

## 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 anglosassoni<sup>1</sup>, 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

---

<sup>1</sup> 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 importanza<sup>1</sup>.

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 documentata<sup>2</sup>. 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-

---

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> 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 ventennio<sup>3</sup>. 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

---

<sup>3</sup> 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* (*Povešt' 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)<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> 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 maschile<sup>5</sup>. 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'.

<sup>5</sup> 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”<sup>6</sup>, 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 1689<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> *VEP*, 174: “начать книги писати своими руками”.

<sup>7</sup> 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 istruzione<sup>8</sup> e una spiccata intelligenza emergono dalle fonti come tratti distintivi di alcune delle nostre sante<sup>9</sup>.

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)<sup>10</sup>. 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 russe<sup>11</sup>. Così è accaduto, ad esempio, per la notizia riportata da

---

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

<sup>8</sup> 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.

<sup>9</sup> 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.

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

<sup>11</sup> 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 femmine<sup>12</sup>.

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-

<sup>12</sup> 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 Polock<sup>13</sup>. 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).

---

<sup>13</sup> 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 [...]'"<sup>14</sup>.

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

<sup>14</sup> *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"<sup>15</sup>.

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"<sup>16</sup>. 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 Climaco<sup>17</sup>, 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-

<sup>15</sup> *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".

<sup>16</sup> *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".

<sup>17</sup> 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 secolo<sup>18</sup> –, 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 loro<sup>19</sup> 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.

---

<sup>18</sup> In particolare i già citati Zabelin e Šulgin, e Kavelin (1904).

<sup>19</sup> 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 [...]”<sup>20</sup>; 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 compiacedeli 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’

<sup>20</sup> *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)<sup>21</sup>.

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-

<sup>21</sup> *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 пресвитеромъ 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 смиреномудріе 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 приобретюша. 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”<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> *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 игуменъ 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 книгахраниителя [...] 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).