20, *Ustav cerkovnyj Ierusalimskij*, 1549, f. 225.

- UAK Ufficio di Anna di Kašin: BAN, P.I.A. 83, *Sbornik služb*, tret'ja četvert XVI v., ff. 54-74.
- UAK.2 Secondo Ufficio di Anna di Kašin: RNB, *Soloveckoe Sobranie*, n. 877/987, *Sbornik*, ff. 219-241.
- UCA Ufficio di Caterina d'Alessandria: *Služba svjatoj Eka-teriny*, in: *Mineja*, III, M. 1644-1647, ff. 377r-391 (24 nov.).
- UEP Ufficio di Evfrosinija di Polock: *Služba so akafistom prepodobnej materi našej Evfrosiniej Polotskoj*, SPb. 1901.
- UES Ufficio di Evfrosinija di Suzdal': RNB, OLDP F. 233, *Sbornik XVII v.* (vtoraja polovina XVII v.), ff. 1-11.
- UFM Ufficio di Fevronija di Murom: BAN, 33.2.1, *Sbornik služb*, XVI/70, f. 256r-267r.
- UJuL Ufficio di Julianija di Lazar'ev: RNB, OLDP Q. 688, *Sbornik služb, žitij svjatyh i statej religioznogo so-deržanija*, XVIII sec., ff. 151-159v.
- UJuV Ufficio di Julianija di Vjaz'ma: RNB, *Sobranie 'N. Ja. Kolobov' 165, Služba Iul'janii Novotoržskoj*, XIX sec., f. 1-11.
- UO Ufficio di Ol'ga di Kiev: BAN, 33.2.1, *Sbornik služb*, XVI/70, f. 275r-280r.
- UP Ufficio di Parasceve: *Služba svjatoj Paraskevvy*, in: *Mineja*, M. 1644-1647, ff. 180-194r (14 okt.).
- USS Ufficio di Sof'ja di Suzdal': RNB, OLDP Q. 39, 1863, ff. 1-12.
- UT Ufficio di Tecla di Iconio: *Služba svjatoj Fekly*, in: I.V. Jagič, *Služebnye Minei za sentjabr', oktjabr', nojabr' v cerkovnoslavjanskom perevode po ruskim rukopisiam 1095-1097g.*, SPb. 1886, pp. 0187-0192.
- VAK *Vita* di Anna di Kašin: *Žitije i podvigi blagovernoj velikoj knjagini inokini Anny Kašinskoj*, in *Žitija svjatyh v drevnerusskoj pis'mennosti. Teksty. Issledovanija. Materialy*, M. 2002, pp. 47-74.
- VAN *Vita* di Aleksandr Nevskij: V.J. Mansikka (a cura di), *Žitije Aleksandra Nevskogo. Razbor redakcij i tekst*, SPb. 1913.
- VbO *Vita* breve di Ol'ga di Kiev: *Proložnoe žitije Ol'gi*, in: V.V. Kuskov (a cura di), *Drevnerusskie knjažeskie žitija*, M. 2001, pp. 37-38.

- VCA *Vita di Caterina d'Alessandria: Mučenie svjatoj Ekateriny*, in: *Velikie Minei Četii, sobrannye vserossijskim mitropolitom Makariem*, izd. Archeografičeskoj Kommissii, M.-SPb. 1868-1916, 24 nov, coll. 3278-3312.
- VDP *Vita di Dimitrij Priluckij: T.N. Ukrainskaja, Žitije Dimitrija Priluckogo – pamjatnik vologodskoj agiografii*, in: *Drevlechranilišče Puškinskogo Doma – materialy i issledovanija*, L. 1990, pp. 7-53.
- VEM *Vita di Evdokija di Mosca: BAN 21.7.14, Sbornik XVII v. (tret'ja četvert)*, ff. 479r-484.
- VeO *Vita estesa di Ol'ga di Kiev: Žitije i uspenie [...] Ol'gi*, in: Dimitrij Tuptalo (metr. di Rostov), *Knigi žitij svjatyx na dvanadesjat' mesjacej*, IV, M. 1789-1829, al giorno 11 luglio, ff. 85-91r.
- VEP *Vita di Evfrosinija di Polock: N. Kostomarov (a cura di), Povest' o Evfrosinii Polockoj*, in: *Pamjatniki Starinnoj Russkoj Literatury. Skazanija, legendy, povesti, skazki i pritči, izdavaemye gr. Grigoriem Kuševlevym-Bezborodko*, SPb. 1860-1862, pp. 172-179.
- VES *Vita di Evfrosinija di Suzdal': Žitije i žizn' blagovernoj velikoj knjagini Evfrosinii Suzdal'skoj*, in: B.M. Kloss, *Izbrannye trudy, II (Očerki po istorii russkoj agiografii XIV-XVI vekov)*, M. 2001, pp. 374-404.
- VFM *Vita di Fevronija di Murom: R.P. Dmitrieva, Povest' o Petre i Fevronii*, L. 1979, pp. 209-324.
- VJuL *Vita di Julianija di Lazar'ev: T.R. Rudi (a cura di), Žitije Julianii Lazarevskoj (Povest' ob Ul'janii Osor'inoj)*, SPb. 1996, pp. 120-140.
- VJuV *Vita di Julianija di Vjaz'ma: "Povest' o Iulianii Vjazemskoj"*, in: M.O. Skripil', *Literaturnaja istorija Povesti o Iulianii Vjazemskoj*, "Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury", IV, 1940, pp. 172-175.
- VMČ *Velikie Minei Četii, sobrannye vserossijskim mitropolitom Makariem*, I-XII, izd. Archeografičeskoj Kommissii, M.-SPb. 1868-1916.
- VMD *Vita della Madre di Dio: Slovo na Rožestvo Svjatoj Bogorodicy*, in: *Velikie Minei Četii, sobrannye vserossijskim mitropolitom Makariem*, izd. Archeografičeskoj Kommissii, M.-SPb. 1868-1916, Sentjabr' dni 1-15, SPb. 1868, coll. 363-379.
- VP *Vita di Parasceve: Žitije i žizn' přepodobnyje matere naše Petky*, in: E. Kałužniacki, *Werke des Patriarchen*

- von Bulgarien Euthymius (1375-1393). *Nach den besten Handschriften*, Wien 1901, pp. 59-77.
- VSR *Vita di Sergio di Radonež: Žitije Sergija Radonežskogo*, RNB, F.I.278, ff. 2ss.
- VSS *Vita di Sof'ja di Suzdal': RNB, F.XVII.16, konec XVII-načalo XVIII v., ff. 680r-682r.*
- VST *Vita di Sof'ja di Tver': Žitije Sof'i Jaroslavny*, in: B.M. Kloss, *Izbrannye trudy*, II (*Očerki po istorii ruskoj agiografii XIV-XVI vekov*), M. 2001, pp. 204-206.
- VT *Vita di Tecla di Iconio: Žitije i stradanje s(vja)tyja pervom(u)čincy Fekly ravnoap(os)tolnyja*, in: Dimitrij Tuptalo (metr. di Rostov), *Knigi žitij svjatyh na dvanadesjat' mesjacej*, I, M. 1789-1829, ff. 99r-103r 824 sett.
- VVNN *Vita di Vassa di Nižnij Novgorod: A.A. Romanova, Žitije Vassy (Feodory) Nižegorodskoj: prostrannaja (kompilativnaja) redakcija*, in: S.A. Semjačko, T.R. Rudi, *Russkaja Agiografija. Issledovanie Publikacij Polemika*, SPb. 2005, pp. 601-614 (testo alle pp. 609-614).
- ZRL *Zapadnorusskie Letopisi*, in: *Polnoe Sobranie Russkich Letopisej*, XVII, SPb. 1907.

LETTERATURA CRITICA

- Adrianova-Perec 1964: V.P. Adrianova-Perec, *Zadači izučenija 'agiografičeskogo stilija' Drevnej Rusi*, "Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury", XX, 1964, pp. 41-71.
- Aigrain 2000: R. Aigrain, *L'hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire*, Bruxelles 2000.
- Alëchina 2003: L.I. Alëchina (a cura di), *Moskovskij Paterik. Drevnejšie svjatye moskovskoj zemli*, M. 2003.
- A.K. 1909: A.K., *Russkie svjatye ženščiny i podvižnicy*, SPb. 1909.
- Amman 1948: A.M. Amman, *Storia della chiesa russa e dei paesi limitrofi*, Torino 1948.
- Anson 1974: J. Anson, *The female travenstite in early monasticism*, "Viator", V, 1974, pp. 1-32.
- Arminjon 1974: V. Arminjon, *La Russie monastique*, Sisteron 1974.

- Arrignon 1980: J.P. Arrignon, *Meždunarodnye otnošenija Kievskoj Rusi v seredine X v. i kreščenje knjagini Ol'gi*, "Vizantijskij vremennik", XLI, 1980, pp. 113-124.
- Arrignon 2003: J.P. Arrignon, *La Russie médiévale*, Paris 2003.
- Atkinson 1977: D. Atkinson, *Women in Russia*, Standford 1977.
- Barsotti 2003: *Lode alla Vergine. Inno acathistos alla divina Madre*, introd. e commento di Divo Barsotti, Firenze 2003.
- Barsukov 1882: N.P. Barsukov, *Istočniki drevnerusskoj agiografii*, SPb. 1882.
- Barsukov, Ikonnikov 1889: N.P. Barsukov, V.S. Ikonnikov, I. Tokmakov, *Istoričeskoe archeologičeskoe opisanie Pokrovskogo devič'ev monastyrja v gorode Suždale*, M. 1889, Prilož. pp. 20-22.
- Bedina 2007: N.N. Bedina, *Obraz svjatoj knjagini Ol'gi v drevnerusskoj knižnoj tradicii (XII-XVI v)*, "Drevnjaja Rus'. Vo-prosy medievistiki", XXX, 2007, 4, pp. 8-12.
- Benvenuti 1990: A. Benvenuti, In Castro Poenitentiae. *Santità e società femminile nell'Italia medievale*, Roma 1990.
- Benvenuti 1992: A. Benvenuti, *La santità al femminile: funzioni e rappresentazioni tra medioevo ed età moderna*, in: *Les fonctions des saints dans le moyen age occidentale, Table ronde de l'École française de Rome*, Roma 1992, pp. 467-488.
- Biblejskie citaty* 2003: *Biblejskie citaty v cerkovnoslavjanskoj literature. XIII meždunarodnyj s'ezd slavistov (Ljubljana, 15-21 avgusta 2003)*, Pisa 2003.
- Birnbaum 1985: H. Birnbaum, *Orality, Literacy and Literature in Old Rus'*, "Die Welt der Slaven", XXX, 1985, 1, pp. 161-196.
- Birnbaum 1991: H. Birnbaum, *Aspects of the Slavic Middle Ages and the Slavic Renaissance Culture*, New York 1991.
- Birnbaum, Flier 1984: H. Birnbaum, M.S. Flier (a cura di), *Medieval Russian Culture*, Berkeley-Los Angeles-London, 1984.
- Blāchova 2002: M.I. Blāchova, *Monašestvo na Rusi v XI-XIII vekach*, in: N.V. Sinicyna (a cura di), *Monašestvo i monatyri v Rossii XI-XX veka. Istoričeskie očerki*, M. 2002, pp. 25-56.
- Boesch Gajano 1997: S. Boesch Gajano (a cura di), *Santità, culti, agiografia. Temi e prospettive. Atti del I convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia. Roma, 24-26 ott. 1996*, Roma 1997.

- Boesch Gajano 1999: S. Boesch Gajano, *Spiritualità laica e santità femminile*, in: Eadem, *La santità*, Roma 1999, pp. 71-75.
- Bois 1910: J. Bois, *Canonisation dans l'église russe*, in: *Dictionnaire de théologie catholique*, II/2, Paris 1910², coll. 1659-1672.
- Børresen 1993: K.E. Børresen, *Le madri della chiesa. Il Medioevo*, Napoli 1993.
- Børresen 2001: K.E. Børresen, *A immagine di Dio. Modelli di genere nella tradizione giudaica e cristiana*, Roma 2001.
- Bronzini 1960: G.B. Bronzini, *La leggenda di S. Caterina d'Alessandria. Passioni greche e latine*, "Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei" (serie VIII), IX, 1960, 2, Roma 1960, pp. 257-416.
- Brogi 1986: G. Brogi Bercoff, *V.N. Tatiščev: l'innovation et la tradition*, in: *Dall'opus oratorium alla ricerca documentaria: la storiografia polacca, ucraina e russa del XVI-XVIII secolo* (= "Europa orientalis", V, 1986), pp. 374-420.
- Brogi 1988: G. Brogi Bercoff, *Rhetorical Reworking and Ideological Background in the 'Istorija Rossijskaja' of V.N. Tatiščev*, in: *Contributi italiani al X Congresso Internazionale degli Slavisti (Sofija 1988)* (= "Europa Orientalis", VII, 1988), pp. 339-360.
- Brogi 1987: G. Brogi Bercoff, *La Vita di Ilarion di Mäglen di Eutimio da Tirnovo: struttura del testo e norma letteraria*, "Studi Urbinati", LX, 1987, pp. 151-169.
- Brogi 1993: G. Brogi Bercoff, *A proposito di Dimitrij Tuptalo, metropolita di Rostov*, "Europa Orientalis", XII, 1993, pp. 49-65.
- Brogi 1998: G. Brogi Bercoff, *Aspetti dell'agiografia russa nell'epoca di transizione*, in "Scrivere di santi". *Atti del II convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia (Napoli, 22-25 ottobre 1997)*, Roma 1998, pp. 285-301.
- Bugoslavskij 1925: S.A. Bugoslavskij, *K literaturnoj istorii 'Pamjati i Pochvaly' Knjazju Vladimiru*, "Izvestija Otdelenija Russkogo Jazyka i Slovesnosti", XXIX, 1925, pp. 105-159.
- Bulgakov 1995: Makarij (Bulgakov), *Istoria Russkoj Cerkvi*, II-III, M. 1995.
- Buslaev 1910: F.I. Buslaev, *Ideal'nye ženskije charaktery drevnej Rusi*, in: Idem, *Sočinenija*, II, SPb. 1910, pp. 240-270.

- Bynum 1982: C.W. Bynum, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley 1982.
- Cesaretti 1990: P. Cesaretti (a cura di), *I santi folli di Bisanzio*, Milano 1990.
- Cherniavsky 1961: M. Cherniavsky, *Tsar and People. Studies in Russian Myths*, New Haven-London 1961.
- Chorošev 1986: Chorošev A., *Političeskaja istoria ruskoj kanonizacii*, M. 1986.
- Čudinov 1889: A. N. Čudinov, *Očerki istorii ruskoj ženščiny v posledovatel'nom razvitii ee literaturnykh tipov*, SPb. 1889.
- Curtius 1992: E.R. Curtius, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, a cura di R. Antonelli, trad. di A. Luzzato e M. Candela, Firenze 1992 (ed. or. *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern 1948).
- Cypin 1997: V. Cypin, *Istoria ruskoj cerkvi 1917-1997*, M. 1997.
- Day 1993: P.D. Day, *The Liturgical Dictionary of Eastern Christianity*, Collegeville 1993.
- Demkova 1997: N.S. Demkova, *K interpretacii Povesti o Petre i Fevronii*, in: Eadem, *Srednevekovaja russkaja literatura*, SPb. 1997, pp. 77-95.
- Denisov 1908: L.I. Denisov, *Pravoslavnye monastyri rossijskoj imperii*, M. 1908.
- Ditrich 1904: M. Ditrich, *Russkaja ženščina velikoknjažeskogo vremena*, SPb. 1904.
- Dmitrieva 1979: R.P. Dmitrieva (a cura di), *Povest' o Petre i Fevronii*, L. 1979.
- Dmitrieva, Belobrova 1985: R.P. Dmitrieva, O.A. Belobrova, *Pëtr i Fevronija muromskie v literature i iskusstve drevnej Rusi*, "Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury", XXXVIII, 1985, pp. 138-178.
- Dmitrieva 1988a: R.P. Dmitrieva, *Varlaam*, in: D.S. Lichačëv (a cura di), *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*, II (vtoraja polovina XIV-XVI v.), 1 (A-K), L. 1988, pp. 105-107.
- Dmitrieva 1988b: R.P. Dmitrieva, *Grigorij*, in: D.S. Lichačëv (a cura di), *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*, II (vtoraja polovina XIV-XVI v.), 1 (A-K), L. 1988, pp. 169-172.
- Dmitrieva 1988c: R.P. Dmitrieva, *Ermolaj-Erazm (Ermolaj Pregrešnyj)*, in: D.S. Lichačëv (a cura di), *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*, II (vtoraja polovina XIV-XVI v.), 1 (A-K), L. 1988, pp. 220-225.

- Dneprov 1989: E.D. Dneprov, R.A. Simonov, V.L. Janin, *Očerki istorii školy i pedagogičeskoj mysli narodov SSSR*, M. 1989.
- Dorochova 2002: E. Dorochova (a cura di), *Žitija svjatyh v drevnerusskoj pis'mennosti. Teksty. Issledovanija. Materialy*, M. 2002.
- Dujčev 1965-1971: I. Dujčev, *Medioevo bizantino-slavo*, I-III, Roma 1965-1971.
- Džurova, Stančev 1997: A. Džurova, K. Stančev, *Opisanie slavjanskih rukopisej Papskogo vostočnogo instituta v Rime*, Roma 1997 (= "Orientalia Christiana Analecta", 255).
- Emčenko 2000: E.B. Emčenko, *Stoglav. Issledovanie i tekst*, M. 2000.
- Emčenko 2002: E.B. Emčenko, *Ženske monastyri v Rossii*, in: N.V. Sinicyna (a cura di), *Monašestvo i monastyri v Rossii. XI-XX veka. Istoričeskie očerkii*, M. 2002, pp. 245-284.
- Fedotov 1931: G.P. Fedotov, *Svjatye drevnej Rusi (X-XVII st.)*, Paris 1931.
- Fennel 1993: J. Fennel, *When was Olga canonised?*, in: B. Gasparov, O. Raevsky-Hughes (a cura di), *Christianity and the Eastern Slavs, I (Slavic Culture in the Middle Ages)*, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1993, pp. 77-82.
- Ferro 2006: M.C. Ferro, *Il 'Typos mariano'. Sulla topica del testo agiografico al femminile nella Rus'*, "Russica Romana", XIII, 2006, pp. 33-52.
- Ferro 2007: M.C. Ferro, *"Sante madri". Una tipologia particolare di sante della Rus'*, "Studi Slavistici", IV, 2007, pp. 65-83.
- Fet 1987: E.A. Fet (a cura di), *Pamjat' i Pochvala knjazju Vladimiru*, in: D.S. Lichačev (a cura di), *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*, I, L. 1987, pp. 288-290.
- Franklin 1985: S. Franklin, *Literacy and Documentation in Early Medieval Russia*, "Speculum", LX, 1985, 1, pp. 1-38.
- Gadalova 2002: G.S. Gadalova, *Povest' o knjažne Sof'e Jaroslavne Tverskoj kak istoričeskij istočnik po istorii i kul'ture tverskogo kraja*, in: *Tver', tverskaja zemlja i sopredel'nye territorii v epochu srednevekov'ja*, Tver' 2002, pp. 412-427.
- Garland 1999: L. Garland, *Bizantine Empresses*, London-New York 1999.
- Garland 2006: L. Garland, *Byzantine Women. Varieties of Experience 800-1200*, London 2006.

- Garzaniti 1988: M. Garzaniti, *Il Cristianesimo in Russia da Vladimir a Pietro il Grande*, Roma 1988.
- Garzaniti 1998: M. Garzaniti, *L'agiografia slavo-ecclesiastica nel contesto della liturgia bizantina. Sacra scrittura e liturgia nella composizione della Vita di Paraskeva*, in: *Contributi italiani al XII congresso internazionale degli slavisti (Cracovia, 26 agosto-3 settembre 1998)*, Napoli 1998, pp. 187-189.
- Garzaniti 2003: M. Garzaniti, *Biblija i ekzegeza v Rossii načala XVI veka. Novaja interpretacija Poslanija starca pskovskogo Eleazarovskogo monastyrja Filofeja d'jaku Misjurju Grigor'eviču Munechinu*, "Slavjanovedenie", 2003, 2, pp. 24-35.
- Garzaniti 2006: M. Garzaniti, *L'idea della Russia in Italia attraverso la sua tradizione religiosa e i suoi santi*, "Toronto Slavic Quarterly", XVII, 2006 (<<http://www.utoronto.ca/tsq/17/garzaniti17.shtml>>, 26.9.08).
- Garzaniti 2008: M. Garzaniti, *Biblejskie citaty v literature Slavia Orthodoxa*, "Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury", LVIII, 2008, pp. 28-40.
- Gasparini 1973: E. Gasparini, *Il matriarcato slavo. Antropologia culturale dei protoslavi*, Firenze 1973.
- Giannarelli 1980: E. Giannarelli, *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV secolo*, Roma 1980.
- Giannarelli 1999: E. Giannarelli, *Il pellegrinaggio al femminile nel cristianesimo antico: fra polemica e esemplaria*, in: M.L. Silvestre, A. Valerio (a cura di), *Donne in viaggio. Viaggio religioso, politico, metaforico*, Roma-Bari 1999, pp. 50-63.
- Gitermann 1963: V. Gitermann, *Storia della Russia*, I-II, Firenze 1963 (trad. di G. Sanna, ed. or. *Geschichte Russlands*, Frankfurt am Main 1944-1949).
- Golubinskij 1893: E.E. Golubinskij, *Istorija kanonizacii russkich svjatyč*, M. 1893.
- Golubinskij 1901: E.E. Golubinskij, *Istorija russkoj cerkvi*, M. 1901.
- Gonneau 2002: P. Gonneau, *L'ideale della santità monastica e la dinastia moscovita (1389-1547). Il principe di fronte alla morte*, in: *Forme della santità russa, Atti dell'VIII Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa. Sezione russa, Bose, 21-23 settembre 2000*, Magnano 2002, pp. 83-139.
- Gonneau 2003: P. Gonneau, *Neblagočestie i traktovka Svjaščennogo Pisanija v "Povesti o Savve Grudcyne"*, in: *Biblejskie*

- citaty v cerkovnoslavjanskoj literature. XIII meždunarodnyj s'ezd slavistov (Ljubljana, 15-21 avgusta 2003)*, Pisa 2003, pp. 42-51.
- Gregoire 1987: R. Gregoire, *Manuale di agiologia: introduzione alla letteratura agiografica*, Fabriano 1987.
- Gregorio di Nissa 1988: Gregorio di Nissa, *La Vita di santa Macrina*, a cura di E. Giannarelli, Milano 1988.
- Gregorio di Nissa, Giovanni Crisostomo 1976: Gregorio di Nissa, Giovanni Crisostomo, *La verginità*, Roma 1976.
- Gribov 1998: Ju.A. Gribov, *Klassifikacija licevych spiskov Žitija Evfrosinii Suzdal'skoj XVII v.*, in: *Russkaja Knižnost'. Voprosy istočnikovedenija i paleografii*, M. 1998 (= "Trudy GIM", 95), pp. 155-157
- Halkin 1957: F. Halkin, *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, I-III, Bruxelles 1957 (= Subsidia Hagiographica, 8A).
- Halkin 1969: F. Halkin, *Auctarium Bibliothecae Hagiographicae Graecae*, Bruxelles 1969 (= Subsidia Hagiographica, 47).
- Halkin 1984: F. Halkin, *Novum Auctarium Bibliothecae Hagiographicae Graecae*, Bruxelles 1984 (= Subsidia Hagiographica, 65).
- Hannick 1988: Ch. Hannick, *Fürstenspiegel*, in: *Lexikon des Mittelalters*, IV, 1988, pp. 1040-1058.
- Herbenstein 1866: S. Von Herbenstein, *Zapiski o Moskovii*, SPb. 1866.
- Hughes 1988: L. Hughes, *Ambitious and Daring above Her Sex. Tsarevna Sophia Alekseevna (1657-1704) in Foreigners' accounts*, "Oxford Slavonic Papers", XXI, 1988, pp. 65-89.
- Hughes 1990: L. Hughes, *Sophia Regent of Russia 1657-1704*, New Haven-London 1990.
- Imposti 2004: G. Imposti, *Lo sviluppo dei gendernye issledovanija in Russia nell'ultimo decennio*, "Studi Slavistici", I, 2004, pp. 105-114.
- Ingham 1968: N.W. Ingham, *The Limits of Secular Biography in Medieval Slavic Literature, Particularly Old Russian*, in: *American Contributions to the Sixth International Congress of Slavists. Prague, August 7-13, 1968*, II (*Literary Contributions*), The Hague-Paris 1968, pp. 181-199.
- Ingham 1983: N.W. Ingham, *Genre Characteristics of the Kievan Lives of Princes in Slavic and East European Perspective*, in: *American Contributions to the Ninth International*

- Congress of Slavists. Kiev, September 7-13, 1983, II (*Literature, Folklore and History*), Columbus (Ohio) 1983, pp. 223-237.
- Ingham 1987a: N.W. Ingham, *Genre-Theory and Old Russian Literature*, "Slavic and East European Journal", XXXI, 1987, 2, pp. 234-245.
- Ingham 1987b: N.W. Ingham, *Narrative Mode and Literary Kind in Old Russian: Some Thesis*, in: K.D. Seeman (a cura di), *Gattung und Narration in den älteren slavischen Literaturen (Zweite Berliner Fachtagung 1984)*, Berlin-Wiesbaden, 1987, pp. 173-184.
- Ivanov 1994: S.A. Ivanov, *Vizantijskoe jurodstvo*, Moskva 1994.
- Jagič 1883: I.V. Jagič, *Mariinskoe Četveroevangelie. S primečania-mi i priloženijami*, SPb. 1883 (reprint Graz 1960).
- Jagič 1886: I.V. Jagič, *Služebnye minei za sentjabr', oktjabr' i no-jabr' v cerkovnoslavjanskom perevode po russkim rukopisjam 1095-1097*, SPb. 1886.
- Janin 1970a: V.L. Janin, *Aktovyje Pečati Drevnej Rusi X-XV vv.*, I, M. 1970.
- Janin 1970b: V.L. Janin, *Polockij Matriarchat*, "Znanie – sila", XII, 1970, pp. 17-19.
- Jean Damascene 1961: Jean Damascene, *Homélie sur la nativité et la dormition*, a cura di P. Voulet, Paris 1961.
- Jablonskij 1908: V. Jablonskij, *Pachomij Serb i ego agiografičeskie pisanija*, SPb. 1908, pp. 195-197.
- Jachontov 1898: A. Jachontov, *Žitija svjatyh kak obrazovatel'no-vospitatel'noe sredstvo, i ich značenie dlja russskoj školy s drevnich vreměn*, Simbirsk 1898.
- Kadlubovskij 1902: A.P. Kadlubovskij, *Očerki po istorii drevnerusskoj literatury žitij svjatyh*, Warszawa 1902.
- Kardamakês 2000: M. Kardamakês, *Nel cuore del deserto: la via della sapienza degli "stolti" per Cristo*, Bergamo 2000.
- Kavelin 1904: K.D. Kavelin, *O sostojanii ženščin v Rossii do Petra Velikogo. Sobrannye sočinenija*, I, SPb. 1904.
- Klapisch-Zuber 1990: C. Klapisch-Zuber, *La donna e la famiglia*, in: J. Le Goff (a cura di), *L'uomo medievale*, Roma-Bari 1990, pp. 321-349.
- Ključevskij 1871: V.O. Ključevskij, *Drevnerusskie žitija svjatyh kak istoričeskij istočnik*, M. 1871.
- Kloss 2001: B.M. Kloss, *Izbrannye trudy*, II (*Očerki po istorii russskoj agiografii XIV-XVI vekov*), M. 2001.

- Kobets 2000: S.V. Kobets, *The Russian Paradigm of Jurodstvo and its Genesis in Novgorod*, "Russian Literature", XLVIII, 2000, 4, pp. 367-388.
- Kobets 2001: S.V. Kobets, *Genesis and Development of Holy Foolishness as a Textual Topos in Early Russian Literature* (Dissertation, Department of Slavic Languages and Literatures, University of Illinois at Urbana-Champaign 2001).
- Kolesov 1993: V.V. Kolesov, *Drevnerusskoj svjatoj*, "Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury", XLVIII, 1993, pp. 96-231.
- Kollmann 1983: N.S. Kollmann, *The seclusion of Elite Muscovite Women*, "Russian History/Histoire russe", X, 1983, 2, pp. 170-187.
- Kollmann 1999: N.S. Kollmann, *By Honour Bound: State and Society in Early Modern Russia*, New York 1999.
- Kologrivov 1977: I. Kologrivov, *Santi Russi*, a cura di X. Toscani, Brescia 1977 (trad. di M.L. Giartosio, ed. or. *Essai sur la sainteté en Russie*, Bruges 1953).
- Koman 1988: E.C. Koman (a cura di), *Domostroj, ovvero la felicità domestica*, Palermo 1988.
- Konjavskaja 2004: E. Konjavskaja, *Problema obščich mest v drevneslavjanskich literaturach (na materiale agiografii)*, "Ruthenica", III, 2004, pp. 80-92 (<www.history.org.ua/index.php?urlcrnt=JournALL/index.php&numnam=3&year=2004&itjournal=ruthenica>).
- Konjavskaja 2007: E.L. Konjavskaja, *Sof'ja Jaroslavna Tverskaja: "pamjat" knjažny-inokini*, in: Eadem, *Očerki po istorii tverskoj literatury XIV-XV v.*, M. 2007, pp. 11-27.
- Kossova 1991: A.G. Kossova (a cura di), *La fiaba d'amore dei principi Pietro e Fevronia*, Palermo 1991.
- Kossova 2001: A.G. Kossova, *Da Mosca all'impero degli zar. Letteratura e ortodossia nella Rus' Moscovita (1240-1700)*, Roma 2001.
- Kossova 2007: *Alle origini della santità russa. Studi e testi*, Cinisello Balsamo 2007.
- Kovalevskij 2000: I. Kovalevskij, *Podvig jurodstva*, M. 2000.
- Kučkin 1974: V.A. Kučkin, *Povesti o Michaille Tverskom*, M. 1974.
- Kučkin 2002a: V.A. Kučkin, *Antiklossicizm*, "Drevnjaja Rus'. Voprosy medievistiki", VIII, 2002, 2, pp. 113-123.
- Kučkin 2002b: V.A. Kučkin, *Antiklossicizm*, "Drevnjaja Rus'. Voprosy medievistiki", IX, 2002, 3, pp. 121-129.

- Kučkin 2002c: V.A. Kučkin, *Antiklössicizm*, "Drevnjaja Rus'. Voprosy medievistiki", X, 2002, 4, pp. 98-113.
- Kučkin 2003a: V.A. Kučkin, *Antiklössicizm*, "Drevnjaja Rus'. Voprosy medievistiki", XI, 2003, 1, pp. 112-118.
- Kučkin 2003b: V.A. Kučkin, *Antiklössicizm*, "Drevnjaja Rus'. Voprosy medievistiki", XII, 2003, 2, pp. 127-133.
- Kučkin 2003c: V.A. Kučkin, *Antiklössicizm*, "Drevnjaja Rus'. Voprosy medievistiki", XIII, 2003, 3, pp. 112-130.
- Kučkin 2003d: V.A. Kučkin, *Antiklössicizm*, "Drevnjaja Rus'. Voprosy medievistiki", XIV, 2003, 4, pp. 100-122.
- Kuratov 2004: A.A. Kuratov, *Pravoslavnye svjatyni i svjatye v istorii Archangel'skogo Severa*, Archangel'sk 2004.
- Kuskov 2000: V.V. Kuskov, *Ėstetika ideal'noj žizni. Izbrannye trudy*, M. 2000.
- Kuskov 2001: V.V. Kuskov (a cura di), *Drevnerusskie knjažeskie žiti-ja*, M. 2001.
- Lavrovskij 1854: N.A. Lavrovskij, *O drevne-russkich učiliščach*, Char'kov 1854.
- Lenhoff 1984: G. Lenhoff, *Toward a Theory of Protogenres in Medieval Russian Letters*, "The Russian Review", XLIII, 1984, 1, pp. 31-54.
- Lenhoff 1989: G. Lenhoff, *The Martyred Princes Boris and Gleb*, Columbus (Ohio) 1989 (= UCLA Slavic Studies, 19).
- Lenhoff 1993: G. Lenhoff, *The Notion of "Uncorrupted Relics" in Early Russian Culture*, in: B. Gasparov, O. Raevsky-Hughes (a cura di), *Christianity and the Eastern Slavs, I (Slavic Cultures in the Middle Ages)*, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1993, pp. 252-275.
- Lenhoff 1996: G. Lenhoff, *Medieval Russian Saints' Lives in Socio-Cultural Perspective*, "Russian Literature", XXXIX, 1996 (= "Old Russian Literature", Special Issue), pp. 205-222.
- Lenhoff 1997a: G. Lenhoff, *Early Russian Hagiography: The Lives of Prince Fedor the Black*, Wiesbaden 1997.
- Lenhoff 1997b: G. Lenhoff, "Vsja svjatija pomjanuvshe...": *Strategies of Biographical Reconstruction in Muscovite Saints' Lives*, in: A. Guski, W. Kosny (a cura di), *Sprache-Text-Geschichte. Festschrift für Klaus-Dieter Seemann*, Munich 1997 (= Specimina Philologiae Slavicae, Supplementband 56), pp. 161-173.

- Leonid 1891: Leonid (arch.), *Svjataja Rus' ili Svedenija o vseh svjatyh i podvižnikach blagočestija na Rusi (do XVIII veka)*, SPb. 1891.
- Levin 1983a: E. Levin, *Women and property in Medieval Novgorod: Dependence and Independence*, "Russian History", X, 1983, pp. 154-169.
- Levin 1983b: E. Levin, *The Role and Status of Women in Medieval Novgorod*, Ph.D. diss., Indiana University, 1983.
- Lichačev 1961: D.S. Lichačev, *Literaturnyj etiket drevnej Rusi (k probleme izučeniija)*, "Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury", XVII, 1961, pp. 5-16.
- Lichačev 1963: D.S. Lichačev, *Sistema literaturnych žanrov drevnej Rusi*, in: *Slavjanske literatury: Doklady sovetskoj delegacii, V Meždunarodnyj s"ezd slavistov*, M. 1963, pp. 47-70.
- Lichačev 1967: D.S. Lichačev, *Poëtika drevnerusskoj literatury*, L. 1967.
- Lichačev 1973a: D.S. Lichačev, *Razvitie russkoj literatury X-XVII vekov*, M. 1973.
- Lichačev 1973b: D.S. Lichačev, *Zaroždenie i razvitie žanrov drevnerusskoj literatury*, in: *Slavjanske literatury: Doklady sovetskoj delegacii, VII Meždunarodnyj s"ezd slavistov*, M. 1973, pp. 160-170.
- Lichačev 1984: D.S. Lichačev, *Zametki o russkom*, M. 1984.
- Lichačev 1987-2004: D. S. Lichačev (a cura di), *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*, I-III, L.-SPb. 1987-2004.
- Lichačev 1997: Lichačev D.S. et al. (a cura di), *Biblioteka literatury Drevnej Rusi*, I-XII, SPb. 1997-<2003>.
- Lichačeva 1899: E. Lichačeva, *Materialy dlja istorii ženskogo obrazovanja v Rossii (1086-1796)*, SPb. 1899-1901.
- Litavrin 1981a: G.G. Litavrin, *O datirovke posol'stva knjagini Ol'gi v Konstantinopol'*, "Istorija SSSR", 1981, 5, pp. 173-183.
- Litavrin 1981b: G.G. Litavrin, *Putešestvie russkoj knjagini Ol'gi v Konstantinopol': Problema Istočnikov*, "Vizantijskij Vremennik", XLII, 1981, pp. 35-48.
- Litavrin 1982: G.G. Litavrin, *Sostav posol'stva Ol'gi v Konstantinopol' i "dary" imperatora*, "Vizantijskie Očerki", 1982, pp. 71-92.
- Litavrin 2001: G.G. Litavrin, *K vorposu ob obstojatel'stvach, meste i vremeni kreščenija knjagini Ol'gi*, in: Idem, *Vizantija*

- i slavjane*, SPb. 2001, pp. 429-437 (<<http://www.sedmitza.ru/text/443943.html>>, 21/12/2009).
- Loevskaja 2005: M.M. Loevskaia, *Russkaja agiografija v kul'turnom-istoričeskom kontekste perehodnyh epoch*, Dissertacija na soiskanie učenoj stepeni doktora kul'turologii po special'nosti 24.00.04 – teorija i istorija kul'tury, M. 2005.
- Loparëv 1914: Ch.M. Loparëv, *Grečeskie žitija VIII i IX vekov, I (Sovremennye žitija)*, Petrograd 1914.
- Lur'e 1986: Ja.S. Lur'e, *Vozroždenie domyslov o syne Solomonii Saburovoj i opričnine*, "Russkaja Literatura", VI, 1986, pp. 114-119.
- Makarij 1995: Makarij (M.P. Bulgakov), *Istorija ruskoj cerkvi*, II-III, M. 1995.
- Manuchina 1954: T. Manuchina, *Svjataja blagovernaja knjaginija Anna Kašinskaja*, Paris 1954.
- Markelov 1998: G.V. Markelov, *Svjatyje drevnej Rusi. Materialy po ikonografii: propisi, perevody, ikonopisnye podlinniki*, I-II, SPb. 1998.
- Marker 2007: G. Marker, *Imperial Saint. The Cult of St. Catherine and the Dawn of Female Rule in Russia*, Dekalb (Illinois) 2007.
- Marti 1989: R. Marti, *Handschrift – Text – Textgruppe – Literatur. Untersuchungen zur inneren Gliederung der frühen Literatur aus dem ostslavischem Sprachbereich in den Handschriften des 11. bis 14. Jahrhunderts*, Berlin 1989.
- Martynov 1863: P.I. Martynov, *Annus Ecclesiasticus Graeco-Slavicus*, Bruxelles 1863.
- Maspero 1999: F. Maspero (a cura di), *Santi folli della Chiesa d'Oriente*, introd. e trad. di F. Maspero, Casale Monferrato 1999.
- Mazzucco 1989: C. Mazzucco, "E fui fatta maschio". *La donna nel Cristianesimo primitivo*, Torino 1989.
- Medynceva 2000: A.A. Medynceva, *Gramotnost' v Drevnej Rusi. Po pamjatnikam epigrafiki X-pervoj poloviny XIII veka*, M. 2000.
- Mel'nikov 1992: A.A. Mel'nikov, *Put' nepečalen'. Istoričeskie svidetel'stva o svjatosti Beloj Rusi*, s.l. 1992.
- Mertel 1909: H. Mertel, *Die biographische Form der griechischen Legenden*, Diss., München 1909.

- Meyendorff 1991: P. Meyendorff, *Russia, Ritual and Reform: the Liturgical Reform of Nikon in the 17th c.*, Crestwood, New York 1991.
- Mjagkova 1948: M.I. Mjagkova, *Družina Osor'in – pisatel' XVII v. (Žitije Julianii Lazarevskej kak zveno v razvitii drevnerusskoj literatury)*, Diss. Kand. Filol. Nauk, M. 1948.
- Mordovcev 1874: D.L. Mordovcev, *Russkie istoričeskie ženščiny: popuľjarnye rasskazy iz russkoj istorii*, I-III, SPb. 1874.
- Moroškin 1848: M. Moroškin, *Svadebnye obrjady Drevnej Rusi*, "Syn Otečestva", II, 1848, pp. 55-80.
- Murav'ëv 1897: N. Murav'ëv, *Sezenovskij ženskij monastyr', Lebedjanskogo uezda, Tombovskij Gubernii*, M. 1897.
- Mur'janov 2003: M.F. Mur'janov, *Gimnografija Kievskoj Rusi*, M. 2003.
- Nahtigal 1941: R. Nahtigal (a cura di), *Euchologium Sinaiticum. Starocerkvenoslovanski glagolski spomenik*, Ljubjana 1941.
- Nardi 2002: E. Nardi, *Né sole né luna. L'immagine femminile nella Bisanzio dei secoli XI-XII*, Città di Castello 2002.
- Naumow 1995: A. Naumow, *Srednevekovaja literatura i bogosluženie*, "Ricerche Slavistiche", XLII, 1995, pp. 49-59.
- Naumow 2004: A. Naumow, *Idea – immagine – testo. Studi sulla letteratura slavo-ecclesiastica*, a cura di K. Stančev, Roma 2004.
- Nazarenko 1989: A.V. Nazarenko, *Kogda že knjaginja Ol'ga ezdila v Konstantinopol'?*, "Vizantijskij vremennik", L, 1989, pp. 66-83.
- Nazarenko 1990: A.V. Nazarenko, *Popytka kreščenija Rusi pri knjagine Ol'ge v kontekste meždunarodnyh otnoščenij 60-ch godov X veka*, in: A.I. Klivanov (a cura di), *Cerkov', obščestvo i gosudarstvo v feodal'noj Rossii: sbornik statej*, M. 1990, pp. 24-40.
- Nazarenko 1995: A.V. Nazarenko, *Eščë raz o date poezdki knjagini Ol'gi v Konstantinopol': Istočnikovedčeskie zametki*, in: *Drevnejšie gosudarstva na territorii SSSR: Materialy i issledovanija 1992-1993*, M. 1995, pp. 154-168.
- Nazarenko 1996: A.V. Nazarenko, *Drevnjaja Rus' i Zapad: russko-nemeckie svjazy IX-XII vv.* Dissertacija v vide naučnogo doklada na sojskanie učenoj stepeni doktora češskich nauk, M. 1996.
- Nazarenko 2001: A.V. Nazarenko, *Drevnjaja Rus' na meždunarodnyh putjach. Meždisciplinarnye očerki kul'turnych, torgovyh, političeskich svjazej IX-XII vekov*, M. 2001.

- Nekrasov 1864: I.S. Nekrasov, *Ženskij literaturnyj tip Drevnej Rusi*, "Filologičeskie zapiski", III, 1864, pp. 103-136.
- Nesmejanova, Soboleva 2006: V.N. Nesmejanova, G.S. Soboleva (a cura di), *Svjatye Novgorodskoj Zemli, ili istorija svjatoj severnoj Rusi v likach X-XVIII vv. v 2 tomach*, Velikij Novgorod 2006.
- Obolensky 1974: D. Obolensky, *Il Commonwealth bizantino. L'Europa occidentale dal 500 al 1453*, Bari 1974.
- Obolensky 1983: D. Obolensky, *Russia and Byzantium in the Mid-Tenth Century: The Problem of the Baptism of Princess Olga*, "Greek Orthodox Theological Review", XXVIII, 1983, pp. 157-171.
- Oniščenko 2005: E.V. Oniščenko, *Obrazovanie v Drevnej Rusi IX-načala XIII vv. Istoriko-social'nyj aspekt*, Diss. na soiskanie učenoj stepeni kandidata istoričeskich nauk, M. 2005.
- Orlov 1902: A.S. Orlov, *Ob osobennostjach formy russkich vojn-skich povestej*, M. 1902.
- Ostrogorskij 1967: G. Ostrogorskij, *Vizantija i kievskaja knjaginja Ol'ga*, in: *To Honor Roman Jakobson: Essays on the Occasion of His Seventieth Birthday, 11 October 1966*, II, The Hague, Paris 1967, pp. 1458-1473.
- Pagani 2001a: M.P. Pagani, *Il Volto di Cristo nel Volto dei "Folli" della Russia Cristiana*, in: *Atti del V Congresso Internazionale di Studi Il Volto nascosto e trasfigurato di Cristo, (Pontificia Università Urbaniana di Roma, 20-21 ottobre 2001)*, Gorle 2001, pp. 47-58.
- Pagani 2001b: M.P. Pagani, *La bizzarra mendicante pietroburghese*, "Nuova Umanità", XXIII, 2001, 3-4, pp. 533-547.
- Pančenko 1999: A.M. Pančenko, *Jurodivye na Rusi*, in: Idem, *Russkaja istorija i kul'tura: raboty raznyh let*, SPb. 1999, pp. 392-407 (<http://www.ec-dejavu.net/j/Jurod.html>), 22/12/2009).
- Pančenko 2003: O.V. Pančenko, *Poetika upodoblenij (k voprosu o "tipologičeskom" metode v drevnerusskoj agiografii, epidejktike i gimnografii)*, "Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury", LIV, 2003, pp. 491-534.
- Pančenko, Seidova 1990: F.V. Pančenko, T.Z. Seidova, *Pětr i Fevronija muromskie v drevnerusskoj muzyke*, in: N.S. Serėgina (a cura di), *Drevnerusskaja pevčeskaja kul'tura i knižnosti – Sbornik naučnyh trudov*, L. 1990, pp. 100-106.
- Pašuto 1968: V.T. Pašuto, *Vnešnjaja politika Drevnej Rusi*, M. 1968.

- Patlagean 1976: E. Patlagean, *L'histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté féminine à Byzance*, "Studi Medievali", XVII, 1976, pp. 597-623.
- Peeters 1914: P. Peeters, *La canonisation dans l'Eglise russe*, "Analecta Bollandiana", XXXIII, 1914, pp. 380-420.
- Picchio 1973: R. Picchio, *Models and Patterns in the Literary Tradition of Medieval Orthodox Slavdom*, *American Contribution to the Seventh International Congress of Slavists (Warsaw, August 21-27, 1973)*, II (*Literature and Folklore*), Paris 1973, pp. 439-467.
- Picchio 1977: R. Picchio, *The function of biblical thematic clues in the literary code of "Slavia Orthodoxa"*, "Slavica Hierosolymitana", I, 1977, pp. 1-31.
- Picchio 1984: R. Picchio, *The Hagiographic Framing of the Old Russian Tale on Prince Petr of Murom and the Wise Maid Fevronija*, in: B.A. Stolz, I.R. Titunik, L. Dolezel (a cura di), *Language and Literary Theory: in Honour of Ladislav Matejka*, Ann Arbor 1984, pp. 489-503.
- Piovano 1990: A. Piovano, *Santità e monachesimo in Russia*, Milano 1990.
- Plank-Lutzka 2006: P. Plank, C. Lutzka, *Das byzantinische Eigengut der neuzeitlichen slavischen Menäen und seine griechischen Originale*, I-III, a cura di Ch. Hannick, Paderborn 2006 (= "Patristica Slavica", 12).
- Pljuchanova 1993: M.B. Pljuchanova, *La "Vita" di Pietro e Fevronia di Murom nel contesto storico-culturale dell'epoca del metropolita Macario*, "Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli", I, 1993, pp. 169-203.
- Pljuchanova 1995: M.B. Pljuchanova, *Sjužety i simvolj moskovskogo carstva*, SPb. 1995.
- Podskalsky 1996: G. Podskalsky, *Christjanstvo i bogoslovskaja literatura Kievskoj Rusi (988-1237 gg.)*, SPb. 1996² (trad. di A.V. Nazarenko, ed. or. *Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988-1237)*, München 1982).
- Pogodin 1853: M.P. Pogodin, *Častnaja žizn' knjazej Drevnej Rusi do našestvija tatar*, "Moskvitjanin", XI, 1853, pp. 65-96.
- Poljakova 1972: S.V. Poljakova, *Vizantijskie legendy*, L. 1972.
- Poljakova 2006: S.G. Poljakova, *Knjagini Drevnej Rusi X-pervoj poloviny XIII vv.: social'nyj status i rol' v gosudarstvennoj politike*, Diss. na sojskanie učenoj stepeni kandidata istoričeskich nauk, Brjansk 2006.

- Pope 1973: R. Pope, *O karaktere i stepeni vlijanja vizantijskoj literaturi na original'nuju literaturu južnych i vostočnych slavjan: diskussija i metodologija*, in: *American Contribution to the Seventh International Congress of Slavists (Warsaw, August 21-27, 1973)*, II (*Literature and Folklore*), Paris 1973, pp. 469-493.
- Poppe 1976: A. Poppe, *The political background to the baptism of Rus: Byzantine-Russian relations between 986-989*, "Dumbarton Oaks Papers", XXX, 1976, pp. 197-242.
- Poppe 1992: A. Poppe, *Once Again concerning the Baptism of Olga, Archontissa of Rus*, "Dumbarton Oaks Papers", XLVI, (*Homo Byzantinus: papers in honor of Alexander Kazhdan*), 1992, pp. 271-277.
- Prochorov 2003: G.M. Prochorov, *Svjatye v istorii Rusi X-XVIII vv.*, "Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury", LIV, 2003, pp. 78-102.
- Puškarëva 1989: N.L. Puškarëva, *Ženščiny Drevnej Rusi*, M. 1989.
- Puškarëva 1997: N.L. Puškarëva, *Women in Russian History: From the Tenth to the Twentieth Century*, New York 1997.
- Riasanovsky 1984: N.V. Riasanovsky, *A History of Russia*, Oxford 1984.
- Rjabinin 2007: Ju.V. Rjabinin, *Russkoe jurodstvo*, Moskva 2007.
- Rjazanovskij 1974: O.A. Rjazanovskij, *Demonologija v Drevne-Russkoj literature*, Leipzig 1974.
- Romanova 2004a: A.A. Romanova, *Žitije Sofii Jaroslavny*, in: D.S. Lichačëv (a cura di), *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*, III (*Dopolnenija*), SPb. 2004, pp. 850-851.
- Romanova 2004b: A.A. Romanova, *Žitije Vassy, knjagini Nižegorodskoj*, in: D.S. Lichačëv (a cura di), *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*, III (*Dopolnenija*), SPb. 2004, pp. 375-377.
- Romanova 2005: A.A. Romanova, *Žitije Vassy (Feodory) nižegorodskoj: prostrannaja (kompilativnaja) redakcija*, in: S.A. Semjačko, T.R. Rudi (a cura di), *Russkaja Agiografija. Issledovanie Publikacii Polemika*, SPb. 2005, pp. 601-614.
- Romanova, Sirenov 2004: A.A. Romanova, A.V. Sirenov, *Žitije Solomonii (Sofii) Saburovoj*, in: D.S. Lichačëv (a cura di), *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*, III (*Dopolnenija*), SPb. 2004, pp. 409-411.
- Rudi 1993: T.R. Rudi, *O Tobol'skom spiske Povesti ob Ul'janii Osor'inoj*, "Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury", XLVIII, 1993, pp. 335-338.

- Rudi 1996: T.R. Rudi (a cura di), *Žitije Julianii Lazarevskoj (Povest' ob Ul'janii Osor'inoj)*, SPb. 1996.
- Rudi 1997: T.R. Rudi, *O kompozicii i topike Žitija Julianii Lazarevskoj*, "Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury", L, 1997, pp. 133-143.
- Rudi 2002: T.R. Rudi, *La santità femminile nell'antica Rus'*, in: *Forme della santità russa. Atti dell' VIII convegno sui santi russi (21-23.09.2000)*, Bose 2002, pp. 211-228.
- Rudi 2003a: T.R. Rudi, *Srednevekovaja agiografičeskaja topika (princip imitatio i problemy tipologii)*, in: *Literatura, kul'tura i fol'klor slavjanskich narodov. XIII meždunarodnyj s'ezd slavistov (Ljubljana, 2003). Doklady rossijskoj delegacii*, Moskva 2003, pp. 40-55.
- Rudi 2003b: T.R. Rudi, *Imitatio Christi*, "Die Welt der Slaven", XLVIII, 2003, 1, pp. 123-134.
- Rudi 2003c: T.R. Rudi, *Imitatio Angeli (problemy tipologii agiografičeskoj topiki)*, "Russkaja Literatura", 2003, 2, pp. 48-59.
- Rudi 2004: T.R. Rudi, *Jako stolp nekolebim (ob odnom agiografičeskom topose)*, "Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury", LV, 2004, pp. 211-227.
- Rudi 2005: T.R. Rudi, *Topika russkich žitij (voprosy tipologii)*, in: S.A. Semjačko, T.R. Rudi (a cura di), *Russkaja Agiografija: Issledovanija. Publikacii. Polemika*, SPb. 2005, pp. 59-101.
- Rudi 2006: T.R. Rudi, *O kompozicii i topike žitij prepodobnyh*, "Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury", LVII, 2006, pp. 431-500.
- Rudi 2008: T.R. Rudi, *O topike žitij jurodivyčh*, "Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury", LVIII, 2008, pp. 443-484.
- Rudi, Sokolova 1993: T.R. Rudi, L.V. Sokolova, *Osor'in Kallistrat (Družina) Georgevič*, in: D.S. Lichačëv (a cura di), *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi, III (XVII vek)*, 2 (I-O), SPb. 1993, pp. 429-433.
- Ržiga 1926: V.F. Ržiga, *Literaturnaja dejatel'nost' Ermolaja-Erazma*, "Letopis' Zanjatij Archeografičeskoj Komissii", XXXIII, 1926, pp. 112-147.
- Satina 1966: S. Satina, *Education of Women in Pre-Revolutionary Russia*, New York 1966.
- Sazonova 1978: L.I. Sazonova, *Proložnoe izloženie kak literaturnaja forma*, in: *Literaturnyj sbornik XVII v. Prolog*, M. 1978, pp. 26-53.

- Sbriziolo 2006: I.P. Sbriziolo, *La leggenda Aurea della Rus' (XI-XV secolo)*, Roma 2006.
- Ščapov 1984: Ja.N. Ščapov, *Rossijskoe zakonodatel'stvo*, I, M. 1984.
- Semjačko 1997: A.S. Semjačko, *Krug agiografičeskich pamjatnikov posvjaščennyh Anne Kašinskoj. I. Skazanie ob obretenii i perenesenii svjatyh moščej*, "Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury", L, 1997, pp. 531-536.
- Semjačko 1998: A.S. Semjačko, *Počitanie svjatoj blagovernoj knjagini Anni kašinskoj i agiografičeskie pamjatniki, ej posvjaščennye*, "Russkaja Literatura", 1998, 3, pp. 147-154.
- Semjačko 1999: A.S. Semjačko, *Krug agiografičeskich pamjatnikov posvjaščennyh Anne Kašinskoj. II. Agiografičeskij cikl*, "Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury", LI, 1999, pp. 221-231.
- Semjačko, Rudi 2005: S.A. Semjačko, T.R. Rudi, *Russkaja Agiografija: Issledovanija Publikacii Polemika*, SPb. 2005.
- Ščepkina 1914: E. Ščepkina, *Iz istorii ženskoj ličnosti v Rossii*, SPb. 1914.
- Serebrjanskij 1908: N.J. Serebrjanskij, *Očerki po istorii monastyrskoj žizni v pskovskoj zemlji*, 1908.
- Serebrjanskij 1915: N.J. Serebrjanskij, *Drevne-russkie knjažeskie žitija*, M. 1915.
- Serëgina 1994: N.S. Serëgina, *Pesnopenija russkim svjatym. Po materialam rukopisnoj pevčeskoj knigi XI-XIX vv. Stichirar' mesjačnyj*, SPb. 1994.
- Sinicyna 2002: N.V. Sinicyna (a cura di), *Monašestvo i monastyri v Rossii XI-XX vv. Istoričeskie očerki*, M. 2002.
- Sivak-Coco 2006: A. Sivak, L. Coco, *Le sante stolte della Chiesa russa*, Roma 2006.
- Skripil' 1940: M.O. Skripil', *Literaturnaja istorija "Povesti o Iulianii Vjazemskoj"*, "Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury", IV, 1940, pp. 159-175.
- Skripil' 1948: M.O. Skripil', *Povest' ob Ul'janii Osor'inoj: Istoričeskie kommentarii i teksty*, "Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury", VI, 1948, pp. 256-323.
- Šljapkin 1891: I.A. Šljapkin, *Dimitrij Rostovskij i ego vremena (1651-1709)*, SPb. 1891.
- Smolitsch 1953: I.K. Smolitsch, *Russisches Monchtum. Entstehung, Entwicklung und Wesen 988-1917*, Würzburg 1953.
- Solov'ëv 1959-1966: S.M. Solov'ëv, *Istoria Rossii s drevnejšich vremën*, I-XV, M. 1959-1966².

- Spasskij 1901: Sergij Spasskij (archiepiskop), *Polnyj mesjaceslov Vostoka*, Vladimir 1901².
- Spasskij 1949: I. Spasskij, *Prepodobnaja Evfrosinija, knjažna suždal'skaja (k 700-letiju so dnja končiny)*, "Žurnal moskovskoj Patriarchii", 1949, 1, pp. 59-64.
- Spasskij 1951: F.G. Spasskij, *Russkoe liturgičeskoe tvorčestvo (po sovremennym minejam)*, Paris 1951.
- Špidlik 1985: T. Špidlik, *La Spiritualità dell'Oriente Cristiano. Manuale sistematico*, Roma 1985 (trad. di M. Donadeo, ed. or. *La Spiritualité de l'Orient Chretien. Manuel systématique*, "Orentalia Christiana Analecta" CCVI, 1978).
- Špidlik 1987: T. Špidlik, *La filocalia. Annotazioni su un'opera classica della spiritualità orientale*, "Rivista di vita Spirituale", XLI, 1987, pp. 55-71.
- Stančev 1997: K. Stančev, *Agiografia e agiologia nella tradizione slavo-ortodossa*, in: *Santità, culti, agiografia. Temi e prospettive. Atti del I Convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia. Roma, 24-26 ottobre 1996*, Roma 1997, pp. 27-50.
- Stančev, Jovčeva 2003: K. Stančev, M. Jovčeva (a cura di), *La poesia liturgica slava antica – Drevnerusskaja liturgičeskaja poezija, XIII Congresso Internazionale degli Slavisti (Lubiana, 15-21 Agosto 2003), Blocco tematico n. 14*, Roma-Sofia 2003.
- Steinsaltz 2004: A. Steinsaltz, *Che cos'è il Talmud*, Firenze 2004.
- Stroev 1877: P.M. Stroev, *Spiski ierarchov i nastojatelej monastyrej rossijskoj cerkvi*, SPb. 1877.
- Šul'gin 1850: V.Ja. Šul'gin, *O sostojanii ženščin v Rossii do Petra Velikogo*, Kiev 1850.
- Suprun 1996: V.I. Suprun, *Pravoslavnye svjatye imena*, Volgograd 1996.
- Sutcliffe 2006: Sutcliffe B., *Ženskaja gramotnost' v Drevnej Rusi: gipotezy i fakty*, "Drevnjaja Rus'. Voprosy medievistiki", XXVI, 2006, 4, pp. 42-49.
- Talbot 1992: A.M. Talbot, *La donna*, in: G. Cavallo, *L'uomo bizantino*, Roma-Bari 1992, pp. 165-207.
- Talbot 1998: A.M. Talbot, *Essere donna e santa*, Catalogo della mostra "Oriente cristiano e santità". *Figure e storie di santi tra Bisanzio e l'Occidente*, Milano-Roma 1998.

- Talbot 2001: A.M. Talbot, *Women and Religious Life in Byzantium*, Burlington 2001.
- Taisija 2001: Taisija (Karceva), *Russkie svjatye: 1000 let russskoj svjatosi. Žitija sobrala monachinija Taisija*, SPb. 2001.
- Thyrêt 2001: I. Thyrêt, *Between God and Tsar. Religious Symbolism and the Royal Women of Muscovite Russia*, Illinois 2001.
- Tiganova 1972: L.V. Tiganova, *Povest' o Sof'e Jaroslavne Tverskoj*, in: "Zapiski Otdela rukopisej Gosudarstvennoj biblioteki im. I.V. Lenina", XXXIII, 1972, pp. 253-264.
- Toločko 2005: O. Toločko, "Istorija rosijaska" *Vasylja Tatiščeva: džerela ta vidomosti -*, "Istorija rosijaskaja" *Vasilija Tatiščeva: Istočniki i izvestija*, Kyïv-Moskva 2005.
- Tončeva-Todorova 2005: Ch. Tončeva-Todorova, *Razvoj na starobălgarskite činoposledovanija za vstăpvanje v monašestvo prez X-XVIII vek. Komentar i tekstove*, Plovdiv 2005.
- Toporov 1995: V.N. Toporov, *Svjatost' i Svjatye v Russskoj duhovnoj kul'ture*, I (*Pervyj vek christijanstva na Rusi*), M. 1995.
- Trofimov 1994: A. Trofimov, *Svjatye Ženy Rusi*, M. 1994 (<www.ksana-k.narod.ru/Book/zheny/index.htm>, 22/12/2009).
- Tvorogov 1964: O.V. Tvorogov, *Zadači izučenija ustojčivych literaturnych formul Drevnej Rusi*, "Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury", XX, 1964, pp. 29-40.
- Tvorogov 1987a: O.V. Tvorogov, *Žitije Bogorodicy*, in: D. S. Lichačëv (a cura di), *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*, I (*XI-pervaja polovina XIV v.*), L. 1987, pp. 137-138.
- Tvorogov 1987b: O.V. Tvorogov, *Iakov*, in: D. S. Lichačëv (a cura di), *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*, I (*XI-pervaja polovina XIV v.*), L. 1987, pp. 191-192.
- Uspenskij 2000: B.A. Uspenskij, *Car' i imperator. Pomazanie na carstvo i semantika monaršich titulov*, M. 2000.
- Valerio 1990: A. Valerio, *Cristianesimo al femminile: donne protagoniste della storia delle chiese*, Napoli 1990.
- Vasil'ev 1893: V. Vasil'ev, *Istorija kanonizacii russkich svjatych*, M. 1893.
- Vejnik, Grozov 2000: A. Vejnîk, V. Grozov (a cura di), *Prepodobnaja Evfrosinija igumenija Polockaja: žitie i akafist*, Minsk 2000.
- Vernadskij 1937: G. Vernadskij, *Studies in the History of Moscovian Private Law of the 16th and 17th Centuries. Inheritance, the*

- Case of the Childless Wife*, "Studi in memoria di Aldo Albertoni", XV, 1937, pp. 435-454.
- Vernadskij 1948: G. Vernadskij, *A History of Russia*, II (*Kievan Russia*), London 1948.
- Veselovskij 1883: A.N. Veselovskij, *Zametki po literature i narodnoj slovesnosti*, SPb. 1883.
- Vodoff 1989: V. Vodoff, *Princes et principautés russes (X-XVII siècles)*, Northampton 1989.
- Vodoff 2002: V. Vodoff, *Santità e culti locali presso gli slavi orientali fino al XIII secolo*, in: *Forme della santità russa. Atti dell'VIII Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa, sezione russa, Bose, 21-23 sett. 2000*, Magnano 2002, pp. 33-46.
- Vogt 1985: K. Vogt, *Divenire maschio. Aspetti di un'antropologia cristiana primitiva*, "Concilium", XXI, 1985, pp. 868-883.
- Voronova 1987: E.M. Voronova, *Žitije Evfrosinii Polockoj*, in: D.S. Lichačëv (a cura di), *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*, I (*XI-pervaja polovina XIV v.*), L. 1987, pp. 147-148.
- Zabelin 1869: I.E. Zabelin, *Domašnj byt' russkich carej i caric v XVI-XVII stoletijach*, M. 1869.
- Zabelin 1901: I.E. Zabelin, *Ženščina v dopetrovskom obščestve*, SPb. 1901.
- Zarri 1991: G. Zarri, *Le sante vive. Cultura e religiosità femminile nella prima età moderna*, Torino 1991 (= *Sacro/Santo*, 2).
- Zarri 1996: G. Zarri, *La memoria di lei. Storia delle donne e storia di genere*, Torino 1996.
- Zarri, Scaraffia 1994: G. Zarri, L. Scaraffia (a cura di), *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, Roma-Bari 1994.
- Živov 1994: V.M. Živov, *Svjatost'. Kratkij slovar' agiografičeskich terminov*, M. 1994.
- Živov 1995: V.M. Živov, *Osobennosti recepcii vizantijskoj kul'tury v Drevnej Rusi*, "Ricerche Slavistiche", XLII, 1995, pp. 3-48.
- Žitija svjatyh 2002: *Žitija svjatyh drevnerusskoj pis'mennosti. Teksty. Issledovanija. Materialy*, M. 2002.
- Zverinskij 1890-1897: V. Zverinskij, *Material dlja istoriko-topografičeskogo issledovanija o pravoslavnyh monastyryh v rossiskoj imperii*, I-III, SPb. 1890-1897.

Indice delle citazioni bibliche

Antico Testamento

<i>Gn</i> 1, 26	p. 102	<i>Pr</i> 31, 15	p. 129, 151
<i>Gn</i> 3	p. 197	<i>Pr</i> 31, 18-19	p. 129, 151
<i>Gn</i> 3, 1-15	p. 120	<i>Pr</i> 31, 20	p. 130
<i>Gn</i> 27	p. 197	<i>Pr</i> 31, 26	p. 112, 206
<i>Lv</i> 19	p. 32	<i>Qo</i> 1, 2	p. 121, 206
<i>Dt</i> 5, 16	p. 170	<i>Qo</i> 12, 8	p. 121, 206
<i>Gdc</i> 4	p. 177	<i>Cant</i> 1, 4	p. 143
<i>Gdc</i> 5, 1-12	p. 177	<i>Cant</i> 2, 2	p. 128, 137, 206-207
<i>Gdc</i> 5, 7-10	p. 177	<i>Cant</i> 2, 14	p. 137, 176, 206-207
<i>Gdc</i> 6, 37-40	p. 139	<i>Cant</i> 3, 9	p. 177
<i>Tb</i> 1, 1-22	p. 115	<i>Cant</i> 4, 1	p. 125
<i>Gdt</i> 13, 2-20	p. 177	<i>Cant</i> 4, 7	p. 125
<i>Gdt</i> 13, 18	p. 168	<i>Sap</i> 2, 33	p. 102
<i>Sal</i> 4, 7	p. 127, 206	<i>Sap</i> 4, 8-9	p. 115
<i>Sal</i> 19, 6	p. 143, 169	<i>Sap</i> 5, 15-16	p. 144, 179
<i>Sal</i> 30, 6	p. 95, 100, 175	<i>Sap</i> 6, 16-20	p. 110, 206
<i>Sal</i> 37, 6	p. 127, 206	<i>Sap</i> 7, 26	p. 127
<i>Sal</i> 83, 6	p. 168	<i>Sap</i> 7, 8-14	p. 121, 206
<i>Pr</i> 1, 3	p. 121	<i>Is</i> 1, 16-17	p. 132, 198
<i>Pr</i> 1, 7	p. 95	<i>Is</i> 5, 1	p. 155
<i>Pr</i> 8, 1-21	p. 114	<i>Is</i> 29, 17-24	p. 169
<i>Pr</i> 9, 1-6	p. 114	<i>Is</i> 54, 5	p. 140
<i>Pr</i> 31, 10-13	p. 178	<i>Is</i> 61, 10	p. 140
<i>Pr</i> 31, 13-20	p. 206-207	<i>2Mac</i> 7, 20-29	p. 204
<i>Pr</i> 31, 13	p. 129-130, 151	<i>Os</i> 10, 1	p. 155

Nuovo Testamento

<i>Mt</i> 1, 20-21	p. 189	<i>Mt</i> 25, 42	p. 133
<i>Mt</i> 3, 20	p. 169	<i>Mt</i> 28, 1-7	p. 134, 207
<i>Mt</i> 4, 1	p. 94, 100	<i>Mt</i> 28, 9-10	p. 134, 207
<i>Mt</i> 4, 19	p. 96	<i>Mt</i> 28, 19	p. 167
<i>Mt</i> 5, 14	p. 191		
<i>Mt</i> 5, 14-16	p. 206	<i>Mc</i> 1, 13	p. 94, 100
<i>Mt</i> 5, 15	p. 62	<i>Mc</i> 1, 22	p. 111-112, 114
<i>Mt</i> 5, 43-47	p. 32	<i>Mc</i> 3, 34	p. 199
<i>Mt</i> 6, 23	p. 126	<i>Mc</i> 6, 8	p. 182
<i>Mt</i> 7, 7	p. 96	<i>Mc</i> 7, 10	p. 170
<i>Mt</i> 7, 17-18	p. 92	<i>Mc</i> 8, 34	p. 96, 122, 206
<i>Mt</i> 9, 21	p. 136, 189	<i>Mc</i> 8, 36-37	p. 199
<i>Mt</i> 10, 10	p. 181	<i>Mc</i> 10, 19	p. 170
<i>Mt</i> 10, 16	p. 168, 196	<i>Mc</i> 10, 21	p. 136, 189
<i>Mt</i> 10, 20	p. 112, 192, 206		
<i>Mt</i> 10, 28	p. 197	<i>Mc</i> 16, 1-8	p. 134, 207
<i>Mt</i> 10, 37-38	p. 199	<i>Mc</i> 16, 9	p. 134, 207
<i>Mt</i> 10, 38	p. 96, 122, 196, 206		
<i>Mt</i> 11, 20-30	p. 119, 122	<i>Lc</i> 1, 23-38	p. 122
<i>Mt</i> 11, 25	p. 167	<i>Lc</i> 1, 26-38	p. 97, 101, 123, 134, 206-207
<i>Mt</i> 11, 29-30	p. 122, 206	<i>Lc</i> 1, 35	p. 147
<i>Mt</i> 13, 8	p. 182	<i>Lc</i> 1, 38	p. 101, 119-120, 122- 123, 135
<i>Mt</i> 13, 43	p. 127, 206		
<i>Mt</i> 13, 44	p. 137	<i>Lc</i> 1, 42	p. 168
<i>Mt</i> 13, 45-46	p. 137, 174	<i>Lc</i> 1, 78	p. 169
<i>Mt</i> 14, 23	p. 100	<i>Lc</i> 2, 22	p. 93, 100
<i>Mt</i> 14, 29	p. 136, 189	<i>Lc</i> 2, 46	p. 93, 100
<i>Mt</i> 15, 14	p. 170	<i>Lc</i> 2, 49	p. 100
<i>Mt</i> 16, 24	p. 96, 122, 196, 206	<i>Lc</i> 2, 52	p. 179
<i>Mt</i> 16, 26	p. 199	<i>Lc</i> 3, 16	p. 167
<i>Mt</i> 19, 19	p. 170	<i>Lc</i> 4, 2-13	p. 94, 100
<i>Mt</i> 19, 29	p. 96, 121, 140, 196	<i>Lc</i> 6, 38	p. 182
<i>Mt</i> 19, 29-30	p. 135, 188	<i>Lc</i> 6, 43-44	p. 92
<i>Mt</i> 22, 30	p. 122	<i>Lc</i> 7, 38	p. 94
<i>Mt</i> 22, 37-38	p. 129	<i>Lc</i> 8, 22	p. 136, 189
<i>Mt</i> 23, 37	p. 146, 207	<i>Lc</i> 9, 3	p. 182
<i>Mt</i> 25, 1-12	p. 96, 117, 123, 140, 151, 205-206, 208	<i>Lc</i> 9, 23	p. 96, 199
		<i>Lc</i> 9, 29	p. 196
<i>Mt</i> 25, 13	p. 170	<i>Lc</i> 10, 3	p. 196
<i>Mt</i> 25, 21	p. 123	<i>Lc</i> 10, 16	p. 32
<i>Mt</i> 25, 23	p. 123	<i>Lc</i> 10, 38-42	p. 131
<i>Mt</i> 25, 35-40	p. 32	<i>Lc</i> 11, 9	p. 96

<i>Lc</i> 11, 36	p. 126	<i>1Cor</i> 7	p. 96
<i>Lc</i> 12, 35	p. 117	<i>1Cor</i> 7, 14	p. 203
<i>Lc</i> 13, 34	p. 146, 207	<i>1Cor</i> 7, 31	p. 142
<i>Lc</i> 14, 26	p. 96, 140	<i>1Cor</i> 9, 22	p. 133, 139
<i>Lc</i> 14, 27	p. 96, 122, 196, 199, 206	<i>2Cor</i> 4, 16	p. 30
<i>Lc</i> 14, 33	p. 96, 140	<i>2Cor</i> 4, 46	p. 169
<i>Lc</i> 20, 36	p. 122	<i>2Cor</i> 5, 16	p. 97
<i>Lc</i> 21, 12	p. 196	<i>Gal</i> 3, 28	p. 116
<i>Lc</i> 23, 46	p. 95, 100, 175	<i>Ef</i> 2, 1-2	p. 121, 206
<i>Lc</i> 24, 1-10	p. 134, 207	<i>Ef</i> 2, 19	p. 102
<i>Gv</i> 1, 1-18	p. 126	<i>Ef</i> 2, 22	p. 147, 207
<i>Gv</i> 1, 7-8	p. 206	<i>Ef</i> 4, 22	p. 167
<i>Gv</i> 8, 12	p. 126-127, 169, 206	<i>Ef</i> 5, 32	p. 203
<i>Gv</i> 8, 37	p. 196	<i>Ef</i> 6, 11	p. 167
<i>Gv</i> 9, 5	p. 127, 206	<i>Fil</i> 2, 15	p. 206
<i>Gv</i> 13, 34	p. 94-95, 100	<i>Col</i> 3, 9	p. 167
<i>Gv</i> 14, 17	p. 147	<i>Col</i> 3, 12	p. 117, 183, 206
<i>Gv</i> 14, 23	p. 97, 147	<i>2Tim</i> 1, 14	p. 147
<i>Gv</i> 15, 1-11	p. 155, 202	<i>2Tim</i> 2, 21	p. 147
<i>Gv</i> 15, 7	p. 96	<i>2Tim</i> 3, 12	p. 196
<i>Gv</i> 15, 19	p. 196	<i>Tit</i> 2, 12	p. 121, 206
<i>Gv</i> 16, 33	p. 197	<i>1Pt</i> 3, 1-6	p. 203
<i>Gv</i> 20, 11-18	p. 134, 136, 207	<i>1Pt</i> 3, 8-12	p. 204
<i>At</i> 1, 5	p. 167	<i>1Pt</i> 5, 4	p. 152
<i>At</i> 11, 16	p. 167	<i>1Pt</i> 5, 5	p. 34, 183
<i>At</i> 7, 59	p. 95	<i>1Gv</i> 2, 15	p. 199
<i>At</i> 22, 6-11	p. 136	<i>1Gv</i> 4, 16	p. 33
<i>Rm</i> 8, 1-28	p. 121, 206	<i>1Gv</i> 4, 20	p. 33
<i>Rm</i> 8, 9	p. 207	<i>Ap</i> 3, 5	p. 188
<i>Rm</i> 8, 9-11	p. 147	<i>Ap</i> 22, 16	p. 127, 206
<i>Rm</i> 8, 20	p. 121, 206		
<i>Rm</i> 9, 19-22	p. 147		
<i>Rm</i> 9, 21	p. 207		
<i>Rm</i> 13, 12-14	p. 166-167		
<i>1Cor</i> 1, 18-25	p. 114		
<i>1Cor</i> 2, 9	p. 180		
<i>1Cor</i> 3, 16	p. 147, 207		

Abstract

Female Sanctity and Hagiography. Literary Forms, Typologies and Models in the Eastern-Slavic World (10th-17th c.)

While Latin and Byzantine traditions have developed a conspicuous number of works dealing with the themes of female sanctity and female hagiography in the Middle Ages, for Eastern Slavic culture this area of study is waiting to be taken into consideration. The volume aims at moving a first step in this direction.

I focused on the lives of 11 women saints, among the 59 living in Rus' between the 10th and 17th centuries (cf. Appendix). I examined the saints for whom a *Vita* and/or a liturgical hymn (*sluzhba*) was composed immediately after their death or 'canonisation', in any case not after the end of the 17th century.

The volume may be divided in two sections, the one devoted to historical-cultural issues, the other made up of a literary analysis of 24 Church Slavonic texts. The texts are generally taken from modern editions (19th and 20th century), but I have also analysed some manuscripts containing liturgical texts devoted to the saints (composed above all in 15th - 16th c.).

In the first part my main concern is to show that female contribution to religious and cultural development of Kyivan Rus' and Muscovy was relevant. Since the baptism of Kyivan Rus' (988) female monasticism grew in parallel with the male one, even if the number of nunneries was smaller than the one of male monasteries. From the ancient sources it appears that, at least before the Tatar yoke, women could sometimes have access to high social and governing responsibilities (cf. princess Olga of Kyiv in the 10th c., and the women of the principality of Polotsk in the 12th c.). Not only men, but women as well seem to have in some cases access to education, attending domestic or monastic schools. There they may have had the opportunity to learn how to read liturgical and religious literature, sometimes also to write, at least for copying books. Evfrosiniia of Polotsk (12th c.), for example, was one of these well-educated women: in her *Vita* we read that she copied manuscripts, taught the other nuns of her convent and set up a *studium*. The fact that Evfrosiniia of Suzdal, when admonishing the nuns, quoted the *Ladder of the Divine Ascent (Scala Paradisi)* by John Climacus, may imply that she had a certain knowledge of the Fathers of the Church.

The situation probably changed after the second half of the 13th century. Women, above all princesses in the apanage period, and *tsaritsas* and *tsarevny* (i.e. the wife and the daughters of the tsar) in Muscovy, were recommended not to leave their separate living quarters (the so called *terem*), with the exception that they could take part in some official events or in charity activities. While

traditional scholarship considered “seclusion” the condition of elite women, above all in Muscovy, new research suggests that within domestic walls female members of the royal Muscovite family could play an important role in both private and public life. They were responsible for home administration and the coordination of servants; they sometimes could act as advisers and collaborators to their husbands in the government; their consideration grew in relation to the ability to give birth to a child, especially if male, and to educate him in the principles of the Orthodox faith.

This complex context was also the setting for the life and the biography of the women saints we are discussing here. Some of them belonged to the aristocracy and maintained their power and privileges also after their monastic vow; others belonged to lower classes. Some were married and gained sanctity in day-by-day family life (the so called ‘just women’, *pravednye*); others consecrated themselves to God in ascetic life (‘saint nuns’, *prepodobnye*); some are remembered as saints because they gave birth to important Russian saints (‘mothers of a saint’); others were princesses who first lived with their husbands and, after becoming widows, took vows (‘pious princesses’, *blagovernye kniagini*). These different typologies of female sanctity are mainly based on the different social condition and status of each woman saint, and can be considered an integration to the traditional typologies, developed on the basis of the Gospel and of the traditions of the early Church: widow, virgin, mother, martyr, miracle-working woman.

In spite of the differences of their historical biographies, all the women saints have the same model of sanctity in common, the one that is fixed in the hagiographical and liturgical texts written in their honour. All the Lives appear similar, as if they were flattened into a single silhouette made up of the conditions that the society considered necessary for canonization: they create an idealized cultural and literary *typos*, that doesn’t always correspond to historical reality, but played an important role in collective imagination.

The second part of the volume contains the detailed analysis of hagiographical and liturgical sources devoted to women saints. This allows us to understand to which requirements the women had to conform to be recognized as saints, and how the literati of the Eastern Slavic lands represented them. Female saints’ Lives correspond to the traditional structure and follow the same ideal and compositional patterns of the Greek *bioi*, written for any kind of saint. Each woman saint, as well as each man saint, lives in the tension of conforming to Christ, choosing to follow Him and keeping His commandments; the scriptural quotations, often direct and explicit, are a readily identifiable feature in the structure of the text. Nonetheless, the very analysis of biblical quotations and the links with other texts written for liturgy or religious reading indicates that it was possible to find some patterns and *topoi* which seem typical of female hagiography.

The Lives and the liturgical hymns analysed are deeply inspired by the Life of the Mother of God – a byzantine text of the 12th century, known in the Church Slavonic translation at least from 14th century –, by the Akathist Hymn

dedicated to Her and by Gospel passages that recount the Annunciation (*Lk* 1, 26 -38). By virtue of this similarity, texts in honour of women differ from the hagiographic production dedicated to men saints. Some elements are enriched with special shades of meaning, or receive greater emphasis than in the Lives of men saints, composing a typical model of representation of the woman saint. I have called this peculiar literary image ‘*typos marianus*’.

In the texts it is expressed in recurrent and easily identifiable lexical expressions, substantiated by specific biblical-liturgical references. The similarity with the Mother of God, in fact, organizes lexicon, allusions and reminiscences around seven themes: 1. Divine election, 2. Life pleasing to God, 3. Beauty, 4. Work and charity, 5. Visions, 6. Attributes of praise, 7. Spiritual marriage. These themes may also be present in the texts dedicated to men saints, but are expressed by specific images, wording and biblical references. Hence, they acquire special significance and value as they relate to a specific model of feminine sanctity.

‘Divine election’ is demonstrated through the use of words belonging to the semantic field of learning or referred to the moral virtues of the woman saint, quoting the Book of Proverbs (*Prv* 31, 26), the Gospel of Matthew (*Mt* 10, 20) and Pauline teachings on the precepts of the Christian life (*Col* 3, 12). According to the history of Her life, Mary of Nazareth learned Hebrew and observed the Scriptures. Like her, the woman saint shows a natural inclination to study and to learn the word of God.

‘Life pleasing to God’ is expressed in the typical motifs of asceticism and renunciation of the vanity of worldly things (*Qo* 1, 2 and 12, 8, *Rom* 8, 20) in favour of a life in the Spirit (*Ws* 7, 8-14, *Rom* 8, 1-28; *Tit* 2, 12, *Eph* 2, 1-2), the acceptance of the cross (*Mt* 10, 38 and 16, 24, *Mk* 8, 34, *Lk* 14, 27) and the yoke of the Lord (*Mt* 11, 29-30). In these passages, the presence of the lexicon on the parable of the wise virgins (*Mt* 25, 1-12), especially the nouns ‘lamp’ and ‘wick’ is noteworthy and typical of female hagiography.

‘Beauty’ is also described with images related to the theme of light: ‘star’, ‘sunrise / morning star’, ‘sun’, ‘light’; these images are to be read in relation to *Ps* 4, 7 and 37, 6; *Jn* 8, 12 and 9, 5; *Rev* 22, 16 and *Mt* 13, 43. The image of the ‘morning star’, which in Revelation refers to Christ (*Rev* 22, 16), is used in the Akathist hymn to define the Mother of God, and finally passes into the hagiographic compositions for women saints, in order to underline that beauty is the expression of spiritual light, to symbolize the leading role of the saint who become a dispenser of light (*Mt* 5, 14-16, *Jn* 1, 7-8, *Rom* 2, 19, *Phil* 2, 15) and, like the morning star, seems to open the way to others. Other images are inspired by the Song of Songs and appear peculiar of the texts dedicated to women saints: that of the ‘pure dove of Christ’ (*Sg* 2, 14) and that of ‘lily, caught among the thorns’ (*Sg* 2, 2), which, together with the image of the ‘flower of the garden of Paradise’ used in the Akathist, expresses the purity of the saint through the symbols of this virtue.

Also the fourth motif, that of ‘daily activities’, is typical of the texts we analyse here. It recalls the figure of the perfect housewife of the Book of proverbs,

with the features of diligence, patience, generosity typical of her (*Prv* 31, 13-20). This is enriched by the image of the 'busy bee', and the vocabulary related to work and to love of neighbour. This biblical passage is quoted in the Life of the Mother of God, and it is supposed that it has been taken from there by old Russian hagiographers.

The visionary element echoes the episode of the Annunciation and other apparitions of the Risen Jesus to women (*Lk* 1: 26-38, *Mt* 28, 1-7, *Mk* 16, 1-8, *Lk* 24, 1-10; *Mk* 16, 9, *Jn* 20, 11-18, *Mt* 28, 9-10).

The attributes of praise addressed to the saints are taken from the Akathist Hymn in honour of the Mother of God and from the Song of Songs (*Sg* 2, 2 and 2, 14).

This set of images and expressions is completed by that of the 'bride of Christ', the model of female sanctity, and by the *topos* of the 'spiritual marriage' with the elements of the 'nuptial chamber of heaven', 'heavenly bridegroom' and 'spiritual motherhood'. Including and putting all the others in order, this *topos* is the key to the reading and interpretation of the texts. In these passages we observe some meaningful images: the 'mother who loves children' (cf. *Mt* 23, 37, *Lk* 13, 34), the 'vase' and the 'home' of the Holy Spirit (which recall *Rom* 9, 21, *Eph* 2, 22, *Rom* 8, 9, *1Cor* 3, 16).

The image of the 'bride of Christ' was used in patristic tradition, on the basis of the exegesis of the Song of Songs, in reference to virgins and martyrs. Hagiographers took it to describe the consecration of one's soul to God both by men and women. In the case of a woman saint the motif of the 'spiritual marriage' gets greater significance since it is connected to the woman's natural vocation to be a wife and a mother. Moreover, as the Mother of God contains in herself the Word, the saints participate in God's inheritance and intercedes for humanity. Physical motherhood is sublimated into spiritual fruitfulness which resembles that of Mary, Virgin and Mother.

The 'bride' of Christ is thus the unique model of sanctity for ascetics, mothers and princesses. Independently of their *status* of life, each of them reaches and inhabits the abodes of Heaven with Christ.

Far from remaining an exclusive patrimony of a few scholars, the literary type of the 'bride of Christ' with its peculiar features is first fixed in the texts, and during the liturgical year is imprinted in the memory of the believers coming cyclically to their attention. In this way it creates a concrete model of behaviour, a form of life, a social type. This last one finds its embodiment in the category of 'pious princesses', who realize the perfect union between the Christian tradition – as expressed in the qualities of the perfect housewife of the Scriptures (active, silent, faithful) – and the specific social and cultural characters of East Slavic lands, reflected in the requirements of the 'good sovereign' – chosen by God for her task, courageous, intelligent, generous and magnanimous – that refer to the image of the Byzantine Empress Helena.

In order to understand in depth the relations among the texts in honour of the Mother of God and those dedicated to the women saints of Rus', I compare, where necessary, the analysed texts with those in honour of three well

known saints of the calendar of Eastern Christendom: Thecla of Iconium, Parasceve the Young, and Catherine of Alexandria. The similarity with a sample of Greek texts (in Slavic translation) denotes the continuity of Slavic tradition with the Byzantine one. Furthermore, texts in honour of women saints of the early Church show that the Eastern Slavic tradition is founded on hagiographic features which have developed since the early centuries of Christianity, coming to produce, in some cases, original results. Therefore the reference to the Byzantine compositions, confirms a typical procedure of hagiography: the passage of certain textual excerpts or literary themes from a composition to other texts written later.

In the formation of the female model of sanctity, liturgical texts play a leading role, since they were used for the liturgy and were easily accessible to all the believers. In the Lives, on the contrary, a narrative intent prevails. Although the importance of the image of the 'bride of Christ' is not disregarded in them, they personalize the picture of the different characters emphasising its typical qualities. In the last chapter of the book I comment four significant texts: the Life of Olga of Kyiv, first Christian princess of Rus', who is compared to the Empress Helena for her activity of Christianization in favour of her people; the Life of Evfrosiniia of Polotsk, noteworthy for her role of teacher and guide that she exercised for the benefit of the sisters; the Life of the homonymous saint of Suzdal, popular for her asceticism and for her constant and immediate relationship (through frequent visions) with Heaven and its inhabitants; finally, the Life of Anna of Kashin, remembered as an adviser of princes, above all her husband, prince Mikhail of Tver.