

Francesca Romoli

Lo *Žitie Avraamija Rostovskogo*.
Specificità locali e processi di standardizzazione
della prima redazione del testo

Lo *Žitie Avraamija Rostovskogo* (*Vita di Avraamij di Rostov*, d'ora in avanti ŽAvR) è un'opera agiografica del XV sec. proveniente dall'area di Rostov. In questa sede proponremo un'analisi della più antica redazione del testo al fine di verificare la sussistenza dell'ipotesi da noi precedentemente avanzata circa l'esistenza e la conseguente possibilità di tracciare particolari percorsi regionali nello sviluppo della letteratura agiografica slava orientale medievale¹.

In particolare, in alcuni nostri precedenti studi, abbiamo ipotizzato l'esistenza di un nesso di causalità fra l'area di provenienza di una data *vita*, le circostanze storico-culturali della sua genesi e gli intenti ideologici posti alla sua base – e dunque fra la funzione culturale, letteraria e liturgica del testo – da una parte, e le sue caratteristiche tematico-formali dall'altra. Questa ipotesi, inizialmente formulata sulla base dello *Žitie Ioanna Novgorodskogo* (*Vita di Ioann di Novgorod*, d'ora in avanti ŽIN)², è stata finora verificata su ŽIN e su altre due opere appartenenti alla tradizione agiografica del XV-XVI sec.: lo *Žitie Antonija Rimljanina* (*Vita di Antonij il Romano*, d'ora in avanti ŽAnR)³ e lo *Žitie Isaii Rostovskogo* (*Vita di Isaia di Rostov*, d'ora in avanti ŽIR)⁴.

ŽIN, ŽAnR e ŽIR, che furono composti nelle regioni di Novgorod e Rostov nel periodo dello scontro con Mosca o negli anni successivi all'annessione al gran principato – e dunque con l'intento di opporre resistenza e avversare sul piano ideologico la politica accentratrice moscovita attraverso l'istituzione dei culti locali di alcuni santi già oggetto di

¹ Romoli 2011a-b, 2012a-b. Ci serviamo del termine “regione” (“regionale”) per indicare non tanto i confini politico-amministrativi di una data regione o principato, quanto piuttosto la circoscrizione giurisdizionale dell'eparchia ivi stanziata (in quanto sede di un prelado – vescovo o arcivescovo – con autorità sull'istituzione dei culti locali), e la collocazione geografica di tale eparchia. Sui problemi connessi alla definizione e allo studio delle tradizioni agiografiche regionali nell'area slava orientale si veda Semjačko 2005. Più in generale, sull'idea di santità sviluppatasi nella cultura slava orientale dall'XI al XIV sec. si vedano Toporov 1995, 1998. Per una panoramica dell'agiografia slava ortodossa nel contesto dell'agiografia bizantina si veda il recente Lunde 2011.

² Romoli 2011a.

³ Eadem 2011b.

⁴ Eadem 2012b.

venerazione locale –, sono accomunati da una particolare morfologia del testo e da alcune costanti tematico-formali. L'analisi dei testi ha mostrato sia la loro non piena conformità allo schema agiografico tradizionale, sia la presenza al loro interno di diverse unità narrative e dell'elemento del viaggio prodigioso⁵. Si è dunque ipotizzato che tali caratteristiche possano ritenersi distintive di una particolare categoria di opere appartenenti al genere agiografico, individuate su base regionale⁶.

Il confronto della redazione più antica di ŽIN e ŽIR con la redazione inclusa nei *Velikie Minei Četii* del metropolita Makarij (1482-1563, metropolita dal 1542) e della più antica redazione di ŽAnR con il testo che nel XVII sec. fu inserito nei *Minei Četii Čudovskie* ci ha inoltre permesso di articolare ulteriormente la nostra idea di fondo, evidenziando in particolare i procedimenti letterari che furono applicati alle *vitae* di provenienza locale per renderle accettabili e integrabili nel canone agiografico “pan-russo”. È fatto noto che i *Velikie Minei Četii* furono concepiti come tentativo di far confluire i culti esistenti (episcopali e metropolitani) in una tradizione unica e unitaria, nel rispetto di norme fino ad allora poco note o mal padroneggiate, e che a tal fine, nel tentativo di definire uno standard “classico”, ispirato a modelli bizantini, i testi già esistenti furono sottoposti a un processo di normalizzazione acquisendo forme maggiormente canoniche. Nell'ambito dei culti locali, nei casi specifici di ŽIN, ŽAnR e ŽIR, l'analisi testuale ha mostrato che gli interventi di standardizzazione furono di regola limitati alla parte di introduzione e/o di conclusione. Il processo di normalizzazione non sembra cioè aver motivato modifiche sostanziali nella parte centrale del testo, né, in tale parte, un più attento e scrupoloso adeguamento del narrato allo schema agiografico⁷. Ciò farebbe pensare a una sorta di “piano di cooptazione”, in ragione del quale la chiesa metropolitana ratificava i culti locali a condizione che questi manifestassero l'appartenenza alla tradizione agiografica “pan-russa” attraverso una serie di requisiti minimi. Tali requisiti, tuttavia, non necessariamente contrastavano con le specificità dei singoli testi, né, per conseguenza, ne richiedevano l'espunzione.

L'analisi di ŽAvR, oggetto del presente studio, è diretta a verificare ulteriormente le ipotesi sopra esposte, fermo restando che nuove indagini nella medesima prospettiva saranno necessarie per altre *vitae* appartenenti alle diverse tradizioni scritte regionali dell'area slava orientale. Dopo una breve introduzione atta a chiarire le circostanze della genesi dell'opera, ne esamineremo la morfologia sulla base sia del confronto con lo schema agiografico tradizionale⁸, sia delle costanti tematico-formali che sono emerse dall'analisi di ŽIN, ŽAnR e ŽIR. Verificheremo poi se anche nel caso di ŽAvR il processo di standardizzazione che precedette il suo inserimento nei *Velikie Minei Četii* si realizzò attraverso l'attivazione di procedimenti tipologicamente analoghi a quelli emersi dall'analisi di ŽIN

⁵ Sulla letteratura di viaggio del medioevo slavo orientale si vedano Daniil 1991; Garzaniti 2004a-b, 2006, 2008.

⁶ Romoli 2012a-b.

⁷ Eadem 2011a-b, 2012b.

⁸ Cf. Loparev 1914; Boesch Gajano 2005 con la bibliografia ivi citata.

e ŽIR⁹. Se, infatti, è noto che il lavoro preparatorio di collazione e revisione che precedette la compilazione del menologio makariano presupponeva la verifica della conformità delle *vitae* esistenti (solitamente trasmesse dai sinassari e impiegate per la celebrazione dei culti locali) alle forme letterarie del genere agiografico e una loro revisione sia stilistica sia ideologica che sovente comportò la stesura di una nuova redazione, è parimenti vero che non di rado gli interventi dei compilatori-revisori si limitarono al piano linguistico, non furono sistematici né uniformati a una prassi unitaria¹⁰.

Le modalità di revisione e i procedimenti di inclusione delle *vitae* già esistenti nel menologio di Makarij non sembrano, cioè, essere riconducibili a un criterio univoco, e più in generale attendono ancora di essere sottoposti a un'analisi sistematica. Nel caso delle *vitae* provenienti dalle regioni di Novgorod e di Rostov da noi precedentemente esaminate (ŽIN, ŽAnR e ŽIR), come abbiamo detto, il passaggio da una *vita* predisposta alla celebrazione di un culto locale a una *vita* pensata, invece, per la celebrazione di un culto "universale" si realizza attraverso interventi di revisione limitati e di norma circoscritti alla parte iniziale e/o finale del testo (cf. *supra*). Il caso di ŽAvR, come vedremo, testimonia la medesima prassi revisoria nel periodo dell'istituzione del culto "universale" del santo, che tuttavia precedette di alcuni decenni l'inclusione della sua *vita* nei *Velikie Minei Četii*, nei quali il testo "revisionato" e ormai provvisto dei requisiti formali minimi fu inserito senza che vi fossero apportate modifiche sostanziali (cf. *infra*, §§ 1, 3).

1. *Genesi e tradizione manoscritta*

Sulle circostanze della genesi di ŽAvR disponiamo di notizie generiche e perlopiù incerte. Il testo ci è giunto in tre diverse redazioni¹¹, la più antica delle quali risalirebbe al XV

⁹ Il discorso è analogo per ŽAnR, che tuttavia fu inserito non nei *Velikie Minei Četii*, ma solo più tardi nei *Minei Četii Čudovskie* (cf. *supra*).

¹⁰ Ključevskij 1871: 221-297; Golubinskij 1904-1911, II/1: 851-854; Droblenkova 1985, 1988. Secondo V.O. Ključevskij (1871: 229) la compilazione dei *Velikie Minei Četii* rappresentò in ambito letterario un tentativo di centralizzazione analogo a quello intrapreso, nell'ambito delle "testimonianze della storia ecclesiastica russa", con i concili del 1547 e del 1549; N.F. Droblenkova (1985: 238) ravvisa nel menologio makariano uno "strumento ideologico di affermazione dello Stato autocratico russo nel XVI sec.". Sul ruolo dei *Velikie Minei Četii* e della *Stepennaja Kniga* nella costruzione dell'identità statale moscovita si veda Miller 1979. Sul ruolo della letteratura agiografica nella formazione dell'ideologia statale moscovita fra XIV e XVI sec. si vedano i lavori di B.M. Kloss (2001: in particolare 143-172), che tuttavia attribuisce un ruolo ideologico-politico alla *Stepennaja Kniga* e ad altre opere, ma non ai *Velikie Minei Četii*. Sulla formazione del menologio di Makarij e sul rapporto fra le sue diverse redazioni si veda Kučkin 1976. Sulle relazioni testuali fra *Velikie Minei Četii* e *Stepennaja Kniga* si veda Usačev 2007. Sui concili del 1547 e del 1549 e sulla riforma liturgica promossa da Makarij si veda Musin 2003. Per lo studio del menologio makariano nei suoi diversi aspetti e livelli di indagine resta inoltre fondamentale il volume Voss, Warkentin, Weiher 2000.

¹¹ Makarij 1995: 533-536; Ključevskij 1871: 26-38.

sec.¹², e dunque a un periodo che potrebbe essere compatibile con l'epoca dell'annessione di Rostov al gran principato moscovita (1463, 1474)¹³. La seconda redazione del testo deve invece farsi risalire a un periodo non anteriore alla seconda metà del XVI sec., mentre la terza è databile fra la fine del XVII e l'inizio del XVIII sec.¹⁴.

Fra la fine del XIX e l'inizio del XX sec. gli studiosi si sono trovati pressoché concordi nello stabilire che i testimoni della prima e più antica redazione di ŽAvR trasmettono due diverse varianti del testo, una primaria e l'altra secondaria, poi inclusa nei *Velikie Minei Četii* alla data del 29 ottobre e comprensiva dell'indicazione dei nomi dei principi e dei vescovi coinvolti nella vicenda terrena di Avraamij¹⁵. Recentemente, tuttavia, T. Nikitina ha ipotizzato che la prima redazione sia attestata in quattro varianti (o "tipi"), la prima delle quali, a sua volta, sarebbe trasmessa in due versioni, che la studiosa identifica con le due varianti a suo tempo individuate da V.O. Ključevskij e poi studiate da A.P. Kadlubovskij¹⁶; in base alla datazione dei codici ospitanti e della frequenza di tali versioni nella tradizione manoscritta, Nikitina sostiene inoltre che la versione attestante i nomi dei vescovi e dei principi sia primaria rispetto alla versione che ne è priva, mentre il testo trasmesso dai *Velikie Minei Četii* costituirebbe a suo avviso una seconda variante, distinta dalle due ipotetiche versioni della prima variante a causa della presenza al suo interno di "modifiche sostanziali"¹⁷.

Dal confronto che abbiamo effettuato fra il testo di ŽAvR incluso nei *Velikie Minei Četii*¹⁸ e il testo edito da Nikitina¹⁹ – che secondo la studiosa rappresenterebbe la prima versione della prima variante, e dunque la versione primaria, ma secondo l'ipotesi formulata fra la fine del XIX e l'inizio del XX sec. costituirebbe invece la versione secondaria – non sono tuttavia emerse lezioni varianti apprezzabili. Riteniamo dunque, attenendoci all'ipotesi più antica, che quelle che Nikitina identifica come prima versione della prima variante e come seconda variante trasmettano in realtà la stessa variante. Ci atteniamo inoltre all'ipotesi più antica nel riconoscere la variante comprensiva dei nomi dei vescovi e dei principi come secondaria. In questa presa di posizione siamo guidati da due ordini di considerazioni. Da un lato, infatti, la variante priva dei nomi mostra lacune strutturali compatibili con la tecnica di costruzione del testo agiografico quale essa è emersa dall'analisi di ŽIN, ŽAnR

¹² Idem 1871: 35; Bulanina 1988: 237.

¹³ Sulla formazione dello Stato moscovita si vedano Gorskij 2004: in particolare 189-333; Giraudo 1984.

¹⁴ Bulanina 1988: 237-238; cf. Golubinskij 1904-1911, I/2: 763 (che ipotizza invece la precedenza della seconda redazione sulla prima); Kadlubovskij 1902: 1-43, in particolare 28-30 (in opposizione all'ipotesi avanzata da E.E. Golubinskij); Nikitina 2000, 2001a-b, 2002.

¹⁵ Ključevskij 1871: 36; Kadlubovskij 1902: 13, 22-23, 25-27; Golubinskij 1904-1911, I/2: 767-768.

¹⁶ Cf. *supra*, nota 15.

¹⁷ Nikitina 2001a: 143.

¹⁸ VMČ 1880: coll. 2025-2032.

¹⁹ Nikitina 2001a: 144-148.

e ŽIR: tali lacune sembrano cioè potersi ricondurre a un processo compositivo “regionale”, orientato all’accorpamento di materiali preesistenti, con un adattamento solo parziale allo schema agiografico tradizionale. Dall’altro lato, invece, l’aggiunta finale, che insieme alla presenza dei nomi dei vescovi e dei principi distingue la seconda variante dalla prima (cf. *infra*, § 3), sembra essere il frutto di un cosciente processo di standardizzazione finalizzato a conferire al testo una maggiore conformità allo schema agiografico tradizionale, un processo che presumibilmente fu concomitante con la ratifica a livello “universale” della santità di Avraamij, avvenuta fra la fine del XV e l’inizio del XVI sec.²⁰. In questa forma, provvista dei requisiti formali minimi, ŽAvR sarebbe stato accolto nei *Velikie Minei Četii*, circostanza alla quale si potrebbe imputare la più ampia diffusione della variante secondaria rispetto a quella primaria.

Le ragioni della compilazione della variante primaria della prima redazione di ŽAvR restano ignote, né sembrano potersi mettere in relazione con la notizia offerta nella terza redazione del testo (ma finora non confermata da altre fonti) della riesumazione delle spoglie mortali di Avraamij il 27 ottobre 1175²¹. L’*inventio* delle reliquie del presule, tuttavia, potrebbe aver determinato l’inizio della sua venerazione locale, che però non è testimoniata. In questo senso ci sembra comunque pertinente ricordare che ŽAvR si compone di due narrazioni distinte, forse preesistenti alla prima redazione della *vita*, la cui comparsa potrebbe allora essere stata motivata appunto dalla venerazione locale di Avraamij²². L’unico dato di cui disponiamo è la notizia che Avraamij fu accolto nel novero dei santi “pan-russi” fra la fine del XV e l’inizio del XVI sec.²³, circostanza quest’ultima che ben si accorda con la comparsa di una nuova variante della prima redazione di ŽAvR, probabilmente sottoposto a revisione proprio a motivo della ratifica “universale” della santità del suo protagonista (cf. *infra*, § 3). Non si può allora escludere l’ipotesi che la comparsa della variante primaria di tale redazione possa essere stata concomitante all’istituzione del culto locale del presule, che potrebbe forse essere messa in relazione con l’innalzamento della sede vescovile di Rostov a sede arcivescovile avvenuta nel 1390²⁴. Nessun ruolo, ai fini della determinazione dell’epoca della stesura della prima variante della prima redazione della *vita*, sembra invece poter essere attribuito all’istituzione della metropoli di Rostov nel 1587²⁵, che tuttavia potrebbe aver determinato la comparsa della seconda redazione del testo²⁶.

²⁰ Golubinskij 1904-1911, I/2: 768-769, 772-773; *Ibidem*, II/2: 591-592. Sulle procedure di canonizzazione dei santi nella chiesa russa si vedano Golubinskij 1893; Peeters 1914; Chorošev 1986; Musin 2003.

²¹ Cf. Bulanina 1988: 237.

²² Cf. Ključevskij 1871: 28-31, 35.

²³ Cf. *supra*, nota 20.

²⁴ Cf. Stroevev 1877: col. 331.

²⁵ Cf. *Idem* 1877: col. 333.

²⁶ La questione della composizione dei codici ospitanti le diverse redazioni e varianti di ŽAvR resta in larga misura da indagare. Nikitina (2001a: 143) enumera soltanto la tipologia dei

2. *Morfologia del testo*²⁷

La presenza in *ŽAvR* di due narrazioni autonome, cui si è accennato, sembra suggerire che il testo sia stato il frutto di un lavoro di raccolta e (ri-)elaborazione di materiali preesistenti. Alla sua base vi sarebbe dunque un processo compositivo analogo a quello già individuato per *ŽIN*, *ŽAnR* e *ŽIR*²⁸, al quale, anche in questo caso, sarebbero ascrivibili le peculiarità morfologiche che emergono dal confronto dei contenuti della *vita* con i temi nello schema agiografico tradizionale e con la loro successione²⁹.

Il testo, privo di premessa, è preceduto da un'intestazione che offre l'indicazione della dignità monastica di Avraamij ma non il suo epiteto di santità, che sarà reso noto all'inizio della narrazione: "Memoria del giusto padre nostro Avraamij archimandrita [del monastero] dell'Annunciazione di Rostov. Signore Padre benedici"³⁰.

La narrazione inizia dunque dalla parte centrale dello schema agiografico, offrendo l'epiteto di santità del protagonista, che è definito *prepodobnyj*, e presentando nell'ordine alcune notizie sulla sua famiglia di origine, il suo percorso ascetico e le sue occupazioni. I temi del luogo di origine del santo (di cui non conosciamo il nome al secolo), della dedizione a Dio della sua vita, della sua condizione di origine, della sua educazione e della sua posizione verso il matrimonio restano invece del tutto inespressi.

Il tema degli episodi storici, immediatamente successivo a quello delle occupazioni del santo, interrompe la parte strettamente biografica di *ŽAvR* e apre la prima delle due unità narrative di cui si compone l'opera, ponendone l'antefatto: "Avendo visto il beato che [vi] era l'inganno degli idoli, a Rostov, infatti, non avevano ancora accolto il santo battesimo,

codici ospitanti (menologi di lettura, liturgici, festivi, *toržestvenniki*, *prolog* e altro), senza precisare quali redazioni e varianti siano attestate nelle diverse raccolte. È noto che la variante primaria della prima redazione fu inclusa nel *Prolog* (Kladubovskij 1902: 23), e che il testo della variante secondaria edito da Nikitina è trasmesso da un codice che tramanda un *toržestvennik* e uno *Zlatoust* settimanale (Nikitina 2001a: 144). Ci riserviamo di studiare in futuro l'intera questione e di verificarne la rilevanza ai fini di una più precisa e sicura datazione dell'istituzione del culto locale di Avraamij.

²⁷ Ai fini dell'analisi faremo riferimento alla prima redazione del testo nella variante primaria (priva dell'indicazione dei nomi dei vescovi e dei principi), edita in PL 1860: 221-225.

²⁸ Cf. *supra*, nota 7.

²⁹ Ricordiamo che nella sua composizione standard lo schema agiografico si articola in tre parti: una parte introduttiva che presenta l'intestazione, l'epiteto di santità del protagonista e la premessa; una parte centrale entro la quale sono elaborati, secondo l'ordine consueto, i seguenti temi: la famiglia e il luogo di origine del santo, il nome monastico e la dedicazione a Dio della sua vita, la sua condizione di origine e l'atteggiamento verso il matrimonio, l'ascesi e le occupazioni, le visioni e gli episodi storici di cui fu protagonista, le sue ultime volontà, la morte e i miracoli che si compirono per suo tramite; infine, una parte conclusiva al cui interno possono trovare spazio un encomio in onore del santo e/o una preghiera di intercessione a favore dei fedeli (Loparev 1914: 15-36).

³⁰ PL 1860: 221 (Память праведнаго отца нашего Авраамия архимандрита Божоявленскаго Ростовскаго. Господи благослови отче).

e nel *konec Čjudeskij* adoravano un idolo di pietra...³¹. Preoccupato dalle pratiche pagane diffuse a Rostov, Avraamij invoca dunque l'aiuto di Dio affinché gli conceda di distruggere "Veles", l'idolo di pietra adorato dalla popolazione locale: "Signore Dio Altissimo! Dalla tua altezza guarda il tuo servo e concedimi la forza e la grazia del tuo Santo Spirito per distruggere questo idolo vezzato e infido"³². La sua preghiera resta però inesaudita – "e non vi riuscì" –, gettandolo nel più profondo sconforto: "e non se ne dava ragione, e stava seduto affliggendosi..."³³.

A questo punto la vicenda evolve grazie all'incontro di Avraamij con uno *starec* proveniente da Costantinopoli che, apprese le ragioni del suo stato di afflizione, lo esorta a recarsi in viaggio a Costantinopoli, e da lì nella città di Giovanni il Teologo (Giovanni evangelista) per pregare nella sua casa, promettendogli di ottenere così l'immediata sconfitta dell'idolo: "O padre, se vuoi ottenere ciò che desideri, va a Costantinopoli, chiedi in città della casa di Giovanni il Teologo, entra nella sua casa e rivolgiti in preghiera alla sua immagine, e non ne uscirai a mani vuote, e otterrai ciò che desideri"³⁴. La preoccupazione di Avraamij sulla lunghezza del cammino che dovrà percorrere – "Il beato Avraamij era preoccupato per la lunghezza del tragitto" – e la rassicurazione che a tale proposito riceve dallo *starec* – "e disse lo *starec*: Il Signore Dio [lo] farà terminare in breve tempo"³⁵ – preannunciano il carattere prodigioso del viaggio.

Il viaggio prodigioso, che in ŽIN, ŽAnR e ŽIR occupa un'intera unità narrativa, si conferma dunque un elemento costante entro la categoria dei racconti agiografici che stiamo esaminando, pur essendo rappresentato in ŽAvR non come unità narrativa autonoma, ma come sotto-unità costitutiva del primo nucleo tematico. Come vedremo, tale episodio mostra in ŽAvR anche altre caratteristiche secondarie che lo distinguono da ŽIN, ŽAnR e ŽIR.

Dopo aver ricevuto la benedizione dello *starec*, Avraamij si mette dunque in viaggio, dimentico della preoccupazione che lo aveva assalito: "Il beato Avraamij si colmò dello Spirito Santo [e], ricevuta la benedizione dallo *starec*, iniziò a incamminarsi, dimentico della lunghezza del tragitto"³⁶. La previsione dello *starec* non tarda ad avverarsi e, percorsa una breve distanza, il presule incontra sulla sua strada un uomo: "e incontrò una persona

³¹ *Ibidem* (Видѣвъ же преподобный прелестъ идольскую суцу, въ Ростовѣ не убо бѣ еще прияша святое крещение, но чюдескый конецъ поклоняешся идолу камену...).

³² *Ibidem* (Господи Боже вышний! Призри с высоты своєю на раба твоего и даждь ми силу и благодать Святаго твоего Духа разорити сего многокозненаго идола).

³³ *Ibidem* (и невѣзможє. [...]. И недумѣяшєся о семѣ, и бысть скорбѣя сѣдѣше...).

³⁴ *Ibidem* (Аще хоцєши, отче, желаніє свое получитьи, иди Цариграду и пытай въ градѣ Иоаньнова дому Богослова, и вниди въ домъ его, и помолиси образу его, и не изыдеши из него тощѣ, и желаемое получитьи).

³⁵ *Ibidem* (Печалуя же блаженный Авраамий о долготѣ путнѣй; и рече старецъ: Господь Богъ прекратить ти малымъ временемъ).

³⁶ *Ibidem* (Блаженный же Авраамий наполисья Духа Святаго, възємь благословеніє у старца, нача путемъ теши, забывъ дльготу пути).

meravigliosa, dall'aspetto caritatevole, completamente calva, con una folta barba tornita; era molto bella e teneva in mano un bastone³⁷. L'incontro, che si scoprirà essere avvenuto in visione, si rivela risolutivo ai fini del viaggio. L'uomo, infatti, interrogato Avraamij e appresa la meta del suo percorso – “L'uomo meraviglioso gli chiese: Dove vai, o *starec*? E Avraamij rispose: Alla ricerca della casa di Giovanni il Teologo³⁸ –, gli offre in dono il pastorale, esimendolo dal raggiungere la casa di Giovanni il Teologo, per poi rendersi invisibile: “E l'uomo meraviglioso gli disse: Prendi, o *starec*, questo mio bastone, torna [indietro], avvicinati all'idolo Veles, abbattilo con questo bastone nel nome di Giovanni il Teologo e il maledetto andrà in polvere. E subito si rese invisibile³⁹”.

L'ordine di ritorno pronunciato dall'uomo della visione annulla così sia l'ordine di viaggio che Avraamij aveva ricevuto dallo *starec*, sia il viaggio da lui intrapreso. Lungi dal fallire, lo scopo del viaggio, che l'uomo della visione mostra di conoscere pur non essendo stato informato, sarà invece raggiunto da Avraamij proprio in virtù dei poteri del pastorale avuto in dono. In ŽAvR il motivo del viaggio prodigioso è sviluppato dunque sulla base del tema delle visioni e si risolve nel compiersi della profezia proferita dallo *starec*: l'uomo della visione (di cui poi apprenderemo anche l'identità) altri non è che un messo inviato in soccorso di Avraamij da Dio. Il tema della visione, che accomuna ŽAvR a ŽIR e ŽAnR, introduce in ŽAvR un elemento nuovo, che su un piano assai più generale sembra ricordare la “funzione” dell'aiutante magico e del mezzo magico delle fiabe di magia⁴⁰.

Compresa la natura dell'incontro e l'identità dell'uomo apparsogli in visione, che altri non era se non Giovanni il Teologo in persona, – “E comprese che era il beato Giovanni il Teologo” – Avraamij si avvia sulla strada del ritorno – “e colto da spavento e da gioia tornò indietro⁴¹”. Questa notizia conclude l'episodio del viaggio prodigioso, i cui esiti, come vedremo, saranno decisivi ai fini dello scioglimento della vicenda posta al centro della prima unità narrativa.

Avraamij si reca subito nel luogo in cui si erge l'idolo e, messe in atto le istruzioni ricevute in visione, ne ottiene la distruzione: “giunse dall'idolo senza intralci e lo abbatté con il bastone nel nome di Giovanni il Teologo⁴²”. La distruzione dell'idolo provoca a sua volta

³⁷ PL 1860: 221-222 (и срѣте чловѣка страшна, благоговѣйна образомъ, плѣшива, възлыса, брадою круглою великою, и красна суща зѣло, имуща в руцѣ трость).

³⁸ PL 1860: 222 (Глагола ему страшный мужь: Гдѣ, старче, грядеши? И рече Авраамий: На взыскание дому Ивана Богослова).

³⁹ *Ibidem* (И глагола ему страшный мужь: Възьми, старче, сию мою трость, и възвратися, и приступи къ идолу Велесу, избоди его тростию сею въ имя Иоаньна Богослова, и будеть ти в прахъ оканьный. И абие невидимъ бысть).

⁴⁰ Cf. Propp 1998: 33-40, 94.

⁴¹ PL 1860: 222 (И разумѣ блаженный Иоанна Богослова, и страхомъ и радостію одръжимъ възвратися въспясть).

⁴² *Ibidem* (прииде къ идолу без возбранения, и избодe его тростию в имя Иоанна Богослова).

una serie di azioni e di reazioni che gradualmente conducono alla definitiva conversione degli abitanti di Rostov al cristianesimo. I fatti esposti da questo punto della narrazione fino alla fine della prima unità tematica appaiono tutti riconducibili ai temi delle attività (occupazioni) e dell'ascesi del santo: Avraamij innalza una chiesa nel luogo del suo incontro con Giovanni il Teologo e una seconda chiesa nel luogo in cui si ergeva l'idolo; operata la conversione degli abitanti della città – “non molto tempo dopo condusse tutti a Cristo per mezzo della conoscenza di Dio”⁴³ – istruisce le loro anime nella fede; raccoglie intorno a sé una comunità monastica, fonda una terza chiesa e ottiene dai principi di Rostov donazioni per la costruzione di un monastero e per il suo sostentamento. Poi, su iniziativa del vescovo della città, viene investito della dignità di archimandrita e perfeziona la sua anima nel lavoro, nella preghiera e nel digiuno: “E iniziò a lavorare più intensamente e ad aggiungere lavori ai lavori, e, dedicatosi alla preghiera e al digiuno, fu di esempio a tutti, avendo acquisito grande umiltà e amore sincero verso chiunque si avvicinasse [a lui], in egual misura verso il grande e verso il piccolo”⁴⁴. Con questa notizia termina la prima unità narrativa di ŽAvR.

La seconda unità narrativa è interamente incentrata sul motivo della lotta con il demonio, che, come vedremo, accomuna ŽAvR a ŽIN. Questa parte si apre con una premessa che può considerarsi logicamente conseguente dalla notizia con cui si è conclusa la prima unità narrativa: la fortitudine ormai raggiunta dal santo, infatti, vanifica i ripetuti tentativi del demonio di insidiarlo – “Il demonio, antico nemico del bene, si armava contro il beato e lo insidiava di giorno e di notte, ma in alcun modo intimidì il beato con i suoi inganni; [il beato,] infatti, era protetto dalla grazia di Dio e dal segno della croce”⁴⁵.

Inizia quindi il racconto di come, perseverando nel suo intento, il demonio riesce finalmente a introdursi nella cella di Avraamij insinuandosi nel catino dell'acqua: “[una volta,] mentre [il beato] voleva lavarsi le mani, il demonio si insinuò nel catino dell'acqua, volendo arrecare al beato un danno attraverso l'acqua”⁴⁶. La vicinanza a ŽIN è del tutto evidente: “Una volta il santo, come era sua abitudine, stava recitando le orazioni notturne nel suo alloggio [...] e sentì che in quel catino qualcuno rumoreggiava sordamente nell'acqua”⁴⁷. Anche la reazione dei due santi è analoga: Avramij, al pari di Ioann, si accorge

⁴³ *Ibidem* (не по мнозѣ же времени всѣхъ приведе к Христу богоразумиємъ).

⁴⁴ *Ibidem* (И начя больми подвизатися и труды к трудомъ прилагати, и молитвѣ и посту себе въдавъ, и образъ бывѣ всѣмъ, и смирение велие стяжавъ, и любовь нелицемѣрну всякому приходящему равню к великому и к малу).

⁴⁵ *Ibidem* (Старый же ненавистникъ добру дияволь въоружашеся на преподобнаго, и пакости ему творяше в дни и в нощи, но никако же устраши преподобнаго мечты своими; ограждень бо бѣ Христовою благодатию и крестнымъ знамениємъ).

⁴⁶ *Ibidem* (и хотящу ему умыти руцѣ, и дияволь вниде въ умывальницу, хотящу преподобному спону сътворити водою).

⁴⁷ VMС 1868: coll. 333-334 (Во единъ убо отъ дний святому по обычаю своему в ложницы своей молитвы нощныя свершающу [...] и слыша в сосудѣ ономъ нѣкотораго поппюща в водѣ).

trattarsi di un inganno demoniaco e si affretta a sovrapporre la croce al catino, imprigionandovi così il demonio: “Avendo compreso che nel catino [vi era] uno spirito maligno, il beato prese la venerata croce e la appoggiò sopra al catino, e tutto intorno al catino fece il segno della croce, e non toccò il catino per parecchi giorni. Il demonio, bruciato nel catino dalla potenza della croce, non poteva uscirne”⁴⁸. In ŽIN l’episodio è così descritto: “Il santo si avvicinò subito e comprese che si trattava di un inganno demoniaco; e recitata una preghiera sbarrò il catino con la croce e impedì al demonio di uscirne [...]; non potendo resistere a lungo, il demonio iniziò a strillare...”⁴⁹.

Se, tuttavia, in ŽIN la liberazione del demonio è volontaria e finalizzata al suo asservimento a Ioann, che sfruttandone i poteri riesce a recarsi a Gerusalemme e poi a tornare a Novgorod nell’arco di una notte⁵⁰, in ŽAvR si tratta invece un episodio accidentale che prescinde dalla volontà del santo e al quale egli non può opporsi. In questa parte la narrazione è pressoché svincolata dai temi dello schema tradizionale e dalla loro successione, potendosi latamente ricondurre soltanto al tema delle occupazioni. L’agiografo introduce le circostanze della fortuita liberazione del demonio descrivendo l’abitudine dei principi di Rostov di recarsi nella cella di Avraamij per riceverne la benedizione⁵¹. Un giorno, però, arrivati come di consueto alla cella, non vi trovano il santo, che è dedito al lavoro insieme ai confratelli⁵². Appreso del loro arrivo, Avraamij si affretta a raggiungerli, ma non riesce a impedire loro di entrare nella cella prima di lui: “Avendo udito il beato dei principi, andava nella sua cella per benedirli; ma quando ancora il beato non aveva raggiunto la sua cella, i principi erano già nella cella del beato ad aspettarlo”⁵³. Ecco che allora uno dei principi, notata la croce, la scosta dal catino dell’acqua, liberando così il demonio che ne fuoriesce come una nube nera e fetida, causando spavento a tutti i presenti: “videro il catino coperto con la croce e non ne capivano il motivo. Uno di loro osò spostare la croce dal catino, e subito il demonio fuoriuscì dal catino come una nube nera e fetida, spaventando tutti i presenti”⁵⁴.

⁴⁸ PL 1860: 222 (Разумѣвъ же преподобный лукаваго духа в сосудѣ, вземъ же преподобный честный крестъ, и положи на връхъ съсуда, и около съсуда огради крестнымъ знаменемъ, и не врежая съсуда многы дни. Бѣсъ же, крестною силою жьгомъ в сосудѣ, не могый изыти).

⁴⁹ VMČ 1868: col. 334 (И прииде скоро святой, и уразумѣ бѣсовское мечтание; и сотвори молитву, и огради сосудъ крестомъ, и запрети бѣсу [...]; и не на долгый часъ не могый терпѣти бѣсъ, нача въпити...).

⁵⁰ VMČ 1868: col. 334.

⁵¹ PL 1860: 222.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem* (Слышавъ же преподобный о князѣхъ, и идяше в келию свою благословити ихъ; еще же преподобному не дошедшу келиа своя, князи же суть в кельи преподобнаго ждуще).

⁵⁴ PL 1860: 222-223 (видѣша съсудъ крестомъ накрытъ, и недумѣяхуся о семъ. Единъ же от нихъ дрзнувъ восхити крестъ с сосуда знаменатися имъ, и абие бѣсъ изыде изъ сосуда акы

Come in ŽIN, anche in ŽAvR la cattura e la punizione del demonio preludono a una minaccia di vendetta ai danni del santo. In ŽIN l'attuazione della minaccia è subordinata alla violazione della condizione della segretezza che il demonio impone a Ioann⁵⁵; in ŽAvR, invece, la minaccia non è subordinata ad alcuna condizione e assume i toni di una predizione; in entrambi i casi la previsione di sciagura è enunciata con estrema precisione. In ŽAvR, in particolare, il demonio va incontro ad Avraamij – “Lo spirito maligno incontrò il beato che andava alla cella” – e lo apostrofa con queste parole: “Poiché tu facesti in modo che io, dannato, fossi tormentato dalla potenza del Dio invisibile e bruciato dalla potenza della croce, allora io ti arrecherò un danno, in breve tempo ti vincerò e metterò in atto contro di te un piano malvagio, e ti causerò disgrazie e insulti da parte di tutti coloro che ti vedranno, e ti infliggerò pene malvagie; sarai fatto salire su un'asina pezzata senza sella, e calzerai sandali rossi da donna, e ti farò molte altre cose malvagie in cambio del male che ricevetti da te”⁵⁶. Anche la reazione dei due santi è analoga: entrambi, infatti, riescono a mettere in fuga il demonio servendosi del segno della croce⁵⁷.

Pur non costituendo la condizione di attuazione della minaccia, l'elemento della segretezza è presente anche in ŽAvR: interrogato dai principi sulla nube fuoriuscita dal catino, Avraamij decide infatti di non rivelare l'accaduto, e, dopo aver impartito loro la benedizione, li congeda – “I principi interrogarono il beato sull'accaduto, sulla nube fetida che era fuoriuscita dal catino, ma di ciò egli non raccontò nulla; i principi ricevettero la benedizione dal beato che, dopo averli istruiti, li congedò in pace”⁵⁸. La segretezza è dunque un elemento comune a ŽIN e ŽAvR: in ŽIN tale elemento è posto alla base di un intero episodio che motiva l'attuazione della minaccia del demonio; in ŽAvR lo stesso elemento formalizza invece il passaggio dalla minaccia di vendetta alla sua messa in pratica.

Il demonio è dotato di un evidente potere metamorfico, che tuttavia si manifesta con modalità diverse e assolve funzioni diverse nei due racconti: in ŽIN egli assume le sembianze di un cavallo – “Il demonio [...] stette in piedi come un cavallo davanti alla cella del santo”⁵⁹ –, e la metamorfosi è lo strumento di cui si avvale per servire Ioann e ottenerne in

дымъ чернь и злосраденъ, яко устраши всѣхъ ту сущихъ).

⁵⁵ VMČ 1868: col. 335.

⁵⁶ PL 1860: 223 (И усрѣте лукавый духъ преподобнаго, в келию идущаго [...]. Яко же ты мнѣ сътвори оканьнѣ мучитися силою невидимаго Бога, их (*sic!*) изжену быти ми силою крестною, тако же и азъ тебѣ спону съворю, в малѣ вѣремени одолѣю тя и поострю на тя ковь, и съворю ти раны и укоръ всѣмъ видящимъ тя, и муки злы наведу на тя; и на пѣзѣ осяятици всажень будещи безъ сѣдалища, и в санѣдалиа женьскыа червьелена обувень будещи, и ина зла многа съворю ти, противу моимъ зломъ, яже приахъ от тебе).

⁵⁷ VMČ 1868: col. 335; PL 1860: 223.

⁵⁸ *Ibidem* (Княземъ же въпрашающимъ преподобнаго о бывшемъ, яко дымъ изыде злосраденъ изъ сосуда, оному же ничто же о томъ повѣдавшю, въземши же князи благословение от преподобнаго; и поучивъ я, опусти ихъ с миромъ).

⁵⁹ VMČ 1868: col. 334 (Бѣсъ [...] ста яко конь предъ кельею святаго).

cambio la liberazione; in ŽAvR, invece, muta la propria immagine in quella di un soldato – “il demonio si trasformò in soldato”⁶⁰ –, e la metamorfosi è funzionale alla messa in atto della sua minaccia di vendetta. La vendetta si concretizza in una calunnia ai danni del santo, che innesca una serie di reazioni e di azioni decisive ai fini dello scioglimento della vicenda: se in ŽIN gli abitanti di Novgorod sono indotti a dubitare dell’integrità morale del loro pastore, ne sentenziano la destituzione e lo abbandonano in balia delle acque del fiume Volchov⁶¹, lasciando così che la predizione del demonio si avveri⁶², anche in ŽAvR l’attuazione della vendetta contempla i diversi “gradi di punizione” enunciati in minaccia dal demonio.

Il primo grado di attuazione della vendetta, mediato appunto dalla metamorfosi del demonio, coincide proprio con la calunnia finalizzata a screditare l’immagine di Avraamij agli occhi del gran principe: “e giunse dal gran principe a Vladimir e iniziò a proferire parole malvagie contro il beato: O signore zar, ti voglio rivelare un grande segreto [...]. Nel tuo Stato, o zar, nella città di Rostov, un tale monaco [di nome] Avraamij con fare da vate si atteggiava a santo e ingannava la gente facendosi umile. Questi trovò una grossa guaina nella terra [contenente] un recipiente di rame integro [...]; quel recipiente [era colmo] d’oro, di cingoli d’oro e di catene di cui non si può narrare il valore, di argento e di molte altre ricchezze di cui non si può raccontare; con quel tesoro fondò un monastero e costruì una grande chiesa, ma alla tua signoria non lo raccontò”⁶³. Con questa denuncia, che realizza la prima parte della predizione del demonio – “io ti arrecherò un danno, in breve tempo ti vincerò e metterò in atto contro di te un piano malvagio, e ti causerò disgrazie e insulti da parte di tutti coloro che ti vedranno, e ti infliggerò pene malvagie”⁶⁴ – l’agiografo instaura un nesso formale fra il primo e il secondo nucleo narrativo di ŽAvR facendo riferimento al monastero e alla chiesa edificati da Avraamij dopo l’incontro con Giovanni il Teologo⁶⁵.

La reazione del gran principe alle parole proferite dal demonio-soldato – “Il gran principe si accese di grande collera verso il beato, e [...] inviò il soldato a [prendere] il

⁶⁰ PL 1860: 223 (преобразися бѣсъ въ образъ воина).

⁶¹ VMČ 1868: coll. 335-336.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ PL 1860: 223 (и прииде к великому князю в Володимерь, и нача на преподобнаго тяжкая словеса износити: Господине царю, хошу ти тайну велику повѣдати [...]. В твоей дрѣжавѣ, царю, въ градѣ Ростовѣ мнѣхъ нѣкий Авраамъ влѣхъвъ образомъ, творящеся яко святъ, прельщаше же люди, смиренъ ся творя. Сей налѣзе влагалище велие въ земли мѣдянь съсудъ польнь [...]; имже бо съсудомъ златымъ и поясомъ златымъ и чепемъ немощно цѣнѣ предати, серебру же и инымъ нѣкымъ драгимъ немощно повѣдати; тѣмъ бо съкровищемъ монастырь созда и церковь велию постави, а твоему господству не повѣда). Questo passo ripropone uno schema classico, qui adeguato alla situazione di Rostov, dove, secondo la testimonianza della *Povest’ vremennykh let* (PVL 1950, I: 116-121, a. 1071) e dello *Žitie Leontija Rostovskogo* (*Vita di Leontij di Rostov*; PS 1858), nell’XI sec. il paganesimo clandestino era ancora dilagante.

⁶⁴ Cf. *supra*, nota 56.

⁶⁵ PL 1860: 221-222.

beato⁶⁶ – pone i presupposti necessari al compiersi della seconda parte della sua minaccia di vendetta – “sarai fatto salire su un’asina pezzata senza sella, e calzerai sandali rossi da donna⁶⁷. Il gran principe, infatti, gli ordina di trovare Avraamij e di condurlo al suo cospetto. Ora il racconto si sviluppa sulla base del tema delle occupazioni del santo: mentre Avraamij è raccolto in preghiera nella sua cella, con indosso soltanto il cilicio e privo di calzature ai piedi, il demonio lo preleva, lo costringe a salire su un’asina pezzata e lo conduce a Vladimir mettendogli in mano un paio di sandali femminili di colore rosso (attributo tipico della meretrice), che poi gli fa indossare prima di porlo al cospetto del gran principe – “mentre il beato era intento nella preghiera nella sua cella [...] con indosso soltanto il cilicio e privo di sandali ai piedi, in quel momento arrivò il malvagio e crudele soldato e non ebbe misericordia del beato, non gli concesse [...] di indossare né le vesti, né [di calzare] le scarpe ai piedi [...]. Il soldato lo prese e lo fece sedere sul suo cavallo alla volta di Vladimir, e da questa parte del lago incontrò un contadino che andava su un’asina pezzata e teneva in mano un paio di sandali femminili di colore rosso. E fece sedere il beato sull’asina e mise i sandali nelle sue mani, e subito lo pose al cospetto del gran principe nell’esercizio del suo potere, [vestito] solo del cilicio che portava indosso⁶⁸.”

L’episodio della vendetta del demonio così come rappresentato in ŽIN e ŽAvR appare dunque riconducibile a uno schema compositivo comune che si fonda sull’elemento della calunnia ai danni del santo e sulle conseguenze che ne derivano. Ulteriori punti di contatto emergono dall’analisi dei singoli eventi narrati: il viaggio di Avraamij sull’asina pezzata richiama alla mente quello di Ioann in groppa al demonio-cavallo (ma anche quello dello stesso Ioann sulla zattera che risale le rapide del fiume Volchov, quando l’umiliazione si trasforma in trionfo); in entrambi ŽIN e ŽAvR i sandali femminili fungono da strumento di attuazione della vendetta del demonio⁶⁹; Avraamij e Ioann sono protagonisti sia di un primo viaggio prodigioso sia di un secondo itinerario: in ŽAvR il viaggio prodigioso (alla volta di Costantinopoli) si colloca entro il primo nucleo tematico, laddove il secondo

⁶⁶ PL 1860: 223 (Князь же великий разъжегъся велиемъ гнѣвомъ на преподобнаго, и посла воина [...] по преподобнаго).

⁶⁷ Cf. *supra*, nota 56.

⁶⁸ PL 1860, 223 (преподобному на келейной молитвѣ [...] стоящу въ единой власяници, и не обувень в сандалиа, прииде же в то время злый свѣрѣпый вьинъ, не имый милости о преподобнемъ, не дадаше [...] ни ризами облачитися, ни обувания ногамъ [...]. Возьмъ же его воинъ всади и на свой конь, женяще к Володимерю, и обрѣтъ на оной странѣ езера селянина, яздыща на пѣзѣ осятициѣ и в руку имый сандалиа женская, червьелены суть. И всади преподобнаго на осятицию и сандалиа възложи на ногу его, и абие постави его предъ рѣжавою великымъ княземъ, въ единой власяници, яже на тѣлѣ ношаше).

⁶⁹ Sulla base di queste e simili coincidenze, N.N. Durnovo (1905: 9-10) ipotizza l’interdipendenza di ŽIN e ŽAvR o la dipendenza di entrambe le opere da fonti comuni (cf. anche Ključevskij 1871: 30; Kadlubovskij 1902: 34-35); L.A. Dmitriev (1973: 154-155) sostiene invece la derivazione di ŽAvR da ŽIN. Sulla leggenda del demone imprigionato e la sua diffusione nella letteratura bizantina e nella tradizione del medioevo slavo orientale si veda Durnovo 1905.

itinerario (verso Vladimir) realizza la vendetta del demonio; in ŽIN il coinvolgimento del demonio è costante: il viaggio prodigioso (alla volta di Gerusalemme) è finalizzato alla sua punizione, il secondo itinerario (lungo il fiume Volchov) ne smaschera la calunnia e riscatta il santo agli occhi della cittadinanza.

Anche in ŽAvR il riscatto del santo e la manifestazione della sua innocenza sono subordinati allo smascheramento del demonio e della sua calunnia: Avraamij reagisce alle accuse che il soldato gli rivolge al cospetto del gran principe costringendolo a rivelare la sua identità e il suo inganno – “Il soldato proferì le stesse parole malvagie contro il beato [...]; il beato, alzate le mani al cielo, scongiurò lo spirito maligno dicendo: Ti scongiuro nel nome del Signore nostro Gesù Cristo: dimmi, chi sei [...]? Il demonio iniziò a tremare dicendo: Io sono il demone Zefeus, da sempre invidioso della virtù degli uomini e ancor più dei monaci timorati di Dio. Sappi questo, o monaco: ciò che dissi e feci contro di te [è stato a causa] di una tua prima crudeltà, [a causa del fatto che] mi hai tormentato nel tuo misero catino”⁷⁰. Pronunciate queste parole, il demonio scompare proprio come aveva fatto dopo aver emesso la sua minaccia di vendetta – “Proferite queste [parole], subito si rese invisibile”⁷¹.

Il gran principe e tutti coloro che hanno assistito alla vicenda, compreso l’inganno di cui erano caduti vittime, sono colti da grande terrore e iniziano a pregare il santo, che generosamente concede loro il suo perdono – “tutti coloro che erano insieme al principe furono colti da terrore; il principe iniziò a pregare lo *starec*, chiedendo perdono per aver peccato contro di lui, in lacrime [...]. Lo *starec* disse: Il Signore ti perdona...”⁷². Il racconto si conclude con la notizia del ritorno di Avraamij nel suo monastero a Rostov, per il cui sostentamento ha ottenuto dal gran principe cospicue donazioni. La frase “Il principe [...] con grande onore lasciò che il beato tornasse nel suo monastero”⁷³ segna sia la conclusione dell’itinerario di Avraamij da Rostov a Vladimir, sia la fine del secondo nucleo narrativo di ŽAvR.

A questo punto della narrazione l’agiografo illustra in estrema sintesi gli ultimi anni di vita del presule, sottolineandone una volta ancora la rettitudine e l’operosità – “E visse il beato nel suo monastero con grande umiltà, sommando fatiche alle fatiche” –, per poi

⁷⁰ PL 1860: 223 (Въинъ же тѣже злы словеса износя на преподобнаго [...]; преподобный же, въздѣвъ руцѣ на небо, и запрѣти духу лукавому, глаголя: Запрещаю ти именемъ Господа нашего Иисуса Христа: повѣжъ ми, кѣто еси ты [...]? Бѣсъ же нача трепетати, глаголя: Азь есмь бѣсъ Зефеусъ, искони ненавида добру челоувѣчскому, паче же мнихомъ, боящимся Бога. Се увѣждь, калугеру: еже ти сказахъ, то ти и сѣтворихъ о прѣвомъ твоємъ неистовствѣ, яже мя еси мучилъ в убожѣмъ твоємъ съсудѣ!).

⁷¹ *Ibidem* (Се рекъ, и абие невидимъ бысть).

⁷² PL 1860: 223-224 (и страхъ объять всѣхъ сущихъ, иже суть съ княземъ; нача князь молити старьца, прощениа прося о немъ же сѣгрѣши къ старьцю, съ слезами [...]. Старецъ же глаголя: Господь просить тя...).

⁷³ PL 1860: 224 (Князь [...] отпусти преподобнаго с великою честью въ свой ему монастырь).

offrire la notizia della sua dipartita a Dio – “e con grande umiltà dipartì a Dio, che aveva amato fin da piccolo”⁷⁴ –, con la quale termina l’opera. La fine dell’esistenza terrena di Avraamij coincide dunque con la fine di ŽAvR. Nel testo, pertanto, non sono presenti né il tema delle ultime volontà del santo, né quello dei miracoli verificatisi presso il suo sepolcro; risulta inoltre interamente assente la parte conclusiva prevista dallo schema agiografico tradizionale nella forma di un encomio in onore del protagonista e/o di una preghiera di intercessione a favore dei fedeli.

3. *La variante secondaria*⁷⁵

Come abbiamo visto, la prima redazione di ŽAvR è trasmessa in due varianti, la seconda delle quali è testimoniata a partire dalla fine del XV sec. e compare nei *Velikie Minei Četii* alla data del 29 ottobre (cf. *supra*, § 1). L’analisi comparativa della prima variante, qui esaminata, con la seconda variante, e la presenza all’interno di quest’ultima di eventuali modifiche e/o aggiunte, ci consentirà allora di verificare l’ipotesi secondo cui il processo di normalizzazione cui furono sottoposte le *vitae* provenienti dall’area di Novgorod e di Rostov, inizialmente predisposte alla celebrazione dei culti locali, si risolse in interventi mirati a ovviare alle lacune morfologiche più evidenti presenti nella parte iniziale e/o finale del testo. Com’è noto, tale normalizzazione si rese necessaria all’atto della ratifica “universale” della santità dei loro protagonisti, ai fini della loro inclusione nel novero dei santi “pan-russi” – un riconoscimento che Avraamij ottenne appunto fra la fine del XV e l’inizio del XVI sec. (cf. *supra*, § 1).

Come appare lecito attendersi, trattandosi di due varianti di una stessa redazione, le differenze rilevabili fra la prima e la seconda variante di ŽAvR sono trascurabili e concernono principalmente il livello ortografico e quello grammaticale. Sul piano dei contenuti, la seconda variante presenta una serie di precisazioni: sono resi noti i nomi dei vescovi dai quali Avraamij ottenne la benedizione prima di edificare le chiese che innalzò rispettivamente nel luogo dove sorgeva l’idolo pagano e nel monastero da lui fondato – “E ricevuta la benedizione dal vescovo Fedor innalzò una piccola chiesa [...] e ricevuta la benedizione dal vescovo Ilarion fondò anche una chiesa grande...”⁷⁶ –; vengono indicati i nomi del vescovo e dei principi che conferirono ad Avraamij la dignità di archimandrita – “il vescovo Ilarion fece consiglio con il gran principe Vladimir e con il principe Boris”⁷⁷ –; il gran prin-

⁷⁴ *Ibidem* (И поживе преподобный въ своємъ монастырѣ в велицѣ смиренни, и труды къ трудомъ прилагая, и в велицѣ смиренни к Господу отъиде, его же из млада възлюби).

⁷⁵ Faremo qui riferimento al testo edito in VMČ 1880: coll. 2025-2032, che, come abbiamo chiarito (cf. *supra*, § 1), trasmettono la seconda variante della prima redazione di ŽAvR.

⁷⁶ VMČ 1880: col. 2027 (И вземъ благословение у епископа Феодора и водрузи церковь малу [...] и вземъ благословение у епископа Лариона, и церковь велику созда...).

⁷⁷ VMČ 1880: col. 2028 (совѣтъ же сотвори епископъ Ларионъ с великимъ княземъ Владимиромъ, да со княземъ Борисомъ).

cipe è sempre ricordato come “il gran principe Vladimir”⁷⁸. Si tratta, evidentemente, di aggiunte atte a provare, attraverso il dato storico, la reale esistenza e santità del protagonista.

Oltre a queste e simili aggiunte, che tuttavia hanno scarsa rilevanza ai fini del nostro discorso, la seconda variante presenta anche un’integrazione più consistente e significativa dal punto di vista della morfologia del testo: in particolare, dopo la notizia del trapasso del santo, che, come abbiamo visto, coincide con la fine del testo nella prima variante, offre un’aggiunta preceduta dal sottotitolo “Encomio del beato Avraamij”⁷⁹, che racchiude un encomio in onore di Avraamij e termina con una preghiera di intercessione a favore dei fedeli⁸⁰. La finalità di questo passo, assente dalla prima variante di ŽAvR, è duplice. Da un lato, infatti, la sua presenza colma un’evidente lacuna strutturale che la prima variante mostra in corrispondenza della conclusione prevista nello schema tradizionale, assicurando al testo una maggiore regolarità agiografica. In secondo luogo, tale aggiunta instaura un nesso di continuità fra la parte finale e il primo nucleo tematico di ŽAvR – Avraamij, infatti, qui è definito “distuttore dell’idolo”⁸¹ –, conferendo al testo un carattere di unitarietà e organicità.

4. *Conclusioni*

I risultati che sono emersi dall’analisi della prima redazione di ŽAvR appaiono eloquenti a vari livelli. In primo luogo, la particolare morfologia del testo, che si articola in due unità narrative distinte, sembra confermare l’ipotesi secondo cui i testi agiografici appartenenti a diverse tradizioni regionali, orientati alla celebrazione di santi venerati localmente e nati da un processo di raccolta e rielaborazione di materiali preesistenti, conservino una struttura suddivisa in diverse unità narrative e mostrino un’aderenza solo parziale allo schema agiografico tradizionale. Se le precedenti analisi di ŽIN, ŽAnR e ŽIR avevano recato evidenza di una struttura tripartita, ŽAvR presenta una struttura più semplice, che si compone di due unità narrative.

In secondo luogo, l’ipotesi che il motivo del viaggio prodigioso costituisca una delle costanti tematico-formali distintive di questa particolare categoria “regionale” di testi agiografici sembra trovare conferma in ŽAvR. Laddove ŽIN, ŽAnR e ŽIR pongono il motivo del viaggio prodigioso al centro di un’intera unità narrativa, ŽAvR sviluppa tale motivo non come unità narrativa autonoma, ma come sotto-unità interna sia al primo nucleo tematico sia al secondo, mostrando inoltre evidenti punti di contatto con la seconda unità di ŽIN (la *Povest’ o putešestvii Ioanna Novgorodskogo na bese* [Narrazione sul viaggio di Ioann di Novgorod in groppa al diavolo]), che al pari della seconda unità di ŽAvR poggia sul motivo della lotta con il demonio.

⁷⁸ VMČ 1880: coll. 2027-2030, *passim* (великий князь Володимиръ).

⁷⁹ VMČ 1880: col. 2031 (Похвала преподобнаго Авраамия).

⁸⁰ VMČ 1880: coll. 2031-2032.

⁸¹ VMČ 1880: col. 2032 (разрушивый идола).

In terzo luogo, infine, il confronto della prima variante della prima redazione di ŽAvR con la seconda variante della medesima redazione reca evidenza del fatto che all'epoca dell'istituzione del culto "universale" di Avraamij l'opera fu sottoposta a un processo di revisione volto a garantirne una maggiore aderenza allo schema tradizionale, avvalorando così l'ipotesi che ai fini della celebrazione a livello "universale" della santità dei loro protagonisti le *vitae* di provenienza regionale che non fossero pienamente rispondenti allo standard agiografico siano state oggetto di un comune processo di standardizzazione volto a colmarne le lacune morfologiche più evidenti limitatamente alla parte iniziale e/o finale del testo. In questa forma, che a differenza della prima variante ha una struttura regolarmente tripartita, nel XVI sec. ŽAvR sarebbe stato incluso nei *Velikie Minei Četii* senza che i compilatori della cerchia di Makarij vi apportassero modifiche sostanziali proprio in ragione del carattere di regolarità che il testo aveva acquisito in sede di seconda stesura.

Auspichiamo che futuri studi possano apportare nuovi dati utili a precisare ulteriormente sia le modalità di compilazione delle *vitae* a livello locale, sia i processi del loro successivo adattamento e inserimento in forme, temi e strutture più aderenti a modelli universalmente accettabili (ispirati allo standard bizantino), contribuendo così all'individuazione dei tratti distintivi e delle specificità delle tradizioni locali e delle singole opere che fra XV e XVI sec. confluirono nella tradizione agiografica "pan-russa", e alla ricostruzione dei percorsi, delle modalità e dei procedimenti letterari della loro acquisizione.

Abbreviazioni

PL 1860:	"Pamjatniki starinnoj russkoj literatury", I, 1860.
PS 1858:	<i>Žitie svjatogo Leontija, episkopa Rostovskogo</i> , "Pravoslavnyj Sobesednik", 1858, 1, pp. 297-318.
PVL 1950:	<i>Povest' vremennyh let po lauren'evskoj letopisi 1377g.</i> , I-II, M.-L. 1950.
VMČ 1868:	Makarij (mitropolit), <i>Velikie Minei Četii, sobrannye vserossijskim mitropolitom Makariem, sentjabr', dni 1-13</i> , SPb. 1868.
VMČ 1880:	Makarij (mitropolit), <i>Velikie Minei Četii, sobrannye vserossijskim mitropolitom Makariem, oktjabr', dni 19-31</i> , SPb. 1880.
ŽAnR	<i>Žitie Antonija Rimljanina</i> .
ŽIN	<i>Žitie Ioanna Novgorodskogo</i> .
ŽIR	<i>Žitie Isaii Rostovskogo</i> .

Bibliografia

- Boesch Gajano 2005: S. Boesch Gajano, *La santità*, Roma-Bari 2005².
- Bulanina 1988: T.V. Bulanina, *Žitie Avraamija Rostovskogo*, in: D.S. Lichačev (a cura di), *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*, II/1, L. 1988, pp. 237-239.
- Chorošev 1986: A. Chorošev, *Političeskaja istorija ruskoj kanonizacii*, M. 1986.
- Daniil 1991: Daniil (egumeno), *Itinerario in Terra santa*, introduzione, traduzione e note a cura di M. Garzaniti, Roma 1991.
- Dmitriev 1973: L.A. Dmitriev, *Žitijnye povesti russkogo severa kak pamjatniki literatury XIII-XVII vv.*, L. 1973.
- Droblenkova 1985: N.F. Droblenkova, *Velikie Minei Četii*, "Trudy Otdela drevnerusskoj literatury", XXXIX, 1985, pp. 238-243.
- Droblenkova 1988: N.F. Droblenkova, *Velikie Minei Četii*, in: D.S. Lichačev (a cura di), *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*, II/1, L. 1988, pp. 126-133.
- Durnovo 1905: N.N. Durnovo, *Legenda o zaključennom bese v vizantijskoj i starinnoj ruskoj literature*, M. 1905.
- Garzaniti 2004a: M. Garzaniti, *Il pellegrinaggio medievale nella Slavia ortodossa. L' "Itinerario dell'egumeno Daniil in Terra santa" (XII sec.) e il "Libro Pellegrino" di Antonij (Dobrynja Jadrejkovič), arcivescovo di Novgorod (XIII sec.)*, in: L. Vaccaro (a cura di), *L'Europa dei pellegrini*, Milano 2004, pp. 441-457.
- Garzaniti 2004b: M. Garzaniti, *Oikoumene and Kosmos. The image of holy places in Russian pilgrimage tales*, in: A.M. Lidov, *Ierotopija. Issledovanie sakral'nych prostranstv. Materialy meždunarodnogo simpoziuma*, M. 2004, pp. 84-86.
- Garzaniti 2006: M. Garzaniti *Alle origini della letteratura di pellegrinaggio della Rus': modello bizantino o modello latino?*, "Itineraria", V, 2006, pp. 171-200.
- Garzaniti 2008: M. Garzaniti, *U istokov palomničeskoj literatury Drevnej Rusi: literaturnye modeli i praktika palomničestva*, "Pravoslavnyj Palestinskij sbornik", CVI, 2008, pp. 38-50.
- Giraudou 1984: G. Giraudou, *La Deuxième Rome vue par la Troisième: la faillite et la réussite de la centralisation*, in: M.P. Baccari (a cura di), *Spazio e centralizzazione del potere*, Roma 1998 (= "Da Roma alla Terza Roma. Studi", 4), pp. 73-81.
- Golubinskij 1893: E.E. Golubinskij, *Istorija kanonizacii russkich svjatyč*, M. 1893.
- Golubinskij 1904-1911: E. Golubinskij, *Istorija ruskoj cerkvi*, I-II, M. 1904-1911 (reprint M. 1997-2002).

- Gorskij 2004: A.A. Gorskij, *Rus' Ot slavjanskogo rasselenija do Moskovskogo carstva*, M. 2004.
- Kadlubovskij 1902: A. Kadlubovskij, *Očerki po istorii drevnerusskoj literatury žitij svjatyh*, Warszawa 1902.
- Ključevskij 1871: V.O. Ključevskij, *Drevnerusskie žitija svjatyh kak istoričeskij istočnik*, M. 1871 (reprint The Hague-Paris 1968).
- Kloss 2001: B.M. Kloss, *Izbrannye trudy*, II (*Očerki po istorii ruskoj agiografii XV-XVI vekov*), M. 2001.
- Kučkin 1976: V.A. Kučkin, *O formirovanii Velikich Minej Čet'ich mitropolita Makarija*, in: *Problemy rukpisnoj i pečatnoj knigi*, M. 1976, pp. 86-101.
- Loparev 1914: Ch.M. Loparev, *Grečeskie žitija svjatyh VII i IX vekov*, I, Petrograd 1914.
- Lunde 2011: I. Lunde, *Slavic Hagiography*, in: S. Efthymiadis (a cura di), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*, I (*Periods and Places*), Farnham-Burlington 2011, pp. 369-383.
- Makarij 1995: Makarij (M.P. Bulgakov), *Istorija ruskoj cerkvi*, II, M. 1995 (edizione riveduta e ampliata dell'edizione SPb. 1857-1883).
- Miller 1979: D.B. Miller, *The Velikie Minei Chetii and the Stepennaia Kniga of Metropolitan Makarii and the Origins of Russian National Consciousness*, "Forschungen zur Osteuropäischen Geschichte", XXVI, 1979, pp. 263-382.
- Musin 2003: A.E. Musin, *Sobory mitropolita Makarija 1547-1549 gg. i problema avtoriteta v kul'ture XVI v.*, in: *Drevnerusskoe iskusstvo. Russkoe iskusstvo pozdnego srednevekov'ja. XVI vek*, SPb. 2003, pp. 146-165.
- Nikitina 2000: T. Nikitina, *O vtoroj redakcii žitija prepodobnago Avraamija Rostovskogo*, "Makar'evskie čtenija", VII, 2000, pp. 446-467.
- Nikitina 2001a: T. Nikitina, *O kratkoj redakcii žitija prepodobnago Avraamija Rostovskogo*, in: *200 let pervomu izdaniju "Slova o polku Igoreve"*, Jaroslavl' 2001, pp. 142-148.
- Nikitina 2001b: T. Nikitina, *Osobyj variant prostrannoj redakcii žitija prepodobnago Avraamija Rostovskogo*, "Makar'evskie čtenija", VIII, 2001, pp. 607-632.
- Nikitina 2002: T. Nikitina, *Žitie prepodobnago Avraamija Rostovskogo v interpretacii agiografov XVII veka*, in: *Mir žitij*, M. 2002, pp. 211-223.
- Peeters 1914: P. Peeters, *La canonisation dans l'Eglise russe*, "Analecta Bollandiana", XXXIII (1914), pp. 380-420.
- Propp 1998: V.Ja. Propp, *Morfologija volšebnoj skazki / Istoričeskie korni volšebnoj skazki*, M. 1998.

- Romoli 2011a: F. Romoli, *La Vie de Jean de Novgorod: genèse du texte et fonction hagiographique*, "Revue des études slaves", LXXXII, 2011, 2, pp. 203-216.
- Romoli 2011b: F. Romoli, *Lo Žitie Ioanna Novgorodskogo e lo Žitie Antonija Rimljanina. Indizi di un percorso regionale nello sviluppo della letteratura agiografica slava orientale?*, "Studi Slavistici", VIII, 2011, pp. 25-40.
- Romoli 2012a: F. Romoli, *Il viaggio prodigioso negli Žitija Ioanna Novgorodskogo, Antonija Rimljanina e Isaii Rostovskogo*, in: *Confini. Separazioni e processi di integrazione nello spazio culturale slavo*, Firenze (in corso di stampa).
- Romoli 2012b: F. Romoli, *Le Vitae di Ioann di Novgorod, Antonij il Romano e Isaia di Rostov. Culti locali e tradizione agiografica "pan-russa"*, "Mediaevistik", XXV, 2012 (in corso di stampa).
- Semjačko 2005: S.A. Semjačko, *Problemy izučeniya regional'nykh agiografičeskikh tradicij (na primere vologodskoj agiografii)*, in: T.R. Rudi, S.A. Semjačko (a cura di), *Russkaja agiografija. Issledovanija, publikacii, polemika*, SPb. 2005, pp. 122-142.
- Stroev 1877: P. Stroev, *Spiski ierarchov i nastojatelej monastyrej Rossijskija cerkvi*, M. 1877 (reprint M. 2007).
- Toporov 1995: V.N. Toporov, *Svjatost' i svjatye v russkoj duhovnoj kul'ture*, I (*Pervyj vek christianstva na Rusi*), M. 1995.
- Toporov 1998: V.N. Toporov, *Svjatost' i svjatye v russkoj duhovnoj kul'ture*, II (*Tri veka christianstva na Rusi, XII-XIV vv.*), M. 1998.
- Usačev 2007: A.S. Usačev, *Iz istorii drevnerusskoj knižnosti vremeni mitropolita Makarija: Velikie Minei Čet'i i Stepennaja Kniga*, "Drevnjaja Rus'. Vo-prosy Medievistiki", 2007, 4 (30), pp. 35-43.
- Voss, Warkentin, Weiher 2000: C. Voss, H. Warkentin, E. Weiher (a cura di), *Abhandlungen zu den Grossen Lesemenäen des Metropoliten Makarij: kodikologische, miszellenologische und textologische Untersuchungen*, I, Freiburg i. Br. 2000 (= "Monumenta linguae slavicae dialecti veteris: fontes et dissertationes", 44).

Abstract

Francesca Romoli

The Vita of Avraamij of Rostov (first version): Local Features and Processes of Standardization

The article focuses on the *Vita of Avraamij of Rostov* (*Žitie Avraamija Rostovskogo*, first version). The text was composed in Rostov in the 15th century, possibly in the period when the Muscovite State annexed Rostov (1463, 1474). From a literary point of view, it possibly resulted from gathering and (re-)elaborating pre-existing materials. The author considers the text in comparison with other *vitae* written in the areas of Novgorod and Rostov between the 15th and the 16th century (*Vita of Ioann of Novgorod*, *Vita of Antonij the Roman*, *Vita of Isaia of Rostov*). The textual analysis aims to ascertain whether texts created in different historical contexts and regions but with similar ideological intentions, and by means of similar literary processes, show analogous literary features. The analysis confirms the presence within the *Vita of Avraamij* of two autonomous, well-defined narrative units, and the centrality of the topic of a “miraculous journey”. By comparing the first version of the *Vita of Avraamij* and the version rearranged to make its structures more regular after the subject’s canonization, we were able to identify the literary processes through which standardization was achieved. The inclusion of the *Vita of Avraamij* (and of the other *vitae* previously examined) in the Pan-Russian hagiographic tradition entailed textual changes in the initial and final part of the text, while the central body, with all its structurally, formally and thematically distinctive features, was kept unchanged.

Keywords

Early Russian Hagiography; *Žitie Avraamija Rostovskogo*; Local Features, Processes of Standardization.