

Maria Chiara Ferro

“Sante madri”

Una tipologia particolare di sante della Rus’

Gli studi sulla santità nella Rus’ e in Russia stanno conoscendo una stagione di grande fioritura, volta al recupero del ricco patrimonio spirituale e letterario tramandato dal monachesimo. Molte sono le pubblicazioni corredate di suggestive immagini che conquistano il lettore coi fasti artistici e architettonici dei monasteri e dell’arte dell’icona¹; accanto a queste, le opere intese all’edificazione spirituale dei fedeli, con *exempla* tratti dai testi agiografici²; infine, le analisi di carattere scientifico, che interrogano fonti antiche e moderne sulle più svariate questioni: dalla trasmissione dei manoscritti, al culto di santi particolari, all’ordinamento della vita monastica, alle caratteristiche compositive dei testi³.

In questo variegato panorama va facendosi strada anche un certo interesse per il contributo femminile allo sviluppo spirituale e religioso delle terre della Rus’, in controtendenza rispetto all’impostazione tradizionale degli studi che relegava l’argomento “santità femminile” allo spazio di un capitolo o un paragrafo – basti ricordare le monografie di G.P. Fedotov (1931) e I. Kologrivov (1961: 251-264), piuttosto scettici nel riconoscere una presenza fattiva della santità femminile – e metteva in evidenza, anche nel numero delle pagine, lo squilibrio esistente fra l’approfondimento delle tematiche connesse ai santi uomini, distinti in categorie di santità a ognuna delle quali era riservato un capitolo, e di quelle riguardanti le donne, raggruppate secondo l’appartenenza di genere che sembrava porre in secondo piano altre possibili distinzioni.

Nel 1999 l’edizione dei due volumi della *Bibliotheca Sanctorum* dedicati alle chiese orientali (BSO 1998-1999) ha portato all’attenzione degli studiosi tutta una serie di fi-

¹ Ricordiamo in proposito, ad esempio, la serie *Russkije monastyri* i cui volumi escono a Mosca dagli anni Novanta per i tipi di Očarovannyj strannik.

² Si vedano ad esempio Taisija 2001 e Trofimov 1994; quest’ultimo prende in considerazione le 17 sante canonizzate e anche attualmente venerate da tutta la Chiesa ortodossa russa (fra queste 13 vissero nella Rus’), ripercorrendone la biografia e pubblicando le preghiere di intercessione loro dedicate.

³ Si segnalano a titolo esemplificativo due recenti pubblicazioni miscellanee e una antologica: *Monašestvo* (Sinicyna 2002), *Russkaja Agiografija* (Semjačko, Rudi 2005) e *La leggenda aurea della Rus’* (Sbriziolo 2006).

gure poco conosciute della santità russa, fra le quali anche alcune donne. Nel 2000 T.R. Rudi è intervenuta al Convegno “Forme della santità russa”, svoltosi a Bose, con una relazione dal titolo “La santità femminile nell’antica Rus’” (Rudi 2002a: 211-228). Infine, il capitolo di E.B. Emčenko sui monasteri femminili, inserito nella miscellanea curata da N.S. Sinicyna nel 2002 (Emčenko 2002), e l’edizione della *Vita* di Vassa (Feodora) di Nižnij Novgorod nel più recente *Russkaja agiografija* (Semjačko, Rudi 2005), confermano la reviviscenza dell’interesse per l’argomento.

1. Tipologie di santità femminile

Per avere un’idea il più possibile realistica della presenza femminile nel pantheon dei santi russi è necessario recuperare i nominativi citati nelle fonti antiche, non limitando l’attenzione alle sole sante che compaiono nel calendario attuale della Chiesa ortodossa russa. Ho dunque prese in considerazione, oltre a quelle del menologio moderno, le notizie fornite da N.P. Barsukov (1882), redattore di quella che può essere definita la prima *Bibliotheca Hagiographica Russica* – così Stančev (1997: 44) –, dall’archimandrita Leonid (1891), dall’arcivescovo Sergij (Spasskij 1901); ci si imbatte così in una sessantina di donne venerabili, per limitarsi a quante vissero fra il X e il XVII secolo nei territori della Rus’: si tratta di personaggi dei quali è attestato – come spiega l’arcivescovo Sergij in apertura – almeno un culto locale, un miracolo, o una data di memoria; sono comprese le sante di cui si conosce la data di riconoscimento del culto, infine quelle che vantano una menzione nei menologi manoscritti o in documenti storici, ma non sono mai state inserite nei calendari⁴.

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

⁴ 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. La questione della canonizzazione dei santi nella Rus’, in effetti, mostra aspetti controversi e conta su poca letteratura, per di più ormai datata (Golubinskij 1893; Chorošev 1986; Peeters 1914: 380-420). Non è facile, quindi, stabilire quale criterio di scelta adottare per individuare le sante della Chiesa ortodossa russa: quelle nominate nei menologi? In epoche diverse, però, lo si è detto, i minei riportano nominativi differenti. Quelle di cui è nota la data di riconoscimento del culto? A ben guardare allora se ne avrebbero ben poche. Stančev propone un criterio “letterario”, secondo cui l’esistenza di un ufficio liturgico in onore di un santo, significando la sua entrata e memoria nel calendario, equivarrebbe di fatto alla canonizzazione (Stančev 2003: 17). 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.

incidenza a livello religioso, e sociale in alcuni casi, nello sviluppo della Rus’. 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.

L’elenco estratto dalle fonti indicate è il seguente:

1. Agafija di Vladimir († 1237 o 1238)
2. Agripina di Ržev (XIII o XIV sec.)
3. Aleksandra di Vladimir (XIII sec.)
4. Anastasija di Uglič († 1609) + 35 monache martiri con lei
5. Anastasija (Anna)⁵ di Jaroslavl’ (XIII-XIV sec.)
6. Anastasija di Vasil’evo (XVI-XVII sec.)
7. Anna (Irina) di Novgorod († 10/2/1050 o 1051)
8. Anna (Janka) di Kiev († 3/11/1112)
9. Anna di Kašin (XIII-XIV sec.)
10. Charitina di Novgorod († 5/10/1281?)
11. Christina di Vladimir († 1237 o 1238)
12. Elena di Mosca († 18/11/1548)
13. Evdokija (Evfrosinija) di Mosca († 7/7/1407)
14. Evdokija di Vladimir (XIII sec.)
15. Evfrosinija (Fevronija) di Murom († 25/6/1228)
16. Evfrosinija (Predslava) di Polock (23 o 24/5/1173)
17. Evfrosinija (Rostislava, Feodosija) di Novgorod († 4/5/1244)
18. Evfrosinija (Teodulia) di Suzdal’ († 1250)
19. Evfrosinija di Šuja (30/09/?)
20. Evpraksija (Evfrosinija) di Pskov († 8/5/1243)
21. Evpraksija di Mosca (XV sec.)
22. Evpraksija di Rjazan’ († 1237)
23. Fekla (Feodosija) di Perejaslavl’ (XV-XVI sec.)
24. Feodora (Vassa o Vasilissa) di Nižnij Novgorod († 1378)
25. Feodora di Vladimir († 1237 o 1238)
26. Feodosija di Murom (XVII sec.)
27. Feodosija di Vladimir († 1237 o 1238)
28. Gliketerija di Novgorod († 1522)
29. Julija di Mosca (XV sec.)
30. Irina di Kaljazin († 1420 ca.)
31. Irina di Murom († 1129 ca.)
32. Julianija di Lazar’evo († 2 o 10.1.1604)
33. Julianija di Novgorod († 1383 o 1384)
34. Julianija di Ol’šansk († 1540)
35. Julianija di Sol’vyčegodsk (XVI o XVII sec.)

⁵ Si indica fra parentesi, dove noto, il nome di battesimo della santa, quando quello con cui è ricordata è il nome assunto con la professione monastica.

36. Julianija di Vjaz'ma († 14.9.1406 o 1408)
37. Ksenija (Marija) Jur'evna di Tver' († 1312)
38. Ksenija di Jaroslavl' (XIII sec.)
39. Marfa († 1/03/1638?)
40. Marfa (Marija Dmitrievna) di Pskov († 1300 o più tardi)
41. Margarita di Mosca (26.8.1652 – 19.7.1707)
42. Marija (Marfa) di Kiev († 19.3.1206)
43. Marija di Radonež († 1337)
44. Marija di Ust'jug (XII sec.)
45. Marija di Vladimir († 1237 o 1238)
46. Marija di Zaozer'e (XV sec.)
47. Marija, nuora di Aleksandr Nevskij
48. Ol'ga di Kiev († 11.7.969)
49. Paraskeva di Kevrol'sk (XVI sec.)
50. Paraskeva di Ržev (XVI sec. ?)
51. Paraskeva Piriminskaja⁶
52. Pelagija (XVI sec.)
53. Sof'ja (Solomonija) di Suzdal' († 16.12.1542)
54. Sof'ja Jur'evna di Sluck († 19.3.1617)
55. Varsonufia (Varvara) di Mosca (inizio XVI secolo)
56. Varvara (Vassa) Svirskaja di Olonec (inizio XVI sec.)
57. Vassa di Pskov († 1473)
58. Vassa di Vladimir (XIII sec.)

In base alla tradizione liturgica si possono individuare cinque diverse categorie di santità secondo cui le sante vengono distinte e venerate: monache, giuste, martiri, monache martiri e folli in Cristo. Allo stesso tempo ognuna di loro, indipendentemente dalla tipologia di appartenenza, ma in maniera conforme al proprio stato di vita, viene descritta nei testi in suo onore (*Vita* e ufficio liturgico) con epiteti caratteristici che determinano gruppi ben identificabili; questi arricchiscono e precisano la suddivisione tipologica tradizionale, e correggono la visione un po' semplicistica di quanti raggrupparono le donne sotto un unico ordine. Se si fa eccezione per Ol'ga di Kiev († 969), unica nella Rus' a vantare il titolo di “pari agli apostoli” (*равноапостол'ная*), per il ruolo svolto a favore della diffusione del cristianesimo nella sua terra, possiamo distinguere:

1.1. Sante monache (Prepodobnye)

Si tratta di donne che scelsero la vita monastica per vocazione. L'epiteto che le connota esprime la concezione della consacrazione monastica come lo stato di vita più

⁶ L'arcivescovo Sergij indica sotto questo nominativo la sorella di Artemij Verkol'skij (Spasskij 1901: 570); la *Bibliotheca Sanctorum Orientalium* la identifica invece con Paraskeva di Kevrol'sk (BSO 1998-1999, II: 786-787). La penuria di notizie su questa figura non permette di sciogliere il dubbio sulla sua identità.

vicino alla perfezione: letteralmente infatti *prepodobnyj* sta per “molto somigliante”, “che molto somiglia”, a significare appunto che lo stato di vita dei monaci è il più simile a quello celeste, secondo un concetto fondamentale della spiritualità dell’Oriente cristiano che concepisce il cammino ascetico come un progressivo avvicinamento alla somiglianza con Dio, intesa nel suo riferirsi al versetto biblico sulla creazione dell’uomo (*Gn* 1, 26) (Špidlik 1985: 47-54)⁷.

Fra tutte le sante di cui ci è giunta notizia, ne troviamo solo poche appartenenti a questa categoria: Anna di Kiev (XII s.), Evfrosinija di Polock, Evfrosinija di Suzdal’, Feodora (Vassa) di Novgorod, Elena di Mosca, Evpraksija e Julija di Mosca. Non sarà fuori luogo precisare, però, che i monasteri femminili della Rus’ medievale ospitavano un gran numero di donne, per i più svariati motivi (vocazione, difesa, punizione), e che per molte aristocratiche non fu raro trascorrervi parte della vita: l’infanzia per ricevere un’educazione, la giovinezza e la maturità se rimaste nubili, la vecchiaia da vedove (Emčenko 2002: 247; cf. anche Sinicyna 2002 e Puškareva 1989). Per questa ragione l’appellativo di *prepodobnye* viene attribuito di norma anche alle “pie principesse” (v. sotto) che, una volta vedove, prendevano il velo. In questo modo il numero delle rappresentanti di questo gruppo aumenta notevolmente.

1.2. Giuste (Pravednye)

Secondo la definizione del *Polnyj pravoslavnij bogoslovskij ènciklopedičeskij slovar’* il termine “giusto” designa innanzitutto i giusti dell’Antico Testamento (da Noè in poi); in seconda istanza quei santi che, ricevuta una venerazione locale, attendono di essere canonizzati e venerati in tutta la Chiesa ortodossa russa; si tratta, per estensione, di un ordine particolare di santità rappresentato da laici che, pur rimanendo nel mondo e assolvendo agli obblighi quotidiani del loro *status*, condussero una vita retta e gradita a Dio (PPBÈS 1913, II: 1871). In ambito femminile la figura più rappresentativa di questa categoria è senza dubbio la giusta Julianija di Lazar’evo⁸. Giuste sono inoltre Maria di Ust’jug, Julianija di Novgorod, Varvara di Olonec, Fekla di Perejaslavl’, Anastasia di Vasil’evo, Glikerija di Novgorod, Irina di Kašin (ricordata anche come santa madre di Makarij di Kaljazin), Pelagija di Ržev, Varsonufija di Mosca, Paraskeva Piriminskaja, Evfrosinija di Šuja, Julianija di Sol’vyčegodsk e Paraskeva di Kevrol’sk.

1.3. Pie principesse (Blagovernnye knjagini)

La categoria maggiormente rappresentata, pur nella diversità delle vicende personali delle varie sante, è quella delle “pie principesse”. Per comprendere le origini di

⁷ L’autore propone una trattazione chiara e schematica del pensiero dei padri orientali sul tema dell’immagine e della somiglianza di Dio.

⁸ Sulla *Vita* di Julianija di Lazar’evo, testo originale nel panorama letterario della Rus’, sono stati scritti vari saggi, fra i quali si segnalano: Buslaev 1910; Brogi Bercoff 1998; Rudi 1996; Rudi 1997.

questo ordine di santità femminile è necessario risalire alla prima imperatrice cristiana, la bizantina Elena. E. Nardi osserva al riguardo che nel IV secolo l'avvenuta conversione degli imperatori, già persecutori dei cristiani, rese necessario re-inventare la figura dei sovrani; in tale prospettiva Elena fu vista come redentrice degli imperatori, novella Maria. Così alle consuete tipologie di santità per le donne sviluppatasi su base neotestamentaria – vergine, vedova e madre (cf.: Giannarelli 1980: 9-13) – se ne aggiunse una del tutto nuova, quella dell'imperatrice cristiana, dalla quale derivò in ambito latino la "santa regina" (Nardi 2002: 4), di cui la "pia principessa", in ambito slavo orientale, può essere considerata la figura corrispondente.

Profonda devozione, sentimenti di amore e timor di Dio, rettitudine e conformazione all'ideale cristiano di santità con la pratica delle virtù, opere di carità, osservanza incondizionata della volontà di Dio e sottomissione al marito, fedeltà coniugale, vedovanza vissuta come asceti (quasi tutte queste sante entrano in monastero dopo la morte del marito), difesa dell'ortodossia e dello stato a fianco del marito, esercizio delle opere di carità e di catechesi: ecco i canoni caratteristici cui corrispondere per essere riconosciuta come pia principessa (cf.: Manuchina 1954: 5-6; Nardi 2002: 4).

Quest'ordine di santità femminile conobbe la sua maggior fioritura durante il periodo della dominazione tatara, quando molti furono i principi che soffrirono la morte a causa del giogo dell'Orda d'Oro o per rivalità intestine; le principesse che condivisero la sorte dei mariti, guadagnandosi in questo modo una sempre più stretta aderenza all'ideale cristiano di santità, divennero modello per tutte le donne della Rus'.

Fra le esponenti più note ed esemplari di questa tipologia, si ricordano Anna di Kašin ed Evdokija di Mosca.

1.4. *Madri di santi principi o di santi monaci*

Accanto alle tre tipologie suddette, si trovano le sante madri o, più correttamente, le madri di santi. Si perché, spesso, si tratta di donne delle quali ci sono giunte pochissime notizie, ma che furono ritenute degne della santità per il fatto stesso di essere state genitrici di santi importanti della Chiesa ortodossa russa. Si potrebbe dire che la loro sia una santità "riflessa", che trova origine e ragion d'essere in quella del figlio. In effetti, tranne qualche raro caso (si veda, ad es., Marija di Radonež) è difficile stabilire se queste donne sarebbero state elevate agli onori degli altari, indipendentemente dall'aver allevato un testimone della fede. Il fatto che siano ricordate con l'appellativo di "madre di..." sembra non lasciare dubbi: il loro merito si "limita" all'aver generato e cresciuto un figlio che, divenuto santo, proietta su di loro l'aurea della propria santità⁹.

Lungi dall'essere un ordine di santità originale della tradizione della Rus', la categoria delle madri conta rappresentanti illustri fin dall'inizio della cristianità; ricordiamo,

⁹ Quasi a conferma della possibilità di questa "diffusione" della santità sui familiari, ricordiamo il caso di Julianija di Lazar'ev, madre di santa Feodosija di Murom: si attua in questo frangente il procedimento opposto, è la madre a illuminare l'agire della figlia. Infatti Julianija è venerata come giusta, ed è Feodosija che viene ricordata "con la madre".

a titolo illustrativo, qualche nome ben noto: Monica, madre di sant’Agostino; Emilia, madre di Basilio il Grande; Nonna, madre di Gregorio di Nazianzo; la già citata Elena, madre dell’imperatore Costantino.

Nella Rus’ le madri di santi menzionate nelle fonti succitate sono:

1. Marija di Radonež († 1337), madre di san Sergio,
2. Feodosija (Evfrosinija) di Novgorod († 1244), madre di Aleksandr Nevskij,
3. Ksenija Jur’evna di Tver’ († 1312), madre del gran principe Michail Jaroslavič,
4. Irina di Kaljazin († 1420ca.), madre di Makarij,
5. Marija di Zaozer’e (XV sec.), madre dell’eremita Ioasaf,
6. Pelagija (XVI sec.), madre del primo patriarca russo Iov,
7. Varsonufija (Varvara) di Mosca (inizio XVI sec.), madre del metropolita Filipp,
8. Julianija di Novgorod († 1383 o 1384), madre di Nikolaj Kočanov,
9. Fekla (Feodosija) di Perejaslav’ (XV-XVI secc.), madre di Daniil,
10. Varvara (Vassa) Svirskaja di Olonec (XVI se.), madre di Aleksandr Svirskij.

A livello di tradizione manoscritta si registra una sostanziale differenza fra le sante madri e gli altri ordini di santità femminile: mentre alcune “sante monache”, “giuste” e “pie principesse” vantano opere agio- e inno-grafiche loro dedicate, le poche notizie sulle madri sono da ricercare nella *Vita* dei rispettivi figli; il ricorso alla produzione annalistica non cambia questo quadro d’insieme: anche in questo caso le informazioni sulle madri si esauriscono in menzioni da rintracciare nei brani relativi ai figli, che spesso coincidono esattamente col testo agiografico.

2. Sante madri di santi: la parola alle fonti

Incuriositi da tale originalità, vorremmo adesso soffermarci sull’analisi delle informazioni a nostra disposizione, per recuperare quanto le fonti ci tramandano su questo tipo particolare di santità. Certo non ne emergerà un modello letterario articolato e omogeneo, come per gli altri ordini di santità femminile¹⁰, né potremo sperare di ricavarne informazioni biografiche rilevanti; si vorrebbe però mostrare che, dai pochi brani che le riguardano, è possibile individuare alcuni elementi peculiari, che in certo senso

¹⁰ Occupandosi in generale di questioni di topica agiografica, e indagando il rapporto fra forme letterarie e tipologie di santità, T. Rudi ha evidenziato come il modello letterario di riferimento per le donne, indipendentemente dalla categoria di santità di appartenenza, risulti l’immagine di Maria, come madre di Gesù. Questo si realizza in alcuni motivi fondamentali: l’apprendimento e l’amore per le Scritture, il motivo del lavoro manuale, quello dell’“intelletto interiore” e infine la vita senza matrimonio (Rudi 2002b). Nel nostro articolo sul “*typos* mariano”, approfondendo l’intuizione di Rudi e sostituendo la categoria dell’*imitatio* con quella della “somiiglianza”, abbiamo delineato un profilo originale del testo agiografico al femminile che si compone intorno a sette temi fondamentali: elezione divina, vita gradita a Dio, bellezza, occupazioni e carità verso il prossimo, visioni, attributi di lode, matrimonio spirituale (Ferro 2007).

fissano i requisiti indispensabili perché una donna venisse riconosciuta come “santa madre di un santo”.

Si prenderanno qui in considerazione le figure di Marija di Radonež, Feodosija (Evfrosinija) di Novgorod, Irina di Kašin, Fekla di Perejaslavl', Ksenija di Tver', Varsonufija (Varvara) di Mosca e Varvara (Vassa) di Olonec. Riguardo a Pelagija, non disponiamo di notizie agiografiche, dal momento che del figlio Iov, canonizzato solo in tempi recenti, non si hanno attestazioni di una *Vita* antica. Per quanto riguarda Julianija, madre di Nikolaj Kočanov, il manoscritto consultato (RNB, Q.I.365, ff. 117-118^v) non contiene alcuna menzione significativa della madre del santo. Quanto a Maria di Zaozer'è ci è attualmente impossibile consultare la *Vita* dell'eremita Ioasaf, suo figlio, disponibile solo in copia manoscritta nelle biblioteche russe¹¹.

Le fonti di riferimento, quindi, risultano:

Vita di Sergio di Radonež (*VSR*)

RNB, F. I. 278, ff. 2ss.

Vita di Aleksandr Nevskij

V. Mansikka, *Žitije Aleksandra Nevskogo, obzor redakcij i tekst*, in “Pamjatniki drevnej pis'mennosti i iskusstva”, CLXXXI, 1913.

Vengono edite tre redazioni del testo; qui ne useremo due:

- La redazione detta “di Vladimir”, che si legge nella copia dei *Velikie Minei Četii* conservata alla *Moskovskaja Sinodal'naja Biblioteka (Uspenskij spisok)*, al giorno 23 nov. (*VAN-1*);
- La redazione detta “di Iona Dumin”, secondo il manoscritto della *Moskovskaja Tipografičeskaja Biblioteka*, n. 346.395.1328, datato 1594 (*VAN-2*).

Vita di Makarij di Kaljazin (*VMK*)

RNB, *Soloveckoe sobranie* 826/936, *Žitije Makarija Kaljazinskogo*, ff. 507-526.

Vita di Daniil di Perejaslavl' (*VDP*)

S.M. Smirnov, *Žitije Daniila Perejaslavsckogo čudotvorca, povest' o obretenii moščej i čudesa ego*, M. 1908, pp. 1-80.

Vita di Michail Jaroslavič di Tver' (*VMT*)

Žitije Michaila Tversckago. Drevnerusskij tekst i perevod, Tver' 2001 (edita il ms.: *Gosudarstvennyj Archiv Tverskoj Oblasti*, f. 1409, op. 1, d. 1130, *Služby i žitija sv. Arsenija i Michaila Tverskich*, XVII v./70).

Vita di Aleksandr Svirskij (*VAS*)

Žitije, čudesa i služba prepodobnogo i bogonosnogo otca našego Aleksandra svirskogo čudotvorca, M. 1898³.

¹¹ Una copia è conservata a San Pietroburgo: RNB, Tit., 3531, *Sbornik Mon.*, XVII sec., ff. 52-104.

Vita del metropolita Filipp (*VMF*)

I.A. Lobakova, *Žitije mitropolita Filippa*, SPb. 2006.

Il prologo della vita di Aleksandr Nevskij ci rivela il fondamento biblico-teologico alla base della venerazione delle madri e getta luce sui motivi che, evidentemente, hanno indotto i fedeli e l'autorità ecclesiastica a ritenere degne degli onori degli altari le madri di alcuni fra i santi più noti. Nel testo si legge: “ogni albero si riconosce dai frutti e ogni fiore ha origine dalla sua radice [...] da luminosissimi genitori nacque il famoso fanciullo [...] da questo devoto padre [...] e dalla sua santa madre”¹²; l'autore dunque fa esplicitamente riferimento a *Mt* 7, 17-18: “Così ogni albero buono fa frutti buoni, ma l'albero cattivo fa frutti cattivi. Un albero buono non può fare frutti cattivi, né un albero cattivo far frutti buoni”. Tramite un procedimento d'induzione si postula quindi che un santo debba avere santi genitori, sante madri nel caso specifico. Altri testi ricorrono invece alla parabola della vite e dei tralci di *Gv* 15: nella *Vita* di Aleksandr Svirskij i genitori vengono infatti definiti “tralcio che dà frutto”¹³ e nella redazione “Tulupovskij” della *Vita* del metropolita Filipp, la madre Varvara stessa è detta “tralcio fiorente e fruttuoso”¹⁴ con accenno al medesimo brano scritturale.

Fin dall'*incipit* dei testi, insomma, si evidenziano due componenti fondanti della tipologia delle madri: la loro virtù, testimoniata dalla condotta personale (con riferimento a *Gv* 15), e la conferma che di essa viene data dalla santità raggiunta dal figlio (cf. *Mt* 7, 17-18).

La *Vita* di san Sergio di Radonež del monaco Epifanij si spinge ancora oltre affermando che Dio, volendo illuminare il piccolo Sergio, preparò allo scopo due genitori “giusti” e “buonissimi” coi quali poi generò il proprio servo¹⁵. Conclude quindi che per tale ragione “è bene venerare e lodare – prima del figlio – i suoi genitori”¹⁶, e commenta che non è dato a tutti di nascere da giusti genitori, né di avere tale figlio, ma Dio lo concesse a Maria e Kirill, così “il buono si unì al buono e il meglio al meglio”¹⁷. Il motivo dell'elezione divina, manifestata nel dono di santi natali, è un *topos* caratteristico dell'An-

¹² *VAN-2*, p. 52: “всякое древо от плода своего познаваемо и всякий цвет от корней своего имеет прозябение [...] от пресвѣтлых родителей рождься пренмянитый отрок [...] отъ благочестива си отца [...] и отъ святыя своя матеря”

¹³ *VAS*, f. 6: “плодовитое лозіе”.

¹⁴ *VMF*, p. 166: “многоцвѣтуца и плодовитая лоза”.

¹⁵ Cf. *VSР*, f. 7v: “бѣ [...] таковомѣ дѣтищѣ во(з)сѣати хотѣщѣ да ро(ди)тсѣ ѿ родителю неправеднѣмъ преж(а)е проуготова бѣ и оустрои(а) таковыхъ прв(а)ны(х) родителе(и) его и потомъ ѿ ни(х) своего си про(з)изведе оугодника”.

¹⁶ Cf. *Ivi*, f. 8: “преж(а)е же подобаше почтити и похвалити родителей его”.

¹⁷ Cf. *Ivi*, f. 8: “не бѣ льпота комѣ дѣтищу ѿ непрв(а)ны(х) родитисѣ родителей, ниже инымъ си(и) рѣчь непрв(а)нымъ ро(ди)телемъ такового не бѣ льпо роди(ти) дѣтища нѣ токмо тѣмъ единѣмъ ѿ бѣга дароваса еже и прилоучисѣ паче и снидеса добро къ доброу и лѣчшее к лоучшему”.

tico Testamento, a espressione della particolare pedagogia di Dio che sceglie e prepara il popolo eletto; è questo un elemento che si conserva anche nel Vangelo, basti pensare a Giovanni il Battista (*Lc* 1, 5-6). Nella *Vita* del metropolita Filipp il concetto è ripreso, esplicitando il fatto che la nascita di un figlio santo testimoni una vita gradita a Dio da parte dei genitori: nella redazione breve del testo si legge che Dio, a testimonianza della loro virtù “diede loro un nobile frutto”: che generassero questo beato fanciullo¹⁸; ritorna qui il riferimento a *Gv* 15, 16: “Non voi avete scelto me; sono io che ho scelto voi e vi ho costituiti affinché andiate e portiate frutto e il vostro frutto rimanga”. L’immagine del frutto richiama, poi, il saluto di Elisabetta a Maria (*Lc* 1, 42): “[...] benedetto il frutto del tuo grembo!”, assimilando così, per estensione, la santa alla Madre di Dio.

Che i genitori di un santo debbano a loro volta essere santi sembra dunque costituire una sorta di assioma all’origine della categoria delle madri. Si tratta, come dicevamo, di un *topos* agiografico tradizionale e molto antico, nato su base vetero-testamentaria: fin dalle prime pagine della Bibbia si evince che l’idea del “giusto” e quella conseguente della “famiglia dei giusti” è uno dei concetti chiave della visione del mondo espressa nell’Antico Testamento. Da Noè “uomo giusto” (*Gn* 6, 9) la cui famiglia dà origine all’umanità rinnovata, ad Abramo e Sarai con cui Dio stringe la sua alleanza (*Gn* 17), ancora ai patriarchi e ai profeti, si dipana quella storia di Dio con il suo popolo che il Libro della Sapienza ripercorre al capitolo 10, fino ad arrivare, come si è detto, al Nuovo Testamento. Anche qui troviamo i “giusti”: di Zaccaria ed Elisabetta, scelti per far venire alla Luce il Precursore, si dice che “erano giusti davanti a Dio, poiché osservavano in modo irreprensibile tutti i comandamenti e tutti i precetti del Signore” (*Lc* 1, 6); sono inoltre i “giusti” che risusciteranno dai morti e riceveranno il dono della vita eterna (cf. ad esempio *Mt* 25, 46; *Lc* 14,14). Anche negli uffici liturgici per i santi di cui qui ci occupiamo, quello del “giusto” è un motivo ricorrente; sebbene non aggiungano alcuna notizia specifica a proposito delle madri, questi testi tratteggiano la figura del santo primariamente come “giusto del Signore”: si veda il frequente uso del versetto “Честна пред Господем смерть преподобных Его”, e le letture tratte dai capitoli 3-5 del Libro della Sapienza sull’agire e il destino del giusto. Come accadde per Elisabetta, la madre del giusto è giusta a sua volta, scelta da Dio e a Lui gradita, come i testi non mancano di sottolineare.

A livello letterario, precisato tale imprescindibile requisito, gli autori cercano di tracciare un profilo di queste sante corrispondente ai tipici attributi agiografici: ne evidenziano la vita atta a compiacere il Signore e ne sottolineano le virtù, come avviene per le rappresentanti delle altre tipologie di santità. Di Maria di Radonež Epifanij il Saggio scrive che, insieme al marito, i due “erano servi di Dio, giusti davanti a Lui e agli uomini e pieni e adorni di ogni virtù”¹⁹; più avanti, narrando la nascita di Sergio, l’agiografo

¹⁸ Cf. *VMF*, p. 276: “подаде има Богъ плодъ благородный во свидѣтельство добродѣтели ихъ: родиста сего блаженнаго отрока”.

¹⁹ *VSR*, f. 7r: иже баша бжїи оудодницы, правдвн(е) пре(а) б(о)гомъ и пре(а)

scrive della madre che “era virtuosa e molto temeva Dio”²⁰. Ksenija e Kožin, genitori di Makarij di Kaljazin “vissero secondo la legge del Signore, secondo i comandamenti del santo Vangelo”²¹. Così anche Stefan e Varvara “vissero entrambi nella legge del Signore e secondo i suoi santi comandamenti evangelici”²². Daniil di Perejaslavl’ “nacque da genitori cristiani, pii e timorati di Dio: il padre di nome Costantin e la madre Feodosija”²³. La madre di Aleksandr Nevskij, anche lei chiamata Feodosija, viene definita come “pia grande principessa” e di lei si dice che “amava Dio”²⁴: non solo, dunque, si evidenzia che la donna nutriva amore per il Signore, ma le si attribuisce già l’epiteto di una delle categorie di santità più rappresentate in ambito femminile, quella delle pie principesse. Di Vassa è scritto innanzitutto che insieme al marito Stefan “fu scelta” come genitrice del beato Aleksandr (cf.: *VAS*, p. 6), e poi che, con lui, brillò di devozione e si adornò di buone azioni, sforzandosi sempre di compiacere Dio in tutto²⁵. Più avanti l’agiografo, a dimostrazione della sua fede e rettitudine, introducendo un paragrafo in cui narra di come Vassa pregava e digiunava senza posa per ottenere la grazia della maternità, la definisce “fedele” e “pia”²⁶: è reso qui esplicito il motivo dello stretto rapporto fra la donna e Dio come motore del ruolo da lei svolto nel nucleo familiare, che soggiace a tutti i testi analizzati.

Come si vede dagli esempi appena proposti, quasi sempre le madri sono ricordate insieme al marito, cosa che avveniva già nella letteratura cristiana antica: Giannarelli ritiene che ciò possa essere interpretato come un fattore indicante il riconoscimento di pari dignità e merito da parte delle madri e dei padri nei confronti del figlio santo (Giannarelli 1980: 72). A mio parere il nominare la madre sempre dopo il coniuge rientra nella classica gerarchia delle funzioni familiari; ciò che invece è originale è il fatto che, come si vedrà in alcuni casi, in vari episodi relativi all’educazione del santo, sarà la madre a giocare un ruolo di primo piano: con la sua sensibilità saprà cogliere il disagio o le difficoltà del figlio, e di conseguenza aiutarlo a superarle.

Soltanto Ksenija di Tver’ è nominata sempre da sola: l’autore la definisce “beata” e “molto somigliante”²⁷, ricorrendo agli attributi tipici degli asceti, a dimostrazione, sono

ч(е)л(ове)кы и всаческими добродѣлами исполнени же и оукрашени”.

²⁰ *Ivi*, f. 10: “баше бо и та добродѣтелна соуше и сѣло боащиса бѣга”.

²¹ *VMK*, f. 508r: “живѣста в законѣ господни, по заповѣди с(вя)т(о)го е(ва)нг(е)ліа”.

²² *VMF*, p. 166: “живѣста оба в законѣ Господни, и по его святѣй еуангельстей заповѣди”.

²³ *VDP*, p. 6: “родися от родителей хрестияну, и благоговѣйну, и богобоязливу: отца именемъ Костянтина и матери Феодоси[и]”.

²⁴ *VAN-1*, p. 17: “благовѣрная великая княгиня”; *VAN-3*, p. 53: “боголюбивая”.

²⁵ Cf. *VAS*, p. 6: “бл҃гочестіемъ же паче многихъ тогда сѣюще и бл҃гими нравы красѣща: тѣхѣ бо сѣ во всемъ присно бл҃гогодни бѣѣ быти”.

²⁶ *Ivi*, “вѣрнаѣ” e “бл҃гонравнаѣ”.

²⁷ *VMT*, f. 92: “бл҃жен(н)ая” “прпо(ло)бная”.

portata a pensare, dell'autorevolezza morale della santa, che, come vedremo, verrà ribadita nel corso della narrazione. Per Vassa invece, lo si è detto, l'agiografo passa a nominarla singolarmente quando vuole sottolineare le virtù caratteristiche della santa (fede e rettitudine) e il ruolo svolto dalla madre orante a favore di Aleksandr.

Si inizia così a percepire che l'importanza delle madri non si esaurisce nell'aver dato alla luce il santo; i testi dimostrano che queste donne giocano un ruolo di primo piano nella sua vita, dall'infanzia alla maturità: da *mater* ognuna di loro passa a essere *optima mater* (cf.: Giannarelli 1980: 67-68), superando, o meglio coronando, la maternità fisica con la dimensione spirituale.

Marija di Radonež, ancora prima della nascita di Sergio, comprese che il figlio sarebbe stato “scelto da Dio”: la Vita narra che durante la celebrazione liturgica, appena iniziata la lettura del Vangelo, nel silenzio generale degli astanti il piccolo urlò dal ventre materno e iniziò a cantare (cf.: *VSR*, ff. 8-8v); il prodigio, che ricorda il sussulto del Precursore nel grembo di sua madre al saluto di Maria (*Lc* 1, 41), si ripeté una seconda volta non appena venne intonato il canto, e una terza quando il sacerdote iniziò a parlare (cf.: *VSR*, f. 8v)²⁸. Passato l'iniziale sgomento, Marija comprese che si trattava di un segno della predilezione divina per il piccolo che portava in grembo – commenta l'agiografo – e iniziò allora a pregare e a digiunare per prepararsi alla nascita di quello che avvertiva ormai come un “tesoro di grande valore (cf.: *Mt* 13, 44)” e una “perla preziosa (*Mt* 13, 46)”²⁹.

Irina si occupò attivamente, accanto al marito, dell'educazione di Makarij, allevandolo in maniera retta e scegliendo per lui al momento dovuto un istitutore che gli insegnasse a leggere e scrivere³⁰. Inoltre, preoccupata per l'eccessivo interesse di Matfej (questo il nome di battesimo del santo) per lo studio, che gli faceva trascurare le amicizie, la madre, di comune accordo col marito, si adoperò per scegliere la sua futura sposa, come era consuetudine nella Rus' dell'epoca. In questa Vita si trova infatti il motivo del-

²⁸ A proposito dell'espressione *ab utero matris*, Giannarelli commenta che si tratta del fenomeno dell'*anticipatio*, motivo costante della biografia miracolistica e dell'agiografia, con il quale si evidenziano la vocazione precoce del santo e la sua elezione divina (Giannarelli, 1980: 75, nota 42). Nella prospettiva di comprendere meglio la tipologia della *mater*, mi pare che l'utilizzo di questo motivo non solo evidenzia l'eccezionalità di Sergio, ma dimostri anche quale adatto contesto familiare il Signore avesse creato onde far venire alla luce un suo eletto; ciò trova conferma poco dopo nella precisazione che Marija comprese bene il significato del segno miracoloso (ella stessa era stata preparata e scelta da Dio) e agì di conseguenza.

²⁹ Cf. *VSR*, f. 9r: “прѣбываше до време роженіа его, и мл(а)нца въ оутробѣ носаци, яко нѣкое съкровище многѣннѣе, и яко драгый камень и яко чудный бисерь и яко съсоудъ избранъ [...] сам(а) съблюдашесѣ ѿ всѣхъ скверны и ѿ всѣхъ нечистоты. Постомъ шражадѣ. и всакыѣ пища великиѣ ѿшадѣ. И ѿ ма(с) и ѿ млека и рыбъ не ѣдѣше. хлѣбо(м) точію и зеліемъ и водою питаше(с). и ѿ пѣанства ѿню(а) въз(а)ержашесѣ”.

³⁰ Cf. *VMK*, f. 508r: “въспитанс(т)ѣ в добромъ наказаніи. Егда же достигнѣмому възраста вданъ бываетъ родителема в наоченіи грамотъ”.

l’“opposizione dei genitori” alla vocazione del figlio: Irina e Kožin tentarono di indurlo a sposarsi consigliandogli la lettura degli scritti di Giovanni Crisostomo sul matrimonio, ma senza successo.

Di Aleksandr Nevskij si legge che “fu da loro [Feodosija e suo marito] allevato secondo ogni buon precetto. Avendolo generato, i genitori gli diedero una seconda nascita con il santo battesimo e gli insegnarono i santi libri”³¹, sottolineando così il ruolo attivo dei *parentes* nella trasmissione del cristianesimo.

Analogamente nella *Vita* del metropolita Filipp si legge: “nell’osservanza di ogni precetto lo educarono. Al momento opportuno fu affidato [a un istitutore] per imparare a leggere e scrivere” e l’agiografo evidenzia il compiacimento dei genitori per i buoni risultati di Fëdor (questo il nome di battesimo del metropolita): “vedendo le sue buone azioni se ne rallegravano”³²; la versione estesa della vita di Filipp ripropone questo passo corredandolo di particolari, quali la “grande cura” con cui i genitori adempiono il proprio dovere, e l’“inclinazione non comune” di Filipp per l’apprendimento³³. Nel corso della narrazione li incontreremo solo un’altra volta: quando con apprensione cercano il figlio, scappato per entrare in monastero, e non trovandolo lo piangono credendolo morto: “avendolo cercato dappertutto in città, non lo trovarono e lo piansero molto”³⁴ afferma la *Vita* breve; e quella estesa riprende: “i genitori, avendo fatto una grande ricerca di lui, avendo cercato ovunque nella città regnante e nelle città e nei paesi limitrofi, non lo trovarono e piansero, come se fosse morto”³⁵. L’episodio ricorda quello evangelico in cui Maria e Giuseppe cercano per tre giorni Gesù dodicenne nella città di Gerusalemme (cf.: *Lc* 2, 41-50).

Nel caso di Aleksandr Svirskij i genitori lo affidarono alle cure di un istitutore per essere edotto nelle Sacre Scritture. Il fanciullo incontrò delle difficoltà a cimentarsi nello studio e ne fu contristato. Decise allora di pregare la Madre di Dio per ottenere la grazia di comprendere le parole dell’insegnate, e riuscì finalmente ad avere migliori risultati ritrovando così anche la serenità; l’agiografo sottolinea che grande fu la gioia dei genitori per i successi del ragazzo: “suo padre e sua madre, avendo visto il suo volto luminoso

³¹ *VAN-2*, p. 53: “от них [Феодосия и её муж] воспитан бысть во всяком добром наказании. Его же ўбо родивше, родителя его паки второе породили и святым крещением и святым книгам изучиша и”.

³² *VMF*, p. 276: “во всяком наказании воспитаста его. По времени же дан бысть на учение грамотъ”; “Родители же его видяще нравомъ такова, радовахуся о семь”.

³³ Cf. *VMF*, p. 167: “от благородныхъ своихъ родитель с великимъ брежениемъ воспитъвается. По времени же родители его своимъ изряднымъ предстательствомъ повелевають его вручити художной хитрости – еже божественному Писанию”.

³⁴ *VMF*, p. 277: “Родители же его повсюду въ градѣхъ искавши, не обрѣтоша его и много плакаша о немъ”.

³⁵ *VMF*, p. 170: “Родителем же его взысканию велику бывшу о немъ, поискавше его въ царствующем градѣ всюду, и по окрестнымъ градовом и всемъ, и не обрѣтше, и плакашяся, яко по мертвомъ”.

si rallegrarono nell'animo, e compresero che era stato visitato da Dio³⁶. Giunta poi per Aleksandr l'età del matrimonio Vassa e Stefan desideravano che prendesse moglie, ma, a differenza di quanto avviene per Makarij di Kaljazin, non opposero alcuna resistenza quando il giovane, con l'aiuto di uno *starec*, li informò della sua decisione di entrare in monastero, anzi gli impartirono amorevolmente la loro benedizione; curioso il commento dell'agiografo che nota che Vassa si comportò in tale contingenza "come è abitudine delle madri", cioè abbracciando e baciando suo figlio, e raccomandandogli di tornare presto³⁷.

Dalla *Vita* di Daniil di Perejaslavl' sappiamo che madre e padre si preoccuparono a lungo per la sua salute, dal momento che non partecipava ai giochi dei coetanei e si nutriva troppo poco. Insospettita Feodosija, con l'aiuto della figlia, scoprì i segni di pesanti penitenze sul corpo di Daniil, e lo aiutò a curarsi: "i genitori si preoccuparono molto, vedevano il ragazzo triste e che dormiva poco e non comprendevano che malattia avesse [...] La madre [gli] si avvicinò, e apertegli le vesti, vide la corda del cilicio che sfregava sul corpo, e [sentì] un cattivo odore che veniva da lui, e [vide] il corpo piagato"³⁸. Alla presenza del marito, Feodosija chiese al figlio il perché di tali gesti: appreso che il giovane li aveva compiuti col proposito di scontare i propri peccati, i genitori lo aiutarono a comprendere l'inutilità di quelle sofferenze per un ragazzo così giovane; decisero poi di affidarlo a un precettore perché venisse istruito (cf.: *VDP*, p. 8).

Un episodio analogo si legge nella *Vita* di Aleksandr Svirskij che fin da giovane si sottoponeva a penitenze corporali e esercitava la continenza in fatto di nutrizione e riposo: "sua madre lo ammoniva amorevolmente: perché figlio mio caro tormenti così il tuo corpo? Non sai che le molte penitenze portano sofferenza al tuo corpo, e in più sei giovane e il tuo corpo sta crescendo, e anche a noi rechi non poco patire; figlio, ascolta i tuoi genitori, prendi parte insieme con noi alla mensa e al sonno"³⁹. In questo caso però le parole di Vassa non persuasero Aleksandr che perseverò nelle sue penitenze al punto che la madre, riconoscendo che era l'amore per Dio a suggerirle al ragazzo, non poté che permetterle dicendo: "o figlio caro, come vuoi, così fai"⁴⁰, secondo il motivo tipico

³⁶ Cf. *VAS*, ff. 9r-10: "Оцъ же егѡ и мати, видѣвши егѡ лицемъ свѣтла и дѣшею веселѣшасѧ, развѣша ѿ бѣга посѣщенѧ емѧ быти."

³⁷ *VAS*, f. 17: "мати же егѡ, ѧкоже есть обычай матеремъ, ѡб'емши егѡ цѣлова любезно: и ѡпѣстиша егѡ съ миромъ, и заповѣдаша емѧ возвратитисѧ скорѡ."

³⁸ *VDP*, p. 8: "Родители же его велики тужаху, видяще отрока дряхла и мало ядуща, и мало спяща, и недоумѣвахуся, что есть болѣзнь чаду ихъ [...] Мати же [его] притече, и одежу откры, и видѣ ужшице власяное в плотъ въгрызущесѧ, и смрад исходящъ [от него], и плотъ гниющею."

³⁹ *VAS*, ff. 10-11: "Мати же егѡ любезно оувѣщаваше: почто такѡ сладкое чадо мое сокрѣпаешши тѣло свое; не вѣси ли, ѧкѡ многаѧ воздержанїѧ скорѡбъ тѣлеси наводѧтъ, паче же юнѡ ти сѣщѡ, и плоти цвѣтѣщей, намъ же не малѡю скорѡбъ симъ твориши; тѣмже ѡ чадо, послѣшай насъ родителей своихъ, причащайсѧ съ нами вкѣпъ пшци и снѡ?"

⁴⁰ *VAS*, f. 11: "ѡ чадо, ѧкоже хоцеши, такѡ и твори."

della sottomissione alla volontà di Dio, caratteristico dell’agiografia.

La *Vita* di Michail insiste molto sull’importanza rivestita dalla figura della madre; vi si legge: “nacque dalla beata e in verità molto somigliante madre grande principessa Ksenija. Questa santa e sapiente madre lo allevò nel timore nel Signore e gli insegnò le sacre Scritture e ogni sapienza”⁴¹; viene così dato grande risalto al ruolo educativo di Ksenija, prima maestra di Michail, e sottolineata la trasmissione del cristianesimo per via femminile nell’ambito familiare⁴². A differenza delle altre madri, infatti, Ksenija conservò il proprio importante ruolo anche quando Michail raggiunse l’età adulta e fu coinvolto nelle lotte per il titolo di gran principe; in quell’occasione la principessa di comune accordo con il metropolita, si adoperò per liberarlo dalla rivalità con il principe di Mosca Jurij, che gli sarebbe costata la vita; sia il testo agiografico che la narrazione della *Stepennaja Kniga* mettono in evidenza questo coinvolgimento di Ksenija nelle vicende del figlio ormai adulto: i testi riportano che Maksim sottolineò il fatto di rivolgersi al principe Jurij “con la principessa, madre del principe Michail” nella *Vita* e “con la grande principessa, madre del principe Michail” nella *Stepennaja Kniga*⁴³: evidentemente la presenza di Ksenija doveva essere percepita come carica di un’autorevolezza particolare.

Conclusioni

Minei e calendari della Rus’ testimoniano l’esistenza di una sessantina di donne venerabili: personaggi che, anche se non ricevettero una formale canonizzazione, furono, almeno per un certo periodo anche se solo a livello locale, presenti nella memoria dei fedeli e della Chiesa. Per queste donne, accanto alle tradizionali tipologie stabilite sulla base dei testi liturgici, si è pensato di poter individuare diversi ordini di santità, connessi principalmente al loro *status* di vita, e in particolare: sante monache, giuste, pie principesse, sante madri.

Se le prime tre categorie possono essere paragonate in senso metaforico alle stelle che brillano di luce propria, le “madri” sembrano brillare di luce riflessa: è il figlio che proietta su di loro la luce della propria santità. Per queste donne, pur elevate agli onori degli altari, gli agiografi non hanno ritenuto opportuno comporre dei testi che le celebrassero in maniera specifica: a differenza di quanto accade per le altre tipologie, di cui l’eredità manoscritta ci ha tramandato testi agiografici e innografici, le notizie sulle madri sono scarse e da ricercare nella *Vita* dei rispettivi figli.

⁴¹ *VMT*, ff. 92-92r: “родижеса ѿ бл҃жєныа во истиннѣ при(до)бныа матере великіа кн҃гинеи ксеніи. Егоже стаа та и премѣраа мати воспита вострасть г(с)дни, и наоучи стѣмь книгамь и всакой премѣрости”.

⁴² È questa una funzione tipica della tipologia della *mater*, evidenziabile fin dai primi secoli del cristianesimo in figure come Monica (madre di sant’Agostino) e Nonna (madre di Gregorio di Nazanzio), cf.: Giannarelli 1980: 68.

⁴³ *VMT*, f. 93: “со кн҃гинею, матерію княза михайла...”; *Kniga Stepennaja*: “съ великою княгинею ксенію, матерію великаго князя миханла...” (PSRL, XXI [1908]: 333).

L'analisi mostra che sarebbe azzardato provare a delineare un profilo letterario completo delle sante madri, alla stregua di quello enucleato per le rappresentanti delle altre tipologie di santità (cf.: Rudi 2002b; Ferro 2007); nonostante ciò è possibile individuare alcuni motivi costanti e peculiari dell'immagine ideale della madre di un santo che ne delineano comunque un ritratto caratteristico. Il tipo della santa madre trova il suo fondamento innanzitutto nell'idea vetero-testamentaria del "giusto" e della "famiglia dei giusti" con cui, da Noè in poi, Dio stringe la sua alleanza. Tutti i figli di queste donne furono "giusti", "servi del Signore", suoi "eletti". E se è vero che i frutti buoni provengono da un albero buono (cf.: *Mt* 7, 17-18) – come gli agiografi non mancano di ricordare – anche i genitori, e nel nostro caso le madri dei santi, non possono prescindere dal possesso di determinati requisiti che ne dimostrino la santità personale: *in primis* la rettitudine morale e una vita gradita a Dio, condotta nell'osservanza dei suoi comandamenti. Anche per loro, in qualche modo, troviamo l'indicazione della predilezione divina: per preparare la culla in cui allevare un futuro santo, Dio crea l'ambiente e la donna atta a donargli la vita, come già fece con Elisabetta per il Precursore e con Maria di Nazareth per l'incarnazione del Verbo.

Accanto al merito di aver dato alla luce un santo, la madre svolge il ruolo fondamentale di trasmettere al figlio la fede cristiana e istruirlo in essa, oppure, se poco colta, di affidarlo, d'accordo col padre, alle cure di un istitutore. I testi sottolineano dunque un certo ruolo operato dalle madri nel tramandare il cristianesimo, non fosse altro che attraverso l'istruzione dei figli, destinati a diventare santi fra i più venerati della Chiesa ortodossa russa, oppure insigni principi, guida di tutto il popolo. Inoltre, è la madre che, per prima, si accorge delle difficoltà del figlio e lo aiuta a superarle nel desiderio che possa adempiere al progetto che Dio ha su di lui, fungendo così da ausilio nel perseguire la santità, come già nei primi secoli alcune delle madri dei Padri della Chiesa.

Infine, in qualche caso, l'influenza e il supporto materno non si esauriscono con il raggiungimento dell'età adulta, al contrario nella scelta della sposa, nell'approvazione gioiosa di una vocazione monastica, oppure nel dirimere le controversie in cui incappa la vita di un giovane principe, le madri sono dipinte in prima linea accanto ai rispettivi figli: forse una traccia del contributo delle donne allo sviluppo spirituale e sociale della Rus'?

Abbreviazioni

- | | |
|---------------|--|
| BSO 1998-1999 | <i>Bibliotheca Sanctorum Orientalium. Enciclopedia dei santi, le Chiese orientali</i> , direzione dell'opera J.N. Cañellas, S. Virgulin, I-II, Roma 1998-1999. |
| PPBÈS 1913: | <i>Polnyj pravoslavnyj bogoslovskij ènciklopedičeskij slovar'</i> , I-II, SPb. 1913 (rist. M. 1992). |
| PSRL | <i>Polnoe sobranie russkich letopisej</i> |

VAN-1	Vita di Aleksandr Nevskij (red. di Vladimir)
VAN-2	Vita di Aleksandr Nevskij (red. di Iona Dumin)
VAS	Vita di Aleksandr Svirskij
VDP	Vita di Daniil di Perejaslav’
VMF	Vita del metropolita Filipp
VMK	Vita di Makarij di Kaljazin
VMT	Vita di Michail di Tver’
VSJ	Vita di Sergij di Radonež

Bibliografia

- Barsukov 1882: N.P. Barsukov, *Istočniki drevnerusskoj agiografii*, SPb. 1882.
- Brogi Bercoff 1998: G. Brogi Bercoff, *Aspetti dell’agiografia russa nell’epoca di transizione*, in: G. Luongo (a cura di), “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.
- Buslaev 1910: F.I. Buslaev, *Ideal’nye ženskije karaktery drevnej Rusi*, in: Id., *Sočinenija*, II, SPb. 1910, pp. 240-270.
- Cherniavsky 1961: M. Cherniavsky, *Tsar and People. Studies in Russian Myths*, New Haven-London 1961.
- Chorošev 1986: A. Chorošev, *Političeskaja istoria russkoj kanonizacii*, M. 1986.
- Emčenko 2002: E.B. Emčenko, *Ženskije monastyri v Rossii*, in: N.S. Sinicyna (a cura di), *Monašestvo i monastyri v Rossii XV-XX veka. Istoričeskie očerki*, M. 2002, pp. 245-284.
- Fedotov 1931: G.P. Fedotov, *Svjatyje drevnej Rusi (X - XVII st.)*, Paris 1931.
- Ferro 2007: Ferro M.C., *‘Ittypos mariano’. Sulla topica del testo agiografico al femminile nella Rus’*, “*Russica Romana*” XIII, 2006, pp. 33-52.
- Giannarelli 1980: E. Giannarelli, *La tipologia femminile nella biografia e nell’autobiografia cristiana del IV secolo*, Roma 1980.
- Golubinskij 1893: E.E. Golubinskij, *Istorija kanonizacii russkich svjatyč*, M. 1893.
- Kologrivov 1961: I. Kologrivov, *Očerki po istorii russkoj svjatosti*, Bruxelles 1961.
- Leonid 1891 : Leonid (arch.), *Svjataja Rus’ ili Svedenija o vsech svjatyč i podvižnikach blagočestija na Rusi (do XVIII veka)*, SPb. 1891.
- Manuchina 1954 : T. Manuchina, *Svjataja blagovernaja knjaginija Anna Kašinskaja*, Paris 1954.
- Nardi 2002: E. Nardi, *Né sole né luna. L’immagine femminile nella Bisanzio dei secoli XI-XII*, Città di Castello 2002.

- Peeters 1914: P. Peeters, *La canonisation dans l'Église russe*, "Analecta Bollandiana", XXXIII, 1914, pp. 380-420
- Puškareva 1989: N.L. Puškareva, *Ženščiny Drevnej Rusi*, M. 1989.
- Rudi 1996: T.R. Rudi (a cura di), *Žitije Julianii Lazarevskoj (Povest' ob Uljanii Osor'inoj)*, SPb. 1996.
- Rudi 1997: T.R. Rudi, *O kompozicii i topike Žitija Julianii Lazarevskoj*, *Trudy Otdela drevnerusskoj literatury*, I, 1997, pp. 133-143.
- Rudi 2002a: T.R. Rudi, *La santità femminile nell'antica Rus'*, in: A. Mainardi (a cura di), *Forme della santità russa. Atti dell' VIII convegno sui santi russi (21-23 settembre 2000)*, Bose 2002, pp. 211-228.
- Rudi 2002b: 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*, M. 2002, pp. 40-55.
- Sbriziolo 2006: I.P. Sbriziolo, *La leggenda aurea della Rus' (XI-XV secolo)*, Roma 2006.
- Semjačko, Rudi 2005: S.A. Semjačko, T.R. Rudi (a cura di), *Russkaja agiografija. Issledovanija Publikacii Polemika*, SPb. 2005.
- Sinicyna 2002: N.S. Sinicyna (a cura di), *Monašestvo i monastyri v Rossii XI-XX vv. Istoričeskie očerki*, M. 2002.
- Spasskij 1901: S. Spasskij (arciepiskop), *Polnyj mesjaceslov Vostoka*, Vladimir 1901².
- Špidlik 1985: T. Špidlik, *La spiritualità dell'Oriente cristiano. Manuale sistematico*, Roma 1985.
- Stantchev 1997: K. Stantchev (Stančev), *Agiografia e agiologia nella tradizione slavo-ortodossa*, in: 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 ottobre 1996)*, Roma 1997, pp. 27-50.
- Stančev 2003: K. Stančev, *Liturgičeskaja poëzija v drevneslavjanskom literaturnom prostranstve*, in: K. Stančev, M. Jovčeva (a cura di), *La poesia liturgica slava antica / Drevneslavjanskaja liturgičeskaja poëzija. XIII Congresso Internazionale degli Slavisti (Ljubljana, 15-21 Agosto 2003). Blocco tematico n. 14. Relazioni*, Roma 2003, pp. 5-22.
- Taisija 2001: Taisija (monaca), *Russkie svjatye: 1000 let russkoj svjatosti*, SPb. 2001.
- Trofimov 1994: A. Trofimov, *Svjatye Ženy Rusi*, M. 1994 (disponibile on-line all'indirizzo: <www.ksana-k.narod.ru/Book/zheny/index.htm>).

Abstract

Maria Chiara Ferro

‘Saint Mothers’. A Particular Type of Female Sanctity in Rus’

Whereas to *prepodobnye*, *pravednye* and *blagovernye knjagini* there were dedicated hagiographical works and hymns, the mothers of some of the most famous saints of Russian Orthodox Church were never personally recognized in any literature. Information about them are expected to be found in their sons’ *Vita*. Anyway, though it’s impossible to describe in detail their biography, we can underline some particular and typical features which were necessary for their veneration.

First of all, the main reason for which a mother could be recognized as a saint was a theological assumption based on the evangelical parable of the good fruits coming from a good tree (*Mt* 7, 17-18): from the sanctity of the son one can induce the equal merit of his parents, and thus of his mother in this case.

At the same time, these women had to be worthy on their own: in fact, they are always said to have lived pleasingly to God, in the observance of God’s commandments, devoted to the education of their sons in the Christian faith, and to their care until adulthood. Particularly interesting are quotations and biblical references mentioned in texts in order to underline these personal attributes: from *Jn* 15 to the figure of the “just” – a fundamental idea in the Bible –, they reveal the deep elaboration of the hagiographical type of the “mother of saint”.

Ancient sources provide some vivid examples of these saint’s mothers educating and supporting their sons: could this be a sign of the female contribution to spiritual and, why not, social development of ancient Rus’?