

Mosty Mostite
**Studi in onore di
Marcello Garzaniti**

a cura di

Alberto Alberti, Maria Chiara Ferro,
Francesca Romoli

BIBLIOTECA DI STUDI SLAVISTICI

– 34 –

DIRETTORE RESPONSABILE

Laura Salmon (*Università di Genova*)

SEGRETERIA DI REDAZIONE

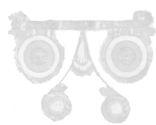
Maria Bidovec (*Università di Udine*)

REDAZIONE

Rosanna Benacchio (*Università di Padova*)
Maria Cristina Bragone (*Università di Pavia*)
Andrea Ceccherelli (*Università di Bologna*)
Giuseppe Dell'Agata (*Università di Pisa*)
Francesca Romoli (*Università di Pisa*)
Laura Rossi (*Università di Milano*)

COMITATO SCIENTIFICO INTERNAZIONALE

Maria Di Salvo (*Università di Milano*)
Alexander Etkind (*European University Institute*)
Lazar Fleishman (*Stanford University*)
Marcello Garzaniti (*Università di Firenze*)
Lucyna Gebert (*Università di Roma "La Sapienza"*)
Harvey Goldblatt (*Yale University*)
Mark Lipoveckij (*University of Colorado-Boulder*)
Jordan Ljuckanov (*Balgarska Akademija na Naukite*)
Roland Marti (*Universität des Saarlandes*)
Michael Moser (*Universität Wien*)
Ivo Pospíšil (*Masarykova univerzita*)
Krassimir Stantchev (*Università Roma Tre*)



Mosty mostite

Studi in onore di Marcello Garzaniti

a cura di
Alberto Alberti
Maria Chiara Ferro
Francesca Romoli

Firenze University Press
2016

Mosty mostite : studi in onore di Marcello Garaniti / a cura di Alberto Alberti, Maria Chiara Ferro, Francesca Romoli.–
Firenze : Firenze University Press, 2016.
(Biblioteca di Studi slavistici ; 34)

<http://digital.casalini.it/9788864534572>

ISBN 978-88-6453-457-2 (online)

ISBN 978-88-6453-456-5 (print)

La collana *Biblioteca di Studi Slavistici*, (<<http://www.fupress.com/COLLANE/biblioteca-di-studi-slavistici/47>>), fondata per iniziativa dell'Associazione Italiana degli Slavisti, opera in sinergia con la rivista *Studi Slavistici* (<<http://fupress.com/riviste/studi-slavistici/17>>).

Editing e progetto grafico: Alberto Alberti.

Questo volume è stato pubblicato grazie ai contributi del dipartimento di Lingue Letterature e Culture Moderne (LILEC) dell'Università di Bologna, del dipartimento di Lingue Letterature e Culture Moderne dell'Università di Chieti-Pescara e del dipartimento di Filologia Letteratura e Linguistica dell'Università di Pisa



In copertina: 'm' iniziale glagolitica tratta dal *Vangelo di Assemani* (Biblioteca Vaticana, Cod. Slav. 3, fesk, XI sec., f. 112v).

Certificazione scientifica delle Opere

Tutti i volumi pubblicati sono soggetti ad un processo di referaggio esterno di cui sono responsabili il Consiglio editoriale della FUP e i Consigli scientifici delle singole collane. Le opere pubblicate nel catalogo della FUP sono valutate e approvate dal Consiglio editoriale della casa editrice. Per una descrizione più analitica del processo di referaggio si rimanda ai documenti ufficiali pubblicati sul catalogo on-line della casa editrice (www.fupress.com).

Consiglio editoriale Firenze University Press

G. Nigro (Coordinatore), M.T. Bartoli, M. Boddi, R. Casalbuoni, C. Ciappei, R. Del Punta, A. Dolfi, V. Fargion, S. Ferrone, M. Garzaniti, P. Guarnieri, A. Mariani, M. Marini, A. Novelli, M.C. Torricelli, M. Verga, A. Zorzi.

La presente opera è rilasciata nei termini della licenza Creative Commons Attribution 4.0 Unported (CC BY 4.0: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>)

CC 2016 Firenze University Press

Università degli Studi di Firenze

Firenze University Press

Via Cittadella, 7, 50144 Firenze, Italy

www.fupress.com

Printed in Italy

INDICE

<i>Premessa dei Curatori</i>	11
<i>Tabula Gratulatoria</i>	17

ЛЮБОПЫТСТВОВАТИ ѿ ко́еждо ПОДРО́БНѸ , ПОВѢСТИ СОЧИНІТЕЛЮ ДОСТѢИТЪ
Gli slavi e la storia

J.A. Álvarez-Pedrosa	Algunas reflexiones sobre el proceso de cristianización de los eslavos	21
С. Николова	Вклад болгарских славян и болгарского государства в создание и первоначальное распространение славянской письменности	31
L. Pubblici	Note circa la presenza occidentale sulla costa orientale del Mar Nero (secoli XIII e XIV)	53
M.C. Ferro	La reclusione volontaria nelle terre slavo-orientali. Approccio al problema e spunti di riflessione	67
M. Piacentini	Un'eco del terremoto del 1456 nell'Appennino centro-meridionale sui confini della Slavia orientale. L'epistola di Teofil Dederkin al Gran Principe di Moscovia Basilio II	83
S. Toscano	Il primo zar russo e le città vinte nelle fonti del XVI e XVII secolo	103

И НЕ МОЖЕТЪ РАЗОРИТИСА ПИСАНІЕ
Gli slavi e la scrittura

J. Ostapczuk	Czy cerkiewnosłowiańskie ewangeliarze krótkie były kopiowane z pełnych?	119
--------------	---	-----

A. Alberti	Il Vangelo di Mstislav e la tradizione testuale dei vangeli slavi	135
P. Gonneau	Le vent dans les textes scripturaires en slavon oriental	155
F. Romoli	Le citazioni bibliche nel <i>Poučenie v nedelju syropustnuju</i> . Liturgia, tradizione patristica e memoria collettiva	167
D. Speranzi	Massimo il Greco a San Marco. Un nuovo manoscritto	191

ИМЕНЕМЪ МОИМЪ ВЪСЫ ИЖДЕНѸТЪ : ЯЗЫКИ ВОЗГЛЮТЪ НОВЫ
Gli slavi e le lingue

J.I. Bjørnflaten	Transformation of the Past Active Participles in Northwest Russian	207
A. Trovesi	La famiglia di parole da base [<i>bog</i>] ‘dio’ nelle lingue slave (con particolare riguardo alle esclamazioni)	217
M. Perotto	Realtà sociolinguistiche a confronto: Alto Adige e Tatarstan. Aspetti di politica linguistica e pianificazione educativa	229
G. Brogi Bercoff	Identificazione fra lingua e nazione. Un’idea solo romantica?	241
G. Siedina	Cucina russa e lessico italiano. Il caso di ‘Insalata russa’	251

ТВОРИТИ КНИГИ МНѸГИ НЪСТЬ КОНЬЦА...
Gli slavi e le lettere

C. Pieralli	Residui mitici nella cosmografia dell’epica cantata. L’immagine del fiume nei soggetti bylinici	265
G. Moracci	La descrizione di Firenze nelle memorie di viaggio di P. A. Tolstoj (1697-1699)	277
M. Bidovec	Janez Svetokriški e gli animali. Per un’introduzione al ‘bestiario’ del <i>Sacrum Promptuarium</i>	291

P. Lazarević Di Giacomo	“In Pinta studiorum essentia quinta”. The Wine-Drinking and Wine-Making Culture of Illyrian Literary Men in the 18 th Century	307
R. De Giorgi	“Ogni cosa è dentro di te”. Lev Tolstoj e Vasilij Sjutaev	325
S. Garzonio	“Siamo due, siamo soli”. Jurgis Baltrušaitis scrive a Giovanni Papini	339
G. Imposti	Il palindromo in Velimir Chlebnikov: “specchio del suono”	349
R. Morabito	Miloš Crnjanski da <i>Sumatra</i> a <i>Serbia</i>	361
R. Giuliani	“Si scrive ‘guerra’, ma si chiama rivoluzione...” Un’eco russa della Grande Guerra: Leonid Andreev	373
Л. Сальмон	‘Русский писатель’ ходит по ‘Марине’. Шолом-Алейхем в Перви	387
D. Possamai	Divagazioni attorno al <i>roseau pensant</i> pascaliano. <i>The Thinking Reed</i> di Rebecca West e <i>Mysljaščij trostnik</i> di Nina Berberova	403

...и оу́чѣніе мно́гое трѣдѣ плѣти
Gli slavi e la ricerca

R. Caldarelli	In margine alle ricerche di Evel Gasparini. Cultura, lingua e relazioni interetniche	415
M.A. Робинсон, Л.И. Сазонова	Судьба проекта <i>Энциклопедия славянской филологии</i> в 1920-е годы (по архивным источникам)	427

ΔΔΑΝΙΕ ЧЕЛОВѢКА РАСПРОСТРАНѢЕТЪ ЕГО
Un omaggio

M.M. Ferraccioli, G. Giraudo	Ἅγιοι Μαρκέλλοι – Sancti Marcelli – святые маркеллы	451
<i>Bibliografia di Marcello Garzaniti (1985-2015) a cura di C. Pieralli</i>		469
<i>Profilo degli autori</i>		487

La reclusione volontaria nelle terre slavo-orientali. Approccio al problema e spunti di riflessione

Maria Chiara Ferro

Quando arrivava la Quaresima, il soldato di Cristo Feodosij si allontanava da tutti gli affanni terreni: lasciava i fratelli e si rinchiodava da solo in una grotta, e, stando lì da solo tutti e quaranta i giorni della Quaresima, parlava con l'Unico [Dio] attraverso la preghiera

(Ol'shevskaja 1997: *slovo* 11)¹.

1. Introduzione

La vocazione alla vita solitaria² è presente fin dalle origini del cristianesimo e in tutte le sue tradizioni; l'anacoresi (o eremitismo) costituisce una delle tre forme fondamentali di ordinamento monastico, insieme al cenobio e alla *skita*³, risultando ad esse cronologicamente precedente. Nel comune anelito alla solitudine, tuttavia, gli eremiti realizzano la fuga dal mondo con modalità differenti, praticando stili di vita piuttosto bizzarri, basti pensare ai dendriti o agli stiliti (cf. Špidlík 1985: 185-186). Non sono rari, poi, i monaci che per periodi più o meno lunghi si isolano dal resto della comunità, rinchiodendosi all'interno della propria cella o di una grotta nei pressi del monastero. A tale fenomeno, noto come "reclusione volontaria"⁴ (in russo *zatvorničestvo*), è dedicato il presente

¹ "И егда приспѣваше Великий постъ, тогда храборъ Христовъ Феодосие всѣхъ земныхъ вещей гнушашеся: изхожаше отъ братиа, и в пещерѣ единъ затворяшеся, и тамо всю Четырдесятницу пребываше, и единъ ко Единому молитвою бесѣдоваше".

² Nell'impossibilità di citare qui in maniera esaustiva la ricca bibliografia sul tema, segnaliamo soltanto il volume Beauchamp *et al.* 2001, che offre interessanti riflessioni sul significato della vocazione solitaria per la chiesa e per la società passata e presente, nonché le informazioni essenziali su tale pratica di asceti nell'oriente e nell'occidente cristiani.

³ La *skita* (o *skiti*, o *skete*; dal gr. σκήτη) è una piccola comunità composta da due a sei (solo in casi eccezionali più di sei) monaci, che vive in una casa monastica nei pressi di un grande monastero. Tale stile di vita, che la tradizione ortodossa russa definisce *skitničestvo*, è detto "via (inter)media", o "semi-eremitica", trattandosi appunto di una posizione intermedia tra il cenobio e l'eremo; secondo la nota definizione di Giovanni Climaco, viene anche definito "regale". Cf. Ware 2001: 103-104, Rudi 2013: 95-96 e bibliografia *ivi* citata.

⁴ La reclusione rappresenta una forma estrema di ascetismo, attestata nel monachesimo maschile e femminile fin dal IV secolo in Egitto e in Siria, e sviluppatasi in tutte le tradizioni cristiane (cf. DIP, *s.v.* reclusione; DSp, *s.v.* *reclus*; PÉ, *s.v.* *zatvorničestvo*). Mentre nell'oriente (sia greco che slavo) la reclusione storicamente rimane un fenome-

saggio, inteso a indagarne la presenza nelle terre slavo-orientali dall’XI sec. (cf. § 3) fino al XVII sec. Lo studio prende in considerazione quei santi monaci che vengono esplicitamente definiti “reclusi” (*zatvorniki*; cf. § 4)⁵, allo scopo di ricostruire una prima panoramica dei motivi, della prassi e dei rischi di una simile scelta (cf. § 5)⁶. Alla luce delle considerazioni emerse, cercheremo infine di comprendere se siano ipotizzabili nel mondo slavo-orientale dei secoli indicati casi di reclusione al femminile (cf. § 6).

2. Le fonti

Le fonti di riferimento per la redazione del presente saggio risultano anzitutto la *Cronaca degli anni passati* (*Povest’ vremennyx let*; Tvorogov 1997a) e la *Vita* di Feodosij (*Žitie Feodosija Pečerskogo*; Tvorogov 1997b), utili in primo luogo per comprendere l’attitudine dei padri fondatori del monachesimo slavo-orientale nei confronti delle diverse forme di vita monastica, compresa la reclusione. Considerato che la maggior parte dei reclusi prese i voti nel monastero delle Grotte di Kiev (in seguito: monastero delle Grotte), l’istituzione monastica più antica e a lungo la più importante della Rus’, il *Paterik del monastero delle Grotte* (*Kievo-Pečerskij Paterik*; Ol’ševskaja 1997), che tramanda gustosi racconti su alcuni di questi asceti, costituisce un serbatoio privilegiato di informazioni. Altri solitari vissero tutta o parte della loro esistenza a Suzdal’, Novgorod, Pskov, Rostov, Turov, Nižnij Novgorod, Perejaslav-Zalesskij; pertanto per raccogliere notizie sul loro conto è utile consultare le liste che nel XVII e nel XVIII secolo furono compilate per sancire canonicamente il culto dei santi nella Rus’⁷. Nel caso in cui il recluso avesse ricoperto cariche ecclesiastiche, ad

no monastico, nell’occidente medievale si diffonde come pratica di vita penitenziale anche nelle città (di qui l’aggettivo “urbana”), soprattutto ad opera di donne laiche, spesso vedove (cf. Mulder Bakker 2005, Mc Avoy 2010, solo per citare due dei più noti e recenti studi sul tema). Per l’Italia si possono consultare con profitto i saggi di A. Benvenuti (1990, 2003, 2010), G. Casagrande (1995), A. Bartolomei Romagnoli (1996), E. Rava (2013, 2014), G. Zarri (1990).

⁵ Non sono qui considerati, pertanto, gli eremiti in senso lato (*né pustynnožiteli né otšel’niki*), sebbene non sempre sia facile stabilire precise differenze tra queste denominazioni. Del resto “la terminologia relativa all’ordinamento interno dei monasteri nella letteratura russa è estremamente variabile” (Nicol’skij 2006: 149, nota 42). Sugli eremiti della Rus’ e in particolare sui *topoi* agiografici presenti nelle loro *Vite* si veda Rudi 2013 e la bibliografia *ivi* contenuta.

⁶ È necessario precisare che i “reclusi” non costituiscono una categoria di santità propriamente detta. Si tratta piuttosto di un gruppo individuabile per la comune scelta di un particolare stile di vita e in virtù della rilevanza che tale esperienza determina nel progresso spirituale dei singoli.

⁷ In particolare Barsukov 1882; Leonid 1891; Sergij 1901; utili per dirimere casi dubbi per omonimia parziale o completa risultano le più recenti voci enciclopediche di BSO e PE.

esempio fosse stato consacrato vescovo, anche gli annali (PSRL) registrano dati relativi alla morte o all'insediamento sulla cattedra episcopale, ma nel complesso è la tradizione agiografica che consente di delineare i tratti essenziali dello *zatvorničestvo*. Infine, è stata la biografia di Evfrosinija di Polock (*Povest' o Evfrosinii Polockoj*; Kostomarov 1860-1862) a suscitare la nostra ipotesi circa la presenza di reclusi nella Rus'.

3. Le origini

A proposito del cammino ascetico della reclusione volontaria nella Chiesa ortodossa russa i primi nomi che vengono in mente sono quelli di Serafim di Sarov (†1883) e Feofan il Recluso (†1894), rappresentanti eminenti della spiritualità orientale, che testimoniano la sopravvivenza di questa pratica di vita monastica fino a tempi recenti.

Simili personalità si inseriscono in un percorso che il monachesimo russo va compiendo fin dal suo sorgere⁸; la tradizione ascetica nella Rus' di Kiev nasce all'insegna dell'eremitismo: solitario era inizialmente Antonij (†1070), fondatore del primo centro monastico nelle terre slavo-orientali, il monastero delle Grotte. Originario di Ljubeč, nel territorio di Černigov, dopo essere diventato monaco sul Monte Athos, Antonij tornò nella Rus' su indicazione dell'igumeno e prese dimora nella grotta di Ilarion, a Berestovo, nei pressi di Kiev, dove condusse una vita solitaria, dedita alla preghiera e al digiuno. Ben presto intorno a lui cominciarono a radunarsi spontaneamente altri monaci, attirati dalla fama della sua santità e desiderosi di intraprendere l'ascesi (cf. Tvorogov 1997a). Si costituì così una comunità, prima sotto la direzione del monaco Varlaam e poco dopo, essendo questo trasferito per ordine del principe Izjaslav di Kiev nel monastero di san Demetrio, di Feodosij (†1074), a buon diritto considerato cofondatore del monastero delle Grotte insieme ad Antonij⁹. Nonostante la predilezione di Feodosij per l'assetto cenobitico, la reclusione intesa come una tappa determinata e temporanea del cammino ascetico, volta al maggiore avvicinamento a Dio, continuò ad essere presente nella Rus'¹⁰: egli

⁸ Sul monachesimo russo cf. Golubinskij 1901; Smolitsch 1936; Vodolazkin 1998; Sinicyna 2002; in lingua italiana si veda il recente compendio di G. Pasini (2011).

⁹ A Feodosij si devono, infatti, la costruzione della chiesa e delle celle per i monaci, nonché l'organizzazione della comunità monastica secondo il *typikon* studita.

¹⁰ Come nota Ja.N. Ščapov, la *Vita* di Feodosij e il *Paterik del monastero delle Grotte* mostrano che nei secoli XI-XIII nella Rus' si conoscevano le due fondamentali correnti del monachesimo: quella egiziano-siriaca e quella palestino-costantinopolitana (Ščapov 2002: 13-24). "In Antonij e in Feodosij, [...] si possono scorgere molto distintamente i tipici esempi delle due principali correnti della vita monastica: quella eremitica e quella cenobitica. Entrambe presenti nella Rus' di Kiev dall'inizio del suo monachesimo, esse hanno sempre convissuto insieme, senza che mai ci sia stata la prevalenza di un modello monastico sull'altro" (Pasini 2011: 64).

stesso nel periodo quaresimale amava ritirarsi in una grotta, lontano dai fratelli, e uscirvi soltanto il giorno di Pasqua¹¹.

4. *I reclusi nella Rus'*

Secondo le notizie che abbiamo raccolto, nei secoli XI-XVII si contano circa quaranta santi monaci esplicitamente ricordati come “reclusi” (cf. Appendice). Essendo frequenti i casi di passaggio dall’eremo al cenobio anche più volte durante la vita, per avere un quadro più esatto della consistenza e diffusione del fenomeno all’elenco andrebbero aggiunti quegli asceti che per periodi più o meno lunghi vissero in solitudine, senza tuttavia che alla loro memoria sia stato associato tale appellativo¹². Pur ammettendo, infine, che alcuni personaggi debbano la definizione di “reclusi” al fatto che, defunti, furono deposti e riposano in una grotta (*počivajut v zatvore*), il numero di quanti realmente vissero un periodo di reclusione volontaria non doveva essere esiguo.

Della maggior parte dei reclusi oggi siamo in grado di conoscere esclusivamente le notizie funzionali alla celebrazione del culto (nome, luogo di sepoltura, epoca in cui vissero), mentre poco si può dire circa il modo esatto in cui trascorsero i mesi o gli anni di isolamento dal resto della comunità. Fortunatamente vi sono alcune positive eccezioni, rappresentate da brevi biografie contenenti informazioni circa i periodi di reclusione volontaria, oppure da racconti che narrano particolari episodi avvenuti durante gli anni di solitudine. Si tratta di testi preziosi che, nell’inesistenza di una regola canonica di riferimento¹³, permettono di ricostruire le modalità di realizzazione di questo stile di vita nella tradizione slavo-orientale. Esponiamo qui di seguito dati e riflessioni scaturiti dalla lettura dei racconti contenuti nel *Paterik del monastero delle Grotte*.

¹¹ Cf. Ol’ševskaja 1997: *slovo* 11 (il passo è tradotto in epigrafe al presente saggio); analoghe notizie si leggono nella *Cronaca degli anni passati* (Tvorogov 1997a) all’anno 6582 (1074), e nella *Vita* di Feodosij (Tvorogov 1997b; per la traduzione italiana del passo di interesse cf. Sbriziolo 2006: 147).

¹² Basti pensare a fondatori di comunità monastiche del calibro di Pavel di Obnora (†1429) e Kirill di Beloozero (†1427), ricordati come *prepodobnye* (santi monaci; sul termine *prepodobnyj*, sul suo significato e sulla sua traduzione cf. Ferro 2010: 59-60; Ead. 2012: 136-138), che all’inizio del loro cammino ascetico praticarono per alcuni anni forme estreme di reclusione.

¹³ La tradizione ortodossa russa, in effetti, non conosce un testo unitario e completo che disciplina la reclusione volontaria. Di fatto l’unica prescrizione rimane quella del Concilio in Trullo (o Quinisesto, anni 691-692) secondo cui la reclusione doveva essere preceduta da almeno tre anni di vita cenobitica e poteva essere intrapresa soltanto previo consenso dell’igumeno (cf. PÈ, s.v. *zatvorničestvo*).

5. *Motivi, prassi e rischi della reclusione*

Le motivazioni che inducevano un asceta a intraprendere la via stretta della reclusione volontaria, come già alle origini del monachesimo e nelle tradizioni bizantina e latina, affondavano le radici nella volontà di raggiungere una più profonda unione con Dio, senza le distrazioni dovute al contatto con i fratelli o al lavoro, secondo l'insegnamento evangelico di ritirarsi nella propria stanza per cercare la comunione con Dio nella preghiera (cf. Mt 6,6)¹⁴. Alcuni monaci si rinchiodavano nella propria cella oppure in celle adiacenti alla chiesa del monastero, per poter prendere parte alle celebrazioni comuni. Talvolta si allontanavano di più dalla comunità, rifugiandosi in qualche grotta, dalla quale uscivano soltanto per partecipare alla liturgia; in ogni caso, si trattava di luoghi prossimi al monastero di appartenenza, dove il padre spirituale (cf. *infra*), e all'occorrenza i confratelli, potevano facilmente raggiungerli¹⁵. Non era raro il caso in cui, dopo un certo periodo di una simile vita, il recluso diventasse un punto di riferimento per gli altri monaci e per i fedeli che si recavano a chiedergli consiglio o aiuto, popolando in questo modo, almeno in alcuni momenti, la sua solitudine.

Nella giornata-tipo dei reclusi era ridotto o del tutto annullato il tempo dedicato ai vari servizi necessari al buon andamento della vita monastica, che costituivano, invece, un'attività importante per gli altri monaci. Nonostante ciò, i reclusi potevano svolgere lavori manuali, anche pesanti, allo scopo di dominare le passioni. Quanto alle pratiche di pietà, in primo luogo la preghiera e la meditazione, la loro vita non si discostava molto da quella dei monaci, semmai proprio tale aspetto risultava enfatizzato o addirittura condotto all'estremo: l'orazione continua era intercalata da veglie, penitenze e ferrei digiuni.

Per quanto concerne la durata della reclusione, pare non ci fosse una regola fissa. Talvolta la solitudine era interrotta soltanto dal sopraggiungere della morte (in tal caso spesso la cella veniva murata e si trasformava in sepolcro; cf. PĚ, s.v. *zatvorničestvo*); talaltra il monaco veniva chiamato a svolgere un diverso tipo di servizio nella comunità ecclesiastica, come è il caso di Nikita delle Grotte (XII sec.), divenuto vescovo di Novgorod dopo alcuni anni di reclusione; infine, poteva accadere che il recluso fosse forzatamente ricondotto alla vita comunitaria dai fratelli, accortisi che l'isolamento lo aveva fatto cadere in tentazione.

Quanto e come la solitudine e le sue pratiche dovevano essere osservate veniva stabilito secondo un principio di gradualità insieme allo *starec*, figura di

¹⁴ Sul significato e il valore della fuga dal mondo nella spiritualità dell'oriente cristiano si veda Špidlík 1985: 183-186.

¹⁵ Sulla maggiore o minore distanza dal monastero di appartenenza e sul rapporto dei solitari con la comunità cf. Fedotov 1931, Ware 2001, Rudi 2013 e le rispettive indicazioni bibliografiche. L'ubicazione del recluso non è questione di secondaria importanza, trattandosi di un elemento dirimente nel differenziare tale forma di vita religiosa dall'eremitismo propriamente detto, nel quale non sono previsti contatti tra asceta e comunità monastica.

cruciale importanza in tutto il monachesimo orientale¹⁶. La reclusione era considerata, infatti, una strada molto ardua, da intraprendere soltanto dopo un periodo di apprendistato nel cenobio o nella *skita* e previo consenso del padre spirituale, dato che il monaco si esponeva a difficoltà e tentazioni non facili da affrontare senza l'appoggio e il sostegno dei fratelli. Il *Paterik del monastero delle Grotte* sottolinea magistralmente tale rischio e mostra, come nota T. Špidlík, una “chiara tendenza a elogiare la vita cenobitica, [...] e a infliggere punizioni divine a quanti si allontanavano dalla vita in comune” (Špidlík 1977: 34).

Del resto, le insidie della solitudine e l'utilità della vita comunitaria come allenamento ascetico sono ben note sin dai testi delle Scritture. Già Salomone metteva in guardia dal pericolo della solitudine dicendo: “Guai a chi è solo: se cade, non ha chi lo rialzi” (Qo 4,10). Molti poi i Padri della Chiesa e i monaci delle origini che non mancano di sottolineare i vantaggi di un'esistenza condotta nella comunione e nella concordia fraterna. Abba Longino afferma: “se prima non riesci a spuntarla con gli uomini, non riuscirai a spuntarla neppure nella solitudine” (cf. Mortari 1996: 297). Niceta Pettorato scrive: “è necessario [...] vivere insieme nella concordia, mentre la solitudine è malsicura e pericolosa” (PG 120: 887, 77). Gregorio di Agrigento afferma: “anche se si trova che uno soltanto, che sappiamo essere buono e umano, è migliore di un altro, che è privo di umanità [...], tuttavia il sapiente Ecclesiaste prende a due a due gli uomini onesti e unanimi e toglie ogni obiezione già dal suo discorso poiché dice: ‘Se cadranno, uno solleverà il compagno’. Infatti, se uno, caduto in ciò che è illecito, non trova in nessun luogo l'altro dal quale essere sollevato e richiamato ad una migliore condizione di vita, è chiaro che la sua caduta e la sua aberrazione nel peccato rimane e non si muta, né si corregge qualcosa. Perciò il Signore dice nel Vangelo: ‘Dove sono due o tre riuniti nel mio nome, lì sono io in mezzo a loro’, insegnandoci chiaramente che è molto più importante e più eccellente la concordia e l'unione, nel bene, di due o tre che [la bontà] di uno soltanto” (PG 98: 914, 116). E gli esempi potrebbero moltiplicarsi.

Nel *Paterik del monastero delle Grotte* troviamo racconti, che hanno il sapore di aneddoti, di monaci sedotti dal diavolo nella vita in solitudine e guariti dal ritorno alla vita comunitaria, come quello di Isaakij (XI sec.), uomo benestante che, una volta entrato in monastero, non si accontentò dell'ascesi cenobitica e chiese che gli fosse concesso di rinchiudersi. Così trascorse sette anni in una minuscola cella, dove una notte gli apparvero i demoni nelle sembianze di angeli rilucenti e lo indussero a prostrarsi e ballare in onore di satana. Trovatolo stremato la mattina seguente, i confratelli lo soccorsero e, nel tempo, con cure

¹⁶ Nella tradizione orientale il ruolo della direzione spirituale da parte di un *abba* o “anziano” (γέρων per i greci e *starec* per i russi) è fondamentale. Il rapporto personale tra monaco e padre spirituale, con la condivisione di ogni tappa dell'ascesi e con la pratica dell'obbedienza, sostituisce di fatto la conformazione a una regola prestabilita. Sulla direzione spirituale (in russo *starčestvo*) si veda: Garzaniti 1990; Pasini 2011: 151-162; Semjačko 2013. Sull'importanza odierna di tale istituto si veda anche Ware 2001: 126-127.

amorevoli lo ricondussero alla vita comunitaria. Grazie al servizio continuo agli altri monaci Isaakij si rafforzò e resistette alle successive visite dei demoni che intendevano nuovamente indurlo al peccato (Ol'sevskaja 1997: *slovo* 36)¹⁷.

Un caso analogo è quello di Nikita (XI sec.), che, dopo aver invano pregato l'igumeno di concedergli di ritirarsi in solitudine, pur vedendosi negato il consenso perché troppo giovane e inesperto nella vita ascetica, si rinchiuso di propria iniziativa nella sua cella. Poco tempo dopo, mentre pregava, avvertì una voce che pregava con lui. Credendo si trattasse di un angelo ne assecondò la presenza. Così in breve tempo fu convinto dal diavolo a non pregare più Dio (avrebbe pregato lui al suo posto per guadagnargli la salvezza dell'anima!), ma a leggere soltanto i libri sacri per ricavarne saggi consigli da elargire ai prossimi. Nikita dunque imparò a memoria tutti i libri veterotestamentari, addirittura iniziò a profetizzare e vide per questo la sua cella divenire meta di pellegrinaggio. Accortisi, però, che non amava il Nuovo Testamento né le lettere degli apostoli, i monaci compresero che era stato ingannato e, riunitisi nella sua cella, pregarono insieme e scacciarono il diavolo. Quando uscì dalla reclusione Nikita non solo non ricordava più l'Antico Testamento, ma non era più in grado né di leggere né di scrivere, tanto che i monaci dovettero istruirlo nuovamente. Da quel giorno egli visse in grande umiltà – si narra – e fece penitenza arrivando a oltrepassare in virtù tutti i fratelli, tanto che alcuni anni dopo fu eletto vescovo di Novgorod (*ivi: slovo* 25).

Anche a Lavrentij (XII sec.), dopo aver preso i voti nel monastero delle Grotte, fu negato il consenso alla reclusione. Se ne andò allora nel monastero di san Demetrio dove ebbe soddisfazione del suo desiderio. Ben presto divenne noto per i suoi miracoli, tanto che un giorno gli portarono un indemoniato perché lo liberasse. Quella volta le sue preghiere non valsero a nulla e l'uomo continuò a essere in preda alle convulsioni. Lavrentij ordinò allora che fosse portato al monastero delle Grotte. Varcare la soglia del cenobio fu sufficiente affinché il demone abbandonasse quell'uomo. Dopo questo episodio, compresa l'importanza della vita cenobitica, Lavrentij si riunì alla comunità di Kiev (*ivi: slovo* 26).

Accanto a questi, nel *Paterik del monastero delle Grotte* non mancano episodi che sottolineano l'importanza della vita solitaria nel cammino verso la santità. Nel racconto di Afanasij (XII sec.), ad esempio, il monaco, defunto a seguito di una lunga malattia e lasciato insepolto per due giorni, risorse miracolosamente. Su richiesta pressante dell'igumeno, che, trovatolo a sedere piangente, gli chiedeva di narrare cosa fosse accaduto nell'aldilà ad edificazione dei confratelli, Afanasij consigliò loro di ascoltare l'igumeno in tutto, pentirsi in ogni momento dei propri peccati, e pregare il Signore Gesù Cristo, la Vergine Maria e i santi Antonij e Feodosij. Detto ciò si ritirò in una grotta dove visse an-

¹⁷ Anche la *Cronaca degli anni passati* reca notizia di Isaakij (Tvorogov 1997a: anno 6582 [1074]). Nella seconda parte della sua vita, quella in comunità, Isaakij assunse atteggiamenti stravaganti, che ricordano quelli dei Folli in Cristo. Per tale ragione, il monaco è talvolta considerato il primo *jurōdivj* della Rus' (sulla questione cf. Fedotov 1931, Ivanov 2005, Kobets 2011, Pančenko 1984).

cora vent'anni in lacrime e osservando un ferreo digiuno, guadagnandosi così il dono della guarigione a favore di quanti si recavano a fargli visita (*ivi: slovo* 19).

Analogamente Ioann (XII sec.) ottenne la capacità di dominare le passioni a seguito di trent'anni trascorsi in solitudine, digiunando e vessando con pesanti catene il proprio corpo. Inizialmente – racconta l'asceta ad un monaco recatosi a chiedergli aiuto per liberarsi dalle tentazioni della carne – i suoi sforzi sembravano vani. Anche dopo l'invito ricevuto da Antonij nella preghiera di ritirarsi nel monastero e vivere in solitudine, i diavoli continuarono a tormentarlo. Egli cercava di dominarli infliggendosi sovrumane rinunce e mortificazioni corporali, finché il Signore, rivelandosi attraverso una fulgida luce, lo liberò da quella prova. Ioann gli chiese allora il motivo di un così tardivo intervento e apprese che Dio prova i suoi seguaci in maniera proporzionale alle loro forze, affinché possano vincere le passioni e purificarsi. Al confratello Ioann consegnò una reliquia del cadavere di Moisej Ugrin¹⁸, dicendogli di avvicinarla al proprio corpo e liberandolo così dalle tentazioni (*ivi: slovo* 29).

6. *La reclusione nella Rus': una strada solo maschile?*

Come si può osservare dall'elenco in appendice, le fonti consultate non tramandano il nominativo di nessuna santa monaca chiaramente definita "reclusa". Date le ragioni di ordine storico e culturale che sono all'origine del silenzio documentario sulle vicende femminili nelle terre slavo-orientali nei secoli che ci interessano (cf. Ferro 2010: 9-44, 65-70), non risulterà fuori luogo ipotizzare la presenza della reclusione volontaria anche tra le mura dei monasteri femminili, sebbene non ce ne sia giunta nessuna evidente testimonianza¹⁹.

Alcuni passi della *Vita* di Evfrosinija di Polock inducono a ritenere che l'asceta abbia a un certo punto intrapreso un cammino di tal genere. Dopo alcuni anni di vita monastica, la giovane domandò al vescovo Il'ja di potersi trasferire presso la chiesa della Santa Sofia, dove iniziò "a percorrere il cammino ascetico più arduo del digiuno e cominciò a scrivere i libri con le sue mani e i proventi darli a quanti erano nel bisogno" (Kostomarov 1860-1862: 174)²⁰. Una notte, dormendo per riprendere forze dopo numerose ore di preghiera, Evfrosi-

¹⁸ Moisej Ugrin (prima metà dell'XI sec.) per sei anni preferì prigionia, catene e maltrattamenti alle lusinghe di una donna, per amore della castità; giunto al monastero delle Grotte vi soggiornò dieci anni e si guadagnò il dono di guarire dalle passioni (cf. Ol'shevskaja 1997: *slovo* 30).

¹⁹ È infatti necessario considerare che nei primi secoli dopo la cristianizzazione i centri scrittori sorti nella Rus' erano pochi, e che la documentazione, soprattutto quella di carattere agiografico (che abbiamo visto essere determinante ai fini del nostro lavoro), era limitata. Per tracciare un quadro più preciso, sarebbe necessario condurre indagini accurate a livello locale, nell'intento di recuperare eventuali fonti ancora ignote.

²⁰ "подвижнѣйши подвигъ постническій воспріимати, и начать книги писати своими руками и наемъ емлющи, требующимъ даяще".

nija ebbe una visione: un angelo le indicava la chiesa del Salvatore invitandola a trasferirvisi. La visione si ripeté ben tre volte ed Evfrosinija, turbata, iniziò a pregare recitando il salmo 31 (al versetto 15 “Tu sei il mio Dio, come vuoi, così fai di me”). Quella stessa notte il vescovo Il’ja ebbe un’analoga visione: l’angelo lo invitava a condurre Evfrosinija proprio nella chiesa del Salvatore, perché – diceva – “è degna del Regno dei Cieli, la sua preghiera sale a Dio come olio profumato, e come una corona sulla testa, così sta lo Spirito santo su di lei, e come il sole brilla su tutta la terra, così la sua vita risplende davanti agli angeli di Dio” (*ibid.*)²¹. Il giorno seguente il gerarca la mandò a chiamare e le annunciò, alla presenza dei notabili del luogo e di suo padre, l’opportunità del trasferimento nella chiesa del Salvatore; Evfrosinija ricevette le sue parole “come semente nel granaio della sua anima, che porta frutto dove il trenta, dove il sessanta, dove il cento”²² (*ibid.*; Mt 13,8), dicendo: “vado felice, come Dio mi ordina, così sarà di me” (*ivi*: 175)²³. Proprio nella cella presso la chiesa del Salvatore la raggiunse in seguito la sorella Gorodislava ed Evfrosinija fondò il suo monastero.

Sebbene nel testo non compaia la parola “reclusione”, dobbiamo costatare che l’asceta domandò di allontanarsi dal monastero dove aveva vissuto per anni proprio allo scopo di recarsi da sola prima presso la chiesa di Santa Sofia e poi in quella del Salvatore. Anche l’elemento della paternità spirituale sembrerebbe conservato: seppur non guidata direttamente da un’igumena, Evfrosinija si riferisce al vescovo Il’ja prima di lasciare il monastero e solo dopo aver ricevuto il suo consenso se ne allontana. Infine, la posizione della cella “presso la chiesa” risulta in linea con la prassi della reclusione.

7. Conclusioni

Sulla base dei dati sin qui raccolti, possiamo anzitutto confermare la presenza della pratica della reclusione volontaria fin dalle origini della tradizione monastica nelle terre slavo-orientali. Si osserva, inoltre, che tale stile di vita viene tenuto in grande considerazione e allo stesso tempo temuto, quasi che la vita comunitaria offrisse una maggiore garanzia di successo per chi intraprende l’ascesi. Infine, il periodo di reclusione per quei monaci e (possiamo ipotizzare) monache che lo scelgono rappresenta una tappa fondamentale di avanzamento spirituale anche quando passa dall’esperienza negativa della caduta in tentazione: dopo la reclusione, oppure proprio in virtù di tale pratica, essi diventano punto di riferimento per altri, ottengono il dono della guarigione o del consiglio, fondano nuove comunità monastiche, sono chiamati a ruoli di responsabilità.

²¹ “достойна есть царству небесному, яко миро благовонно всходитъ молитва ея къ Богу и яко вѣнецъ на главѣ, тако почиваетъ Духъ свѣтый на ней, и яко солнце сияетъ по всей земли, тако житіе ея просіяетъ предъ ангелы Божіи”.

²² “яко сѣмена въ житницу души своя, и плодящи ово 30, ово 60, или 100”.

²³ “Рада иду, яко Богъ повелитъ ми, тако и будетъ о мнѣ”.

L'indagine conferma così l'interesse per l'approfondimento della tematica, individuando nella collazione delle biografie dedicate ai reclusi, nell'analisi letteraria delle stesse, nell'approfondimento del contesto socio-culturale in cui i reclusi compirono la propria esistenza, nella ricerca, in ultimo, di maggiori testimonianze circa l'esistenza di monache che praticarono la reclusione, alcune possibili piste di successivi studi.

Appendice

L'elenco che segue riporta i nominativi rinvenuti nelle fonti indicate in § 2. Non sono stati inseriti nella lista i nomi dei monaci che riposano *v zatvore*, mentre sono compresi quelli per i quali non si può stabilire con certezza se l'appellativo di "recluso" sia usato in riferimento alla pratica di vita oppure al luogo di sepoltura.

1. Achila (o Achilla), santo monaco diacono, XIV sec., (28 agosto)²⁴;
2. Afanasij delle Grotte, †1176?, (2 dicembre);
3. Afanasij delle Grotte detto "il giovane", †1264, (2 dicembre);
4. Aleksij delle Grotte, XIII sec., (24 aprile);
5. Ammon delle Grotte, XIII sec.?, (28 agosto);
6. Anatolij delle Grotte, XII sec., (3 luglio);
7. Anatolij delle Grotte, XIII sec., (31 ottobre);
8. Arcadij di Vjaz'ma, †1592;
9. Arefa delle Grotte, seconda metà XII sec., (24 ottobre);
10. Arsenij di Novgorod, †1570, (12 luglio);
11. Avramij delle Grotte, XIII-XIV sec., (29 ottobre);
12. Kassian delle Grotte, XIII-XIV sec., (29 febbraio, 8 maggio, 24 novembre);
13. Dionisij di Perejaslav-Zaleskij, †1645, (15 aprile);
14. Dionisij delle Grotte, XIV sec., (28 agosto, 3 ottobre);
15. Dosifej delle Solovki, XV-XVI sec.;
16. Elladij delle Grotte, XII-XIII sec., (4 ottobre);
17. Feofil delle Grotte, XII o XIII sec., (24 ottobre);
18. Ieremia, santo monaco detto "preveggente", (†1070ca.);

²⁴ Dopo il nome, se le notizie in nostro possesso lo permettono, indichiamo l'anno di morte o il secolo in cui visse il personaggio; tra parentesi segnaliamo il giorno in cui il calendario liturgico ne celebra la memoria, o date particolari in cui egli viene ricordato (ad esempio il giorno dell'esumazione e/o traslazione delle reliquie). I monaci che vissero nel monastero delle Grotte di Kiev, anche se non hanno una data di memoria personale, sono comunque ricordati nelle feste collettive dei monaci di quella comunità, così come i reclusi il cui nome è legato ad altre città sono inclusi nelle rispettive sinassi locali.

19. Ieronim delle Grotte, XII-XIII sec., (21 o 22 settembre);
20. Ioakim di Suzdal', XVII sec., (23 maggio);
21. Ioann delle Grotte, detto "il sofferente", XII sec., (18 luglio);
22. Ioann di Pskov, †1616, (24 ottobre);
23. Ioasaf di Nižnij Novgorod, XV-XVI sec.;
24. Irinarch di Rostov, 1547/8-1616, (13 gennaio);
25. Isaakij delle Grotte, †1090, (12 o 14 febbraio);
26. Lavrentij delle Grotte, vescovo di Turov, XII sec., (29 gennaio);
27. Lavrentij delle Grotte, XIII-XIV, (20 gennaio, 28 agosto);
28. Mardarij delle Grotte, XIII sec., (13 dicembre);
29. Marfirij (o Martirij) delle Grotte, XIII-XIV sec., (25 ottobre);
30. Martin di Turov, 1144-1146, (27 giugno);
31. Nikita delle Grotte, vescovo di Novgorod, †1108 o 1109, (31 gennaio, 30 aprile, 14 maggio);
32. Onisim delle Grotte, XII-XIII sec., (21 luglio, 21 settembre, 4 ottobre);
33. Pafnutij delle Grotte, XII sec.?, (15 febbraio);
34. Pimen di Rostov, XVII sec., (23 maggio, 26 agosto);
35. Pior delle Grotte, XIII sec. (4 ottobre);
36. Ruf delle Grotte, XIV sec., (8 aprile);
37. Sisoj delle Grotte, XII-XIII sec., (24 ottobre);
38. Sofronij delle Grotte, XIII sec., (11 marzo, 11 maggio).

Abbreviazioni

BSO:	<i>Bibliotheca Sanctorum Orientalium</i> , I-II, Roma 1998.
DIP:	<i>Dizionario degli istituti di perfezione</i> , a cura di G. Pelliccia, G. Rocca, I-X, Roma 1974-2003.
DSp:	<i>Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et histoire</i> , I-XVI, Paris 1932-1995.
PÈ:	<i>Pravoslavnaja enciklopedija. Èlektronnaja versija, pod redakciej Patriarcha Moskovskogo i Vseja Rusi Kirilla</i> , < http://www.pravenc.ru/ >.
PG:	J.P. Migne, <i>Patrologiae cursus completus, Ecclesia Graeca</i> , Paris 1857-1866, < http://patristica.net/graeca/ >.
PSRL:	<i>Polnoe Sobranie Russkich Letopisej</i> , I-XLII, SPb.-M. 1846-1995.

Bibliografia

FONTI

- Kostomarov 1860-1862: N. Kostomarov (a cura di), *Povest' o Evfrosinii Polockoj*, in: *Pamjatniki Starinnoj Russkoj Literatury. Skazanija, legendy, povesti, skazki i pritči, izdavaemye gr. Grigoriem Kuševym-Bezborodko*, SPb. 1860-1862, pp. 172-179.
- Ol'ševskaja 1997: L.A. Ol'ševskaja (a cura di), *Kievo-Pečerskij Paterik*, in: D.S. Lichačëv et al. (a cura di), *Biblioteka Literatury Drevnej Rusi*, IV. *XII vek*, SPb. 1997, pp. 412-623, cf. <<http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4945>>.
- Tvorogov 1997a: O.V. Tvorogov (a cura di), *Povest' vremennyh let*, in: D.S. Lichačëv et al. (a cura di), *Biblioteka Literatury Drevnej Rusi*, I. *XI-XII veka*, SPb. 1997, pp. 196-203, cf. <<http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4869>>.
- Tvorogov 1997b: O.V. Tvorogov (a cura di), *Žitie Feodosija Pečerskogo*, in: D.S. Lichačëv et al. (a cura di), *Biblioteka Literatury Drevnej Rusi*, I. *XI-XII veka*, SPb. 1997, pp. 352-432, cf. <<http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4872>>.

STUDI

- Bartolomei Romagnoli 1996: A. Bartolomei Romagnoli, *Vita religiosa femminile nel secolo XIII. Umiltà, Gherardesca e le altre fra realtà e rappresentazione*, in: D. Sgubbi (a cura di), *San Nevo-lone e Santa Umiltà a Faenza nel sec. 13. Atti del Convegno (Faenza, 26-27 maggio 1995)*, Faenza 1996, pp. 91-123.
- Barsukov 1882: N.P. Barsukov, *Istočniki drevnerusskoj agiografii*, SPb. 1882.
- Beauchamp et al. 2001: P. Beauchamp et al., *La solitudine: grazia o maledizione?*, Biella 2001.
- Benvenuti 1990: A. Benvenuti, *In castro poenitentiae: santità e società femminile nell'Italia medievale*, Roma 1990.
- Benvenuti 2003: A. Benvenuti, *Eremitismo e reclusione in ambito cittadino. Esempi italiani*, in: A. Vauchez (a cura di), *Erm-*

- tes de France et d'Italie, XI^e-XV^e siècle*, Roma 2003, pp. 241-253.
- Benvenuti 2010: A. Benvenuti, *Cellanae et reclusae dans l'Italie médiévale. Modèles sociaux et comportements religieux*, in: *Actes du colloque International organisé par le Centre d'études et de recherche en histoire culturelle (CERHiC-EA 2616) de l'Université de Reims Champagne-Ardenne et l'association Renaissance de l'abbaye de Clairvaux Tryes-Bar sur Aube-Clairvaux, 22-24 octobre 2009*, Paris 2010, pp. 249-260.
- Casagrande 1995: G. Casagrande, *Religiosità penitenziale e città al tempo dei Comuni*, Roma 1995.
- Fedotov 1931: G. Fedotov, *Svjatye Drevnej Rusi*, Paris 1931 (trad.it.: *I santi dell'antica Russia*, a cura di M.P. Pagani, Milano 2000).
- Ferro 2010: M.C. Ferro, *Santità e agiografia al femminile. Forme letterarie tipologie e modelli nel mondo slavo orientale (X-XVII sec.)*, Firenze 2010.
- Ferro 2012: M.C. Ferro, *Tradurre i lemmi russi appartenenti al lessico agiografico slavo ecclesiastico. Difficoltà e proposte*, "Studi Slavistici" IX, 2012, pp. 133-148.
- Garzaniti 1990: M. Garzaniti, *Starčestvo*, in: E. Ancilli (a cura di), *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, VIII, Roma 1990, pp. 2408-2411.
- Golubinskij 1901: E.E. Golubinskij, *Istorija Russkoj Cerkvi*, M. 1901.
- Golubinskij 1903: E.E. Golubinskij, *Istorija kanonizacii svjatykh v russkoj cerkvi*, M. 1903.
- Ivanov 2005: S.A. Ivanov, *Blažennye pochaby. Kul'turnaja istorija jurodstva*, M. 2005.
- Kobets 2011: S. Kobets, *Isakii of the Kiev Caves Monastery: An Ascetic Feigning Madness or a Madman-Turned-Saint?* in: P. Hunt, S. Kobets, *Holy Foolishness in Russia: New Perspectives*, Bloomington 2011, pp. 245-268.
- Leonid 1891: Leonid (Kavelin; archiepiskop), *Svjataja Rus' ili Svedenija o vseh svjatykh i podvižnikach blagočestija na Rusi (do XVIII veka)*, SPb. 1891, cf. <http://krotov.info/libr_min/11_k/av/elin_01.htm>.
- Mc Avoy 2010: L.H. Mc Avoy (a cura di), *Anchortic Traditions of Medieval Europe*, Woodbridge 2010.
- Mortari 1996: L. Mortari (a cura di), *Vita e detti dei padri del deserto*, Roma 1996.

- Mulder Bakker 2005: A.B. Mulder Bakker, *Lives of the Anchoresses. The rise of the urban recluse in Medieval Europe*, trad. di M. Heerspink Seholt, Philadelphia 2005.
- Nicol'skij 2006: N.K. Nicol'skij, *Kirillo-Belozerskij monastyr' i ego ustroistvo do vtoroj četverti XVII vv. (1397-1625)*, II. *Upravlenie. Obščinnaja i kelejnaja žizn' . Bogosluženie*, SPb. 2006.
- Pančenko 1984: A. Pančenko, *Drevnerusskoe jurodstvo*, in: D. Lichačëv, A. Pančenko, N. Ponyrko, *Smech v Drevnej Rusi*, L. 1984, pp. 72-80.
- Pasini 2011: G. Pasini, *Il monachesimo nella Rus' di Kiev*, Bologna 2011.
- Peeters 1914: P. Peeters, *La canonization dans l'Eglise russe*, "Analecta Bollandiana", XXXIII, 1914, pp. 380-420.
- Rava 2013: E. Rava, *Osservanza e reclusione volontaria: prime indagini*, "Frate Francesco", LXXIX, 2013, 1, pp. 236-247, cf. <http://www.academia.edu/3629109/Osservanza_e_reclusione_volontaria_prime_indagini_in_Frate_Francesco_Anno_79_-_Nuova_Serie_-_Aprile_2013_-_n_1_pp_236-247>.
- Rava 2014: E. Rava, *Le recluse e il Corpus Domini*, "Antonianum", LXXXIX, 2014, pp. 277-299.
- Rudi 2013: T.R. Rudi, *Gli eremiti nella Rus' (questioni di topica agiografica)*, in: S. Boesch Gajano, E.G. Farrugia, M. Pljukhanova (a cura di), *I testi cristiani nella storia e nella cultura. Prospettive di ricerca tra Russia e Italia, Atti del convegno di Perugia-Roma, 2-6 maggio 2006 e del seminario di San Pietroburgo, 22-24 settembre 2009*, Roma 2013, pp. 95-110.
- Sbriziolo 2006: I.P. Sbriziolo, *La legenda Aurea della Rus' (XI-XV secolo)*, Roma 2006.
- Ščapov 2002: Ja.N. Ščapov, *Monašestvo na Rusi v XI-XIII vekach*, in: N.V. Sinicyna, *Monašestvo i monastyri v Rossii XI-XX vv. Istoričeskie očerki*, M. 2002, pp. 13-24.
- Semjačko 2013: S.A. Semjačko, *Direzione spirituale nella Rus' . Sui materiali della raccolta Starčestvo*, in: S. Boesch Gajano, E.G. Farrugia, M. Pljukhanova (a cura di), *I testi cristiani nella storia e nella cultura. Prospettive di ricerca tra Russia e Italia, Atti del convegno di Perugia-Roma, 2-6 maggio 2006 e del seminario di San Pietroburgo, 22-24 settembre 2009*, Roma 2013, pp. 111-123.
- Sinicyna 2002: N.V. Sinicyna, *Monašestvo i monastyri v Rossii XI-XX vv. Istoričeskie očerki*, M. 2002.

- Smolitsch 1936: I. Smolitsch, *Leben und Lehre der Starzen*, Wien, 1936 (trad. rus.: I.K. Smolič, *Russkoe monašesivo 988-1917. Žizn' i učenje starcev*, M. 1997 [= Makarij (Bulgakov), *Istorija Russkoj Cerkvi. Priloženie*]).
- Sergij 1901: Sergij (archiepiskop Spasskij), *Polnyj mesjaceslov Vostoka*, Vladimir 1901².
- Špidlík 1977: T. Špidlík, *I grandi mistici russi*, Roma 1977.
- Špidlík 1985: T. Špidlík, *La spiritualità dell'oriente cristiano. Manuale sistematico*, Roma 1985.
- Vodolazkin 1998: E.G. Vodolazkin (a cura di), *Monastyrskaja kul'tura. Vostok i Zapad. Sbornik Statej*, SPb. 1998.
- Ware 2001: K. Ware, *La vita eremitica nell'oriente cristiano*, in: P. Beauchamp et al., *La solitudine: grazia o maledizione?*, Biella 2001, pp. 103-127.
- Zarri 1990: G. Zarri, *Le sante vive: cultura e religiosità femminile nella prima età moderna*, Torino 1990.

Abstract

Maria Chiara Ferro

Monastic Voluntary Reclusion in the Eastern Slavic Lands. Approach to the Problem and Preliminary Considerations

The paper deals with the phenomenon of 'voluntary reclusion' (in Russian *zatvorničestvo*) – an extreme form of asceticism, attested both in male and female monasticism since the fourth century in Egypt and Syria, and developed in all Christian traditions – in order to investigate its presence in the eastern Slavic lands in 11th-17th c. The study takes into account those holy monks explicitly defined as 'recluses' (*zatvorniki*), in order to reconstruct a preliminary overview of the reasons, the practice and the risks of such a choice. Lastly, the author tries to understand whether cases of female reclusion are conceivable in the East Slavic world in the centuries indicated.