



**UNIVERSITÀ
DI PAVIA**

**Dipartimento di Scienze Umanistiche
Corso di Laurea magistrale in Letterature
europee e americane**

**Modelli agiografici e cronachistici del Medioevo russo nei
romanzi di Evgenij Vodolazkin**

Relatore:

Prof.ssa Erica Pinelli

Correlatore:

Prof.ssa Maria Cristina Bragone

Tesi di Laurea magistrale

di Margaryta Butina

Matr. n. 548729

Anno Accademico 2025-2026

Sommario

Introduzione.....	2
Cap. 1 Evgenij Vodolazkin: biografia, opere, fortuna	7
Cap. 2. I romanzi <i>Lavr</i> e <i>Opravdanie Ostrova</i>	17
2.1 Il romanzo <i>Lavr</i>	17
2.2 Il romanzo <i>Opravdanie Ostrova</i>.....	39
Cap. 3 Modelli agiografici nel romanzo <i>Lavr</i>. Le quattro vite di Arsenij	51
3.1 Le fonti non agiografiche.....	52
3.2 Le fonti agiografiche: i <i>topoi</i> delle vite dei santi.....	67
Cap. 4 Modelli agiografici e cronachistici nel romanzo <i>Opravdanie Ostrova</i>	138
4.1 Le fonti cronachistiche e la figura del cronista	139
4.2 Le fonti agiografiche	150
Резюме.....	159
Bibliografia	166

Introduzione

La presente tesi analizza la presenza dei modelli agiografici e cronachistici propri della cultura letteraria medievale russa nei romanzi *Lavr* (*Lauro*)¹ e *Opravdanie Ostrova* (*Storia dell'isola*)² dello scrittore e filologo Evgenij Germanovič Vodolazkin, focalizzando l'attenzione sul rapporto tra i procedimenti narrativi tipici della tradizione medievale e la narrazione contemporanea presente in questi romanzi. A partire dalla formazione filologica dell'autore e dalla sua concezione del Medioevo come categoria epistemologica più che come periodo storico, il presente lavoro esamina le modalità attraverso cui le fonti medievali vengono integrate e rielaborate all'interno della struttura testuale del romanzo.

Lavr narra il cammino del protagonista verso la redenzione dei suoi peccati seguendo i principali modelli religiosi e comportamentali tipici dell'agiografia russa - giovane destinato alla santità, santo taumaturgo, folle in Cristo, pellegrino e monaco. La struttura narrativa di *Opravdanie Ostrova* riprende invece quella della cronaca medievale, rielaborandola con l'introduzione di un punto di vista soggettivo che altera l'impersonalità tradizionale del genere.

La scelta dell'ambientazione medievale non risponde a un intento meramente ricostruttivo o stilistico; essa è piuttosto finalizzata a offrire una

¹ Nella presente tesi i titoli delle opere citate sono riportati in lingua originale e, ove già disponibile, accompagnati tra parentesi dalla relativa traduzione italiana. Nei restanti casi la traduzione appartiene all'autrice del lavoro. Commenti e interventi dell'autore all'interno delle citazioni sono riportati tra parentesi quadre.

² Al momento della stesura della tesi, il romanzo *Opravdanie Ostrova* non risulta tradotto in italiano. Si adotta pertanto il titolo *Storia dell'isola*, che ricalca la traduzione inglese di L.C. Hayden, *A History of an Island*, Plough Publishing House, New York, 2023.

diversa prospettiva sulla collocazione dell'individuo nella storia e nel tempo, discostandosi dalla prospettiva contemporanea, familiare ai lettori.

La presente tesi si propone di indagare anche le fonti medievali utilizzate in questi due romanzi.³ Gli episodi delle due opere saranno ricondotti al ricco patrimonio di agiografie e cronache prodotte nella Rus' medievale, con riferimento anche ai modelli bizantini a cui copisti e compilatori slavi hanno attinto a piene mani.

L'analisi dei romanzi *Lavr* e *Opravdanie Ostrova* richiede innanzitutto una definizione del quadro culturale e letterario a cui l'autore fa costantemente riferimento, ossia quello della letteratura russa antica. La definizione della produzione scritta dei territori slavo-orientali tra l'XI e il XVII secolo è stata, e continua ad essere, oggetto di dibattito accademico. In primo luogo, al termine "letteratura" si è preferito quello di "cultura letteraria" (*knižnost'*), poiché la produzione scritta di quei secoli manca di alcuni tratti comunemente associati all'idea moderna di letteratura: stabilità testuale, generi rigidamente definiti e piena consapevolezza della figura dell'autore. Molti testi medievali, infatti, erano traduzioni o rielaborazioni di opere bizantine ed erano soggetti a modifiche da parte dei copisti.⁴

Come osservano studiosi quali Picchio⁵ e Lichačëv,⁶ la nozione di letteratura per la Rus' medievale non coincide con quella che abbiamo di creazione artistica autonoma. Piuttosto, essa designa l'insieme dei testi prodotti

³ E. Vodolazkin, *Lavr*, AST, Moskva, 2012. Trad. it.: E. Vodolazkin, *Lauro*, trad. di E. Bonacorsi e N. Ladaria, Elliot, Roma, 2013. Salvo casi diversi, che saranno opportunamente segnalati, sarà utilizzata questa traduzione. E. Vodolazkin, *Opravdanie Ostrova*, AST, Moskva, 2020.

⁴ S. Toscano, "Sulla periodizzazione della letteratura russa antica. Rassegna critica e temi di discussione", *Russica Romana*, XXVII, Fabrizio Serra Editore, Pisa, 2020, pp. 137-151.

⁵ R. Picchio, *Storia della letteratura russa antica*, Vita e Pensiero, Milano, 1992, pp. 15-30.

⁶ D. Lichačëv, *Poëtika drevnerusskoj literatury*, Nauka, Moskva, 1979, pp. 4-23.

dopo la cristianizzazione della Rus' (988) e profondamente radicati nella tradizione culturale e religiosa dell'Ortodossia. In questo contesto, il testo non è concepito come frutto di finzione letteraria, ma come veicolo di verità religiosa, morale o storica. Lomagistro sottolinea che nelle opere della Rus' medievale “balza agli occhi la totale mancanza della *fictio* in una produzione scrittoria votata a parlare del “vero” e dell’“utile all’anima”.⁷

La storiografia letteraria ha da lungo tempo evidenziato la difficoltà a stabilire una periodizzazione netta per questa produzione.⁸ La letteratura russa antica si configura infatti come un fenomeno di lunga durata, spesso definito come un “lungo Medioevo” della cultura scritta della Rus', che si estende ben oltre i limiti cronologici tradizionalmente attribuiti al Medioevo europeo.⁹

Nella sua *Poëtika drevnerusskoj literatury (Poetica della letteratura russa antica)* Lichačëv descrive la radicale differenza strutturale della letteratura russa antica rispetto a quella moderna:

Dunque, il testo è instabile e tradizionale, i generi sono nettamente delimitati gli uni dagli altri, mentre le singole opere si distinguono poco tra di loro, essendo stabili soltanto in alcuni casi. Il destino letterario delle opere è vario: il testo di alcune viene conservato con cura, mentre quello di altre viene facilmente modificato dai copisti. Esiste una gerarchia dei generi, come degli scrittori. Gli stili sono molto diversi: si differenziano a seconda dei generi, ma gli stili individuali, nel complesso, risultano poco marcati.¹⁰

⁷ B. Lomagistro, “La letteratura della Rus' medievale: stato dell'arte e problemi”, in *Gli studi slavistici in Italia nell'ultimo trentennio (1991–2021). Bilanci e prospettive. Contributi presentati al VII Congresso Italiano di Slavistica*, T. II, a cura di R. Benacchio, A. Ceccherelli, C. Diddi, S. Garzonio, Firenze University Press, Firenze 2024, p. 106.

⁸ Per praticità, nel seguito si userà il termine “letteratura” antica o medievale, pur nella consapevolezza dei limiti e delle obiezioni appena esposti.

⁹ Ibid.

¹⁰ “Итак, текст неустойчив и традиционен, жанры резко отграничены друг от друга, а произведения отграничены друг от друга слабо, сохраняя свою устойчивость только в некоторых случаях. Литературная судьба произведений разнородна: текст одних бережно сохраняется, других — легко изменяется переписчиками. Существует иерархия жанров, как и иерархия писателей. Стили крайне многообразны, они различаются по жанрам, но индивидуальные стили выражены в целом неярко.”, D. Lichačëv, *Poëtika drevnerusskoj literatury* cit. p. 17.

Lichačëv propone di considerare tutta la letteratura medievale russa nella sua unità ideologica e teleologica, indipendentemente dal genere: “La letteratura russa antica può essere esaminata come una letteratura con un solo tema e un solo soggetto. Questo soggetto è la storia universale e questo tema è il senso della vita umana.”¹¹

Questa visione della cultura letteraria della Rus’ antica è fondamentale per la poetica di Vodolazkin. Nei romanzi *Lavr* e *Opravdanie Ostrova* egli non si limita solo a raffigurare la Rus’ medievale, ma riprende strutture e idee proprie dei generi letterari di quell’epoca. La narrazione non segue un tempo lineare, alterna registri cronachistici e agiografici e interpreta la storia partendo da una prospettiva teocentrica e atemporale. Così, Vodolazkin non propone una semplice ricostruzione storica, ma un modello narrativo in cui verità, memoria e tradizione sono centrali e precedono la finzione letteraria moderna.

Il presente lavoro adotta un approccio intertestuale come metodo principale di analisi, finalizzato a mettere in luce le modalità con cui i testi medievali vengono rielaborati all’interno della narrazione contemporanea, attraverso citazioni, allusioni, riscritture e adattamenti di motivi tradizionali. Tale prospettiva consente di evidenziare il dialogo tra la letteratura medievale e il romanzo contemporaneo, mostrando come la tradizione venga reinterpretata e integrata in una nuova forma narrativa.

¹¹ “Древнерусскую литературу можно рассматривать как литературу одной темы и одного сюжета. Этот сюжет - мировая история, и эта тема - смысл человеческой жизни.”, D. Lichačëv, “Pervye sem'sot let ruskoj literatury”, in *Izbornik. Sbornik proizvedenij literatury Drevnej Rusi*, pod red. L. Dmitriev e D. Lichačëv, Chudožestvennaja literatura, Moskva, 1969, p. 9.

In particolare, la presente tesi si propone di individuare i modelli tipici della produzione letteraria antico russa usati nei due romanzi di E. Vodolazkin presi in esame.

All'approccio intertestuale si aggiunge una lettura simbolica e religiosa degli episodi, condotta alla luce della teologia cristiana ortodossa, e una prospettiva narratologica limitata all'analisi della struttura circolare del romanzo e della funzione anticipatoria delle citazioni medievali. Il ricorso a questi approcci permette di osservare come i modelli letterari medievali vengano trasformati e riattivati nella narrativa contemporanea, contribuendo alla costruzione di una poetica che mette in dialogo forme narrative di epoche diverse.

Cap. 1 Evgenij Vodolazkin: biografia, opere, fortuna

Evgenij Vodolazkin (Kiev, 21 febbraio 1964) è una delle figure più rilevanti della letteratura russa contemporanea. Scrittore e filologo, si distingue per la profonda conoscenza della Rus' medievale e per la capacità di intrecciare ricerca storica e creatività letteraria, qualità che gli hanno valso un riconoscimento ampio sia in patria sia a livello internazionale.

Dopo avere concluso gli studi di filologia russa presso l'Università Statale T.H. Ševčenko di Kiev, Vodolazkin si è trasferito a San Pietroburgo, dove ha iniziato la sua carriera scientifica presso l'Istituto di Letteratura Russa dell'Accademia delle scienze russa (Puškinskij dom) specializzandosi nella letteratura della Rus' medievale e concentrando la sua attività di ricerca sulla tradizione agiografica, la cronachistica e la trasmissione testuale di area slavo orientale. I suoi studi accademici hanno affrontato anche tematiche come la riforma del calendario nella Rus' del periodo successivo alla cristianizzazione e le relazioni fra segno e significante nella cultura antico-russa.

Il volume *Vsemirnaja istorija v literature Drevnej Rusi (na materiale chronografičeskogo i palejnogo povestvovanija XI–XV vv)* (*La storia universale nella letteratura dell'Antica Rus' (su materiale della narrazione cronografica e della Paleja¹² tra XI–XV secolo)*)¹³ del 2008 rappresenta il suo contributo più significativo in ambito filologico, poiché offre un'ampia analisi della produzione storiografica della Rus' tra XI e XV secolo. La monografia è una raccolta di saggi che rielaborano ed ampliano la sua tesi di dottorato

¹² Paleja (dal greco παλαιός – antico, vecchio) è un'opera della letteratura antica russa contenente una narrazione della storia dell'Antico Testamento accompagnata da interpretazioni esegetiche, inserzioni apocriefe e commenti teologici.

¹³ E. Vodolazkin, *Vsemirnaja istorija v literature Drevnej Rusi (na materiale chronografičeskogo i palejnogo povestvovanija XI–XV vv.)*, Izdatel'stvo "Puškinskij Dom", Sankt Peterburg, 2008.

Chronika Georgija Amartola v drevnerusskoj literature (La Cronaca di Giorgio Amartolo nella letteratura dell'Antica Rus').

Inoltre, Vodolazkin riveste ruoli di rilievo in ambito editoriale: è direttore dell'almanacco *Tekst i tradicija (Testo e tradizione)* presso il Puškinskij dom, e membro del comitato scientifico della rivista *Russkaja literatura (Letteratura russa)*, anch'essa edita presso il Puškinskij dom. Dal novembre 2018 è membro del Consiglio per la cultura e l'arte presso la Presidenza della Federazione Russa.

L'impatto del lavoro dell'accademico Dmitrij Sergeevič Lichačëv (1906-1999) sull'opera di Vodolazkin è stato profondo, sia sul piano metodologico sia su quello etico e umano. Lichačëv, eminente medievista russo, è stato uno dei principali studiosi di letteratura russa antica. Vodolazkin ha lavorato sotto la sua guida presso il Puškinskij dom dal 1986 fino alla sua morte nel 1999.

L'approccio di Lichačëv allo studio dei manoscritti medievali ha introdotto un'importante innovazione metodologica. Accanto alla tradizionale prospettiva storico-filologica egli ha aggiunto un'analisi propriamente letteraria dei testi, concentrandosi sulla poetica e sullo stile delle opere mettendo in questo modo in discussione l'idea, diffusa nella filologia precedente, secondo cui la letteratura russa antica fosse sostanzialmente uniforme. Al contrario, Lichačëv ha dimostrato che anche i testi cronachistici e agiografici presentano caratteristiche stilistiche distinte e strategie narrative riconoscibili. Lo studioso ha introdotto il concetto di "etichetta letteraria" per descrivere il sistema normativo che regolava la produzione scritta medievale russa, fondata su convenzioni stilistiche, narrative e ideologiche strettamente

connesse alla tipologia e alla funzione sociale del testo. L'adesione a tali modelli non implica tuttavia un'assenza di originalità creativa: al contrario, la specificità dell'opera medievale si manifesta nella modalità con cui l'autore rielabora e combina forme, motivi e registri tradizionali.

Sarebbe erroneo vedere nell'etichetta letteraria del medioevo russo solo un insieme di stampi e formule, mancanza di ideazione artistica, "calcificazione" della creatività e confondere l'etichetta letteraria con i cliché di certe produzioni mediocri del XIX secolo. Il punto è che le formule verbali, le peculiarità stilistiche, le situazioni ricorrenti e così via non vengono affatto impiegate meccanicamente dagli scrittori medievali, ma vengono utilizzate precisamente là dove sono richieste. Lo scrittore sceglie, riflette, si preoccupa della complessiva "appropriatezza" dell'esposizione. Gli stessi canoni letterari vengono da lui variati e modificati in funzione della propria concezione della "convenienza letteraria". Proprio queste concezioni costituiscono l'elemento principale della sua attività creativa. Per questo motivo preferiamo parlare di etichetta letteraria piuttosto che semplicemente di stereotipi o modelli prefabbricati, i quali, peraltro, possono non solo essere modificati creativamente, ma anche essere del tutto assenti nella narrazione di un determinato evento complesso.¹⁴

Questo approccio ha influenzato profondamente il lavoro di Vodolazkin. L'eredità metodologica di Lichačëv è evidente non solo nei suoi studi accademici sulla letteratura medievale russa, ma anche nella sua produzione narrativa. Le ricerche di Vodolazkin sulle cronache russe hanno influenzato profondamente il romanzo *Opravdanie Ostrova*: al centro della narrazione vi è infatti la questione della trasmissione e dell'interpretazione della storia, incarnata nella figura del cronista come custode incorruttibile della

¹⁴ "Было бы неправильно усматривать в литературном окостенении этикет русского средневековья только совокупность механически повторяющихся шаблонов и трафаретов, не достаток творческой выдумки, "окостенение" творчества и смешивать этот литературный этикет с шаблонами отдельных бездарных произведений XIX в. Все дело в том, что все эти словесные формулы, стилистические особенности, определенные повторяющиеся ситуации и т. д. применяются средневековыми писателями вовсе не механически, а именно там, где они требуются. Писатель выбирает, размышляет, озабочен общей "благообразностью" изложения. Самые литературные каноны варьируются им, меняются в зависимости от его представлений о "литературном приличии". Именно эти представления и являются главными в его творчестве. Вот почему мы предпочитаем говорить о литературном этикете, а не просто о литературных трафаретах и шаблонах, которые, кстати сказать, могут не только творчески меняться, но и вовсе отсутствовать в повествовании о том или ином сложном событии." D. Lichačëv, *Poëtika drevnerusskoj literatury* cit. pp. 60.

memoria collettiva. È questa concezione del cronista come figura etica, contrapposta ai sovrani corrotti che piegano la storia ai propri interessi, che Vodolazkin trasferisce nel romanzo.

Lichačëv ha influenzato Vodolazkin anche come modello morale. Nel 1928 egli fu condannato a cinque anni di reclusione per presunte “attività antisovietiche” e internato alle Isole Solovki sul Mar Bianco nel campo di lavoro detto SLON, ovvero *Soloveckij lager' osobogo naznačeniija* (*Campo a destinazione speciale delle isole Solovki*), uno dei primi lager del sistema dei gulag sovietici. Nonostante le condizioni estremamente dure, Lichačëv cercò di aiutare i prigionieri più deboli e continuò la propria attività di ricerca, dedicandosi tra l'altro allo studio dell'argot criminale russo.

Il ricordo dell'esperienza del campo dell'accademico trova un'eco evidente nei romanzi *Aviator* e *Chagin*, nei quali i protagonisti vengono internati proprio nel campo delle Solovki. In queste opere la reclusione è descritta con grande intensità tragica: i personaggi sono costretti a confrontarsi con la violenza del gulag e con la difficile lotta per conservare la dignità umana. Dedicato alla memoria di Lichačëv, nel 2011 è uscito un grande volume-album *Čast' suši, okružënnaja nebom*¹⁵ (*Una parte di terra, circondata dal mare*) contenente materiali storici, testimonianze e documenti che raccontano l'intera storia delle isole Solovki, a partire dalla fondazione del monastero fino alla trasformazione dell'arcipelago nel campo di concentramento sovietico.

Nelle sue interviste Vodolazkin ricorda spesso Lichačëv come un intellettuale “d'altri tempi”, caratterizzato da una straordinaria integrità morale. Tra gli episodi che testimoniano questa posizione etica vengono spesso citati il

¹⁵ E. Vodolazkin (redaktor), *Čast' suši, okružënnaja nebom*, Logos, Sankt-Peterburg, 2011.

suo rifiuto di firmare la lettera di condanna contro Andrej Sacharov e la sua difesa del poeta Iosif Brodskij durante il processo per “parassitismo sociale”¹⁶. In questo senso, l’influenza di Lichačëv su Vodolazkin non si è limitata alla sfera scientifica, ma ha riguardato anche la concezione dell’intellettuale come figura moralmente responsabile nella società.

L’attività narrativa di Vodolazkin prende avvio nei primi anni Duemila e si caratterizza per il costante dialogo con la tradizione medievale russa, sia a livello formale sia tematico. Tra i suoi romanzi più celebri, oltre a quelli trattati in questa sede, si annoverano *Solov’ëv i Larionov* (*Solov’ev e Larionov*, 2009), *Aviator* (*L’aviatore*, 2016), *Brisbane* (2019), e *Chagin* (2022). Questi lavori gli sono valsi numerosi riconoscimenti, tra cui i premi Bol’saja Kniga (2013, 2016), Jasnaja Poljana Literary Award (2013) e il Premio Gor’kij (2016). Nel 2019, per la sua opera e il suo stile, ha ricevuto il premio del Fondo Aleksandr Solženicyn, assegnatogli per aver saputo coniugare la tradizione spirituale e psicologica con una raffinata cultura filologica.

L’autore ha inoltre pubblicato numerosi racconti, successivamente raccolti nel volume *Sovsem drugoe vremja*¹⁷ (*Tutto un altro tempo*), in cui esplora i grandi interrogativi dell’esistenza umana, rielaborando gli aneddoti delle vite dell’intelligenza universitaria pietroburghese.

In parallelo all’attività narrativa, Vodolazkin ha dato alle stampe importanti raccolte saggistiche, come *Instrument jazyka*¹⁸ (*Lo strumento della lingua*) e *Dom i ostrov*¹⁹ (*La casa e l’Isola*), in cui affronta questioni relative al

¹⁶ V. Kaplan, “Tot samyj De-Es. Evgenij Vodolazkin o svoem učitele Dmitrii Sergeeviče Lichačeve”, *Foma*, 28.11.2016, <https://foma.ru/tot-samyiy-dees.html>.

¹⁷ E. Vodolazkin, *Sovsem drugoe vremja. Sbornik rasskazov*, AST, Moskva, 2013.

¹⁸ E. Vodolazkin, *Instrument jazyka. O ljudjach i slovac. Ėsse*, Astrel, Moskva, 2012.

¹⁹ E. Vodolazkin, *Dom i ostrov, ili Instrument jazyka. Ėsse*, AST, Moskva 2014.

linguaggio e alla letteratura contemporanea, ponendo particolare attenzione alle dinamiche tra parola e significato. Un altro titolo degno di nota è *Idti beztrepetno*²⁰ (*Camminare senza timore*), raccolta di racconti e saggi, che intreccia elementi autobiografici e riflessioni letterarie, offrendo uno sguardo personale sull'esperienza dell'autore tra vita e scrittura.

L'importanza dell'opera di Vodolazkin nel panorama letterario si riflette anche nelle numerose trasposizioni teatrali e cinematografiche delle sue opere, che hanno contribuito ad amplificarne la ricezione e a consolidarne la reputazione oltre i confini letterari. Diversi suoi testi sono stati adattati per i principali teatri russi, a testimonianza della vitalità e della trasversalità della sua produzione.

Tra le opere messe in scena si segnalano: *Blizkie druž'ja* (*Amici stretti*), rappresentato al Teatr junych zritelej (Teatro dei giovani spettatori) di San Pietroburgo (regia di Elizaveta Bondar'; la prima si è tenuta il 20 marzo 2021); *Lavr*, portato in scena al Teatr na Litejnom (Teatro sulla prospettiva Litejnyj) di San Pietroburgo (regia di Boris Pavlovič, la prima si è svolta il 24 maggio 2019); *Solov'ëv i Larionov*, allestito al teatro Sovremennik (Il contemporaneo) di Mosca (regia di Ajdar Zabarov, la prima ha avuto luogo il 15 febbraio 2017).

Recentemente il romanzo *Aviator*²¹ è stato adattato per il cinema con la collaborazione dell'autore alla sceneggiatura. Vodolazkin ha dichiarato in più occasioni di essere soddisfatto della resa della trasposizione,²² cosa che

²⁰ E. Vodolazkin, *Idti bestrepetno. Meždu literaturoj i žizn'ju. Sbornik*, AST, Moskva, 2020.

²¹ E. Konchalovskij (reg.), *Aviator*, prod. Red Square, Moskva, 2025, 116 min.

²² A. Avramčik, "Evgenij Vodolazkin: film "Aviator" na vzlëte", *TASS*, 2024, <https://tass.ru/interviews/23229539>.

conferma la capacità della sua opera di dialogare con linguaggi e pubblici differenti.

In ambito drammaturgico Vodolazkin ha pubblicato la raccolta di *pièces* filosofiche *Serdca četyrech*²³ (*I cuori dei quattro*) (2020), cui sono seguiti i testi teatrali *Parodist* (*Il parodista*), *Muzej* (*Il museo*) e *Mikropol'*, inizialmente diffusi in formato digitale e ora riuniti in un unico volume stampato.

L'ottima versione inglese di *Lavr – Laurus*,²⁴ a opera di Lisa C. Hayden, ha vinto il Read Russia Prize nel 2016 per la migliore traduzione di letteratura russa contemporanea e ha sicuramente contribuito alla diffusione del romanzo tra i lettori anglofoni.

La critica occidentale ha spesso accostato Evgenij Vodolazkin a Umberto Eco. Tale paragone si fonda sulla loro comune formazione medievistica e sull'impiego di materiali storici e intertestuali nella costruzione dei loro romanzi (*Lavr* e *Il nome della rosa*). L'edizione inglese tascabile di *Lavr* del 2016 riporta in quarta di copertina: "Remarkable... Russia's answer to *The Name of the Rose*". Il confronto con Umberto Eco si è rivelato una strategia editoriale efficace, capace di suscitare l'interesse anche del pubblico non specializzato.

Va inoltre segnalato il successo dei romanzi di Vodolazkin nella cerchia dei lettori religiosi, legato non solo alla forte presenza della tematica spirituale nelle sue opere, ma anche al fatto che l'autore, dichiaratamente credente, partecipi regolarmente a interviste e incontri dedicati alla vita e letteratura

²³ E. Vodolazkin, *Serdca četyrech*, AST, Sankt Peterburg, 2020.

²⁴ E. Vodolazkin, *Laurus*, trad. L. C. Hayden, Oneworld Publications, London, 2015.

religiosa.²⁵ L'attiva presenza nell'ambiente confessionale ha contribuito ad accrescere la sua popolarità, favorendo la diffusione e la ricezione positiva delle sue opere nel mondo.

La ricezione dell'opera di Evgenij Vodolazkin in Italia è legata in primo luogo alla pubblicazione della traduzione di *Lavr*, che ha introdotto l'autore al pubblico italiano e ha attirato l'attenzione della critica. Il romanzo è stato generalmente accolto come una narrazione intensamente spirituale e come un originale tentativo di coniugare la tradizione letteraria medievale con le forme del romanzo contemporaneo. Di seguito sono stati tradotti anche i romanzi *Aviator*²⁶ e *Brisbane*;²⁷ manca, purtroppo, la versione italiana di *Opravdanie Ostrova* e degli altri romanzi.

Tra i commenti critici si segnala la recensione della slavista Giulia Gigante, pubblicata sulla rivista *L'Indice dei libri del mese*,²⁸ in cui *Lavr* viene interpretato come la storia di un "guaritore d'anime", capace di unire dimensione religiosa, ricerca esistenziale e riflessione sul tempo.

Il successo dei romanzi di ambientazione storica, tra cui possono essere annoverate anche le opere di Vodolazkin, è messo in relazione da Donatella Possamai con la scelta di "affidare al romanzo una funzione di organizzazione e strutturazione del mondo", quello che Stefano Calabrese chiama la funzione del *problem-solving* della letteratura.²⁹ Possamai afferma, parlando del romanzo russo del nuovo millennio:

²⁵ Canale *Spas*, riviste *Foma*, *First Things Foundation* e altri media legati alle istituzioni religiose.

²⁶ E. Vodolazkin, *L'aviatore*, Brioschi, Milano, 2019.

²⁷ E. Vodolazkin, *Brisbane*, Brioschi, Milano, 2021.

²⁸ G. Gigante, "Guaritore d'anime", *L'Indice dei libri del mese*, n.32, L'Indice, Torino, 2015, p. 29.

²⁹ S. Calabrese, *www.letteratura.global. Il romanzo dopo il postmoderno*, Einaudi, Torino, 2006, pp. 3-47.

Dopo la deprivazione dell'identità nazionale (e "imperiale") e l'azzeramento dell'immaginario collettivo che hanno fatto seguito al crollo dell'Unione Sovietica, è innegabile che la Russia necessiti e faccia uso, più degli altri paesi, di questo tipo di ri-costruzione interiore. [...] Quando si cercano nuove regole di co-esistenza per attenuare contrasti profondi [...], quando cioè si cerca una ricomposizione soprattutto mentale del mondo circostante "il romanzo coadiuva questa ricerca adottando forme flessibili e meticce di narrazione"³⁰, praticando ad esempio antiche forme di procedimenti letterari quali la mescolanza di generi e la contaminazione dei generi.³¹

I due romanzi analizzati presentano entrambe le caratteristiche sopracitate. Sebbene l'autore rifiuti l'etichetta di romanzo postmoderno, parlando di *Lavr*, egli stesso riconduce alcuni tratti fondamentali della letteratura postmoderna e dei suoi procedimenti compositivi alla tradizione medievale, sottolineando le affinità strutturali tra di loro.

Un momento di particolare rilievo per la riflessione critica sull'opera di Vodolazkin è rappresentato dalla conferenza *Znakovye imena sovremennoj russkoj literatury: Evgenij Vodolazkin (Nomi emblematici della letteratura russa contemporanea)*, organizzata presso l'Università Jagellonica di Cracovia il 17 e 18 maggio 2018. L'evento ha visto la partecipazione di numerosi slavisti e studiosi di letteratura russa, oltre alla presenza dello stesso autore. Gli atti della conferenza sono stati successivamente raccolti in un volume omonimo,³² che costituisce una fonte di riferimento privilegiata e ricca di spunti per la presente tesi.

Durante la conferenza di Cracovia, i lavori di Vodolazkin — sia di carattere letterario che scientifico — sono stati oggetto di analisi da prospettive

³⁰ S. Calabrese "Il romanzo della globalizzazione", in *Comunicare e rappresentare*, a cura di T. Gregory, Istituto Enciclopedia Italiana Treccani, Roma, 2009, p. 40.

³¹ D. Possamai, *Al crocevia dei due millenni. Viaggio nella letteratura russa contemporanea*, Esedra, Padova, 2018, pp. 76-77.

³² A. Skotnicka, J. Świeży (pod redakcją), *Znakovye imena sovremennoj russkoj literatury: Evgenij Vodolazkin*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, 2019.

molteplici. Gli interventi hanno adottato approcci narratologici, linguistici, filosofici, teologici, comparatistici, traduttologici e culturologici, evidenziando la complessità e la ricchezza dell'opera dello scrittore. Questo confronto interdisciplinare ha permesso di mettere in luce le molteplici sfaccettature della sua produzione, nonché la sua rilevanza nell'ambito della letteratura russa contemporanea e nella riflessione sul pensiero e i modelli narrativi medievali.

Cap. 2. I romanzi *Lavr* e *Opravdanie Ostrova*

2.1 Il romanzo *Lavr*

Il romanzo *Lavr* narra la vita del monaco e guaritore Arsenij, interamente orientata all'espiazione di un grave peccato. La sua ascesa spirituale si compie attraverso viaggi, rinunce e successive trasformazioni identitarie. La narrazione, ambientata tra il XV e il XVI secolo, segue una struttura non lineare che riflette la concezione medievale del tempo come dimensione spirituale più che cronologica.

Nato e battezzato come Arsenij, il protagonista assume un nome diverso in corrispondenza di ogni nuova fase della sua esistenza; questi mutamenti si riflettono anche nella struttura del romanzo diviso in quattro parti. Nel “Libro della conoscenza” egli è il giovane guaritore Arsenij; nel “Libro dell'abnegazione” diventa il folle in Cristo Ustin; nel “Libro del cammino”, dedicato al pellegrinaggio a Gerusalemme, torna ad essere Arsenij; nel “Libro della pace” prende i voti monastici con il nome di Amvrosij e, ricevuto lo *schima*,³³ assume infine il nome di Lavr. Il narratore motiva il mutamento nomi già nelle prime righe dei “Prolegomeni”:

In epoche diverse ebbe quattro nomi. Questo potrebbe rappresentare un vantaggio, dato che la vita dell'uomo è multiforme. A volte succede che le sue parti abbiano poco in comune, talmente poco da sembrare vissute da persone diverse. E in questi casi c'è da meravigliarsi che portino tutte lo stesso nome.³⁴

³³ Detto anche Grande schema (*Velikaja schima*) è il grado più alto nel monachesimo ortodosso che comporta il completo abbandono della vita terrena e la totale dedizione alla preghiera.

³⁴ E. Vodolazkin, *Lauro*, cit. p. 9; “В разное время у него было четыре имени. В этом можно усматривать преимущество, поскольку жизнь человека неоднородна. Порой случается, что ее части имеют между собой мало общего. Настолько мало, что может показаться, будто прожиты они разными людьми. В таких случаях нельзя не испытывать удивления, что все эти люди носят одно имя.”, E. Vodolazkin, *Lavr*, cit. p. 7.

Il “Libro della conoscenza” narra l’infanzia e la prima giovinezza di Arsenij nel villaggio di Rukina. Rimasto orfano a sette anni a causa della peste, il bambino va a vivere con il nonno Christofor, che gli insegna il mestiere di guaritore ed erborista e lo educa alla conoscenza sia del mondo naturale sia della dimensione spirituale. Christofor incarna il sapiente medievale che armonizza, nell’esercizio della medicina, osservazione empirica, saggezza popolare e filosofia cristiana, senza avvertire tensione tra questi ambiti. Inoltre, insegna al nipote a leggere e ad amare la parola scritta. Pur intuendo che egli è destinato a qualcosa di grande possedendo il dono della preveggenza, Christofor non riesce a scorgere con chiarezza il futuro del bambino. Dopo la morte del nonno, Arsenij, ancora giovanissimo, ne raccoglie l’eredità e diventa il guaritore del villaggio. Sebbene sia molto richiesto, conduce un’esistenza solitaria, finché un giorno di primavera accoglie e cura una giovane malata e affamata, Ustina. I due si innamorano e iniziano a vivere insieme come marito e moglie, senza però sposarsi. Spinto dal timore irrazionale che il mondo esterno possa minacciare il loro legame, Arsenij tiene Ustina nascosta a tutti, anche quando lei scopre di essere incinta. Incapace di affrontare le complicazioni del parto, Arsenij assiste alla morte di Ustina e del bambino. Per il protagonista si compie così la peggiore delle disgrazie: non solo perde entrambi, ma è colpevole di aver negato a Ustina persino il conforto dell’ultima confessione, compromettendone la salvezza dell’anima. Sull’orlo del suicidio, viene dissuaso dal monaco Nikandr, che lo esorta a consacrare la propria vita alle opere pie per salvare l’anima di Ustina:

Ti sembra che la vita non conti più niente, non ci trovi senso. Ma proprio ora nella tua vita si è rivelato un senso importante come non mai. [...] Dovrei dirti che dopo il decesso è già tardi per salvare la sua anima, ma sai, non te lo dirò. Perché là dove lei si trova non esiste alcun “già”. Né alcun “ancora”. Non esiste alcun tempo, ma soltanto l’infinita grazia di Dio, a cui ci affidiamo. Tuttavia, la grazia dev’essere la

ricompensa per i nostri sforzi. [...] L'amore vi ha resi una sola cosa, e questo significa che una parte di lei è ancora qui. E quella parte sei tu.³⁵

Nel “Libro dell’abnegazione”, ispirato dalle parole dello *starec*,³⁶ il protagonista lascia il villaggio di Rukina e si mette in cammino durante un’epidemia di peste. Attraversa paesi deserti, assistendo instancabilmente malati e moribondi e insegnando ai superstiti come prendersi cura degli infermi prima di proseguire il cammino. Egli continua a utilizzare i rimedi erboristici appresi dal nonno, ma comprende progressivamente che la preghiera e la forza vitale che trasmette ai malati costituiscono il mezzo più efficace di guarigione. Salva anche la moglie e la figlia del principe di Belozersk, il quale, in segno di gratitudine, gli offre un posto a corte, che però Arsenij rifiuta per stabilirsi in una casa umile e dedicarsi completamente ai malati della città. Salva molte vite, tra cui quelle di Ksenija e del figlio Silvester, che si affezionato a lui, e scopre di ricambiarne l’affetto: si apre così la possibilità di ricostruire la famiglia perduta, cui però Arsenij rinuncia, consapevole che la sua missione richiede una dedizione totale. Convinto di non poter restare a Belozersk, parte di notte contro la volontà del principe Michail. La fuga dalla città è resa possibile da un brigante che lo scambia per un suo complice; l’episodio si chiude però con la morte di quest’ultimo e con il protagonista che si trova a un passo dalla morte. Nel volgere di poche ore Arsenij perde ogni avere materiale e la propria posizione sociale, lascia alle spalle gli affetti e si ritrova privo di sensi in una stalla di un villaggio sconosciuto. Prova dapprima compassione per il proprio

³⁵ E. Vodolazkin, *ivi*, pp. 82-83; “Тебе кажется, что у жизни для тебя не осталось ничего существенного, и ты не видишь в ней смысла. Но именно сейчас в твоей жизни открылся величайший смысл, какого не было прежде.[...] Я должен был бы сказать, что за гробом спасать ее душу уже поздно, но знаешь – не скажу. Потому что там, где она сейчас, нету же. И еще нет. И нет времени, а есть бесконечная милость Божия, на ню же уповаем. Но милость должна быть наградой за усилие.[...] Любовь сделала вас с Устиной единым целым, а значит, часть Устины все еще здесь. Это – ты.”, *ivi*, pp. 112-113.

³⁶ Nel monachesimo ortodosso lo *starec* è un monaco dotato di grande esperienza ascetica, discernimento e saggezza spirituale ed è riconosciuto come guida da altri monaci e fedeli. Nella spiritualità e cultura russa gli *starec* ebbero grande influenza con figure celebri come Serafim di Sarov.

corpo martoriato, per poi accogliere con sollievo la possibilità di mortificarlo, avvertendo di muovere finalmente i primi passi nella direzione giusta. Quanto meno si prende cura del corpo, tanto più si sente forte:

[...] subito ricordò che quello [il corpo] era contaminato dai panni altrui e dai pidocchi. E la compassione scomparve, quello non era più il suo corpo. Apparteneva ai pidocchi, a quello che prima portava quei panni e infine al gelo. Ma non a lui. [...] Arsenio non sentiva più freddo, perché non può sentire freddo colui che si trova in un corpo altrui. Al contrario, sentiva chiaramente il (non) suo copro colmarsi di forza e camminare deciso all'appuntamento con l'alba.³⁷

Giunto nella grande e prospera città di Pskov, Arsenij diventa uno *jurodivyj* (folle in Cristo). Si stabilisce nel cimitero del convento femminile di San Giovanni Battista e pronuncia il voto del silenzio; l'unica parola che si concede di pronunciare è il suo nuovo nome, Ustin, scelta che incarna la totale abnegazione e il sacrificio di sé in favore dell'amata. Mortifica il proprio corpo attraverso la privazione di cibo e sonno e l'esposizione alle punture degli insetti; subisce scherni e violenze dagli abitanti della città e prega incessantemente per la salvezza di Ustina e di coloro che lo offendono.

A Pskov Arsenij incontra altri due folli in Cristo, Foma e Karp. Come si addice al suo nuovo status, si aggira per la città compiendo gesti apparentemente insensati, ma dotati di un profondo significato spirituale. Poiché ha pronunciato il voto del silenzio, è Foma a spiegare agli abitanti di Pskov le sue azioni, leggendogli nel pensiero e traducendo in parole ciò che Arsenij non può dire. Quando Arsenij scaglia pietre contro le case dei giusti e

³⁷ E. Vodolazkin, *Lauro*, cit. p. 122; “[...] тут же вспомнил, что тело его осквернено чужой одеждой и вшами, и жалость его оставила. Это было уже не его тело. Оно принадлежало вшам, тому, кто носил прежде его одежду, наконец, морозу. Но не ему. [...] Арсению больше не было холодно, ибо не может же быть холодно пребывающему в чужом теле. Напротив, он явно чувствовал, как (не) его тело наполнилось силой и уверенно двигалось навстречу рассвету.”; E. Vodolazkin, *Lavr*, cit. pp. 168-169.

bacia gli angoli delle abitazioni dei depravati, Foma si rivolge ai cittadini con la caratteristica schiettezza dello *jurodivyj*:

Non vedete forse la moltitudine di demoni appiccicati agli angoli? [...] Egli la vede. È per questo che tira i sassi. Nelle case delle persone ingiuste i demoni si trovano ancora dentro, perché gli angeli che sono destinati a custodire l'anima umana lì non possono abitarci. Gli angeli stanno davanti alla porta e piangono per quelle anime perdute. Il nostro fratello Ustino si rivolge agli angeli e chiede loro di non interrompere le preghiere, affinché le anime non muoiano definitivamente. E voi, maledetti, pensate che lui parli ai muri.³⁸

Arsenij si trova a sfiorare la morte in due occasioni: una prima volta viene percosso dal fornaio Prochor e una seconda rischia di morire assiderato quando nessuno è disposto a offrirgli riparo durante una notte di gelo estremo. È ancora Foma a interpretare questi episodi per chiarire ai cittadini di Pskov il complesso rapporto che lega i folli in Cristo alla comunità:

“Per spiegarvi quel che penso, ricorro a un paradosso. I folli in Cristo vengono picchiati proprio perché è vietato. Lo sanno tutti: chiunque picchi un folle in Cristo è un delinquente. [...] Ora, [...] l'uomo russo è pio. Egli sa che un folle in Cristo deve patire la sofferenza, per questo è disposto a peccare pur di offrirgli quella sofferenza, no? Deve esserci qualcuno capace di picchiare o, mettiamo, di ammazzare un folle in Cristo, o no? Che ne dite? [...] Badate, [...] che l'uomo russo non è solo pio; vi informo, affinché lo sappiate, che è anche insensato e inesorabile. Nelle sue mani qualunque cosa può facilmente trasformarsi in un peccato mortale. Qui la differenza è talmente sottile, che voi, bastardi, non la capirete mai.”³⁹

³⁸ E. Vodolazkin, *ivi*, pp. 131-132; “Видите ли многочисленных бесов на углах? [...] А он видит. И забрасывает их камнями. У людей же неправедных бесы сидят внутри дома, поскольку ангелы, данные на сохранение души человеческой, там жить не могут. Ангелы стоят у дома и плачут о падших душах. Брат же наш Устин обращается к ангелам и просит их не оставлять свою молитву, дабы души не погибли окончательно. А вы, сукины дети, думаете, что он разговаривает со стенами...”, *Ivi*, p. 183.

³⁹ E. Vodolazkin, *ivi*, pp. 139-140; “Поясняя свою мысль, прибегну к парадоксу. Юродивых потому и бьют, что бить их нельзя. Известно ведь, что всякий бьющий юродивого – злодей. [...] А русский человек благочестив. Он знает, что юродивый должен претерпеть страдание, и идет на грех, чтобы обеспечить ему это страдание. Кто-то же должен быть злодеем, а? Кто-то же должен быть способен побить или там, допустим, убить юродивого, как вы считаете? [...] Так ведь русский человек – он не только благочестив. Докладываю вам на всякий случай, что еще он бессмыслен и беспощаден, и всякое дело может у него запросто обернуться смертным грехом. Тут ведь грань такая тонкая, что вам, сволочам, и не понять.”, *Ivi*, p. 194.

Con il tempo il dono di Arsenij di potere guarire si manifesta apertamente: il pane a cui rinuncia e che distribuisce ai mendicanti assume proprietà curative. Il folle in Cristo riprende così l'attività di guaritore, ma ora, come i santi, opera senza ricorrere a rimedi erboristici, affidandosi a gesti, all'imposizione delle mani e soprattutto alla preghiera. Pur continuando a vivere come uno *jurodivyj*, inizia a essere venerato dalla popolazione; a questo punto Arsenij comprende che è giunto il momento di lasciare Pskov.

Il “Libro del cammino” si apre con l'introduzione di un nuovo personaggio, Ambrogio Flecchia, un viaggiatore e un dotto lombardo, giunto in Russia per indagare sulla data della fine del mondo. La sua ipotesi è che l'apocalisse avverrà nell'anno 7000 dalla creazione del mondo,⁴⁰ cioè nel 1492 dalla nascita di Cristo. Come il nonno Christofor, anche Ambrogio ha il dono della preveggenza e diviene il compagno di viaggio di Arsenij. I due ricevono dal podestà Gavriil di Pskov l'incarico di portare una preziosa lampada al Santo Sepolcro in memoria di sua figlia defunta. Accettato l'incarico, si mettono in cammino: la prima parte del viaggio si svolge per via fluviale, dato che Pskov costituiva un importante snodo della via dai “varjaghi ai greci” (*iz varjag v greki*).⁴¹ Una volta arrivati a Kiev, i pellegrini si accodano a una carovana di mercanti diretta a Venezia, da dove solcano il Mediterraneo a bordo di una nave, arrivando a Giaffa per poi proseguire a dorso di cammello e a piedi. In viaggio Arsenij e Ambrogio instaurano un legame fondato sulla fiducia

⁴⁰ Si tratta del calendario bizantino, adottato nelle terre slavo orientali dopo la cristianizzazione. Il computo degli anni parte dalla data della creazione: 1° settembre del 5508 a.C. Questo sistema fu ufficialmente abolito da Pietro il Grande con la riforma del 1699, che introdusse il computo degli anni dalla nascita di Cristo a partire dal 1° gennaio 1700.

⁴¹ Fu una delle arterie commerciali più importanti nell'Europa orientale tra il IX e il XI secolo, che collegava il Mar Baltico attraverso i fiumi dell'Europa occidentale al Mar Nero. Il controllo di tale rotta favorì l'ascesa politica ed economica della dinastia discendente da Rjurik la crescita di centri urbani come Novgorod e Kiev e l'intensificazione dei rapporti con Bisanzio. Per questo motivo essa è generalmente considerata uno dei fattori decisivi nella formazione della Rus' di Kiev e nella successiva cristianizzazione del suo territorio.

reciproca, sul dialogo spirituale e sulla comune riflessione sul tempo, sulla morte e sulla salvezza. Ambrogio rappresenta per Arsenij un interlocutore privilegiato, capace di comprendere la complessità della sua esperienza interiore e di accompagnarlo nel suo cammino di trasformazione. Il viaggio è segnato da numerosi pericoli, incidenti e salvataggi miracolosi, il gruppo di pellegrini è più volte assalito dai briganti. Nell'ultimo attacco, avvenuto nel deserto, Ambrogio viene assassinato dai mamelucchi.

L'ultima parte del romanzo, il "Libro della pace", si apre con il ritorno di Arsenij a Pskov: una nuova ondata di peste colpisce la città e l'ormai anziano guaritore riprende a curare i malati. Segue un *flashback* che lo mostra davanti al Santo Sepolcro, solo in terra straniera; dopo la perdita dell'amico Ambrogio, Arsenij invoca un segno divino che confermi il senso dei suoi sforzi. La risposta, che lo esorta a proseguire nel suo cammino spirituale, gli giunge per bocca di uno *starec*:

Quale segno e quale conoscenza vuoi? [...] Forse non sai che ogni cammino cela in sé il pericolo? E, se non si è consapevoli di questo, a che pro muoversi? Ora tu dici che hai poca fede, e vuoi anche più conoscenza. La conoscenza però non presuppone sforzo spirituale, la conoscenza è lampante. Lo sforzo presuppone fede. La conoscenza la pace, la fede il movimento.⁴²

A Pskov Arsenij apprende della morte dello *jurodivyj* Foma, il quale, prima di morire, profetizza che al suo ritorno Arsenij prenderà i voti nel monastero di San Cirillo di Belozersk, lo stesso in cui era stato battezzato. Arsenij obbedisce e lascia Pskov; il viaggio verso Belozersk si prolunga per via del gran numero di persone desiderose di ricevere le sue cure o semplicemente

⁴² E. Vodolazkin, *Lauro*, cit. p. 254; "Какого знака ты хочешь и какого знания [...] Разве ты не знаешь, что всякий путь таит в себе опасность? Всякий – и если ты этого не осознаешь, так зачем же и двигаться? Вот ты говоришь, что тебе мало веры, ты хочешь еще и знания. Но знание не предполагает духовного усилия, знание очевидно. Усилие предполагает вера. Знание – покой, а вера – движение.", E. Vodolazkin, *Lavr*, cit. p. 363.

di vedere un uomo di cui avevano tanto sentito parlare. Secondo la tradizione, il monaco assume un nuovo nome con la stessa iniziale di quello laico: Arsenij diventa così Amvrosij, in onore di Sant'Ambrogio di Milano e di Ambrogio Flecchia. Nel monastero svolge il duro lavoro in cucina, quindi diventa copista, continuando a ricevere malati e compiendo guarigioni miracolose di ogni tipo. Giunta la Pasqua dell'anno 7000, rassicurato dal fatto che il mondo non finirà a breve, Arsenij chiede di ricevere lo *schima*. Viene ordinato nel giorno dei santi Flor e Lavr e da quel momento assume il nome di Lavr. Rivolgendosi per l'ultima volta allo *starec* Innokentij, Arsenij riflette sulle vite che ha vissuto e riceve un'importante lezione:

“Non sento più l'unità della mia vita. [...] Sono stato Arsenio, Ustino, Ambrogio e adesso sono Lauro. La mia vita è stata vissuta da quattro persone diverse, che hanno corpi diversi e nomi diversi. [...] La mia vita è un mosaico di tanto frammenti.”

“Essere un mosaico non significa ancora frammentarsi” rispose lo starec Innocenzo. “Solo da vicino sembra che ogni tessera non abbia a che fare con le altre. Ciascuna di esse, Lauro, ha qualcosa di più importante: l'aspirazione a chi guarda da lontano. A chi è capace di abbracciare tutte le tessere in un colpo. È proprio Lui a riunirle con il suo sguardo. E così è nella tua vita, Lauro. Tu ti dissolvi in Dio. Tu hai infranto l'unità della tua vita, rifiutando il tuo proprio nome e la tua personalità. Ma anche nel mosaico della tua vita c'è qualcosa che congiunge tutte le parti separate: l'aspirazione a Lui. In Lui esse si ricongiungono.”⁴³

Arsenij lascia quindi il monastero di San Cirillo e si inoltra nel bosco alla ricerca di un luogo remoto, stabilendosi infine in una caverna, convinto di poter trascorrere il resto della vita in preghiera solitaria. Scopre, tuttavia, di

⁴³ E. Vodolazkin, *Lauro*, cit. p. 280-281; “Я более не ощущаю единства моей жизни. [...] Я был Арсением, Устином, Амвросием, а теперь вот стал Лавром. Жизнь моя прожита четырьмя непохожими друг на друга людьми, имеющими разные тела и разные имена. [...] Жизнь напоминает мозаику и рассыпается на части. Быть мозаикой – еще не значит рассыпаться на части, ответил старец Иннокентий. Это только вблизи кажется, что у каждого отдельного камешка нет связи с другими. В каждом из них есть, Лавре, что-то более важное: устремленность к тому, кто глядит издалека. К тому, кто способен охватить все камешки разом. Именно он собирает их своим взглядом. Так, Лавре, и в твоей жизни. Ты растворил себя в Боге. Ты нарушил единство своей жизни, отказался от своего имени и от самой личности. Но и в мозаике жизни твоей есть то, что объединяет все отдельные ее части, – это устремленность к Нему. В Нем они вновь соберутся.”, E. Vodolazkin, *Lavr*, cit. pp. 401-402.

trovarsi nelle vicinanze del villaggio di Rukina e riprende a curare malati e storpi. Le guarigioni che opera in questo periodo trascendono l'ambito della medicina e assumono carattere miracoloso: restituisce la vista ai ciechi e libera gli indemoniati. In primavera accoglie nella sua caverna Anastasija, una giovane di Rukina perseguitata dai compaesani superstiziosi, che l'accusano di portare in grembo il figlio del diavolo. Per sottrarla a una morte certa per mano degli abitanti di Rukina, Arsenij dichiara di essere il padre del bambino. Così i popolani, credendolo un peccatore, perdono fiducia nelle sue capacità taumaturgiche e smettono di rivolgersi a lui. Anastasija dà alla luce un bambino sano e, quella stessa notte, Arsenij muore cullandolo tra le braccia. Prima di morire, visita la chiesa costruita al posto della casa di Christofor, riceve la comunione e affida al sacerdote il proprio testamento:

Quando lascerò il mio corpo che ha commesso peccato, non usategli particolari riguardi. Legate ai piedi una corda e trascinatelo nelle paludi, alla mercè di belve e rettili. Ecco tutto.⁴⁴

Ai funerali di Arsenij si raduna una folla di 183.000 persone, accorse per rendere omaggio al santo e assistere ai possibili miracoli che, secondo la tradizione, accompagnano la morte dei santi. Il corpo rimane esposto all'aperto per giorni senza mostrare segni di corruzione. Il testamento viene rispettato ed eseguito da un vescovo e da un arcivescovo; la folla, pur piangendo, non si oppone all'adempimento della volontà del santo. Particolarmente significative risultano le ultime righe del romanzo, in cui un mercante straniero e il fabbro di Rukina commentano la scena:

⁴⁴ E. Vodolazkin, *ivi*, p. 302; “Когда я покину мое тело, им же согрешил есмь, не церемоньтесь с ним особенно. Привяжите к ногам веревку и тащите его в болотную дебрь на растерзание зверям и гадам. Вот, собственно, все.”, *ivi*, p. 433.

“Che gente siete” dice il mercante Sigfrido. “Un uomo vi cura, vi dedica la sua intera vita, e voi per la sua intera vita lo tormentate. E quando muore gli legate i piedi con una corda e lo trascinate, e versate lacrime.”

“Tu vivi nella nostra terra già da un anno e otto mesi” risponde il fabbro Abercio “e non ci hai ancora capito nulla.”

“Perché, voi ci capite qualcosa?”

“Noi?” Il fabbro si fa pensieroso e fissa Sigfrido. “Certo, anche noi stessi non ci capiamo nulla.”⁴⁵

Abercio era stato tra gli abitanti superstiziosi di Rukina che avevano cercato di uccidere Anastasja, accusandola di portare in grembo il figlio del diavolo. Ora che il vero padre è stato rivelato e la reputazione di Arsenij è stata ristabilita, si vergogna di quello che ha fatto. La scena della sepoltura di Arsenij, osservata e commentata da due figure ai margini della narrazione, costituisce una chiusa coerente con la poetica dell'intero romanzo. Il cerchio si chiude a Rukina, il villaggio da cui tutto era cominciato, e le ultime parole appartengono non all'eroe ma a coloro che hanno assistito al suo passaggio senza comprenderlo pienamente. In questo finale Vodolazkin condensa la propria visione del rapporto tra santità e comunità: l'uomo santo non è mai del tutto decifrabile da chi lo circonda, e forse nemmeno da chi appartiene alla sua stessa terra e alla sua stessa tradizione. La confessione di Abercio secondo cui nemmeno gli abitanti di Rukina capiscono sé stessi trasforma la conclusione del romanzo in una meditazione sull'opacità dell'esistenza umana, che la fede illumina senza dissolvere interamente.

⁴⁵ E. Vodolazkin, *ivi*, p. 307; “Что вы за народ такой, говорит купец Зигфрид. Человек вас исцеляет, посвящает вам всю свою жизнь, вы же его всю жизнь мучаете. А когда он умирает, привязываете ему к ногам веревку и тащите его, и обливаетесь слезами. Ты в нашей земле уже год и восемь месяцев, отвечает кузнец Аверкий, а так ничего в ней и не понял. А сами вы ее понимаете, спрашивает Зигфрид. Мы? Кузнец задумывается и смотрит на Зигфрида. Сами мы ее, конечно, тоже не понимаем.”, *Ivi*, pp. 440-441.

In un'intervista l'autore riassume così la trama del romanzo: "Dal punto di vista dei contenuti è un romanzo sulla santità, sull'amore, che supera la morte, sulla Provvidenza divina."⁴⁶ Il sottotitolo dell'opera *neistoričeskij roman* (romanzo non storico) è stato spiegato da Vodolazkin nell'intervista al canale Kultura del 2018 come una scelta editoriale, dettata dall'esigenza di incuriosire il lettore.⁴⁷ Tuttavia, da un'intervista del 2010 in cui l'autore descriveva la genesi del romanzo, emerge con chiarezza la volontà di prendere le distanze dalla forma consueta del romanzo storico:

Comincio dicendo che non amo i romanzi storici. Non amo il loro etnografismo forzato –*kokošniki, povoiniki, porty, zipuny*⁴⁸ dietro i quali non si vedono i volti di coloro che li portano. Inoltre, l'antica Rus' è la mia specializzazione, di rado si parla di argomenti del genere nel tempo libero. Tutto sembrava indicare che non avrei scritto della Rus' medievale. Ma d'un tratto questa ha iniziato a parlarmi da un lato diverso, profondamente personale. È il mio habitat, la quotidianità in cui mi trovo da un quarto di secolo. Ci sono cose di cui è più facile parlare in un contesto medievale. Ad esempio, di Dio. Mi sembra che il legame con Lui fosse più diretto [...] Apparentemente io ho iniziato a comprendere la Rus' antica dall'interno e perciò non ho bisogno dei suoi attributi esterni e dei *realia*. Io uso l'intonazione dei testi che studio e traduco. La lingua dei testi russi antichi è sorprendente, non è fatta per le chiacchiere. Disciplina chiunque ci abbia a che fare, educa ed eleva.⁴⁹

⁴⁶ "А в содержательном плане — это роман о святости, о любви, которая сильнее смерти, о Промысле Божиим.", V. Kaplan, "Svetloe Srednevekov'e", *Foma*, 4 (144), aprile 2015, <https://foma.ru/svetloe-srednevekov-e-evgeniya-vodolazkina.html>.

⁴⁷ E. Vodolazkin, *Igra v biser*, Telekanal Kultura, 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=kfLl-7PX-cU&t=207s>

⁴⁸ Si tratta di elementi del costume tradizionale russo: *kokošnik* e *povoinik* sono due tipi di copricapo femminile, *porty* e *zipun* sono i tradizionali pantaloni e giacca da uomo.

⁴⁹ "Начну с того, что не люблю исторических романов. Не люблю их навязчивого этнографизма — кокошников, повойников, портов, зипунов, за которыми обычно не видны носящие их лица. Кроме того, Древняя Русь — моя специальность: о таких вещах люди редко говорят в нерабочее время. Все вроде бы указывало на то, что мне о Древней Руси не писать. И вдруг она проступила во мне с другой, сугубо личной стороны. Как среда моего обитания, повседневность, в которой я нахожусь уже четверть века. Есть то, о чем легче говорить в древнерусском контексте. Например, о Боге. Мне кажется, связи с Ним были прямее [...] Кажется, я начал понимать Древнюю Русь изнутри, а потому не нуждаюсь во внешней атрибутике или "реалиях". Использую интонации исследуемых и переводимых мной текстов. Язык древнерусских текстов — удивительный, на нем нельзя болтать. Всякого, кто имеет с ним дело, он дисциплинирует. Воспитывает и приподнимает.", O. Ryčkova, "Istina na povodke", *Rossijskaja gazeta*, 5208 (129), Moskva, 16.06.2010, http://www.litkarta.ru/dossier/istina-na-povodke/dossier_31596/.

L'ambientazione medievale viene spiegata in un'altra occasione come ricerca di un tempo che lascia spazio ai sentimenti più puri, percepiti come fuori luogo nella società odierna:

Il fatto è che ho deciso di scrivere di cose di cui oggi non si usa parlare e che sono automaticamente associate alla banalità o al pathos. Sto parlando di compassione, fedeltà, amore eterno. Ho voluto farli tornare nell'uso comune e ho capito che il miglior materiale per loro è il medioevo, periodo in cui non ci si vergognava di parlarne. A un certo momento mi sono reso conto che bisognasse scrivere dell'Antica Rus'.⁵⁰

Sempre nell'intervista a Kultura Vodolazkin definisce *Lavr* come uno “žitie novogo tipa”, traducibile tanto come “vita dei santi scritta con i mezzi letterari contemporanei”, quanto come “vita di tipo nuovo”. L'autore rifiuta la proposta di definire *Lavr* un romanzo postmoderno.⁵¹ Questa riluttanza risulta tuttavia parzialmente contraddetta da lui stesso in un'altra intervista del 2018 in cui traccia un parallelo tra le caratteristiche della letteratura medievale e quelle della letteratura postmoderna, evidenziandone le somiglianze:

Per singoli elementi strutturali, la poetica di molti testi odierni è molto più vicina al medioevo che all'età moderna. [...] Il medioevo non è una creazione letteraria: l'uomo medievale non è un autore nel senso moderno del termine, ma un compilatore. Si tratta di una letteratura delle forbici e della colla, fatta di frammenti di testi più antichi. Un altro tratto caratteristico è l'assenza di un confine e il carattere amorfo del testo. Nel medioevo quasi ogni opera, ad eccezione delle Sacre Scritture, non veniva ricopiata alla lettera: vi si aggiungeva sempre qualcosa oppure, al contrario, si eliminava qualcosa. La vita di una persona, quando se ne sapeva poco, veniva completata attingendo alla vita di un'altra. Lo stesso avviene nella letteratura odierna: il testo può essere rielaborato, è potenzialmente senza limiti e può essere continuato all'infinito. Internet ha aperto il testo, appare l'ipertesto, le opere si scrivono in rete. Il testo postmoderno non è orientato verso il futuro, guarda non avanti, ma all'indietro. Il postmodernismo rianima testi da tempo

⁵⁰ “Дело вот в чем: я решил написать о тех вещах, о которых в наше время говорить как-то не принято, которые сейчас автоматически ассоциируются с банальностью или пафосом. Я говорю о милосердии, преданности, вечной любви. Мне захотелось вернуть их в общественный оборот, и я понял, что самым лучшим материалом для них будет Средневековье, когда говорить о них еще не стеснялись. В какой-то момент я осознал, что придется писать о Древней Руси”, V. Kaplan, “Svetloe Srednevekov'e”, cit.

⁵¹ E. Vodolazkin, *Igra v biser*, Telekanal Kultura, 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=kfLL-7PX-cU&t=207s>

dimenticati. Nel medioevo, sotto una stessa copertina, possono coesistere libri di epoche distanti mille anni; nell'età moderna tali "unioni" erano impossibili, mentre ora lo sono."⁵²

A livello peritestuale, il romanzo è organizzato in quattro sezioni principali — “Libro della conoscenza”, “Libro dell’abnegazione”, “Libro del cammino” e “Libro della pace” — precedute da una breve sezione introduttiva intitolata “Prolegomeni” (dal greco προλεγόμενα, “cose dette prima”). Il termine designa un'introduzione preliminare a un'opera, un testo che precede il corpo principale e ne illustra le premesse, il metodo o il contesto necessario alla sua comprensione. La scelta di questo termine, tipico dei trattati filosofici e teologici, nonché delle edizioni critiche di testi antichi, al posto del più comune “Prefazione” o “Prologo” non è casuale, dato che colloca il romanzo fin dal titolo in una dimensione di lettura filosofica e religiosa, segnalando al lettore che ciò che sta per leggere non è un qualsiasi racconto. Analogamente, la segmentazione in “libri” rappresenta un evidente rimando alla macrostruttura della Bibbia, le cui parti si chiamano “libri”, attivando un meccanismo di intertestualità culturale che orienta il lettore verso una percezione sacrale e canonica del testo narrativo. Usando la terminologia coniata dalla studiosa Julia Kristeva, in questo contesto “libro” è un *ideologema* – “funzione intertestuale che si può leggere materializzata ai diversi livelli della struttura di ogni testo, e

⁵² “По отдельным структурным признакам поэтика многих нынешних текстов гораздо ближе к Средневековью, чем к Новому времени [...] Средневековье — это не сочинительство, средневековый человек — не сочинитель, а компилятор [...] Это литература ножниц и клея — ее составляют из фрагментов более ранних текстов. Еще один признак — безграничность и аморфность текста. В Средневековье почти любое произведение, кроме Священного Писания, переписывалось не буквально, в него всегда что-то добавляли или, наоборот, что-то из него убрали. Житие одного человека, если о нем было мало известно, дополнялось по житию другого. То же происходит и в новой литературе: текст можно переделать, он потенциально бесконечен — его можно продолжать и продолжать. Интернет дал тексту открытость, возникает гипертекст, произведения пишутся в сети. Текст постмодернизма не обладает футуристичностью: он смотрит не вперед, а назад. Постмодернизм реанимирует тексты, которые были давно забыты. В Средневековье под одной обложкой могут существовать книги с тысячелетней разницей в возрасте. В Новое время такие “браки” были невозможны, а сейчас — возможны.”, А. Natitnik, Е. Vodolazkin, “Ja pišu dlja samogo vdumčivogo i glubokogo čitatelja. Takich nemalo.”, *Bol'shie Idei*, 2018, <https://big-i.ru/lider/opyt-liderov/a26441/>

che si estende lungo tutto il suo tragitto fornendogli le sue coordinate storiche e sociali.”⁵³

In questa prospettiva, secondo la terminologia di Gérard Genette,⁵⁴ la suddivisione del testo e i termini usati per i capitoli fanno parte del peritesto, in quanto dispositivi materiali e strutturali interni al volume che svolgono una funzione decisiva di mediazione tra testo e ricezione. Essi non si limitano a organizzare la superficie del testo, ma ne determinano la modalità di accesso e interpretazione, agendo come soglie interpretative che orientano la costruzione del senso.

Un ulteriore elemento peritestuale significativo è rappresentato dalla suddivisione in sottocapitoli, indicati nell’originale tramite numeri espressi con lettere cirilliche sormontate da un *titlo*, ovvero il segno di abbreviazione usato anche, secondo il modello greco, per indicare appunto i numeri (ad esempio, ā, Ḅ, ṛ). Sebbene oggi il lettore medio non sia più in grado di decifrare agevolmente questo sistema numerico, esso viene generalmente associato ai testi medievali e alle icone. Nelle traduzioni utilizzate in questa tesi — inglese e italiana — si osservano soluzioni differenti: nella versione inglese la numerazione originaria è stata mantenuta senza spiegazioni, mentre in quella italiana è stata sostituita da un elemento tipografico di separazione (***) che segnala il passaggio da un sottocapitolo all’altro, anche in questo caso senza riportare note o spiegazioni del traduttore.

Nell’originale russo, a livello testuale, si nota inoltre l’assenza di virgolette per la marcatura del discorso diretto: le battute dei personaggi e il

⁵³ J. Kristeva, *Semeiotiké. Ricerche per una semanalisi*, Feltrinelli, Milano, 1978, p. 121.

⁵⁴ G. Genette, *Soglie. I dintorni del testo*, Einaudi, Torino, 1989.

discorso indiretto sono separati unicamente tramite il ritorno a capo. L'autore giustifica questa scelta con la volontà di imitare le modalità espressive dei testi medievali, che non disponevano di segnali di interpunzione per delimitare il dialogo all'interno del testo, contribuendo così a rafforzare la dimensione stilistica arcaizzante dell'opera.⁵⁵ È significativo, tuttavia, che la stessa tecnica sia caratteristica dei testi postmoderni, i quali la adottano non per arcaizzare il testo, bensì per dissolvere il confine tra voce narrante e voce del personaggio. La coincidenza formale tra le due tradizioni rafforza, sul piano stilistico, i parallelismi che Vodolazkin stesso traccia tra letteratura medievale e letteratura postmoderna.

Lavr ha suscitato un interesse accademico trasversale, venendo analizzato da una prospettiva letteraria, culturologica, linguistica, filosofica e teologica. Il presente capitolo non intende offrire una rassegna esaustiva di tale produzione critica, né anticipare l'analisi delle fonti medievali del romanzo, che costituisce l'oggetto del capitolo successivo; si limita piuttosto a richiamare alcuni studi dedicati alla struttura e allo stile dell'opera, a titolo introduttivo.

Oltre ai numerosi riferimenti alle vite dei santi della Rus' medievale, il romanzo presenta una serie di caratteristiche formali e tematiche che contribuiscono in modo determinante alla costruzione della sua architettura narrativa: i temi del peccato, della redenzione e dell'amore oltre la morte, la rielaborazione di elementi della letteratura laica medievale, i rimandi alla letteratura russa del XX secolo, la presenza di anacronismi e la ripetizione di

⁵⁵ “[...] in *Lavr* ho usato i modi di dire medievali oppure, per esempio, ho tolto le virgolette che segnalano il dialogo perchè queste non c'erano nel medioevo.” “[...] в “Лавре” я использовал манеру выражаться или убирал, допустим, знаки диалогов, кавычки, потому что их не было в Средневековье.”, М. Lasčeva, “Opravdanie Ostrova — novyj roman Evgenija Vodolazkina”, *Meduza*, 15.12.2020, <https://meduza.io/feature/2020/12/15/izmenilos-oschuschenie-boga-i-vremeni>

motivi narrativi. Sul piano stilistico, una delle caratteristiche più rilevanti è la compresenza e l'alternanza di differenti registri linguistici, descrivibile in termini di *code-switching*: l'uso funzionale del russo antico si alterna al russo moderno standard, al registro colloquiale e a quello burocratico-amministrativo, la cui giustapposizione produce una stratificazione stilistica e temporale del discorso narrativo.⁵⁶

Tali aspetti non si configurano come elementi isolati, ma concorrono a definire un modello narrativo unitario, fondato su una concezione non lineare del tempo. In questo contesto, il protagonista viene progressivamente sottratto alla dimensione storica lineare e collocato in una condizione atemporale, coerente con la prospettiva teocentrica e metastorica propria della tradizione agiografica. Il tempo della narrazione non segue dunque una progressione cronologica continua, ma si configura come uno spazio simbolico e spirituale, all'interno del quale episodi, motivi e strutture narrative si ripetono e si riflettono reciprocamente.

La narrazione abbraccia l'intera vita del protagonista, dalla nascita nel 1440 fino alla morte nel 1520. Tra le peculiarità maggiormente rilevate da lettori e studiosi vi è la concezione circolare del tempo nel romanzo: alcuni episodi e alcune frasi sono riportati *verbatim* nel primo e nell'ultimo capitolo, creando un effetto di eco e di ritorno. La circolarità del tempo si manifesta nel doppio legame che unisce le due estremità della vita del protagonista: se è naturale che l'anziano Lavr riviva mentalmente le scene della lontana infanzia, straordinario è invece che il bambino Arsenij percepisca già il proprio remoto

⁵⁶ J. Hansen, *Reading Novels Translingually: Twenty-first-century Case Studies*, Academic Studies Press, Newton, 2024, pp. 154-178.

futuro, quasi che passato e futuro si tendano reciprocamente la mano attraverso il dono della preveggenza.

Fissando il fuoco, a volte Arsenio vedeva il proprio viso. Aveva capelli canuti, raccolti sulla nuca. La faccia era coperta di rughe. Nonostante la grande differenza il bambino capiva che il viso riflesso gli apparteneva, anche se molti anni dopo e in altre circostanze. Era il riflesso di colui che seduto di fronte al fuoco vedeva il volto di un bambino biondo e non voleva essere disturbato da intrusi.⁵⁷

Camminando nel bosco l'anziano Lavr parla col nonno, come faceva da bambino e sente il calore della mano di Christofor nella sua.

T. Szabó nota che un “importantissimo elemento della trama che si ripete è uno schema composto dai tre personaggi: una giovane donna col bambino e un uomo che non può o non vuole assumere il ruolo di marito e padre.”⁵⁸ Da una prospettiva psicologica, questa ricorrenza strutturale richiama la nozione freudiana di “coazione a ripetere” (*Wiederholungszwang*), ripresa e rielaborata da Lacan in termini di ritorno del reale: ciò che non è stato simbolizzato e integrato ritorna sotto forma di ripetizione compulsiva, come tentativo mai coronato di padroneggiare l'esperienza traumatica originaria. La perdita di Ustina e del bambino si configurerebbe così come il trauma irriducibile attorno a cui ruota l'intera traiettoria esistenziale di Arsenij. La logica spirituale del romanzo, tuttavia, trascende quella psicologica: la redenzione dell'anima dell'amata esige non una riparazione sul piano affettivo o sociale, bensì un cammino di espiazione fondato sulla sofferenza.

⁵⁷ E. Vodolazkin, *Lauro*, cit. p. 27; “Глядя в печь, Арсений видел там порой свое лицо. Его обрамляли седые волосы, собранные в пучок на затылке. Лицо было покрыто морщинами. Несмотря на такое несходство, мальчик понимал, что это его собственное отражение. Только много лет спустя. И в иных обстоятельствах. Это отражение того, кто, сидя у огня, видит лицо светловолосого мальчика и не хочет, чтобы вошедший его беспокоил.”, E. Vodolazkin, *Lavr*, cit. pp. 33-34.

⁵⁸ “Важнейший повторяющийся элемент сюжета — это схема, которую составляют три персонажа: молодая женщина с ребенком и мужчина, который либо не может, либо не хочет выполнять роль отца и мужа.” S. Tünde, “Nastojščaja ljubov' vne vremeni: ital'janskij tekst v romane Evgenija Vodolazkina *Lavr*”, in *Znakovyje imena sovremennoj russkoj literatury: Evgenij Vodolazkin*, cit. p. 182.

Nel “Libro dell’abnegazione” il protagonista incontra Ksenija e Silvester, a cui si affeziona molto, ma è costretto a rinunciare alla felicità terrena per proseguire nella sua missione, come spiega parlando con Ustina:

Loro sarebbero felici di pregare insieme a me per te e per il bambino, ma non capiscono che io solo posso farlo. Sono l’unico. Solo in me tu sei ancora unita a questa terra, ed è per me che stai continuando a vivere. [...] Lei [Ksenija] vorrebbe pregare per te come per una defunta, ma io so che sei viva, anche se in un altro modo.⁵⁹

Nel “Libro del cammino” questo schema si ripresenta nel pensiero del protagonista: a Venezia Arsenij incontra una giovane ragazza che sembra oppressa da un segreto e lui, pensando che si tratti di una gravidanza non pianificata, pensa che avrebbe potuto aiutarla sposandola, ma rinuncia all’idea perché ha “un amore eterno e una moglie eterna.”⁶⁰

Infine, nel “Libro della pace” il monaco ormai ottantenne offre rifugio alla giovane Anastasija, che aspetta un bambino concepito nel peccato. Arsenij assume su di sé quella colpa e riesce così ad espiare la propria. Negli ultimi giorni della gravidanza, Arsenij si rivolge ad Anastasija chiamandola “Ustina” o “amore mio”, rivivendo così il momento più traumatico della sua vita. Questa volta egli agisce come avrebbe dovuto fare anni prima: riconosce pubblicamente la propria paternità e affronta l’onta sociale; tenta di convincere Anastasija a partorire in paese con l’aiuto di una levatrice, si reca a Rukina per cercarla e, quando scopre che è assente, implora l’aiuto dei compaesani, si reca in chiesa e riceve la comunione. Grazie al suo sostegno, Anastasija dà alla luce

⁵⁹ E. Vodolazkin, *Lauro*, cit. p. 112; “Они были бы счастливы молиться со мной за тебя с младенцем, но не понимают, что это могу делать только я. Я единственный, с кем ты еще соединена на этой земле, и мною ты как бы продолжаешь жить. А Ксения [...] хочет молиться за тебя как за мертвую, хотя я-то знаю, что ты жива, только по-другому.”, E. Vodolazkin, *Lavr*, cit. p. 155.

⁶⁰ E. Vodolazkin, *ivi*, p. 221; “имею вечную любовь и вечную жену.”, *ivi*, p. 311.

un bambino sano, e Arsenij può abbandonare il corpo mortale e rinascere alla vita eterna.

La circolarità non è prerogativa del solo tempo, ma si imprime anche nella geografia del romanzo. Arsenij cresce nel villaggio di Rukina, si sposta verso la città di Belozersk curando i malati di peste nei villaggi che attraversa, trascorre il periodo dello *jurodstvo* nella ricca e importante città di Pskov, da cui parte pellegrino alla volta di Gerusalemme. Il viaggio di ritorno ripercorre questa traiettoria in senso inverso, fino a condurlo a stabilirsi in una grotta nei pressi del villaggio natale, dove spirerà. Il cerchio si chiude: la vita del protagonista si apre e si conclude nello stesso luogo, quasi che il lungo peregrinare non fosse che un'orbita destinata a ricondurlo al proprio punto di origine.

Valerij Kupka nel suo articolo “Kak sdelan “Lavr” E. Vodolazkina” (“Come è fatto “Lauro” di E. Vodolazkin”)⁶¹ ipotizza che il romanzo è costruito non tanto sul modello delle agiografie medievali, quanto sul modello delle icone con vita: l'immagine del santo al centro contornata da scene di vita, che si susseguono in ordine cronologico dalla nascita alla morte.

Questo schema iconografico permette, sia nell'icona che nel romanzo, di rendere, per usare le parole di M. Bachtin, “simultaneo ciò che è temporalmente distinto”. La coesistenza di tempi diversi è presentata nel romanzo dai quattro *klejma*⁶² dell'icona, che narrano la vita terrena del futuro santo Lavr, del suo cammino per vincere il rozzo mondo materiale, del suo movimento circolare dalla nascita alla

⁶¹ V. Kupka, “Kak sdelan “Lavr” E. Vodolazkina”, *Annales Instituti Slavici Universitatis Debreceniensis. Slavica*, vol. L, Debrecen University Press, Debrecen, 2021.

⁶² *Klejmo*: riquadri narrativi nelle “icone con vita” (*žitejnye ikony*), che circondano l'immagine del santo e riproducono i momenti salienti della sua vita: nascita, battesimo, miracoli, tentazioni, morte, sepoltura ed eventuali miracoli postumi.

morte e alla nascita in un altro mondo: il mondo atemporale, superiore, di un livello immateriale, del livello della santità, della nascita all'eternità.⁶³

La morte di Lavr nel luogo in cui è nato chiude il cerchio e come nelle icone con vita, dall'ultimo *klejmo* si ritorna nel primo.

Anche gli anacronismi, i *flashback*, le visioni del futuro contribuiscono all'idea di coesistenza di tempi diversi in uno spazio narrativo unico. Un esempio di contaminazione dell'ambientazione medievale con elementi anacronistici sono le bottiglie di cui ha molto discusso la critica: "Da sotto la neve spuntava tutto il disordine silvano: foglie morte, frammenti di stracci e bottiglie di plastica scolorite."⁶⁴ [traduzione dell'autrice]. Gli anacronismi stilistici, di cui in seguito si riportano gli esempi salienti, assolvono alla stessa funzione: scuotere il lettore e renderlo consapevole che il tempo della narrazione non è quello storico, bensì quello sacro, in cui la santità si manifesta come realtà immanente e non circoscrivibile a un'epoca determinata.

Gli aspetti linguistici di *Lavr* sono stati oggetto di numerosi studi, i più dettagliati e interessanti ci sembrano quelli di Lipoveckij⁶⁵ e Solov'ev.⁶⁶ Lipoveckij nel suo saggio ricostruisce l'interpretazione artistica della mentalità medievale nel romanzo *Lavr* prendendo in esame gli anacronismi stilistici:

⁶³ "Такая иконописная схема даёт возможность как в иконе, так и в романе сделать, говоря словами М. Бахтина, "разновременное одновременным". Разновременье представлено в романе четырьмя книгами-клеями, повествующими о земной жизни будущего святого Лавра, о его пути преодоления грубого материального мира, о его круговом движении от рождения к смерти и рождению в иной мир, мир безвременья, высшего, нематериального уровня, уровня святости, рождения для вечности." V. Kupka, "Kak sdelan "Lavr" E. Vodolazkina", *Annales Instituti Slavici Universitatis Debreceniensis. Slavica*, vol. L, Debrecen, 2021, p. 246.

⁶⁴ "Из-под снега полезла вся лесная неопрятность – прошлогодние листья, потерявшие цвет обрывки тряпок и потускневшие пластиковые бутылки", E. Vodolazkin, *Lavr* cit. p. 82.

⁶⁵ M. Lipoveckij, "Anachronizmy v Lavre Evgenija Vodolazkina, ili Naskol'ko ser'ezna "novaja ser'eznost'", *Znakovyje imena sovremennoj russkoj literatury: Evgenij Vodolazkin*, cit. pp. 49-66.

⁶⁶ E. Solov'ev, "Specifika prezentacii reči geroev v romane E. Vodolazkina "Lavr", *Molodaja filologija*, Novosibirsk, 2016, pp. 15-112.

[...] parole, modi di dire e intere frasi, evidentemente estranei al tessuto stilistico del medioevo (e anche allo stile neutro), che evidentemente rimandano alla lingua contemporanea, non necessariamente letteraria, ma spesso a quella non- standard, ora al turpiloquio ora, alla maniera di Zoščenko, che mette insieme il registro colloquiale e costrutti del registro burocratico ecc.”⁶⁷

Possiamo trovare l'accostamento di registri tanto lontani nelle repliche del nonno Christofor, dello *starec* Innokentij, del folle in Cristo Foma e del protagonista stesso. Gli anacronismi segnalano la loro extralocalità storica (*istoričeskaja vnenachodimost'*);⁶⁸ in quanto giusti, questi personaggi partecipano alla vita eterna ancor prima della morte, sono connessi con il passato e con il futuro e questo si riflette nel loro linguaggio.

Cristoforo aiutava anche nelle questioni di letto. [...] A volte li mandava a lavarsi nella stanza accanto e gli suggeriva di prestare attenzione al prepuzio. Era convinto che *bisognasse attenersi alle regole di igiene personale anche nel Medioevo*. Ascoltava irritato l'acqua scorrere a intervalli irregolari dal mestolo nella tinozza di legno.

“*A cosa serve parlarne.*” scriveva sdegnato su un pezzo di corteccia di betulla. “E come fanno le donne a lasciarsi avvicinare da gente simile? *Che orrore.*”⁶⁹ [traduzione e corsivo dell'autrice]

L'esempio riportato sopra è ricco di anacronismi: Cristoforo pensa al periodo in cui vive come “Medioevo”, usa una terminologia decisamente moderna come “regole di igiene personale” e scrive sulla corteccia di betulla la parola *košmar* (orrore, incubo) - un calco dal fr. *cauchemar*, entrato nel

⁶⁷ “[...] слов, выражений и целых фрагментов, явно выпадающих из стиливой ткани Средневековья (и даже нейтрального стиля) и отчетливо отсылающих к современной речи, причем, не обязательно литературной, но часто и субстандартной, то бранной, то по-зощенковски соединяющей просторечие и бюрократические конструкции, и т. п.” М. Lipoveckij, “Anachronizmy v Lavre Evgenija Vodolazkina, ili Naskol'ko ser'ezna “novaja ser'eznost'””, cit. p. 58.

⁶⁸ М. Bachtin, *L'autore e l'eroe. Teoria letteraria e scienze umane*, Einaudi, Torino, 1988, p. 12.

⁶⁹ “Помогал Христофор и в делах постельных. [...] Иногда отправлял их помыться в соседнее помещение, особое внимание предлагая обратить на крайнюю плоть. Он был убежден, что правил личной гигиены следует придерживаться и в Средневековье. С раздражением слушал, как вода из ковши прерывисто льется в деревянную кадку. Что убо о сем речеши, записывал он в сердцах на куске бересты. И как это женщины таких к себе подпускают? Кошмар.” Е. Vodolazkin, *Lavr* cit. p. 17.

vocabolario russo nel XIX secolo. L'effetto straniante è rinforzato dall'uso dell'antico russo nella stessa frase: *čto ubo o sem rečešy* (perché ne parli).

Il personaggio di Ambrogio ha il dono della prescienza e, secondo Lipoveckij, rappresenta la voce autorale, con la quale spesso si confonde e con cui condivide l'extralocalità tipica dell'autore. Gli anacronismi però appaiono anche nel linguaggio dei personaggi non appartenenti alla categoria dei giusti: il ladro Žila, l'assassino Samson e gli abitanti dei villaggi. Il loro linguaggio a tratti burocratico e a tratti volgare, riporta il lettore nella quotidianità prosaica.

A proposito di tale commistione, Solov'ev scrive:

In alcuni casi si tratta di citazioni nascoste da precedenti testi antico-russi. Così, nel discorso dei personaggi si possono trovare citazioni dalla *Tolkovaja Paleja*, dal *Fisiologo*, dalla *Genesi*, dal *Posledovanie po ischodu duši ot tela* (*Ufficio dopo la separazione dell'anima dal corpo*), dal *Salterio*, dal *Vangelo di Giovanni*, dalla *Vita di Basilio il Beato* e altri. Inoltre, i personaggi leggono testi dell'antico russo: il *Romanzo di Alessandro*, la *Rivelazione di Abramo*, il *Racconto del regno d'India*, i racconti su Salomone e Kitovras.⁷⁰

In questo modo nell'eloquio dei personaggi si alternano russo moderno e russo antico; secondo Solov'ev, quest'ultimo ricorre in contesti legati a “condizioni limite dei personaggi tra la vita e la morte, ricordando persone decedute o gravemente malate, situazioni in cui i personaggi prevedono la propria morte o ricevono profezie sulla morte, in generale negli spazi mortali, nelle invocazioni a Dio o nelle affermazioni su Dio, nonché nella narrazione di trame riconducibili a fonti bibliche.”⁷¹

⁷⁰ “В некоторых случаях это скрытые цитаты из прецедентных древнерусских текстов. Так, в речи героев можно найти цитаты из “Толковой Палеи”, “Физиолога”, “Бытия”, “Последования по исходу души от тела”, “Псалтыри”, “Евангелия от Иоанна”, “Жития Василия Блаженного” и др. Кроме того, герои читают древнерусские тексты: “Александрию”, “Откровение Авраама”, “Сказание об Индийском царстве”, рассказы о Соломоне и Китоврасе”, Е. Solov'ev, “Specifika prezentacii reči geroev v romane E. Vodolazkina “Lavr””, *Molodaja filologija*, NGPU, Novosibirsk, 2016, cit. p. 108.

⁷¹ “[...] пограничных состояний героев между жизнью и смертью, при упоминании погибших или смертельно больных людей, в ситуациях предвидения героями собственной смерти или при получении

Tali elementi assolvono una funzione precisa: disorientare il lettore e ricondurlo all'idea portante dell'opera, ovvero che il tempo storico è una dimensione inadeguata a contenere la realtà della santità. Tutti gli aspetti analizzati — la circolarità narrativa, gli anacronismi, la stratificazione linguistica, la geografia simbolica — concorrono a costruire uno spazio in cui vige non il tempo degli uomini, ma quello di Dio: un'eternità che non trascende la narrazione ma la abita dall'interno, conferendo a ogni gesto e a ogni parola una risonanza che va al di là della caducità del mondo.

2.2 Il romanzo *Opravdanie Ostrova*

Il titolo del romanzo può essere tradotto sia come *Difesa dell'Isola* sia come *Giustificazione dell'Isola*, mettendo in luce una possibile duplicità semantica ed etico-interpretativa. In un'intervista rilasciata in occasione della presentazione dell'opera, l'autore ha inoltre spiegato che la scelta dell'isola come spazio narrativo costituisce anche un omaggio simbolico a San Pietroburgo.⁷²

Dal punto di vista della classificazione di genere, il romanzo si configura come un testo di natura ibrida, che intreccia elementi utopici e distopici senza aderire a una tipologia rigidamente definita. In questa

предсказаний о смерти, вообще в мортальных пространствах, при обращении к Богу или высказывании о Боге, а также в пересказе сюжетов, восходящих к библ ейским”, Ivi, pp. 108-109.

⁷² “Siamo degli isolani. Noi che viviamo a Pietroburgo abbiamo la mentalità isolana. Secondo me sarebbe strano se da Pietroburgo uscissero delle idee diverse da quelle isolate.” “Мы же островитяне. Живем в Петербурге, у нас островное мышление. Мне кажется, было бы странно, если бы из Петербурга исходили какие-то другие идеи, кроме островных.”, E. Vodolazkin, “Ideal – ponjatie personal'noe”, *Ogonëk*, n. 44, Moskva, 2020, <https://www.kommersant.ru/doc/4557923>.

prospettiva, come afferma lo stesso autore, “l’isola è il simbolo della civiltà europea: è insieme Russia ed Europa”,⁷³ evidenziandone così la valenza metaforica e identitaria.

Il romanzo narra la storia di uno stato insulare immaginario (“Isola”), dal Medioevo fino all’età contemporanea. L’Isola presenta tratti che rimandano insieme alla Rus’ di Kiev, all’Impero bizantino e ai regni europei, configurandosi come uno spazio storico e simbolico ibrido.

Il testo è introdotto da una prefazione dell’editore, nella quale si informa il lettore che la *Storia dell’Isola* — cronaca nota a tutti — viene pubblicata in una nuova edizione integrata da un antico manoscritto ritrovato. Il ritrovamento del manoscritto e la conseguente necessità di una nuova edizione costituiscono il dispositivo narrativo attraverso cui Vodolazkin introduce il lettore nel mondo del romanzo, richiamando consapevolmente la pratica filologica delle edizioni critiche di testi medievali.

Il romanzo è strutturato come una cronaca, chiamata *Storia dell’Isola* (*Istorija Ostrova*), redatta nel corso dei secoli da una serie di monaci ortodossi appartenenti al Monastero del Salvatore dell’Isola (*Spaso-Ostrovnoj monastyr’*) e inserita in una cornice di commenti del principe Parfenij e della principessa Ksenija, ex sovrani dell’isola (*knjaz’* e *knjaginja*), che hanno regnato a lungo e che, al momento in cui scrivono, hanno 347 anni. La loro straordinaria longevità li accomuna ai patriarchi antediluviani Adamo e Noè. Riflettendo sulla propria longevità, Ksenija la trova perfettamente logica:

L’incredibile longevità dei patriarchi potrebbe sembrare ad alcuni il risultato di un malinteso — una traduzione errata da un sistema cronologico ad un altro, un errore del copista e così via. Tali supposizioni, in senso stretto, non sono necessarie. Tutto

⁷³ “Остров — символ европейской цивилизации: это и Россия, и Европа, вместе взятые.”, *Ibid.*

ha la sua spiegazione. Le persone erano ancora piene dell'atemporalità paradisiaca. Con un piede nell'eternità, si stavano appena abituando al tempo. Man mano che si allontanavano dal Paradiso, la loro vita si accorciava. Non bisogna però pensare che la longevità si sia esaurita con i patriarchi. Io e Parfenij abbiamo adesso trecentoquarantasette anni, e questo non stupisce nessuno.⁷⁴

La straordinaria longevità, dunque, testimonia il loro status di giusti (*pravedniki*)⁷⁵ e gli consente di assumere una prospettiva privilegiata sugli eventi storici, che commentano sia in riferimento ai fatti narrati nella cronaca, sia rispetto al proprio presente di figure pubbliche ancora attive e influenti.

All'interno della cronaca sono rappresentati tutti i grandi snodi della storia politica e sociale: lotte dinastiche, complotti, invasioni di popolazioni "barbare", la diffusione di idee liberali, una rivoluzione sanguinosa, l'instaurazione di un regime totalitario, il periodo del cosiddetto "disgelo", la crescente dipendenza dalle multinazionali, guerre, una catastrofe ecologica e, infine, un'eruzione vulcanica che minaccia la distruzione dell'isola. Nel finale, Parfenij e Ksenija sacrificano sé stessi per salvare l'isola dalla distruzione, adempiendo la profezia contenuta nel manoscritto ritrovato.

⁷⁴ "Немыслимое долгожительство праотцев кому-то может показаться результатом недоразумения – неправильного, допустим, перевода из одной хронологической системы в другую, ошибки писца и т. д. В таких предположениях, строго говоря, нет необходимости. Всё имеет свое объяснение. Люди еще были полны райской вневременности. Стоя одной ногой в вечности, они только привыкали ко времени. По мере отдаления от Рая век их сокращался. При этом не стоит думать, что праотцами долгожительство исчерпалось. Нам с Парфением сейчас по триста сорок семь лет, и это никого не удивляет." E. Vodolazkin, *Opravdanie Ostrova*, cit. pp. 21-22.

⁷⁵ "I giusti è la denominazione dei santi che hanno vissuto nel mondo non nell'eremitaggio o nel monachesimo, ma nelle condizioni ordinarie della vita familiare e sociale; in particolare i giusti veterotestamentari, ad es. "il giusto Noè" e altri. Con questo termine si designano anche le figure venerate localmente come sante, ma non ancora canonizzate dalla Chiesa." "Праведники – или праведные – название святых, пребывавших в мире не в отшельничестве или монашестве, а в обычных условиях семейной и общественной жизни, и в частности ветхозаветных, напр. "праведный Ной" и др. П. называются также лица местночтимые; как святые, но еще не канонизованные церковью.", *Polnyj pravoslavnyj bogoslovsko-ènciklopedičeskij slovar'*, Tom II, Izd. P.P. Sojkina, Sankt Peterburg, 1913, <https://azbyka.ru/otechnik/Spravochniki/polnyj-pravoslavnyj-bogoslovsko-entsiklopedicheskij-slovar/2298>

La cronaca *Storia dell'isola* parte dalla cristianizzazione dell'isola e, con l'aggiunta della profezia ritrovata, si estende fino al presente; questa continuità maschera l'intento dell'autore di accorciare la distanza tra antichità e contemporaneità. Per Vodolazkin, filologo medievista e membro del Puškinskij dom che ha dedicato la propria carriera accademica allo studio e all'edizione critica di manoscritti medievali russi, il ritrovamento e l'interpretazione di testi antichi sono pratiche quotidiane. La realtà medievale descritta nelle cronache è un universo vivo e presente, con cui intrattiene un rapporto quotidiano. Nel romanzo egli trasmette al lettore questa stessa percezione facendolo entrare in un modo di abitare il tempo in cui passato e presente non sono separati da una distanza incolmabile, ma coesistono in una continuità organica.

Questa visione è incarnata da Ksenija e Parfenij: avendo vissuto la storia dell'isola in prima persona attraverso i secoli, i due testimoniano dall'interno che tra il Medioevo e l'attualità non vi sono differenze sostanziali, che le stesse passioni, le stesse debolezze, le stesse speranze sono vissute dalle persone attraverso i secoli. L'opinione dell'autore sul rapporto tra il Medioevo e la contemporaneità è espressa da Parfenij nel dialogo con Philippe – il regista francese che intende girare un film sulla vita dei principi:

Philippe ci chiese come percepiamo un cambiamento così radicale nella concezione del mondo. Parfenij (la benevolenza in persona) gli rispose che non aveva notato cambiamenti radicali. Philippe (pazienza cortese) si versò dell'altra acqua bollente. Non capiva come fosse possibile non vedere la differenza tra il Medioevo e la modernità. A tutte le domande fondamentali danno risposte opposte. — La domanda fondamentale è una sola, — Parfenij portò la tazza alle labbra, — e riguarda le circostanze della creazione del mondo. Il Medioevo rispondeva: il mondo è stato creato da Dio. Cosa dice di questo la modernità? — Beh, innanzitutto... — la mano di Philippe descrisse un arco.

— La modernità dice: non lo so, — suggerì Parfenij. — E per qualche ragione mi sembra che la scienza non avrà mai un'altra spiegazione.⁷⁶

In letteratura l'espedito del manoscritto ritrovato, come è il caso di *Opravdanie Ostrova*, ha assunto funzioni diverse a seconda del contesto storico e culturale in cui è stato adottato. Questo espediente ha risposto spesso a un'esigenza di 'autodifesa': attribuendo la paternità del testo a un compilatore fittizio o a un documento d'archivio rinvenuto per caso, l'autore, che appariva quindi solo come editore, prendeva le distanze dalla propria opera, eludendo al contempo la censura politica o religiosa e trasferendo su una figura intermediaria anche la responsabilità dei contenuti più scomodi. In questa sede ci limitiamo a considerare l'uso di questo espediente nella letteratura russa. Un'opera che presenta significative affinità con *Opravdanie Ostrova* è *Storia di una città (Istorija odnogo goroda, 1869)* di M.E. Saltykov-Ščedrin, definito dai contemporanei un *pamphlet* contro la storia dello stato russo, che affida la feroce satira politica alla voce di annalisti fittizi.

Per comprendere come questo *topos* è usato nella narrativa contemporanea russa ci è stato molto utile l'articolo di Domenico Scagliusi, in cui il ricercatore analizza i romanzi *God komety (L'anno della cometa, 2014)* di Sergej Lebedev e *Zaliv terpenija (Il golfo della pazienza, 2023)* di Marija Nyrkova, in cui i personaggi scoprono documenti scritti dai loro avi, che

⁷⁶ “Филипп спросил у нас, как мы воспринимаем такое радикальное изменение представлений о мироздании. Парфений (сама доброжелательность) ответил ему, что радикальных изменений он не заметил. Филипп (вежливое терпение) долил себе кипятку. Он не понимал, как можно не видеть разницы между Средневековьем и современностью. На все основные вопросы они дают противоположные ответы. — Основной вопрос только один, — Парфений поднес чашку к губам, — и касается обстоятельств создания мира. Средневековье отвечало: мир создан Богом. Что говорит об этом современность? — Ну, во-первых... — рука Филиппа описала дугу. — Современность говорит: не знаю, — подсказал Парфений. — И отчего-то мне кажется, что другого объяснения у науки никогда не будет.” E. Vodolazkin, *Opravdanie Ostrova*, cit. pp. 111-112.

svelano i drammi personali, iscritti nella tumultuosa storia russa del XX secolo. Scagliusi osserva che

nel contesto delle nuove limitazioni della libertà artistica, l’“archeologia” della storia familiare rimane senza dubbio uno dei modi per testare i limiti di ciò che è permesso dire.⁷⁷ [trad. dell’autrice]

In *Opravdanie Ostrova*, pur conservando il tono satirico, il *topos* del manoscritto ritrovato è usato solo marginalmente per mimetizzare e schermare l’autore, la sua funzione principale ci sembra l’invito a una riflessione sulla storiografia e sul ruolo dei giusti nella società.

Troviamo il *topos* del manoscritto ritrovato in altri due romanzi di Vodolazkin: *Solov’ev e Larionov* e *Chagin*. In queste opere il ritrovamento di diari, lettere e autobiografie dei personaggi, serve a svelare gli episodi drammatici delle loro vite e a fornire una prospettiva inedita sugli avvenimenti presentati.

La profezia ritrovata in *Opravdanie Ostrova* riguarda il destino dell’Isola intera e rivela che Ksenija e Parfenij possono salvare la popolazione da un disastro geologico che causerebbe l’annientamento totale. L’esito della vicenda viene tuttavia anticipato fin dal primo capitolo,⁷⁸ dove è riportato il dialogo tra Dio e Abramo, nel quale quest’ultimo intercede per la salvezza delle città di Sodoma e Gomorra, ottenendo una progressiva riduzione del numero dei giusti necessari alla loro sopravvivenza. In questo modo, il testo istituisce

⁷⁷ “в контексте нового ограничения художественной свободы “археология” семейной памяти, бесспорно, остается одним из способов испытывать на прочность границы того, что может быть сказано.” D. Scagliusi, “Zapretnye rukopisi”, *Novoe Literaturnoe Obozrenie*, n°193/3, NLO, Moskva, 2025, p. 216.

⁷⁸ E. Vodolazkin, *Opravdanie Ostrova*, cit. p. 23.

sin dall'inizio una rete di anticipazioni e rimandi intertestuali di matrice biblica.⁷⁹

In un'intervista pubblicata sulla rivista *Foma* Vodolazkin chiarisce inoltre il ruolo dei giusti all'interno della sua poetica, descrivendoli come figure dal carattere etico e salvifico: "Il giusto è come un faro nel mare notturno: serve a che le navi non perdano la rotta e non si infrangano sugli scogli. Da qui, del resto, anche il proverbio: "Un villaggio non può reggersi senza un giusto."⁸⁰ In un'altra intervista l'autore richiama esplicitamente il genere medievale degli *exempla*, sottolineandone la funzione didattico-morale e la centralità della loro "carica etica" nella letteratura medievale, elemento che egli riconosce come strutturante anche in *Opravdanie Ostrova*.⁸¹

La narrazione si articola su due livelli principali: da un lato la cronaca dello stato insulare, che ricostruisce la storia dell'isola dalle origini medievali fino all'età contemporanea; dall'altro i commenti di Ksenija e Parfenij, che accompagnano la narrazione cronachistica con osservazioni retrospettive sugli eventi, spesso collocate a distanza di secoli rispetto ai fatti narrati. In questa

⁷⁹ "Forse vi sono cinquanta giusti nella città: davvero li vuoi sopprimere? [...] Se a Sòdoma troverò cinquanta giusti nell'ambito della città, per riguardo a loro perdonerò a tutto quel luogo." (Gn 18, 24-26), *Bibbia CEI*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano, 2008.

⁸⁰ "Праведник — это как маяк в ночном море, он нужен, чтобы корабли не сбивались с курса и не разбивались о скалы. Отсюда, кстати, и поговорка "Не стоит село без праведника", V. Kaplan, E. Vodolazkin, "Kak ponimat' Opravdanie Ostrova", *Foma*, 20.03.2021. <https://foma.ru/kak-ponimat-opravdanie-Ostrova-my-pogovorili-s-evgeniem-vodolazkinym-o-ego-novom-romane-a-zaodno-o-konce-sveta.html>.

⁸¹ "Nel Medioevo esisteva il genere degli *exempla*. Erano delle storie edificanti non legate ad un tempo o luogo preciso [...] Non è un evento storico, nessuno sa se è mai accaduto veramente. Tuttavia, è molto importante per l'autore medievale perché dimostra che il bene malgrado tutto sconfiggerà certamente il male. E la carica morale della storia medievale è molto importante." "В Средневековье был такой жанр - exempla, примеры. Это были назидательные истории, не связанные ни с каким конкретным временем и местом [...] Это не историческое событие, никто не знает, было ли оно на самом деле. Но оно очень важно для средневекового автора, потому что показывает: вот, добро все равно непременно побеждает зло. И нравственный заряд средневековой истории очень важен.", E. Vodolazkin, "Opravdanie Ostrova - novyj roman Evgenija Vodolazkina", *Meduza*, 15.12.2022, <https://meduza.io/feature/2020/12/15/izmenilos-oschuschenie-boga-i-vremeni>.

sede saranno presi in considerazione i passi che, nel mondo deittico del romanzo, corrispondono alla cronaca e all'agiografia medievale.

L'organizzazione interna di *Opravdanie Ostrova* riprende infatti in modo riconoscibile la struttura delle cronache medievali. Il romanzo è suddiviso in capitoli che, con l'eccezione di un inserto collocato tra il quarto e il quinto, coincidono ciascuno con il regno di un sovrano dell'isola. Questa scansione della materia narrativa secondo successioni dinastiche richiama direttamente un modello tipico della storiografia bizantina, fondato sulla periodizzazione per anni di regno.

In uno dei suoi commenti, Ksenija cita esplicitamente la legislazione bizantina:

Secondo la 47^a Novella dell'imperatore bizantino Giustiniano, gli avvenimenti storici devono essere datati secondo gli anni di governo dei vari imperatori. Seguendo la tradizione bizantina, Nikon lo Storico (come i cronisti successivi) data gli eventi secondo l'anno di regno del principe [...].⁸²

Tale impostazione trova un preciso riscontro nella tradizione storiografica medievale, in particolare nella cronachistica bizantina e nel *Racconto dei tempi passati* (*Povest' vremennykh let*),⁸³ dove la datazione degli eventi secondo il regno del sovrano costituisce un principio organizzativo fondamentale.

⁸² “Согласно 47-й новелле византийского императора Юстиниана, исторические события датируются годом правления очередного императора. Следуя византийской традиции, Никон Историк (как и все последующие хронисты) датирует события годом правления князя [...]”, E. Vodolazkin, *Opravdanie Ostrova* cit. p. 14.

⁸³ *Il racconto dei tempi passati* è la cronaca dell'Antica Rus' più conosciuta e studiata. La redazione del cronista Nestore del Monastero delle Grotte di Kiev, scritta nel secondo decennio del XII secolo, contiene la storia della fondazione della Rus' di Kiev, la sua cristianizzazione e le gesta dei principi kievani, cfr. *Racconto dei tempi passati: cronaca russa del secolo XII*, a cura di Itala Pia Sbriziolo, Einaudi, Torino, 1971.

Nel romanzo questo modello viene riprodotto sistematicamente: ciascun capitolo corrisponde al regno di un principe dell'isola e ogni sezione cronachistica si apre con l'indicazione dell'anno di regno del sovrano in carica. In termini genettiani tali elementi possono essere ricondotti al peritesto, in quanto dispositivi strutturali interni al testo che non si limitano a organizzarlo formalmente, ma ne orientano attivamente la ricezione, contribuendo a costruire una cornice di lettura secondo il modello storiografico medievale e a rafforzare l'effetto di verosimiglianza cronachistica mediante la simulazione delle pratiche testuali delle fonti antiche.

La critica ha inquadrato *Opravdanie Ostrova* entro categorie teoriche diverse, testimoniando la pluralità di letture che il romanzo ammette. Anna Stankeviča propone di inserirlo nella categoria del *nostaljaščee*, neologismo coniato da Natalija Ivanova⁸⁴ fondendo *nostalgija* (nostalgia) e *nastojaščee* (presente) per descrivere la condizione culturale della Russia contemporanea, sospesa tra memoria e attualità.⁸⁵ Mark Lipoveckij ricorre invece al termine *retrotopia*, introdotto da Zygmunt Bauman,⁸⁶ che descrive un'inversione di tendenza nella letteratura utopica: invece di proiettare l'utopia nel futuro, ci si rivolge verso un passato idealizzato.

Sul piano della ricezione, il romanzo ha suscitato reazioni contrastanti: se la maggior parte di lettori, critici e studiosi si è espressa in termini molto positivi, non sono mancate valutazioni nettamente negative. Stankeviča nota come gli elogi e le critiche convergano spesso sugli stessi elementi: la concentrazione sulla riflessione temporale e la predilezione per l'eternità, la

⁸⁴ N. Ivanova, *Nostaljašee. Sobranie nabljudenij*, Izdatel'stvo "Raduga", Moskva 2002.

⁸⁵ A. Stankeviča, "O vremeni "iz kotorogo vykačali večnost", *Przełąd Rusycystyczny*, nr. 4 (180), Daugavpils Universitate, Daugavpils, 2022, pp. 68-80.

⁸⁶ Z. Bauman, *Retrotopia*, Polity Press, Cambridge 2017.

metaforicità della trama e l'accumulo di dettagli surrealistici. Il romanzo si presta inoltre a letture ideologicamente divergenti: c'è chi vi legge un testo a vocazione statalista e conservatrice, chi un atto di derisione della grande storia russa, chi un resoconto oggettivo e chi un'opera a sfondo teologico. Tale irriducibilità interpretativa costituisce forse la cifra più autentica dell'opera.

Il romanzo accosta simboli e registri contrastanti, producendo effetti di straniamento e ironia che raggiungono la loro massima intensità negli episodi riconducibili alla storia dello stato sovietico. Prendiamo ad esempio la scena che descrive l'inizio della rivoluzione sull'isola:

Nella piazza principale comparve un'asina e pronunciò con voce umana: Le rivoluzioni sono le locomotive della storia. Dopo una breve riflessione, aggiunse: Non abbiamo nulla da perdere se non le nostre catene.⁸⁷

Qui l'episodio biblico (*Libro dei Numeri*, 22:28-30) dell'asina di Balaam, che per volere divino rimprovera il suo padrone si intreccia con le arcinote citazioni da *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850* di Marx e dal *Manifesto del Partito comunista* di Marx ed Engels. Il miracolo veterotestamentario viene riattivato, ma svuotato dall'interno: la voce che ne scaturisce non pronuncia una verità divina bensì slogan rivoluzionari, e il sacro cede il posto al politico in un cortocircuito deliberatamente grottesco.

Tale grottesco permea l'intera galleria dei sovrani dell'isola, che (ad eccezione di Ksenija e Parfenij) si configurano come una sequenza di figure sempre più assurde e degradate. Stankeviča individua con precisione le fonti

⁸⁷ “На Главную площадь вышла ослица и произнесла человеческим голосом: Революции — локомотивы истории. Немного подумав, она добавила: Нам нечего терять, кроме собственных цепей”, E. Vodolazkin, *Opravdanie Ostrova*, cit. p. 163.

letterarie di questi personaggi, riconducendoli a una tradizione satirica ben radicata nel canone russo:

[...]il veggente Oleg di Puškin, i governatori della città di Glupov di Saltykov-Ščedrin (Prišč dalla testa farcita e Brudastyj con un meccanismo in testa al posto del cervello) e i numerosi coccodrilli di Kornej Čukovskij costituiscono i modelli per personaggi di sempre più bassa levatura, ridotti all'assurdo, che incarnano il fondamento ontologico del nuovo mondo in costruzione sull'isola. Ogni nuovo sovrano risulta più volgare, più stupido e più temibile del precedente. Tra i governanti dell'Isola di questo periodo si riconoscono chiaramente Nikita Chruščev con la sua mania per il mais “regina dei campi” e il sibarita Leonid Brežnev; l'unico a essere nominato esplicitamente è tuttavia Iosif Stalin, evocato nel contesto di un discorso sul potere completamente disumanizzato.”⁸⁸

Le ultime pagine del romanzo sono deliberatamente utopiche — l'immolazione dei due principi, uomini di fede e di cultura, induce il popolo dell'isola a ravvedersi — e la nota finale del cronista, “la storia continua, per ora”⁸⁹, lascia aperta una speranza fragile ma reale. La concezione del tempo che sottende l'intera opera è quella cristiana: dall'eternità della creazione, attraverso la caduta e la storia terrena, verso il ritorno all'eternità. *Opravdanie Ostrova* si inserisce così coerentemente nel progetto narrativo complessivo di Vodolazkin,⁹⁰ che di romanzo in romanzo conduce il lettore alla convinzione che l'unica via di salvezza risieda nel movimento individuale verso la coscienza, il Cielo e l'eternità. È entro questo orizzonte spirituale e letterario

⁸⁸ “Пушкинский вещий Олег, градоначальники города Глупова (Прыщ с фаршированной головой и Брудастый с механическим устройством вместо мозга в голове), многочисленные крокодилы Корнея Чуковского — становятся прецедентными образами для максимально сниженных, доведенных до абсурда персонажей, представляющих собой онтологическую основу строимого нового мира на Острове. Каждый следующий властитель пошлее, глупее и страшнее предыдущего. В правителях Острова этого периода явно угадываются и Никита Хрущев с его любимой идеей кукурузы — королевы полей, и сибарит Леонид Брежнев, но по имени назван только Иосиф Сталин в контексте разговора об абсолютно расчеловеченной власти.” A. Stankeviča, “O vremeni “iz kotorogo vykačali večnost””, cit. pp. 75-76.

⁸⁹ “история продолжается – пока” E. Vodolazkin, *Opravdanie Ostrova* cit. p. 404.

⁹⁰ A. Lisova propone l'interpretazione dell'opera intera di Vodolazkin come un metatesto unico. A. Lisova, *Kategorija vremeni v chudožestvennom mire E.G. Vodolazkina*, Direkt.Media, Moskva, 2020, p. 5.

che si collocano le fonti medievali del romanzo, alle quali è dedicata l'analisi che segue.

Cap. 3 Modelli agiografici nel romanzo *Lavr*. Le quattro vite di Arsenij

Nel presente capitolo si cercherà di individuare i modelli della letteratura medievale usati da Vodolazkin nella stesura di *Lavr*. In particolare, ci concentreremo sulle fonti agiografiche che costituiscono il materiale con cui l'autore costruisce l'identità del protagonista. Utilizzando indizi dati dall'autore e gli studi disponibili, ove possibile, indicheremo le fonti.

Vodolazkin, studioso di letteratura medievale russa, non si limita a citare le fonti medievali: le incorpora nel tessuto narrativo del romanzo, facendole dialogare con la vicenda del protagonista in modo da creare una rete di rimandi che attraversa l'intero testo. Le citazioni non sono ornamentali, ma strutturali: anticipano gli eventi, commentano le scelte del protagonista, ne illuminano il significato spirituale.

Data la struttura non lineare della narrazione e i numerosi richiami agli stessi modelli in diversi punti del testo, gli episodi saranno analizzati secondo la fonte medievale da cui traggono origine e non secondo il loro ordine di apparizione nei romanzi. Si inizierà con l'esposizione delle fonti non agiografiche — raccolte di saggezza, apocrifi, bestiari, racconti di viaggio — per procedere poi all'analisi dei modelli provenienti dalle vite dei santi, raggruppando le fonti per tipologia di santità: il monaco, il folle in Cristo, il taumaturgo e il pellegrino.

3.1 Le fonti non agiografiche

Accanto ai rimandi all'agiografia russa medievale in *Lavr*, si trovano numerosi riferimenti a opere letterarie medievali di genere diverso - romanzi cavallereschi, raccolte sapienziali, bestiari, apocrifi, resoconti di pellegrinaggio - che Vodolazkin intreccia nel tessuto narrativo con la stessa naturalezza con cui uno scriba medievale avrebbe copiato e combinato testi di provenienza eterogenea. Prima di analizzare l'influenza delle vite dei santi sulla costruzione dell'immagine del protagonista, è opportuno soffermarsi su queste opere, che contribuiscono in modo sostanziale all'economia del romanzo: anticipano gli eventi, definiscono il carattere di Arsenij e costruiscono attorno a lui un orizzonte culturale e spirituale coerente con quello della Rus' medievale.

3.1.1 Il *Romanzo di Alessandro* e la figura dell'eroe in cammino

Una delle letture predilette del piccolo Arsenij è *Aleksandrija* (*Romanzo di Alessandro*),⁹¹ biografia romanzata di Alessandro Magno tradotta dal greco a metà del XIII secolo. Il testo originale greco è composto da narrazioni biografiche su Alessandro che si sono progressivamente arricchite di leggende, episodi fantastici e motivi novellistici, fino ad assumere una forma relativamente compiuta intorno al III secolo d.C.⁹²

Nella trama la storia del re macedone è completamente oscurata da elementi leggendari e fantastici: Alessandro vi figura come figlio del mago egiziano Nectanabo, e la sua nascita è accompagnata da prodigi celesti; compie

⁹¹ "Aleksandrija", in *Izbornik: Sbornik proizvedenij literatury Drevnej Rusi*, sost. i obšč. red. L. Dmitrieva i D. Lichačeva, Moskva, Chudožestvennaja literatura, 1969, pp. 239-279.

⁹² T. Kuznecova, "Istoričeskaja tema v grečeskom romane: 'Roman ob Aleksandre'", *Antičnyj roman*. Nauka, Moskva, 1969, pp. 186-229.

campagne in Italia e in Africa fino a Cartagine; si introduce da solo, travestito da ambasciatore, alla corte del re persiano Dario e visita terre sconosciute abitate da uomini mostruosi e animali fantastici. Ampio spazio è dedicato alla descrizione delle terre ai confini del mondo conosciuto, materiale che collega *Aleksandrija* ad altri testi enciclopedici medievali.

Nella tradizione slava orientale il testo è circolato in diverse redazioni, incorporate nelle grandi opere cronografiche. La prima redazione, risalente al XIII secolo, è tramandata da due testimoni: *Chronograf* e *Vilenskij spisok*. Una seconda redazione, più ampia, aggiunge episodi di rilievo narrativo - il volo di Alessandro in cielo, la sua discesa negli abissi marini, la conquista di Efeso, attingendo a fonti diverse come la *Cronaca di Giorgio Amartolo*, l'*Apocalisse di Metodio di Patara*, i libri del profeta Daniele, il *Fisiolog* (*Il fisiologo*), lo *Skazanie ob indijskom carstve* (*Racconto sul regno indiano*) e altri testi. Seguono ulteriori redazioni nei cronografi successivi, fino alla quinta redazione del Cronografo del 1617, arricchita anche da fonti occidentali. Il testo è stato incluso anche nel secondo volume del *Letopisnyj svod licevoj* (*Corpus cronachistico miniato*) del XVI secolo, corredato di numerose miniature.⁹³

Il parallelo tra Arsenij e Alessandro Magno nel testo è esplicito: nel viaggio verso Gerusalemme, mentre la carovana attraversa le Alpi, Arsenij confessa: “A volte mi sento come Alessandro [...] La strada si stende da sola sotto i miei piedi. E come Alessandro non so dove mi porterà.”⁹⁴

⁹³ O. Tvorogov, “Aleksandrija”, in *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*, отв. ред. Д. С. Лихачев, Наука, Ленинград, 1987. <https://azbyka.ru/otechnik/bibliog/slovar-knizhnikov-i-knizhnosti-drevnej-rusi/14>

⁹⁴ E. Vodolazkin, *Lauro*, cit. p. 211; “Иногда я чувствую себя Александром, сказал Арсений Устине. И дорога сама расстилается под моими ногами. И, подобно Александру, любовь моя, я не знаю, куда она ведет.”, E. Vodolazkin, *Lavr*, cit. p. 296.

Lo *starec* che incontra nella Basilica del Santo Sepolcro lo ammonisce: “Non emulare il tuo amato Alessandro, che ha un cammino ma non ha uno scopo.”⁹⁵

Il riferimento ad Alessandro il Grande non è dunque un semplice omaggio letterario, ma introduce una distinzione fondamentale: il cammino di Arsenij, a differenza di quello del condottiero macedone, è orientato verso una meta trascendente.

3.1.2 Bestiari e la teratologia medievale: *Skazanie ob indijskom carstve* e *Fisiolog*

Le descrizioni degli animali fantastici con cui Christofor intrattiene il piccolo Arsenij sono tratte da due testi tradotti: *Skazanie ob indijskom carstve* (*Racconto del regno d'India*)⁹⁶ e *Fisiolog* (*Fisiolog*).⁹⁷

Lo *Skazanie ob indijskom carstve* è la versione in russo antico di uno dei testi più diffusi nell'Europa medievale: la *Lettera del Prete Gianni*,⁹⁸ opera greca del XII secolo scritta in forma di epistola del leggendario sovrano cristiano d'Oriente Giovanni, re e sacerdote, indirizzata all'imperatore bizantino Manuele I Comneno. La prima redazione slava è conservata solo in un

⁹⁵ E. Vodolazkin, ivi, p. 255; “Не уподобляйся лишь любимому тобой Александру, имевшему путь, но не имевшему цели.”, Ivi, p. 364.

⁹⁶ “Skazanie ob indijskom carstve”, in *Izbornik: Sbornik proizvedenij literatury Drevnej Rusi*, sost. i obšč. red. L. Dmitrieva i D. Lichačeva, Moskva, Chudožestvennaja literatura, 1969, pp. 362-369.

⁹⁷ *Fisiolog*, izd. podgot. E. Vaneeva, otv. red. L. Dmitriev, Nauka, Sankt-Peterburg, 2002.

⁹⁸ *La lettera del Prete Gianni*, a cura di G. Zaganelli, Luni, Trento, 2000.

frammento nell'*Aleksandrija* serba; i più antichi manoscritti russi completi risalgono alla seconda metà del XV secolo.⁹⁹

Lo *Skazanie* rappresenta una risposta del re Giovanni a un'ambasceria inviata dall'imperatore Manuele per conoscere la potenza e le meraviglie dell'India: il re-sacerdote si presenta come il signore di una terra sconfinata, ricca e misteriosa, e al tempo stesso come “difensore della fede ortodossa di Cristo”. L'India è descritta come una terra popolata da creature fantastiche (cinocefali, giganti, pigmei, grifoni) e ricca di fiumi che trasportano pietre preziose, di fonti miracolose e di animali esotici. L'opera ebbe una straordinaria fortuna in tutta l'Europa medievale, dove circolò per secoli in traduzioni e rielaborazioni sempre più ricche, dato che non solo alla fascinazione medievale per il meraviglioso e il lontano, ma anche, nei secoli XIII-XIV, alle speranze dei cristiani dell'Europa orientale nell'arrivo di un potente sovrano ortodosso capace di arginare l'avanzata musulmana.

Il *Fisiolog* è un trattato redatto originariamente in greco tra il II e il IV secolo d.C., probabilmente ad Alessandria d'Egitto. Il testo è strutturato in circa cinquanta capitoli dedicati principalmente agli animali, ma anche a piante e pietre, ciascuno con una struttura bipartita: nella prima sezione vengono descritte le caratteristiche dell'animale o dell'oggetto trattato, nella seconda ne viene fornita un'interpretazione allegorica in chiave cristiana. Quest'opera ha avuto molta fortuna nel Medioevo, tanto da ispirare numerosi bestiari e da costituire un modello imprescindibile per tutta la letteratura enciclopedica

⁹⁹ G. Prochorov, “Skazanie o indijskom zarstve”, in *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*, cit. <https://azbyka.ru/otechnik/bibliog/slovar-knizhnikov-i-knizhnosti-drevnej-rusi/645>

medievale europea. Le prime testimonianze tramandate dai manoscritti russi sono datate XV-XVI secolo.

Tra gli animali che simboleggiano le virtù morali troviamo il leone, l'elefante, il cervo e tra gli uccelli l'aquila, la fenice, la tortora e il pellicano. I simbolismi elaborati del *Fisiolog* non influenzarono direttamente lo stile letterario medievale russo, ma le sue immagini simboliche rimasero nell'arsenale degli strumenti espressivi degli scribi della Rus' fino agli inizi del XVIII secolo.¹⁰⁰

Nel romanzo le due opere forniscono materiale per le descrizioni di animali di particolare rilevanza simbolica. La descrizione dell'uccello caradrio è tratta dal *Fisiolog*:

C'è infine l'uccello caradro, tutto bianco. Se qualcuno si ammala, dal caradro è possibile sapere se morirà o guarirà. Se deve morire, allora l'uccello lo evita con lo sguardo, e se deve vivere, il caradro in grande allegria vola verso il sole, al che tutti comprendono che ha sanato la piaga del malato e l'ha fatta svanire nell'aria. Così anche nostro Signore Gesù Cristo è salito sul legno della croce e ha versato il Suo santissimo sangue per la nostra salvezza.¹⁰¹

Christofor incoraggia Arsenij a essere lui stesso il caradrio: il simbolo si traduce nella vocazione di guaritore del protagonista e nella sua capacità di prevedere se un malato vivrà o meno, ma rimanda anche al sacrificio cristiano che consiste nell'addossarsi i peccati altrui. Da bambino Arsenij sogna di essere

¹⁰⁰ О. Belobrova "Fisiolog", in *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*, cit. <https://azbyka.ru/otechnik/bibliog/slovar-knizhnikov-i-knizhnosti-drevnej-rusi/720>

¹⁰¹ Е. Vodolazkin, *Lauro*, cit. p. 26; "Есть, наконец, птица харадр, вся сплошь белая. И еще кто в болезнь впадет, есть от харадра разумети, жив будет или умрет. Да еще будет ему умереть, отвратит лице свое харадр, еще ли будет ему живу быти, то харадр, веселуясь, взлетит на воздух противу солнца – и все понимают, что харадр взял язву болящего и развеял ее в воздухе. Так и Господь наш Иисус Христос вознесся на древо крестное и источил нам пречистую кровь Свою на исцеление греха.", Е. Vodolazkin, *Lavr*, cit. p. 31.

il caradrio;¹⁰² in vecchiaia, si stabilisce nei pressi del villaggio natale, Christofor nota che Arsenij è tornato proprio come farebbe un uccello.¹⁰³

La descrizione della fenice combina elementi presi sia dallo *Skazanie* che dal *Fisiolog*:

C'è anche l'uccello che si chiama fenice, e quello non ha consorte né prole. Non mangia nulla, ma vola tra i cedri del Libano e si riempie le ali del loro aroma. Quando invecchia, vola verso l'alto e si infiamma del fuoco celeste. Poi discende, incendia il proprio nido, brucia e rinasce dalle ceneri. In tal modo, caro Arsenio, nascono in gloria per il Regno dei Cieli coloro che hanno abbracciato il martirio per Cristo.¹⁰⁴

La fenice è simbolo della resurrezione e della santità conquistata attraverso la rinuncia totale, ma anche dell'eternità: nel ciclo delle infinite rinascite i confini temporali si dissolvono. Questa breve descrizione accenna al tema cardine dell'intero romanzo.

I due testi si integrano così nella formazione del protagonista, costruendo un orizzonte in cui il mondo naturale è sempre anche un testo da interpretare: ogni creatura porta in sé un significato che rimanda a una realtà più alta. Le storie degli animali fantastici che Christofor racconta al piccolo Arsenij non sono semplice intrattenimento, ma una prima iniziazione alla lettura allegorica del mondo, la stessa che guiderà Arsenij per tutta la vita e che costituisce il fondamento della sua visione spirituale.

¹⁰² Ivi, p. 285-286.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ E. Vodolazkin, ivi, pp. 25-26; “Есть же и птица феникс, которая не имеет ни супруга, ни детей. Она ничего не ест, но летает среди ливанских кедров и наполняет свои крылья их ароматом. Когда она стареет, то взлетает ввысь и воспламеняется от небесного огня. И, спустившись вниз, зажигает гнездо и сгорает сама, и в пепле гнезда своего возрождается червем, из которого со временем и вырастает птица феникс. Так, Арсение, принявшие мучение за Христа возрождаются во всей славе для Царства Небесного.”, E. Vodolazkin, *Lavr*, cit. p. 31.

3.1.3 Le raccolte sapienziali. La *Pčela*

Nel romanzo compaiono numerose citazioni di *Pčela* (*L'ape*),¹⁰⁵ una raccolta di aforismi, sentenze morali e brevi aneddoti storici tradotta dal greco e ampiamente diffusa nella cultura della Rus' medievale. Il testo risale a una versione tarda e abbreviata del florilegio (dal lat. *florilegium*, "raccolta di fiori") di Massimo il Confessore e fu tradotto nella Rus' tra il XII e il XIII secolo. La redazione principale conta 71 capitoli tematici - "Sulla saggezza", "Sulla castità", "Sul silenzio e sul segreto", "Sulla morte" e così via - ciascuno dei quali raccoglie più di venti aforismi o brevi storie moraleggianti: prima le citazioni dalle Sacre Scritture e dai Padri della Chiesa (Giovanni Crisostomo, Basilio il Grande, Gregorio di Nissa e altri), poi i detti attribuiti ai filosofi e scrittori antichi - Aristotele, Pitagora, Democrito, Diogene, Socrate, Plutarco, Sofocle - e infine brevi episodi tratti dalla vita di Alessandro Magno, dei re spartani e di altri personaggi storici. La raccolta circolò in diverse redazioni (sono note più di una ventina di manoscritti della sola redazione principale) e conobbe anche versioni slave meridionali, con copie serbe e bulgare. *Pčela* non era soltanto un repertorio di precetti etici, ma uno strumento di formazione culturale a tutto tondo, che allargava l'orizzonte storico e filosofico del lettore medievale, mettendolo in contatto con la sapienza biblica, patristica e classica in un'unica raccolta organica.¹⁰⁶

N. Trofimova nota come le citazioni da quest'antologia, che nel romanzo sono ricopiate da Christofor su corteccia di betulla (*berestjanye*

¹⁰⁵ *Pčela, Drevnerusskij perevod*, izdanie podgotovili A. Pičhadze, I. Makeeva, T. I-II, Rukopisnye pamjatniki Drevnej Rusi, Moskva, 2008.

¹⁰⁶ O. Tvorogov, "Pčela", in *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*, cit. <https://azbyka.ru/otechnik/bibliog/slovar-knizhnikov-i-knizhnosti-drevnej-rusi/609>

gramoty),¹⁰⁷ svolgono una funzione anticipatoria rispetto agli eventi della narrazione e si presentino raggruppate in tre nuclei distinti.¹⁰⁸

Il primo gruppo di citazioni è letto da Arsenij dopo la morte di Christofor e prima dell'arrivo di Ustina. La citazione più significativa è tratta dal *Libro dei Proverbi* (30:18-19):

Salomone dice: tre cose non posso capirle e la quarta non la conosco: la traccia di un'aquila librata nell'aria, il percorso del serpente che striscia per terra, la scia di una nave nel mare, e il cammino di un uomo nella sua giovinezza.¹⁰⁹

Il riferimento al cammino dell'uomo giovane non preannuncia soltanto il destino di Arsenij, ma introduce uno dei motivi portanti dell'intero romanzo: l'imperscrutabilità del percorso umano, la sua resistenza a qualsiasi comprensione razionale. Il commento del narratore “non lo capiva Salomone, non lo capiva Christofor, e come mostrò la vita, nemmeno Arsenij”¹¹⁰ estende questa incomprensibilità attraverso le generazioni, suggerendo che il cammino dell'uomo non sia mai pienamente leggibile né da chi lo compie né da chi lo osserva.

Il secondo gruppo di cinque aforismi si trova nel “Libro dell'abnegazione”, Arsenij lo legge ad alta voce a Ksenija e Parfenij.

¹⁰⁷ Le *berestjanye gramoty* (documenti su corteccia di betulla) sono testi incisi su strisce di corteccia di betulla, rinvenuti in gran numero a Novgorod a partire dagli scavi del 1951. Databili tra l'XI e il XV secolo, comprendono lettere private, note commerciali, elenchi di debiti e appunti quotidiani, e costituiscono una testimonianza eccezionale dell'alfabetizzazione diffusa nella società medievale russa al di fuori degli ambienti ecclesiastici e principeschi.

¹⁰⁸ N. Trofimova, “Tradicii drevnerusskoj literatury v romane E.G. Vodolazkina “Lavr””, *Rhema*, n.2, MPGU, 2016, pp. 10-11.

¹⁰⁹ E. Vodolazkin, *Lauro*, cit. p. 50; “Соломон рече: трие ми суть невозможни уразумети, и четвертаго не вем: следа орла, паряща по воздуху, и пути змия, ползуща по камени, и стези корабля, плывуща по морю, и путей мужа в юности его.”, E. Vodolazkin, *Lavr*, cit. p. 66.

¹¹⁰ *Ibid.*; “Этого не понимал Соломон. Этого не понимал Христофор. Как показала жизнь, этого не понимал и Арсений.” *Ibid.*

Basilio il Grande disse: la castità di un vecchio non è tale ma impotenza di fornicare. Alessandro, imbattutosi in un suo omonimo codardo, gli disse: o rinunci al nome o cambi carattere. Quando Diogene viene insultato da un calvo, gli disse così: non rispondo ai tuoi insulti insultandoti, ma lodo i capelli della tua testa, che vista la sua stupidità, ne sono fuggiti. Quando al mercato un ragazzo con arroganza si proclama saggio avendo conversato con molti saggi, Democrito gli rispose: io ho conversato con molti ricchi, ma per questo non sono diventato ricco. Quando Diogene fu domandato come bisogna vivere con verità, egli rispose: come con il fuoco, ovvero non accostarsi troppo per non bruciarsi né andare troppo lontano per non cadere preda del freddo.¹¹¹

Ciascun aforisma ha una funzione prefigurativa precisa: quello di Basilio il Grande ammonisce indirettamente Arsenij sull'importanza del celibato e sui rischi della tentazione carnale; quello di Alessandro introduce il tema della corrispondenza tra nome e carattere, che tornerà centrale nelle successive metamorfosi identitarie del protagonista, a ciascuna delle quali corrisponderà un mutamento del nome. Il riferimento a Democrito - filosofo noto anche per i suoi estesi viaggi - può essere letto come prefigurazione dei lunghi pellegrinaggi che attendono Arsenij; la figura di Diogene anticipa invece la progressiva spoliatura dei beni materiali e l'aspirazione a una vita ascetica quanto più possibile essenziale.

Il terzo gruppo di aforismi è letto dal ladro Žila, che trova le tavolette di Christofor nella tasca della pelliccia sottratta ad Arsenij. Trofimova individua come più significativo il primo aforisma: “Davide disse: la morte dei peccatori è orribile.”¹¹² La citazione acquista nel romanzo una funzione drammaturgica precisa: sarà Arsenij stesso a ripetere questa frase a Žila anni

¹¹¹ E. Vodolazkin, *ivi*, p. 109; “Василий Великий рече: целомудрие, еже при старости, несть целомудрие, но немощь на похоть. Александр, видев некоего тезоименита, страшлива суща, рече: уноше, или имя, или нрав измени. Когда Диогена обругивал некий плешивец, Диоген сказал: не воздаю тебе руганью за ругань, но похваляю волосы главы твоей, потому что, увидев ее безумие, они сбежали. Некий юноша на торжище, гордясь, говорил, что мудр, потому что со многими мудрыми беседовал, но ему ответил Демокрит: я вот беседовал со многими богатыми, но богатым от этого не стал. Когда Диогена спросили, как жить с правдой, он отвечал: якоже и при огне – ни вельми приближаться, да ся не ожжет, ни далече отступати, да мраз не постигнет.”, *Ivi*, pp. 150-151.

¹¹² E. Vodolazkin, *ivi*, p. 118; “Давыд рече: смерть грешников люта.”, *Ivi*, p. 164.

dopo il loro primo incontro, trasformando le parole trovate per caso in uno strumento di ammonimento morale. Il secondo incontro tra Arsenij e Žila chiude un cerchio narrativo: le tavolette di Christofor, sottratte con un furto, diventano paradossalmente il veicolo della conversione del ladro. Questo sottolinea come nella poetica di Vodolazkin nulla sia casuale: ogni oggetto, ogni testo, ogni incontro porta in sé una direzione provvidenziale.

3.1.4 Gli apocrifi: *Skazanie o Solomone i Kitovrase* e *Smert' Avraama*

Nel “Libro della conoscenza” troviamo degli episodi tratti da *Skazanie o Solomone i Kitovrase* (*Racconto di Salomone e Kitovras*),¹¹³ testo apocrifo molto popolare nella Rus' antica. Kitovras, “bestia selvaggia” simile al demone talmudico Asmodeo e al centauro greco, è una creatura di straordinaria saggezza, capace di vedere ciò che gli uomini comuni non possono.¹¹⁴

Mentre Kitovras veniva condotto da Salomone, vide un uomo che si comprava degli stivali. L'uomo voleva sapere se gli stivali sarebbero durati per sette anni e Kitovras rise. Più in là Kitovras vide un corteo nuziale e pianse.

Allora Salomone gli domandò la ragione della risata.

“Vidi che quell'uomo” disse Kitovras “non sarebbe vissuto sette giorni.”

E Salomone chiese la ragione del pianto.

“Mi fece pena lo sposo” disse Kitovras “perché non sarebbe vissuto che trenta giorni.”¹¹⁵

¹¹³ “Skazanie o Solomone i Kitovrase”, perevod G. Prochorova, primečanija Ja. Lur'ja, *Izbornik. Sbornik proizvedenij literatury Drevnej Rusi, Chudožestvennaja literatura*, Moskva, 1969.

¹¹⁴ Ja. Lur'e, “Apokrify o Solomone”, in *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*, cit. <https://azbyka.ru/otechnik/bibliog/slovar-knizhnikov-i-knizhnosti-drevnej-rusi/52>

¹¹⁵ E. Vodolazkin, *Lauro*, cit. p. 21; “Когда Китовраса вели к Соломону, он увидел человека, покупавшего себе сапоги. Человек захотел узнать, хватит ли этих сапог на семь лет, и Китоврас рассмеялся. Идя далее, Китоврас увидел свадьбу и расплакался. И спросил Соломон у Китовраса, почему он смеялся. Видех на человеке сем, сказал Китоврас, яко не будет до седми дний жив. И спросил Соломон у

Come Kitovras ride e piange, consapevole di non poter cambiare il destino delle persone, così Arsenij porterà il peso della preveggenza senza poter cambiare il corso degli eventi. Nella sua pratica di guaritore incontrerà molti casi in cui il suo aiuto non sarà sufficiente e dovrà rassegnarsi alla morte del paziente.

Skazanie o Salomone i Kitovrase è anche uno dei testi che Arsenij legge insieme a Ustina durante il breve idillio prima della catastrofe. Il commento del narratore esplicita il parallelo tra Arsenij e Kitovras:

Ogni tanto leggevano la storia di Kitovras. Per celare sua moglie allo sguardo altrui, Kitovras la portava in un orecchio. Anche Arsenio avrebbe voluto portare Ustina nell'orecchio, ma non aveva una simile possibilità.¹¹⁶

Come Kitovras, Arsenij è dotato di forza straordinaria e di poteri soprannaturali, ma si lascia travolgere dalla stessa brama di possesso assoluto della creatura bestiale. Entrambi hanno la potenza, ma non ancora la forza spirituale necessaria per elevarsi al di sopra dell'istinto possessivo, è proprio il restare aggrappati all'amata come a un bene da custodire e nascondere che prefigura la perdita: come Kitovras non riesce a trattenere la moglie, così Arsenij non riuscirà a salvare Ustina. La perdita di lei sarà al tempo stesso la punizione e l'inizio del cammino di purificazione che lo porterà, attraverso le successive metamorfosi, a liberarsi progressivamente da ogni forma di attaccamento.

Китовраса, почему он плакал. Сжалился, сказал Китоврас, яко жених той не будет жив до тридцати дней.”, E. Vodolazkin, *Lavr*, cit. p. 25.

¹¹⁶ E. Vodolazkin, *ivi*, p. 58; “Иногда читали о Китоврасе. Чтобы скрыть свою жену от других, Китоврас носил ее в ухе. Арсений тоже хотел бы носить Устину в ухе, но у него не было такой возможности.”, *Ivi*, p. 78.

Un'altra citazione riporta direttamente il testo dell'apocrifo *Smert' Avraama* (*La morte di Abramo*),¹¹⁷ che Christofor legge ad Arsenij per prepararlo alla propria morte. Il Signore invia l'Arcangelo Michele ad avvertire Abramo che il suo tempo sulla terra sta per scadere, ma Michele ritorna senza aver completato la missione:

“È arduo”, disse, “comunicare la morte ad Abramo, amico di Dio.” E allora fu tutto rivelato in sogno a Isacco, figlio di Abramo. E nel cuore della notte Isacco si alzò e si mise a bussare alla porta del padre, dicendo: “Aprimi, padre, perché voglio essere sicuro che tu sia ancora qui.” E quando Abramo aprì la porta, Isacco gli gettò le braccia al collo, piangendo e baciandolo. L'Arcangelo Michele li vide piangere e pianse anche lui e le sue lacrime furono come pietre. [...] E il Signore ordinò all'Arcangelo Michele di ornare di grande bellezza la Morte che stava recandosi da Abramo. E Abramo, vedendo la morte che gli si accostava, ebbe una gran paura e le disse: “T'imploro di dirmi chi sei. E ti prego di lasciarmi perché alla tua vista l'anima mia si è confusa. Non posso sopportare la tua gloria e vedo che non è di questo mondo la tua bellezza.”¹¹⁸

Ciò che colpisce nell'apocrifo è la centralità dell'emozione umana: persino Abramo, “amico di Dio”, colui che sa con certezza di essere destinato al paradiso, è preso dalla paura davanti alla morte, alla potenza divina tanto bella quanto inaccessibile alla comprensione umana. Nemmeno la sua grandezza spirituale lo mette al riparo dall'umana fragilità. È questa umanità incancellabile a unire personaggi così lontani: come Isacco non vuole perdere il padre, così Arsenij non vuole lasciare andare il nonno Christofor. Il parallelismo conferisce alla loro separazione la dignità di un archetipo,

¹¹⁷ N. Tichonravov, “*Smert' Avraama*”, in *Pamjatniki otečestvennoj literatury*, Tipografija tovariščestva “Obščestvennaja pol'za”, Sankt Peterburg, 1863, pp. 54–77.

¹¹⁸ E. Vodolazkin, *Lauro*, cit. p. 43; “Это не просто, говорил он, сообщить о смерти Аврааму, другу Божию. И тогда все открылось во сне Исааку, сыну Авраама. И среди ночи встал Исаак, и стал стучаться в комнату к отцу, говоря: Отопри мне, отец, потому что я хочу увидеть, что ты еще здесь. Когда же открыл двери Авраам, Исаак бросился к нему на шею, плача и лобзая его. Архангел же Михаил, который ночевал в доме Авраамовом, увидел их плачущими и плакал с ними, и были его слезы, как камни. [...] И повелел Господь архангелу Михаилу украсить Смерть, идущую к Аврааму, красотою великою. И увидел Авраам, как Смерть приступает к нему, и убоился весьма, и сказал Смерти: Молю тя, поведай ми, кто еси? И прошу, отойди от меня, ибо как увидел тебя, пришла душа моя в смятение. Не могу вынести твоей славы и вижу, что красота твоя не от мира сего.”, E. Vodolazkin, *Lavr*, cit. p. 56.

radicandola in una tradizione che dice una cosa semplice e universale: nessun legame d'amore si piega volentieri alla morte.

3.1.5 *Lečebnik*¹¹⁹ di Christofor

Secondo Tatjana Rudi¹²⁰ le numerose ricette dei rimedi preparati da Christofor nel romanzo sono state prese dall'autore da due fonti: *Travnik Ljubčanina* (*Erbario del lubecchese*), tradotto dal medico di corte del principe Vasilij III nel 1534, e la sua versione successivamente ampliata, conosciuta come *Prochladnyj vertograd* (*Giardino rinfrescante*).¹²¹ In questo ricettario troviamo sia le descrizioni delle proprietà delle erbe —semi di fiordaliso per le verruche, erba “lardo di corvo” per l'impotenza, erba “occhi di re” per avere fortuna e l'erba “teschio d'Adamo” per smascherare gli eretici¹²² - sia leggende sui poteri magici delle pietre - il magnete per piacere alle donne, polvere d'oro per “coloro che parlano da soli, si fanno domande e si danno le risposte, cadendo nella disperazione.”¹²³ Per Christofor le erbe sono strumenti attraverso cui agisce la volontà divina:

Non credeva nel potere delle erbe in sé, riteneva piuttosto che fossero il tramite dell'aiuto divino per determinati scopi. Tuttavia, quell'aiuto poteva giungere anche attraverso gli uomini. Entrambi erano solo strumenti. Cristoforo non si chiedeva

¹¹⁹ *Lečebnik* (ru. лечебник) - un genere di testo pratico-scientifico della letteratura manoscritta russa medievale e post-medievale. Si tratta di raccolte miscellanee di carattere medico-terapeutico, contenenti ricette, prescrizioni farmacologiche, indicazioni diagnostiche e regole dietetiche.

¹²⁰ T. Rudi, “O nekotorych istočnikach romana Evgenija Vodolazkina “Lavr””, *Cuadernos de Rusística Española*, n. 18, Editorial Universidad de Granada, Granada, 2022, pp. 59-60.

¹²¹ T. Isačenko, *Kniga glagolemaja “Prochladnyj vertograd”*, Archeogr. Centr, Moskva, 1997.

¹²² E. Vodolazkin, *Lauro*, cit. pp. 15-16.

¹²³ Ivi, cit. p. 44. “кои сами с собою глаголют, и сами ся спрашивают, и сами отвещают, и во уныние впадают.” E. Vodolazkin, *Lavr*, cit. p. 57.

perché ciascuna erba a lui nota si associasse a determinate qualità, per lui non era importante: sapeva Chi aveva stabilito tale legame e questo gli bastava.¹²⁴

Questa concezione strumentale della natura anticipa e prepara il ruolo che Arsenij stesso assumerà come guaritore: anche per lui, come per il nonno, la capacità di curare non sarà mai un potere posseduto in proprio, ma un dono che attraversa l'uomo senza appartenergli. Anche un guaritore potente resta strumento di una volontà che lo precede e lo eccede.

3.1.6 Fonti cronachistiche: *Chronika Georgija Amartola*

Chronika Georgija Amartola (*Cronaca di Giorgio Amartolo*)¹²⁵ è una cronaca universale che espone la storia del mondo dalla creazione fino all'842 d.C.; è stata composta nel IX secolo dal monaco bizantino Giorgio, il cui soprannome greco *ἁμαρτωλός* significa “peccatore”, donde il titolo. Nel X secolo la cronaca fu continuata fino al 948 d.C. con la descrizione degli eventi della storia bizantina. Le fonti di Giorgio Amartolo comprendono libri biblici e numerose cronache precedenti, integrate da ampie digressioni teologiche e dogmatiche, in particolare sui concili ecclesiastici e sulla controversia iconoclasta. L'opera è divisa in quattro libri: il primo ripercorre la storia universale dalla creazione fino ad Alessandro Magno; il secondo è dedicato alla

¹²⁴ E. Vodolazkin, *Lauro*, cit. p. 16; “Христофор не то чтобы верил в травы, скорее он верил в то, что через всякую траву идет помощь Божья на определенное дело. Так же, как идет эта помощь и через людей. И те, и другие суть лишь инструменты. О том, почему с каждой из знакомых ему трав связаны строго определенные качества, он не задумывался, считая это вопросом праздным. Христофор понимал, Кем эта связь установлена, и ему было достаточно о ней знать.”, E. Vodolazkin, *Lavr*, cit. p. 18.

¹²⁵ O. Tvorogov, “Chronika Georgija Amartola”, *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*, cit. <https://azbyka.ru/otechnik/bibliog/slovar-knizhnikov-i-knizhnosti-drevnej-rusi/736>.

storia biblica; il terzo e il quarto trattano della storia romana e bizantina, alternando notizie storiche a estesi ragionamenti teologici.

Il testo fu tradotto in russo antico, probabilmente in Bulgaria nel X secolo o nella Rus' di Kiev nell'XI, e circolò in due redazioni, confluendo in numerose compilazioni cronografiche della Rus' medievale, tra cui il *Letopisec Ellinskij i Rimskij* (*Cronaca greca e romana*) e la *Povest' vremennyh let* (*Racconto dei tempi passati*).

Vodolazkin, profondo conoscitore della produzione cronachistica russa, inserisce numerosi brani all'interno del romanzo, confermando il ruolo centrale di questa fonte nella sua elaborazione narrativa. Nel suo studio dedicato alla percezione della storia universale nella tradizione medievale russa l'autore scrive: "Si può affermare che per la sezione di storia universale della storiografia della Rus' antica la Cronaca di Giorgio Amartolo fu la fonte principale e più autorevole."¹²⁶

Uno di questi episodi è la novella del cane che aiuta a individuare l'assassino del proprio padrone, letta da Christofor ad Arsenij.¹²⁷ Nel romanzo la novella svolge una duplice funzione: da un lato anticipa l'episodio del lupo che difenderà Arsenij e Christofor pagando con la vita, dall'altro introduce il tema teologico dell'ineluttabilità della punizione divina per i crimini commessi: nessun colpevole può sfuggire alla giustizia di Dio e talvolta gli strumenti di questa giustizia sono i più inattesi.

¹²⁶ "Можно утверждать, что для всемирно-исторического раздела древнерусской историографии ХГА была основным и авторитетнейшим источником.", E. Vodolazkin, *Vsemirnaja istorija v literature Drevnej Rusi*, cit. p. 211.

¹²⁷ E. Vodolazkin, *Lauro*, cit. pp. 36-37.

3.2 Le fonti agiografiche: i *topoi* delle vite dei santi

3.2.1 Lavr monaco e folle in Cristo

Prima di procedere all'analisi dei singoli episodi del romanzo, è necessario richiamare il quadro teorico entro cui si iscrive questa analisi. Sulla base degli studi di Rudi¹²⁸ e Berman,¹²⁹ S. Averina¹³⁰ vengono individuate le seguenti caratteristiche distintive del testo agiografico: l'intento narrativo non mira a ricostruire la sequenza delle vicende terrene del santo, ma la sua ascesa spirituale; i fatti della sua vita sono registrati in quanto tappe che scandiscono il cammino verso Dio, e la scelta di raccontare un episodio dipende non dal suo interesse intrinseco, ma dalla sua utilità come modello d'ispirazione per la crescita spirituale del lettore. Rudi identifica due elementi fondamentali nel genere agiografico: il rispetto dell'"etichetta letteraria"¹³¹ e l'orientamento sui modelli (*imitatio*).¹³²

Nei suoi studi sui *topoi* ricorrenti nelle vite dei santi — “*O kompozicii i topike žitij prepodobnych*” (“Sulla composizione e i *topoi* delle vite dei monaci venerabili”) e “*O topike žitij jurodivych*” (“Sui *topoi* delle vite dei folli in Cristo”) Rudi esamina il corpus delle agiografie antico-russe dall'XI al XVII secolo e individua uno schema convenzionale di *topoi* che compongono la rappresentazione del santo: la predestinazione dalla nascita, l'indifferenza ai

¹²⁸ T. Rudi, “Žytija svjatykh”, *Pravoslavnaja enciklopedija*, Cerkovno-naučnyj centr “Pravoslavnaja enciklopedija”, Moskva, 2008, p. 284.

¹²⁹ B. Berman, “Čitatel' žitija (Agiografičeskij kanon russkogo srednevekov'ja i tradicii ego vosprijatija)”, *Chudožestvennyj jazyk srednevekov'ja*, Nauka, Moskva, 1982, pp. 161-162.

¹³⁰ S. Averina, “Agiografija Drevnej Rusi kak literaturnyj žanr”, *Paleorosija. Drevnjaja Rus' vo vremeni, v ličnostjach, v idejach*, n.3, SPDA, Sankt Peterburg, 2021, pp. 75-83.

¹³¹ Il termine *literaturnyj etiket* è stato coniato da D. Lichačëv, che lo definisce come l'insieme di formule e modelli letterari consolidati che l'autore medievale seleziona per descrivere eventi o personaggi, conformandosi ad un canone prestabilito. Tale etichetta si articola su tre livelli: la trama, il comportamento appropriato dell'eroe e lo stile dell'opera. D. Lichačëv, *Poetika drevnerusskoj literatury*, cit. pp. 95-122.

¹³² T. Rudi, “Topika russkich žitij”, *Russkaja agiografija*, IRLI-RAN, Sankt Peterburg, 2005, p. 62.

giochi infantili, la predilezione per la lettura e la preghiera, la fuga dal mondo, il dominio sugli animali selvatici, il dono delle lacrime, la preveggenza, la guarigione dei posseduti. La vita del santo risulta composta da blocchi predefiniti, non è il prodotto di scelte individuali dell'agiografo, ma il dispiegarsi di un piano provvidenziale.

I due tipi di santità esaminati da Rudi, il santo monaco e il folle in Cristo, rappresentano più di due terzi di tutti i santi russi nel *Polnyj Mesjaceslov Vostoka* (Menologio completo dell'Oriente) e condividono un nucleo comune. Entrambi perseguono l'ascesa spirituale attraverso l'*imitatio Christi* e l'*imitatio angeli*, caratterizzati dall'allontanamento dal mondo, dal rifiuto dei beni materiali, dalla mortificazione del corpo e dalla preghiera costante. La differenza fondamentale tra i due tipi di santità risiede nella modalità con cui realizzano queste scelte di vita: il rifiuto della “gloria degli uomini” porta il monaco ad abbandonare il mondo, mentre lo *jurodivyj* vi rimane immerso, nascondendo il proprio servizio a Dio dietro la maschera della follia. Come osservato anche da Kagan-Tarkovskaja, la distinzione tra i due tipi di santità è spesso labile: i santi monaci del XVII secolo conducono talvolta una vita da *jurodivye*, come nel caso di Arsenij di Novgorod. La stessa sovrapposizione caratterizza la figura di Arsenij in *Lavr*, che incarna le forme della santità monastica e dello *jurodstvo* in diversi periodi della vita.

Tat'jana Rudi individua due fonti agiografiche da cui Vodolazkin ha tratto ispirazione per il nodo principale della trama: la morte dell'amata per colpa del protagonista stesso e il conseguente bisogno di espiazione che lo porta alla ricerca spirituale.¹³³

¹³³ T. Rudi, “O nekotorych istočnikach romana Evgenija Vodolazkina “Lavr””, cit. pp. 57-73.

La prima fonte d'ispirazione per Vodolazkin è la vita di Ksenija di Pietroburgo,¹³⁴ santa vissuta nella prima metà del XVIII secolo, che intraprese il cammino dello *jurodstvo* dopo la morte prematura del marito. Donò tutti i suoi averi ai poveri, iniziò a indossare i vestiti del marito e a chiamarsi col suo nome, vivendo in sua vece e dedicandosi alle opere pie. Il parallelo con Arsenij è evidente: anche il protagonista di *Lavr*, dopo la morte di Ustina, abbandona ogni bene terreno, assume identità diverse (tra cui il nome Ustin) e dedica la propria vita all'espiazione per conto dell'amata, cercando di guadagnare per lei la salvezza che in vita non le aveva potuto assicurare.

La seconda fonte è la vita del venerabile Varlaam Keretskij,¹³⁵ santo locale della costa russa del Mar Bianco vissuto nel XVI secolo. Il diavolo tenta Varlaam instillandogli il sospetto dell'infedeltà della moglie, al punto che egli la uccide. La penitenza che si autoimpone è terribile: mette il corpo della moglie in una barca e naviga per i mari finché il corpo non si decompone. Il parallelo con Arsenij è qui ancora più stringente: Arsenij non uccide Ustina, ma sente il peso di aver contribuito alla fine della sua vita terrena e, forse, anche della sua vita eterna. A differenza di Varlaam, sceglie delle forme di espiazione più convenzionali, non conserva il suo corpo, ma parla continuamente a Ustina, è sempre con lei nel pensiero. La linea narrativa “peccato — penitenza — espiazione”, che struttura entrambe le agiografie, costituisce anche la trama portante di *Lavr*.

¹³⁴ S. Firsov, “Ksenija Peterburgskaja”, *Pravoslavnaja enciklopedija*, Cerkovno-naučnyj centr “Pravoslavnaja enciklopedija”, T. 39, 2015, pp. 187-193.

¹³⁵ L. Dmitriev, “Pověst' o Žitii Varlaama Keretskogo”, *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*, otv. red. D. Lichačev, Nauka, Sankt-Peterburg, 1998, pp. 178-196.

In seguito, vedremo come anche il resto della trama prende ispirazione principalmente dai due tipi di santità sopracitati: *prepodobnyj*¹³⁶ e *jurodivyj*.

Obiettivo del presente capitolo è individuare nella trama di Lavr i modelli agiografici usati dall'autore per tracciare l'immagine del protagonista tenendo presente i *topoi*, individuati da Tat'jana Rudi. Vodolazkin, forte della sua competenza di medievista, utilizza questo sistema di *topoi*, reinterpretandolo in chiave moderna: i modelli agiografici vengono rispettati nella sostanza, ma arricchiti di una dimensione psicologica e di una viva umanità che le vite medievali tradizionali non contemplavano.

3.2.2 I santi monaci nell'agiografia russa

Come afferma Pančenko,¹³⁷ richiamando gli studi di R. Picchio,¹³⁸ gli autori delle vite dei santi utilizzavano il metodo di assimilazione al canone agiografico: la vita del santo veniva costruita per aderenza a modelli consolidati, non per fedeltà storica agli eventi reali. Vodolazkin applica lo stesso procedimento nella costruzione del personaggio di Arsenij, innestando su questa struttura tradizionale elementi propri della narrativa moderna (per es., il giovane Arsenij non ascolta i consigli degli anziani e trasgredisce le norme

¹³⁶ “Prepodobnyj (gr. ὁσιος, lat. sanctus), categoria di santi il cui *podvig* [atto di eroismo spirituale] consisteva nell'ascesi monastica. L'ascesi monastica come tipo di santità presuppone la rinuncia agli attaccamenti, alle preoccupazioni e alle aspirazioni mondane, e la scelta di seguire Cristo, ponendo il digiuno e la preghiera a fondamento dell'esistenza”; “Преподобный (гр. осιος, лат. sanctus), разряд святых, подвиг которых заключался в монашеском подвижничестве. Монашеская аскеза как тип святости предполагает отказ от мирских привязанностей, забот и стремлений и выбор следования Христу, поста и молитвы как основы жизнедеятельности.”, V. Živov, “Prepodobnyj”, *Sv'jatost'. Kratkij slovar' agiografičeskich terminov*, Gnozis, Moskva, 1994, p.81.

¹³⁷ O. Pančenko, “Poëtika upodoblenij”, *Trudy otdela drevnerusskoj literatury*, n.54, Izdatel'stvo “Dmitrij Bulanin”, Sankt Peterburg, 2003, pp. 491-534.

¹³⁸ R. Picchio, “Models and Patterns in the Literary tradition of medieval orthodox Slavdom”, *American Contributions to the Seventh International Congress of Slavists*, The Hague-Paris, Mouton, 1973, pp. 439-467.

sociali). Pančenko descrive così il processo di stesura di un'agiografia medievale:

Nel mettersi al lavoro, l'autore antico russo cercava di solito di individuare a quale dei santi già noti fosse simile il proprio eroe; cercava per lui il modello agiografico (o agio-tipo) più vicino, sulla cui base rappresentava poi il nuovo santo. Molto spesso tale modello risultava essere un santo omonimo di quello celebrato, oppure il santo capostipite del rango ecclesiastico.¹³⁹

Pertanto, una delle fonti principali per la costruzione dell'identità del protagonista è indicata già nelle prime righe del romanzo: Arsenij nasce nel giorno di commemorazione di Arsenij il Grande. Il nome, dal greco ἄρσής, significa “forte”, “virile”, “mascolino”: la scelta onomastica non sembra casuale.

Arsenij il Grande (354-449)¹⁴⁰ esperto di sapienza greca, latina e cristiana, fu chiamato alla corte dell'imperatore Teodosio come precettore dei figli Arcadio e Onorio. Nonostante il rispetto di cui godeva, la vita di corte gli pesava: egli desiderava infatti la reclusione, la preghiera, la povertà e il silenzio. Scoperto che uno dei figli dell'imperatore tramava per ucciderlo, fuggì dal palazzo imperiale e si imbarcò per Alessandria, dove chiese di essere accolto in monastero. Lì udì la voce di Dio che gli confermava che la via della salvezza era nel ritiro dal mondo e nel silenzio. Visse in un luogo deserto dichiarandosi “morto per il mondo”, rifiutò di incontrare i monaci che desideravano conversare con lui, uscì solo per recarsi alla messa domenicale.

¹³⁹ “Приступая к работе, древнерусский автор обычно старался найти, кому из уже известных святых подобен его герой, искал для него ближайший агиографический образец (или агиотип), по подобию которого и изображал нового святого. Чаще всего таким образцом оказывался святой, тезоименный прославленному святому, или святой – чиноначальник”, О. Панченко, “Поэтика уподоблений”, cit. p. 491-492.

¹⁴⁰ “Житие преподобного отца нашего Арсения Великого”, *Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней св. Димитрия Ростовского*, Tom IX, Kovčeg, Moskva, 2010, pp. 230-254.

Un altro santo alla cui vita Vodolazkin si è ispirato per il personaggio di Arsenij è il santo monaco cenobita Feodosij (1029-1074)¹⁴¹ del Monastero delle Grotte di Kiev e secondo santo ufficialmente canonizzato dalla Chiesa ortodossa russa, padre del monachesimo russo insieme ad Antonio del Monastero delle Grotte.¹⁴²

La sua agiografia, scritta dal celebre cronista Nestore dello stesso monastero,¹⁴³ costituisce un precedente unico tra le agiografie russe per la quantità di informazioni sull'infanzia e la giovinezza del santo — stagione della vita alla quale la letteratura medievale generalmente prestava poca attenzione — e diventa a sua volta modello per tutte le successive agiografie di monaci. Come scrive Georgij Fedotov:

[In lui] era riposto l'ideale della santità nell'Antica Russia. Il beato Feodosij è il padre del monachesimo russo. Tutti i monaci russi sono figli suoi, hanno qualcosa di familiare con lui.¹⁴⁴

Anche l'agiografia di Sergij di Radonež (1314-1392)¹⁴⁵ ha ispirato il personaggio di Arsenij. Si tratta di una delle figure più rappresentative della santità monastica della Rus' medievale. Nato in una famiglia nobile nei pressi di Rostov, dopo un'infanzia segnata da una profonda vocazione religiosa si ritirò come eremita nelle foreste di Radonež, dove fondò il monastero destinato a diventare la futura Troice-Sergieva lavra (Monastero della Trinità di San Sergio), uno dei principali centri spirituali della Rus'. La sua agiografia lo

¹⁴¹ “Žitie prepodobnogo otca našego Feodosija, igumena Pečerskogo”, *Žitija svjatyh na russkom jazyke, izložennye po rukovodstvu Čet'ich-Minej sv. Dimitrija Rostovskogo*, Tom IX, cit. pp. 118-157.

¹⁴² “Pamjat' prepodobnogo otca našego Antonija Pečerskogo”, *Žitija svjatyh na russkom jazyke, izložennye po rukovodstvu Čet'ich-Minej sv. Dimitrija Rostovskogo*, Tom II, cit. pp. 246-265.

¹⁴³ O. Tvorogov, “Nestor, monach Kievo-Pečerskogo monastyra”, *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*, cit. <https://azbyka.ru/otechnik/bibliog/slovar-knizhnikov-i-knizhnosti-drevnej-rusi/464>

¹⁴⁴ G. Fedotov, *I santi dell'antica Russia*, Acqualegia Edizioni, Milano, 2000, p. 54.

¹⁴⁵ “Žitie i čudesa prepodobnogo i bogonosnogo otca našego Sergija, Radonežskogo čudotvorca”, *Žitija svjatyh na russkom jazyke, izložennye po rukovodstvu Čet'ich-Minej sv. Dimitrija Rostovskogo*, Tom I, cit. pp. 517-566.

presenta come modello di umiltà, ascesi e perfezione monastica, attribuendogli numerosi miracoli e la celebre benedizione concessa al principe Dmitrij Donskoj prima della battaglia di Kulikovo (1380).

Tra i modelli agiografici rilevanti per la costruzione del protagonista va infine ricordato Kirill di Beloozero (ca. 1337-1427),¹⁴⁶ una delle figure più autorevoli del monachesimo russo medievale. Fondatore del monastero omonimo, Kirill incarna in modo esemplare alcuni tratti centrali della santità monastica: l'ascesi rigorosa, la continua mortificazione del corpo e il rifiuto della gloria terrena.

Il venerabile Arsenij di Novgorod (nel secolo Amvrosij, †1570) in alcune fonti è chiamato anche folle in Cristo. Nato a Ržev da una famiglia pia e avviato dal padre al mestiere di conciatore di pelli, fu costretto dalla madre a sposarsi, ma abbandonò segretamente moglie e casa dopo appena sei mesi. Fuggito a Novgorod, vi trascorse cinque anni esercitando il mestiere di conciatore, mentre praticava segretamente digiuno e preghiera.

Nel 1562 fondò a proprie spese, con l'aiuto del benefattore Fëdor Syrkov, il monastero della Natività della Madre di Dio nella zona mercantile di Novgorod, dove ricevette la tonsura monastica assumendo il nome di Arsenij. L'episodio culminante della sua fama accadde del 1570, quando Ivan il Terribile, dopo aver massacrato migliaia di novgorodesi, si recò da lui portando doni sontuosi: Arsenij li rifiutò, rimproverando apertamente lo zar per le anime innocenti mandate al patibolo. Tornato in seguito a chiedere la benedizione per il viaggio verso Pskov, si sentì rispondere con parole in apparenza di assenso

¹⁴⁶ S. Smirnov, "Kirill, igumen Belozerskij, prepodobnyj", *Žitija russkich svjatyh*, Sibirskaja blagozvonnica, Moskva, 2011. https://azbyka.ru/otechnik/Sergej_Smirnov/zhitija-russkih-svjatyh/214_3

— "Domani, sovrano, sarò pronto anch'io per il viaggio" — che si rivelarono, il giorno successivo, la predizione velata della propria morte: Arsenij spirò infatti nella notte.¹⁴⁷

Vodolazkin sembra aver attinto dall'agiografia di Arsenij di Novgorod non solo dettagli esteriori (onomastica e ambientazione nell'area di Novgorod), ma la traiettoria della vita del santo: lavoro manuale e umile, coniugato all'ascesi nascosta simile allo *jurodstvo*, poi l'approdo alla disciplina monastica, coronata dalla reclusione (*zatvor*).

Presentate le vite dei santi monaci che Vodolazkin rielabora in *Lavr*, è ora possibile passare all'analisi dei *topoi* caratteristici delle vite dei santi della Rus' medievale e verificarne la presenza nella costruzione narrativa del romanzo.

Motivo dei segni divini che precedono la nascita del santo.

Rudi individua come primo *topos* delle vite dei santi monaci il motivo dei segni divini che precedono la nascita del santo o che si manifestano nella sua infanzia, testimoniando la sua elezione e consacrazione a Dio. Il *topos*, passato nella tradizione agiografica russa da quella bizantina, è tra i più diffusi.¹⁴⁸ Nella vita di Sergij di Radonež, ad esempio, l'autore narra i prodigi che precedono la nascita del futuro santo: il bambino grida tre volte nel ventre

¹⁴⁷ A. Murav'ev, "Prepodobnogo Arsenija Novgorodskogo", *Žitija svjatyh rossijskoj Cerkvi*, Tip. sobstv. kancelarii, Sankt-Peterburg, 1868, https://azbyka.ru/otechnik/Andrej_Muravev/zhitija-svjatyh-rossijskoj-tserkvi-takzhe-iverskih-i-slavjanskih-i-mestno-htimyh-podvizhnikov-blagochestija-mesjats-iyul/#0_11.

¹⁴⁸ T. Rudi, "O kompozicii i topike žitij prepodobnych", *Trudy otdela drevnerusskoj literatury*, n. 57, Izdatel'stvo "Dmitrij Bulanin", Sankt Peterburg, 2006, pp. 436-438.

materno durante la liturgia. Una volta nato, il bambino rifiuta il seno di mercoledì e venerdì o quando la madre mangia la carne.¹⁴⁹

Nel romanzo il motivo della predestinazione dalla nascita è reinterpretato da Vodolazkin con tratti più realistici: Arsenij è il terzo figlio dei suoi genitori, ma è il primo a sopravvivere all'infanzia, e questo costituisce di per sé un evento miracoloso. È presente anche il motivo dell'astensione dal consumo della carne per motivi religiosi, ma nel romanzo più realisticamente è la madre a decidere di evitarla. La sua preghiera e il rigore religioso vengono premiati.

Sua madre si astenne dal mangiare carne per preparare il neonato alla prima comunione. Fino al quarantesimo giorno dopo il parto non si recò in chiesa, aspettando la purificazione del proprio corpo. Quando il corpo fu purificato, andò alla prima messa, si prostrò nell'atrio e rimase così per qualche ora, implorando per il suo bambino una cosa sola: la vita.¹⁵⁰

La nascita di Arsenij non è preannunciata da presagi miracolosi, sogni premonitori e apparizioni angeliche come succede di solito nelle agiografie, ma viene comunque ribadita la religiosità e l'aderenza della madre ai dettami della Chiesa e la sua preghiera ardente per la sopravvivenza del figlio.

Un'altra caratteristica tipica del bambino destinato alla santità è la serietà e l'indifferenza ai giochi. Nello *Žitie* di Feodosij, Nestor aggiunge un elemento che influenzerà le agiografie successive: da bambino Feodosij si sottrae ai giochi per dedicarsi alla lettura dei testi sacri. In *Lavr* Arsenij ha il nonno Christofor come unico compagno, ma non sembra soffrire della

¹⁴⁹ “Žitie i čudesna prepodobnogo i bogonosnogo otca našego Sergija, Radonežskogo čudotvorca”, cit. pp. 517-518.

¹⁵⁰ E. Vodolazkin, *Lauro*, cit. p.13; “Эти семь дней его мать не ела мяса, чтобы подготовить новорожденного к первому причастию. До сорокового дня после родов она не ходила в церковь и ожидала очищения своей плоти. Когда плоть ее очистилась, она пошла на раннюю службу. Пав ниц в притворе, лежала несколько часов и просила для своего младенца лишь одного: жизни.”, E. Vodolazkin, *Lavr*, cit. p. 13.

mancanza di compagni di gioco ed è descritto come un lettore appassionato. Vodolazkin aggiunge tuttavia tratti più realistici rispetto alla narrazione agiografica: Arsenij ama leggere gli appunti del nonno sulla corteccia di betulla, ricchi di informazioni pratiche e sapienza popolare, e racconti di luoghi esotici popolati di esseri mostruosi, spinto dalla tipica curiosità dell'infanzia.

Rudi individua tra i motivi ricorrenti delle vite dei *prepodobnye* anche la precoce vocazione monastica, che si manifesta già durante l'infanzia. Tale elemento risulta, tuttavia, assente in *Lavr*: il giovane Arsenij non esprime mai il desiderio di entrare in monastero e, anzi, non segue il consiglio che Christofor gli rivolge in punto di morte: “entra in monastero e lì sarai una candela del Signore.”¹⁵¹ Sebbene, dopo la morte di Ustina, il protagonista intraprenda un intenso percorso di ricerca spirituale, l'ingresso nella vita monastica avviene soltanto in tarda età. Vodolazkin rielabora quindi il modello agiografico tradizionale, sostituendo alla vocazione precoce una maturazione spirituale graduale, frutto delle esperienze e delle prove che segnano l'intera esistenza del protagonista.

Motivo del monaco che lascia la casa paterna

Un altro motivo fondamentale delle vite dei santi monaci, individuato da Rudi, è quello dell'abbandono della casa paterna: il futuro monaco lascia la famiglia portando con sé solo i vestiti che indossa e talvolta del pane, rinunciando a ogni bene materiale.¹⁵²

Nel romanzo questo *topos* si realizza in modo graduale e reiterato, in corrispondenza di ciascuna delle quattro metamorfosi identitarie del

¹⁵¹ Ivi, cit. p. 44; “иди в монастырь, буди тамо свещою Господеви.” Ivi, cit. p. 58.

¹⁵² T. Rudi, “О композиції і топіке життєв преподобних”, cit. pp. 441-444.

protagonista. Alla prima partenza da Rukina, Arsenij porta con sé solo una sacca di tela con pochi farmaci, alcuni strumenti medici e le tavolette di Christofor, l'ultimo bene materiale da cui si separerà, a testimonianza del valore della sapienza scritta. Nelle fasi successive la spoliazione si fa progressivamente più radicale: la pelliccia regalata dal principe gli viene sottratta dal ladro; i vestiti nuovi del podestà gli vengono rubati in taverna; prima di arrivare a Gerusalemme Arsenij è derubato di tutti i suoi averi; una volta presa la grande *schima*, Arsenij-Lavr lascia il monastero portandosi dietro solo un pezzo di pane.

Motivo dell'*imitatio angeli*

Secondo Rudi, il motivo più caratterizzante nelle vite dei monaci è quello dell'uguaglianza agli angeli, *imitatio angeli*, ribadito anche nel nome del rango ecclesiastico, *prepodobnyj* (letteralmente: molto somigliante). Questo si realizza attraverso una serie di formule e motivi ricorrenti: la formula dell'assunzione dell'*angel'skij obraz* (immagine angelica) come equivalente sinonimico della tonsura monastica; il motivo della somiglianza esteriore del santo ad un angelo; il motivo della vita incorporea come *imitatio angeli*; la formula fissa “zemnoj angel, nebesnyj čelovek” (angelo terrestre, uomo celeste); la percezione del santo da parte dei contemporanei come angelo piuttosto che come uomo.¹⁵³

Nel romanzo questo *topos* non è realizzato attraverso le formule tradizionali, ma con episodi concreti. Il momento fondante è il sogno in cui Arsenij vede il suo angelo custode:

¹⁵³ Ivi, pp. 434-436.

Nell'ultima casa visitata Arsenio s'addormentò accanto al malato e vide in sogno il suo Angelo Custode che lo difendeva dalla peste. Non ripiegava le ali neanche di notte. Arsenio si meravigliò dell'instancabilità dell'Angelo e gliene chiese la ragione.

“Gli Angeli non si stancano” rispose quello “perché non risparmiano mai le loro forze. Se dimentichi che le tue forze sono limitate, anche tu non ti stancherai.”¹⁵⁴

Da questo momento Arsenij inizia ad imitare l'instancabilità angelica nel servizio al prossimo, dando fondo alle proprie forze senza risparmiarsi.

L'imitatio angeli si manifesta anche nella progressiva smaterializzazione del corpo del protagonista: nella notte gelida in cui quasi muore assiderato, “Arsenij non sentiva più freddo, perché non può sentire freddo colui che si trova in un corpo altrui”,¹⁵⁵ il corpo diventa estraneo, quasi immateriale, come quello di un angelo.

Il distacco dal corpo è segnalato anche dal fatto che, dopo la morte di Ustina, Arsenij non riconosce più il proprio riflesso.¹⁵⁶ Lo stesso avviene quando scorge la sua immagine, avendo intrapreso la via dello *jurodstvo*:

Gli capitò di scorgere il proprio viso in una pozzanghera primaverile e si mise a piangere. I capelli aggrovigliati non avevano più colore. Le guance incavate erano coperte di una barba a chiazze. Non era una barba vera e propria, ma una peluria arruffata, a tratti aderente alla pelle, a tratti pendente come un ghiacciolo. Arsenio piangeva non per il suo destino, ma per il tempo passato.¹⁵⁷

¹⁵⁴ E. Vodolazkin, *Lauro*, cit. p. 91; “В последнем из посещенных им домов Арсений уснул рядом с больным. Он спал, и ему снился Ангел Хранитель, отгонявший от него моровое поветрие. Он не складывал крыл даже ночью. Арсений удивился неустойчивости Ангела и спросил его, как он не устает. Ангелы не устают, ответил Ангел, потому что они не экономят сил. Если ты не будешь думать о конечности своих сил, ты тоже не будешь уставать.”, E. Vodolazkin, *Lavr*, cit. pp. 124-125.

¹⁵⁵ E. Vodolazkin, *ivi*, p. 122; “Арсению больше не было холодно, ибо не может же быть холодно пребывающему в чужом теле.”, *ivi*, p. 169.

¹⁵⁶ *Ivi*, p. 88.

¹⁵⁷ *Ivi*, p. 125; “Однажды он увидел свое лицо в весенней луже и заплакал. Спутавшиеся волосы более не имели цвета. Из ввалившихся щек ключьями лезла борода. Это была не борода даже, а свалившийся пух, местами прилипающий к коже, местами свисающий сосульками. Арсений плакал не по себе, но по ушедшему времени.”, E. Vodolazkin, *Lavr*, cit. p. 174.

Arsenij non prova pietà per il suo corpo, anzi, ammirando la città di Pskov, si rallegra della propria bruttezza, che contrasta con l'ambiente circostante:

su una riva io, tutto croste e pidocchi, e sull'altra questa bellezza. Mi piace che la sua grandezza sia enfatizzata dal mio squallore, perché così partecipo anch'io alla sua creazione.¹⁵⁸

Infine, l'immagine del monaco asceta Arsenij-Lavr diventa simile ad un'icona:

Ai neri laghi boschivi Lauro si fermava a bere. E ogni volta che si chinava verso l'acqua, dal profondo si sollevava verso di lui l'immagine del vecchio starec col cappuccio e le croci bianche sulle spalle.¹⁵⁹

Dunque, nel romanzo le trasformazioni di Arsenij e il *leitmotiv* del non riconoscersi e sentire che il proprio corpo come estraneo ha origine dall'*imitatio angeli*, secondo cui il monaco deve distaccarsi dalla vita corporea in favore di quella spirituale. In *Lavr* tale motivo emerge con particolare evidenza nei momenti di passaggio tra le diverse fasi della vita del protagonista: Arsenij, Ustin, Amvrosij e infine Lavr percepiscono sé stessi come persone differenti, unite da una continuità spirituale, ma separate da profonde trasformazioni interiori.

Vodolazkin, dunque, non si limita a riprodurre il *topos* agiografico. Il distacco dal corpo e la frammentazione dell'identità assumono anche una valenza esistenziale, trasformandosi in una riflessione sulla natura dell'esperienza umana. Ogni individuo, attraversando le diverse stagioni della

¹⁵⁸ E. Vodolazkin, *ivi*, cit. p. 127, "с одной стороны реки – я, погрязший в стружьях и вшах, а с другой – эта красота. И своим убожеством я рад подчеркнуть ее величие, ведь подобным образом я как бы участвую в ее творении." E. Vodolazkin, *Lavr*, cit. p. 176.

¹⁵⁹ E. Vodolazkin, *ivi*, cit. p. 282, "Из черных лесных озер Лавр пил воду. И всякий раз, как он наклонялся над водой, из глубины к нему поднималось изображение ветхого старца в куколе, с белыми крестами на плечах." E. Vodolazkin, *Lavr*, cit. p.403.

vita, muta al punto da non riconoscersi pienamente nella persona che era in passato. Le molteplici identità assunte da Arsenij rendono visibile e radicalizzano un processo che riguarda tutti gli esseri umani.

Motivo del duro lavoro come penitenza

Un altro *topos* diffuso riguardante le vite dei monaci è il duro lavoro praticato come metodo di ascesi. Prendiamo ad esempio le agiografie di Feodosij del Monastero delle Grotte e di Sergij di Radonež: anche dopo essere diventati egumeni dei rispettivi monasteri i due continuano a svolgere i lavori più umili e difficili.

Tat'jana Rudi evidenzia, in particolare, il motivo del lavoro in cucina o in panetteria, considerato più duro degli altri, durante il quale il santo, guardando le fiamme, medita sul fuoco eterno dell'inferno e piange.¹⁶⁰ Questo motivo, attestato nell'agiografia del santo bizantino Eufrosino il cuoco,¹⁶¹ è ripreso da Nestor nello *Žitie* di Feodosij e poi trasmesso alle agiografie successive. Le formule ricorrenti sono: “guardando il fuoco e meditando sul fuoco eterno dell'inferno”, “sempre, guardando l'ardente fuoco, vedeva la fiamma eterna”.¹⁶²

In *Lavr* troviamo Arsenij-Ambrogio che, cucinando, sente il calore sul viso e si dice: “Sopporta questa fiamma, Ambrogio, e con questa fiamma ti libererai da quella eterna”.¹⁶³ Questa formula ricalca quasi alla lettera quella

¹⁶⁰ T. Rudi, “O kompozicii i topike žitij prepodobnych”, cit. p. 473.

¹⁶¹ S. Poljakova, “Kratkoe žitie Evfrosina-povara”, *Žitija vizantijskich svjatykh*, Korvus, Moskva, 1995. https://azbyka.ru/otechnik/Zhitija_svjatykh/zhitija-vizantijskih-svjatykh/16

¹⁶² *Ibid.*, “зря на огонь, вспоминая будущий геенский огонь”, “постоянно глядя на пылающий огонь, зрел он вечное пламя.”

¹⁶³ E. Vodolazkin, *Lauro*, cit. p. 265; “Терпи огонь сий, Амвросие, говорил он себе, да сим пламенем вечного огня избудеши.”, E. Vodolazkin, *Lavr*, cit. p. 378.

dello *Žitie* di Kirill di Beloozero: “Sopporta questa fiamma, Kirill, e grazie a questo fuoco eviterai l'altro.”¹⁶⁴ Ma il fuoco nel romanzo acquista una valenza ulteriore nella scena della visione attraverso le fiamme del focolare. Vodolazkin trasforma il fuoco da simbolo di pena infernale a portale temporale, attraverso cui il tempo lineare si interrompe e la dimensione eterna si fa presente.

Nella scena della visione attraverso il fuoco (già descritta in dettaglio nel capitolo precedente), riportata all'inizio e alla fine del romanzo, Arsenij-bambino e Arsenij-anziano si guardano attraverso le fiamme del focolare e piangono di gioia.¹⁶⁵ Come osserva Rudi, le visioni dell'infanzia hanno la funzione di prefigurare i futuri impegni ascetici del santo;¹⁶⁶ nel romanzo questa apparizione non turba il bambino, ma lo riempie di gioia.

Un altro elemento legato al lavoro nelle cucine è riconducibile, tra gli altri, allo *Žitie* di Arsenij il Grande:

Oltre al dono dell'umiltà il reverendo aveva anche il dono della commozione: durante tutta la sua vita, mentre svolgeva il lavoro manuale, aveva sul petto un fazzoletto, poiché le lacrime scorrevano incessantemente dai suoi occhi.¹⁶⁷

Nel romanzo questo *topos* si trasferisce ad Arsenij-Ambrogio: “In cucina Ambrogio ricevette il dono delle lacrime e quando era solo le lacrime gli bagnavano ininterrottamente il viso.”¹⁶⁸ Come il suo omonimo, Arsenij

¹⁶⁴ “Терпи, Кирилле, огонь съй, да сим огнем тамошняго възможеши избѣжати.”, G. Prochorov, *Prepodobnye Kirill, Ferapont i Martinian Belozerskie*, Glagol, Sankt-Peterburg, 1993, p. 66.

¹⁶⁵ E. Vodolazkin, *Lauro*, cit. pp. 27-28 e pp. 265-266.

¹⁶⁶ T. Rudi, “О композици и топике житий преподобных”, cit. p. 436.

¹⁶⁷ “Кроме смирения преподобный обладал еще даром умиления. В продолжение всей своей жизни он всегда, когда занимался рукоделием, имел у себя на груди платок, так как слезы постоянно текли из очей его.”, “Žitie prepodobnogo otca našego Arsenija Velikogo”, cit. p. 243.

¹⁶⁸ E. Vodolazkin, *Lauro*, cit. p. 266; “И в поварне дан был Амвросию дар слез, и, когда он был один, слезы беспрестанно омывали его лицо.”, E. Vodolazkin, *Lavr*, cit. p. 380.

lavora instancabilmente, unendo operosità, mortificazione della carne e preghiera incessante.

Arsenij svolge anche il lavoro di amanuense nel monastero. Trofimova osserva come i testi trascritti da Arsenij durante la sua attività di monaco copista sono tutti riconducibili, a livello tematico, alla sua esperienza spirituale.¹⁶⁹ Il primo, tratto dal *Paterik* del Monastero delle Grotte di Kiev,¹⁷⁰ racconta di un monaco che posticipò la propria morte di un giorno per dare tempo agli altri di preparare la sua tomba. Il secondo frammento è tratto dall'*Izmaragd* (Smeraldo),¹⁷¹ raccolta di testi a carattere moraleggiante destinati alla lettura individuale,¹⁷² e più precisamente dalla *Povest' o Taksiove voine* (Racconto del soldato Taksiot), storia di un soldato che muore senza essersi confessato e ottiene dagli angeli la possibilità di tornare nel proprio corpo per fare penitenza. Il terzo è un brano tratto dal *Sinassario* (dal gr. *σύναξις*, raccolta), raccolta di testi patristici e parabole cristiane tradotti dall'originale bizantino e destinati alla lettura liturgica.¹⁷³ Il brano narra la storia dell'imperatore iconoclasta Teofilo, la cui anima che viene salvata dalle preghiere dei monaci dopo la sua morte.

Le tre storie ruotano attorno al tema della salvezza conquistata oltre la soglia della morte, questione che costituisce il fulcro della sua ricerca spirituale di Arsenij. Non è casuale che Vodolazkin faccia coincidere la scelta dei testi copiati con le preoccupazioni interiori del protagonista: la scrittura monastica

¹⁶⁹ N. Trofimova, "Tradicii drevnerusskoj literatury v romane E.G. Vodolazkina "Lavr"", cit. p. 12.

¹⁷⁰ *Kievo- Pečerskij Paterik*, Obraz, Moskva, 2008, p. 564-566.

¹⁷¹ "Iz "Izmaragda"", perevod i kommentarii O. Tvorogova, *Biblioteka literatury Drevnej Rusi*, red. D. Lichačev i dr., Tom 10, Nauka, Sankt Peterburg, 2000, <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=5144>.

¹⁷² O. Tvorogov, "Izmaragd", *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*, cit. <https://azbyka.ru/otechnik/bibliog/slovar-knizhnikov-i-knizhnosti-drevnej-rusi/303>.

¹⁷³ E. Fet, "Prolog", *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*, cit. <https://azbyka.ru/otechnik/bibliog/slovar-knizhnikov-i-knizhnosti-drevnej-rusi/605>.

non è per Arsenij un'attività meccanica, ma un atto meditativo attraverso cui egli interroga, indirettamente, il senso della propria vita e della propria missione.

Motivo delle vesti misere

Chudye rizy (vesti misere), *razdranye rizy* (vesti lacere) o *rubišče* (cenci) sono espressioni tipiche che indicano gli abiti volutamente miserabili dello *jurodivyj* e dell'asceta, che contrastano con la ricchezza interiore del santo. Per descrivere queste vesti, si usa l'aggettivo *mnogošvejnyj* (rattoppato molte volte). Rudi puntualizza le differenze nel modo in cui i due tipi di santità interpretano questo *topos*:

Tra le vesti del monaco e la camicia dello *jurodivyj* esiste non solo un'indubbia somiglianza, ma anche una differenza sostanziale: se le "vesti misere" del monaco testimoniano la sua povertà per amore di Cristo, la camicia dello *jurodivyj* è, oltre a questo, anche una sostituzione "sinonimica" della nudità — attributo fondamentale dello *jurodstvo*.¹⁷⁴

Nel romanzo questo *topos* si realizza nell'episodio in cui Arsenij si sveglia nudo e disorientato dopo essere stato tramortito da un colpo alla testa. È costretto a indossare abiti logori e infestati da pidocchi e a fabbricarsi calzari con stracci e corteccia. Al ribrezzo iniziale subentra presto la gioiosa consapevolezza che proprio la mortificazione del corpo è la via giusta per lui. L'episodio segna la transizione verso lo *jurodstvo*: le vesti misere non sono più un semplice segnale di povertà, ma il segno di ascesi.

¹⁷⁴ “[М]ежду ризами преподобного и рубахой юродивого существует не только безусловное сходство, но и существенное различие: если „худые ризы” инок — свидетельство его нищеты Христа ради, то исподняя рубаха юродивого, помимо этого, также — “синонимическая” замена наготы, важнейшего признака юродства.”, Т. Руди, “Преподобный и юродивый (о житийной топике и типологии святости)”, *Книга и литература в культурном пространстве эпох (XI–XX века)*, Gosudarstvennaja publičnaja naučno-techničeskaja biblioteka Sibirskogo otdelenija RAN, Novosibirsk, 2011, p. 507.

Il motivo delle vesti logore ricorre in tutte le agiografie prese in esame in questo studio. Se i santi monaci associano all'abito dimesso l'uso del cilicio come strumento di mortificazione della carne, i folli in Cristo enfatizzano invece la dimensione della nudità, esponendo il corpo alle intemperie e alle sofferenze fisiche. Di seguito saranno presentati alcuni esempi significativi.

Si racconta di questo mirabile *starec* anche questo: che quando viveva alla corte dello zar, nessuno indossava vesti migliori delle sue; ma quando rinunciò al mondo, nessuno aveva vesti peggiori delle sue.¹⁷⁵

Il santo Sergij, [...] durante il rigido inverno, quando per il gelo la terra si spaccava, supportava il freddo indossando solo la veste.¹⁷⁶

Ogni notte Procopio errava per la città, facendo il giro di tutte le chiese, senza concedersi il minimo riposo, inginocchiandosi con molte lacrime nei portici aperti; e se voleva riposare per una breve ora, si sdraiava in qualche letamaio, oppure in un tugurio scoperto, senza alcuna veste, incurante della neve o della pioggia.¹⁷⁷

Gli abiti logori e la generale trasformazione dell'aspetto esteriore assumono una valenza simbolica fondamentale nel percorso spirituale di Arsenij, prefigurando l'abbandono della propria individualità e la completa dedizione al servizio divino, reso in vece di Ustina.

Motivo dell'ascesi corporea

Rudi mostra come le vite dei monaci siano caratterizzate da un intero complesso di motivi ascetici legati all'idea del disprezzo del corpo e della

¹⁷⁵ “Повествуют об этом дивном старце и то, что, когда он жил во дворце царском, то никто не носил одежд лучших его, но когда он отрекся от мира, то ни у кого не было одежд худших, нежели у него.” “*Žitie prepodobnogo Arsenija Velikogo*”, cit. p. 242.

¹⁷⁶ “Святой Сергей, [...] во время лютой зимы, когда от мороза трескалась земля, переносил он стужу в одной одежде.” “*Žitie i čudesna prepodobnogo i bogonosnogo otca našego Sergija, Radonežskogo čudotvorca*”, cit. p. 536.

¹⁷⁷ “Каждую ночь странствовал Прокопий по городу, обходя все церкви, не давая себе ни малейшего отдыха, со многими слезами припадая на колени в открытых папертях; если же хотел успокоиться на краткий час, то ложился где-либо на гноище, или в непокровенной храмине, без всякой одежды, несмотря на снег или дождь”, *Žitie prepodobnogo Prokopija Ustjužskogo*, редактор Р. Тичанов, Синодал'наја типографија Санкт Петербург, 1893, <https://elibrary.ru/safeview/123456789/236130/1/ODA1NDRfWmhpdGllIHByZXBvZG9ibm9nbyBQcm9rb3>

mortificazione della carne, realizzata attraverso due formule ricorrenti: “plot' iznurjaja, dušu že prosveščaja” (mortificando la carne, illuminando l'anima) e “egda telom nemoščstvuju, togda duchom silen esm” (quando sono debole nel corpo, allora sono forte nello spirito). Quest'ultima è una citazione modificata dell'apostolo Paolo.¹⁷⁸ Le forme concrete dell'ascesi corporea nei testi agiografici comprendono digiuni prolungati, privazione del sonno, esposizione agli insetti, uso del cilicio.

Nello *Žitie* di Feodosij troviamo un particolare esempio della mortificazione della carne, presente sia nelle vite dei monaci, sia nelle vite dei folli in Cristo:¹⁷⁹

Passava tutte le notti sveglia in preghiera lodando Dio, vincendo la pesantezza del sonno e si castigava con l'astinenza e il digiuno, svolgendo lavori manuali. Ricordava continuamente le parole dei Salmi: Vedi la mia sofferenza e la mia pena e perdona tutti i miei peccati (Sal 24:18). E così con l'astinenza e il digiuno lui placava l'anima e con la veglia e il lavoro manuale affaticava il corpo. Talvolta, usciva di notte sulla collina sovrastante le grotte e stava seduto, nudo fino alla cintura, in mezzo a molti tafani e zanzare. Ondeggiava con le mani e con le labbra cantava il Salterio di Davide e per via delle zanzare e dei tafani il suo corpo era vermiglio di sangue, ma lui rimaneva seduto immobile finché non arrivava l'ora della liturgia mattutina.¹⁸⁰

La stessa modalità di ascesi è praticata da Arsenij-Ustino nel “Libro dell'abnegazione”:

Arsenio non si rammaricava per le zanzare. Durante le notti calde e umide, quando l'aria stessa si trasformava in una mistura pullulante, egli si spogliava

¹⁷⁸ “Perciò mi compiaccio nelle mie infermità, negli oltraggi, nelle necessità, nelle persecuzioni, nelle angosce sofferte per Cristo: quando sono debole, è allora che sono forte.”, 2 Cor 12:10, *Bibbia CEI*.

¹⁷⁹ T. Rudi, “Prepodobnyj i jurodivyj (o žitijnoj topike i tipologii svjatosti)”, cit. pp. 503-505.

¹⁸⁰ “Он все ночи проводил, бодрствуя в славословии Бога, побеждая тяжесть сна, и повседневно удручал себя воздержанием и постом, трудясь своими руками. Постоянно вспоминал он слово псалма: Призри на страдание мое и на изнеможение мое и прости все грехи мои (Пс.24,18). И потому смирял он воздержанием и постом душу, бодрствованием же и рукоделием утруждал тело. Иногда, при множестве оводов и комаров, ночью выходил он на холм над пещерами и, обнажив тело до пояса, сидел, руками прядя волну, а устами воспевая Псалтирь Давидову, и от множества оводов и комаров все тело его бывало обогрено кровью; а он оставался неподвижен, не вставая с места, пока не приходило время утрени”, “Žitie prepodobnogo otca našego Feodosija, igumena Pečerskogo”, cit. p. 124.

completamente e si metteva sopra una lapide davanti alla casa. Passandosi la mano sul corpo provava una strana sensazione. Gli sembrava che la sua pelle fosse coperta da una folta peluria simile a quella di Esaù. Al contatto con le mani quella peluria diventava sangue. [...] Ma più spesso non gli prestava attenzione, perché durante le sue veglie notturne pregava diligentemente per Ustina.¹⁸¹

Tra le differenze possiamo annoverare il fatto che, essendo un folle in Cristo, Arsenij non si preoccupa della comune decenza e, a differenza di Feodosij, si spoglia completamente. Il paragone con Esaù,¹⁸² figlio di Rebecca e Isacco, che cedette il suo diritto di primogenitura al fratello per un piatto di lenticchie, uomo dall'aspetto rude e animalesco, serve a ricordare il primato della spiritualità sulla carnalità e il piacere immediato.

Altre mortificazioni della carne tipiche delle vite dei venerabili monaci, contenute sia nella vita di Feodosij sia in *Lavr* sono: privazione del sonno, digiuni e preghiera costante.

Motivo della lotta contro il diavolo

Uno dei motivi imprescindibili della vita del santo monaco, secondo Rudi, è l'esorcismo del diavolo.¹⁸³ Nella vita di Sergij di Radonež sono presenti sia le tentazioni dei demoni, che cercano di allontanare il monaco dal luogo da lui scelto per il ritiro in preghiera, sia le guarigioni degli indemoniati.¹⁸⁴ In *Lavr* è assente il motivo della tentazione del santo ed è presente solo la guarigione di un indemoniato:

¹⁸¹ E. Vodolazkin, *Lauro*, cit. p. 133; "Арсения же комары не огорчали. Теплыми сырими ночами, когда воздух превращался в гудящее месиво, он раздевался донага и становился на могильную плиту перед своим домом. Проводя рукой по телу, он испытывал необычное ощущение. Ему казалось, что кожа его покрылась густой, как у Исава, растительностью. Когда он к ней прикасался, растительность обращалась в кровь. [...] Чаше же не обращал на них внимания, поскольку во время ночных стояний усердно молился за Устину.", E. Vodolazkin, *Lavr*, cit. p. 185.

¹⁸² Gen 25, 24-49,33, *Bibbia CEI*.

¹⁸³ T. Rudi, "О композиции и топике житий преподобных", cit. p. 483.

¹⁸⁴ "Житие и чудеса преподобного и богоносного отца нашего Сегия, Радонежского чудотворца", cit. pp. 550-561.

Una volta il servo di Dio Nicola fu condotto in ceppi da Lauro. L'avevano portato dieci uomini perché se fossero stati meno non sarebbero stati in grado di sostenerlo e guidarlo. Nicola non era alto, ma i demoni che lo possedevano gli davano una forza sfrenata. Aveva un aspetto spaventoso.¹⁸⁵

La descrizione della forza straordinaria dell'indemoniato è simile a quella contenuta nello *Žitie* di Sergij di Radonež:

Così una volta portarono da Sergij, dalle rive del Volga, un uomo nobile posseduto da uno spirito impuro. Egli soffriva molto: ora mordeva, ora si dibatteva, ora fuggiva da tutti; dieci uomini riuscivano a stento a trattenerlo. [...] Quando il malato fu portato nei dintorni del monastero, con una forza straordinaria spezzò le catene di ferro e cominciò a gridare così forte che la sua voce si udiva persino nel monastero.¹⁸⁶

In *Lavr*, come nello *Žitie* di Sergij, l'episodio segue una struttura analoga: il santo placa l'indemoniato, lo guarisce attraverso la preghiera e l'imposizione delle mani e lo manda a messa; una volta ristabilitosi, l'uomo racconta al santo le percosse subite dai demoni.

Motivo del rifiuto della gloria terrena

Il *topos* del rifiuto della gloria degli uomini è, come mostra Rudi, uno dei più diffusi e centrali sia nelle vite dei monaci sia in quelle degli *jurodivye*, e costituisce il nucleo di entrambe queste santità. Nelle vite dei monaci questo motivo si realizza tipicamente attraverso la fuga dal monastero in cui il santo ha acquisito fama, per stabilirsi in un luogo deserto.¹⁸⁷ In *Lavr* questo motivo influenza l'intera traiettoria del protagonista: ogni volta che le opere pie di

¹⁸⁵ E. Vodolazkin, *Lauro*, cit. p. 289; “(Однажды) к Лавру привели раба Божьего Николая, связанного цепями. Вели его десять человек, потому что меньшее количество было не в состоянии сдерживать его и управлять его движением. Николай был невысок, но неистовую силу ему давали вселившиеся в него бесы. Облик его был страшен.”, E. Vodolazkin, *Lavr*, cit. p. 413.

¹⁸⁶ “Так однажды к Сергию привезли с берегов Волги знатного человека, одержимого нечистым духом. Сильно страдал он: то кусался, то бился, то убегал от всех; десять человек едва могли удержать его. [...] Когда болящего привезли в окрестности монастыря, он с необычайной силой разорвал железные оковы и стал кричать так громко, что его голос был слышен даже в обители.”, “*Žitie i čudesā prepodobnogo i bogonosnogo otca našego Segija, Radonežskogo čudotvorca*”, cit. pp. 534-535.

¹⁸⁷ T. Rudi, “O kompozicii i topike žitij prepodobnyh”, cit. p. 459-460.

Arsenij gli portano notorietà, rispetto e amore del prossimo, egli sente il bisogno di allontanarsi.

I già menzionati Feodosij e Sergij hanno vissuto una parte della loro vita ritirati in luoghi isolati e disabitati per sfuggire al mondo materiale.

Tradizionalmente, la scelta del luogo in cui il monaco si ritira, si accompagna con la citazione dai Salmi (131:14): “Questo è il mio riposo per sempre; qui abiterò, perché l'ho desiderato”¹⁸⁸ Anche Arsenij-Lavr la pronuncia quando trova la caverna in cui intende stabilirsi.¹⁸⁹

Motivo del dominio sugli animali selvatici

Il nonno Christofor, il cui nome significa “portatore di Cristo”, è chiaramente legato alla figura di san Cristoforo cinocefalo.¹⁹⁰ A metà tra il mostro e il santo, tra il mondo animale e quello spirituale, questo santo esercitò un fascino particolare nell'iconografia medievale russa, spesso suscitando perplessità teologiche. Il piccolo Arsenij osserva l'icona del santo col muso canino, riconoscendo a poco a poco nei tratti del cinocefalo i lineamenti del nonno Christofor.

Il bambino l'osservava [l'icona] per ore e ore e nella fisionomia suggestiva del cinocefalo a poco a poco emergevano i tratti del nonno: sopracciglia folte, pieghe che scendevano dal naso, l'attaccatura della barba che arrivava quasi fin sotto gli occhi. Passando la maggior parte del tempo nel bosco, il nonno si fondeva sempre di più con la natura, diventava simile ai cani e agli orsi, alle erbe e ai tronchi.¹⁹¹

¹⁸⁸ Salmi (131:14), *Bibbia CEI*, “Се(й) покой мой в век века, zde вселюся, яко изволихъ и.” (Ps. 131: 14), *Biblija, Sinodal'nyj perevod*, Rossijskoe biblejskoe obščestvo, Moskva, 2015, <https://bible.by/syn/19/131/>

¹⁸⁹ “Се покой мой в век века, zde вселюся.”, E. Vodolazkin, *Lavr*, cit. p. 405.

¹⁹⁰ Cinocefalo (gr. comp. di κύων κυνός “cane” e κεφαλή “testa”) è un essere mitico dal corpo d'uomo e la testa di canide.

¹⁹¹ E. Vodolazkin, *Lauro*, cit. p. 18; “Дитя часами рассматривало икону, и сквозь трогательный облик кинокефала мало-помалу проступали черты деда. Лохматые брови. Пролегшие от носа складки. От глаз растущая борода. Проводя большую часть времени в лесу, дед все охотнее растворялся в природе. Он становился похожим на собак и на медведей. На травы и на пни.”, E. Vodolazkin, *Lavr*, cit. p. 20.

La figura di san Cristoforo è una delle più enigmatiche e affascinanti dell'agiografia cristiana. Secondo lo *Žitie*,¹⁹² il santo proveniva da un popolo di cannibali e aveva testa di cane, donde l'appellativo cinocefalo. Convertitosi al cristianesimo e ribattezzato Cristoforo, fu condotto all'imperatore Decio, davanti al quale compì numerosi miracoli: il suo bastone fiorì miracolosamente, moltiplicò il pane per i soldati che lo scortavano e convertì al cristianesimo duecento guerrieri. Sottoposto a ogni sorta di tormento: rinchiuso in un vaso di rame incandescente, gettato in un pozzo con una pietra al collo, rimase miracolosamente incolume, finché non fu decapitato.

Nekljudova nota come l'episodio di Christofor che porta il piccolo Arsenij in una sacca di tela sia legato alla versione occidentale della vita di san Cristoforo.¹⁹³ In questa versione è rappresentato come un gigante che porta Gesù Bambino sulle spalle mentre attraversa un fiume tumultuoso. La leggenda, divulgata dalla *Legenda aurea* di Iacopo da Varazze,¹⁹⁴ narra che Cristoforo, giovane barbaro di stirpe cananea, di statura gigante e di fiero aspetto, desideroso di servire Cristo, si offrì di portare sulle spalle i viandanti attraverso un fiume pericoloso. Un giorno traghettò un bambino, ma inoltrandosi nell'acqua sentì il carico farsi sempre più pesante, a mala pena riuscendo a giungere all'altra riva. Il bambino si rivelò poi essere Cristo.

Il parallelo tra le due immagini può suggerire il futuro di Arsenij dedicato alla *imitatio Christi*. L'immagine è tanto più significativa perché si

¹⁹² "Stradanje svjatogo mučenika Christofora", *Žitia svjatyh na ruskom jazyke, izložennye po rukovodstvu Čet'ich-Minej sv. Dimitrija Rostovskogo*, Tom IX, Kovčeg, Moskva, 2010, pp. 273-275.

¹⁹³ O. Nekljudova, "Karta kontekstov. Roman E. Vodolazkina "Lavr"", *Voprosy literatury*, n.4, Moskva, 2015, pp. 119-130.

¹⁹⁴ Iacopo da Varazze, *Legenda aurea*, Sismel, Firenze, 2007, pp. 740-748.

ripete all'inizio e alla fine del romanzo, chiudendo circolarmente il tempo narrativo:

Quando Arsenio si stancava, Cristoforo lo metteva in una sacca di tela e se lo caricava sulle spalle. Dopo qualche istante sentiva la sua guancia sul proprio collo e capiva che il bambino si era addormentato.¹⁹⁵

e poi, nel ricordo dell'anziano Lavr:

Quando il bambino era sfinito il nonno lo metteva in una sacca sulle spalle. Lo portava a casa e al passo cadenzato di Cristoforo i suoi occhi si socchiudevano.¹⁹⁶

Il ricordo del nonno Christofor accompagna Arsenij nel suo lungo viaggio, fino a che le due figure non si fondono e Arsenij acquisisce le sembianze del nonno:

Gli tornò in mente dove aveva visto il viso riflesso nel lago. Era il viso di Cristoforo. Dono del nonno al nipote nel giorno della sua vecchiaia.¹⁹⁷

La descrizione del nonno Christofor come essere silvano introduce gli episodi in cui Arsenij stabilisce un rapporto privilegiato con gli animali del bosco, *topos* che Trofimova riconduce a una tradizione agiografica che inizia con San Gerasimo e il leone (VII sec.) e continua con Sergij di Radonež, Nikandr di Pskov e Serafim di Sarov. Da bambino Arsenij addomestica miracolosamente un lupo, incontrato nel bosco. Secondo la studiosa, l'ubbidienza dell'animale testimonia la santità del suo padrone, in quanto assimilabile all'ubbidienza degli animali a Adamo prima della caduta.¹⁹⁸ Questo pensiero è espresso nel testo da Christofor:

¹⁹⁵ E. Vodolazkin, *Lauro*, cit. p. 21; “Когда Арсений уставал, Христофор сажал его в холщовую сумку за спиной. Через мгновение он чувствовал его щеку на своей шее и понимал, что мальчик спит.”, E. Vodolazkin, *Lavr*, cit. p. 24.

¹⁹⁶ E. Vodolazkin, *ivi*, p. 285; “Когда мальчик утомлялся, дед сажал его в сумку за плечами. Он нес его домой, и от мерного шага Христофора глаза мальчика слипались.” *Ivi*, p. 409.

¹⁹⁷ E. Vodolazkin, *ivi*, p. 285, “Лавр вспомнил, наконец, где видел лицо, отразившееся в озере. Это было лицо Христофора. От деда внуку в день старости его.” *Ivi*, p. 408.

¹⁹⁸ N. Trofimova, “Tradicii drevnerusskoj literatury v romane E.G. Vodolazkina “Lavr”, cit. p. 16.

“Prima del peccato originale tutti gli animali ubbidivano ad Adamo ed Eva. Si può dire che amassero gli uomini, E ora questo accade di rado, tutto in qualche modo si è guastato.” Cristoforo accarezzò sul dorso il lupo che gli trotterellava vicino.¹⁹⁹

Quando da anziano monaco Arsenij- Lavr si trova da solo nel bosco invernale il suo unico compagno è un orso, con cui condivide cibo e alloggio:

Quando andava da Lauro l'orso si lamentava del freddo, della mancanza di cibo e della generale assenza di comodità. Nei giorni più gelidi, Lauro lo faceva entrare nella spelonca per scaldarsi, invitando l'ospite a non russare nel sonno e a non disturbarlo durante la preghiera.²⁰⁰

La vita di Sergij di Radonež riporta un episodio quasi identico: un orso affamato arriva nella grotta del santo, che divide con lui il proprio cibo finché l'animale diventa mansueto.

Sergij notò davanti alla sua cella un orso; vedendo che l'orso era molto affamato, ebbe compassione della bestia, gli portò fuori un pezzo di pane e lo depose su un ceppo. Da allora l'orso cominciò a venire spesso alla cella, attendeva la consueta elemosina e guardava con mitezza il santo; il venerabile Sergij divideva con lui il cibo, spesso gli dava persino l'ultimo pezzo. E la bestia selvatica divenne così mansueta da obbedire perfino al richiamo del santo.²⁰¹

In conclusione, il motivo del dominio sugli animali selvatici collega Arsenij alla tradizione agiografica dei santi monaci, nella quale l'armonia con il mondo animale è un segno di santità. Attraverso episodi che richiamano in particolare la vita di Sergij di Radonež, *Lavr* riprende e rielabora un *topos*

¹⁹⁹ E. Vodolazkin, *Lauro*, cit. p. 25; “До грехопадения звери были Адаму и Еве покорны. Можно сказать, любили людей. А теперь – только в редких случаях, как-то все разладилось. Христофор потрепал по загривку трусившего за ними волка.”, E. Vodolazkin, *Lavr*, cit. p. 30.

²⁰⁰ E. Vodolazkin, *ivi*, p. 287; “Приходя к Лавру, медведь жаловался на морозы, отсутствие питания и свою общую неустроенность. В самые холодные дни Лавр пускал его в пещеру погреться, призывая гостя не храпеть во сне и не отвлекать его от молитвы.”, *Ivi*, p. 411.

²⁰¹ “Сергий заметил перед своей келлией медведя; видя, что медведь очень голоден, он сжалился над зверем, вынес ему кусок хлеба и положил его на пень. С тех пор медведь стал часто приходить к келье, ожидал обычного подаяния и с кротостью смотрел на святого; преподобный Сергий делился с ним пищей, часто даже отдавал ему последний кусок. И дикий зверь сделался настолько кроток, что повиновался даже зову святого.”, “Žitie i čudesa prepdobnogo e i bogonosnogo otca našego Segija, Radonežskogo čudotvorca”, cit. p. 524.

consolidato, facendone una manifestazione del percorso spirituale del protagonista.

3.2.3 I folli in Cristo nell'agiografia russa

La fase dello *jurodstvo* costituisce il nucleo centrale del percorso spirituale di Arsenij e occupa l'intero “Libro dell'abnegazione”. Prima di analizzare gli episodi del romanzo riconducibili a questo tipo di santità, è necessario delinearne le caratteristiche fondamentali nella tradizione agiografica russa.

Come ha mostrato Tat'jana Rudi nei suoi studi sui *topoi* delle vite dei folli in Cristo, lo *jurodstvo* condivide con il monachesimo un nucleo ascetico comune - il rifiuto della gloria terrena, la mortificazione del corpo, la preghiera incessante - ma si distingue da esso per la modalità: mentre il monaco si ritira dal mondo, lo *jurodivyj* vi rimane immerso, nascondendo il proprio servizio spirituale dietro la maschera della follia.²⁰² Questa sovrapposizione caratterizza anche la figura di Arsenij in *Lavr*. La fase dello *jurodstvo* di Arsenij non è riconducibile a un unico modello agiografico, ma riprende molti dei *topoi* tipici di questo genere di santità.

Natal'ja Rostova, studiosa di antropologia filosofica, pubblica nel 2008 *Čelovek obratnoj perspektivy (L'uomo dalla prospettiva rovesciata)*, dedicato alla storia del pensiero filosofico riguardante il fenomeno dello *jurodstvo*.²⁰³ Nel volume, che esamina alle idee di Bachtin, Lichačev, Pančenko, Lotman e

²⁰² T.Rudi, “Prepodobnyj i jurodivyj (o žitijnoj topike i tipologii svjatosti)”, cit. p. 500.

²⁰³ N. Rostova, *Čelovek obratnoj perspektivy. Opyt filosofskogo osmyslenija fenomena jurodstva Christa radi*, MGIU, Moskva, 2008.

Uspenskij. L'autrice anzitutto ribadisce che lo *jurodstvo* non è il segnale di una psicopatologia, bensì la massima espressione di maturità spirituale e forza interiore, e non può essere compreso dall'esterno, ma solo dall'interno della tradizione ortodossa. Secondo la studiosa, non è nemmeno assimilabile alla cultura carnevalesca e alla figura del giullare:

In primo luogo, lo *jurodivyj* è colui che vede ciò che gli altri, le persone comuni, non vedono: essendo diventato ontologicamente morto per il mondo, egli è "proiettato" nella prospettiva trascendente e da essa guarda il mondo, facendone oggetto di riso. [...] In secondo luogo, lo *jurodivyj* non fa ridere di sé e non ride di sé, non "provoca il pubblico al riso". Lo *jurodivyj* ride del mondo e, prima di tutto, del mondo in sé stesso, e non del mondo nell'altro.²⁰⁴

Il nucleo della riflessione di Rostova è l'organizzazione interiore dello *jurodivyj*:

[...] allo *jurodivyj* si apre una prospettiva dalla quale è possibile uno sguardo sul mondo non dall'interno del mondo, e nemmeno da un suo punto limite, bensì da una prospettiva extra- e sovra-mondana, ovvero trascendente.²⁰⁵

Questa visione è resa possibile dallo svuotamento di sé: lo *jurodivyj* abbandona il proprio io, si sacrifica, aprendo la via alla volontà di Dio, cosicché “nello *jurodstvo* non parla più l'uomo, ma Dio, al quale lo *jurodivyj* lascia spazio per esprimersi attraverso di sé.”²⁰⁶ Rinunciando a sé stesso, lo *jurodivyj* non perde, ma guadagna: diventa un'immagine più trasparente di Dio. Questa

²⁰⁴ “Во-первых, юродивый - это тот, кто видит то, что не видят другие, обычные люди, ибо, став онтологически мертвым для мира, он “выдвинут” в трансцендентную перспективу и из нее смотрит на мир, делая его предметом смеха. [...] Во-вторых, юродивый не смешит собой и не смеется над собой, не “провоцирует аудиторию к смеху”. Юродивый смеется над миром и, прежде всего, над миром в себе, а не над миром в другом.” Ivi, p. 113.

²⁰⁵ “[...] юродивому открывается перспектива, из которой возможен взгляд на мир не изнутри мира и даже не из его предельной точки, а из вне- и сверхмировой или трансцендентной перспективы” Ivi, p. 22.

²⁰⁶ “В юродстве говорит уже не человек, но Бог, которому юродивый дает сказать через себя.” Ivi, p. 101.

dinamica di *kénōsis*²⁰⁷ costituisce il nucleo teologico attorno al quale Vodolazkin costruisce la figura di Arsenij-Lavr, santo che non agisce in nome proprio, ma si fa strumento di una volontà che lo trascende.

Lo *jurodivyj* non è un maestro nel senso stretto del termine, il suo comportamento non corrisponde alla dottrina ufficiale, non va imitato e viene compreso solo retrospettivamente. Analogamente, la sua funzione profetica si chiarisce solo col tempo. Nel romanzo, Vodolazkin affida questa funzione ermeneutica ad un altro folle in Cristo, Foma, che spiega agli abitanti di Pskov e al lettore il significato delle azioni e delle profezie di Ustin.

Rostova conclude che nessuna categoria della filosofia occidentale è in grado di rendere conto adeguatamente dello *jurodstvo*, fenomeno che appartiene a una sfera inaccessibile al pensiero ordinario e scientifico. Solo apparentemente sovversivo, lo *jurodivyj* è inscindibile dalla comunità ecclesiastica e le sue gesta sono interpretabili solo dall'interno della tradizione cristiana: “lo *jurodstvo* non è un atto di autovolontà, ma è sempre ciò che è sanzionato dall’alto, cioè dalla Chiesa e da Dio stesso.”²⁰⁸

Secondo Živov, lo *jurodivyj* godeva nel XV secolo di un'autorità spirituale riconosciuta anche dai potenti, in quanto espressione di una santità carismatica indipendente dal controllo ecclesiastico. Nei secoli successivi i sovrani moscoviti tentarono di arginare queste forme di devozione popolare non autorizzata, bollandole come superstizione. Il tentativo, tuttavia, fallì e la Chiesa fu costretta a scendere a compromessi: ancora nel XIX secolo la

²⁰⁷ Kénōsis gr. “svuotamento”, “spogliazione”, termine usato da San Paolo (Filipensi 2,7) per descrivere l’incarnazione di Cristo come “auto-svuotamento” dal divino e l’assunzione della natura umana e l’umiltà della morte in croce.

²⁰⁸ “Юродство не есть акт своеволия, но всегда то, что санкционировано свыше, то есть Церковью и самим Богом”, Ivi, p. 49.

popolazione ortodossa continuava a cercare salvezza presso *jurodivye* non riconosciuti ufficialmente, a venerare icone miracolose locali e a compiere pellegrinaggi a tombe di santi noti e ignoti, attribuendo a queste pratiche tradizionali un'autorità superiore a quella delle forme religiose ufficiali.²⁰⁹

I folli in Cristo russi non appartengono solo al periodo medievale. Una testimonianza proveniente da un passato recente è la vita dello *starec* Afanasij (1887-1967), vissuto a Orel.²¹⁰

Sant'Andrea di Costantinopoli (*Andrej Cargradskij*) (860-936) è la figura di riferimento assoluta per lo *jurodstvo* russo. La sua agiografia riscosse un successo straordinario nella Rus' antica, testimoniato dagli oltre duecento manoscritti giunti fino a noi. Tutte le vite degli *jurodivye* della Rus' riprendono episodi dalla sua agiografia.

Andrea, seguendo l'esempio del suo predecessore Simeone Emesseno (VI sec.), vive seminudo per le strade di Costantinopoli, sopporta con pazienza scherni e percosse, dorme sotto il sole cocente o tra i rifiuti. La sua agiografia contiene un ciclo di circa cento episodi di varia estensione, tra cui il celebre racconto dell'apparizione della Madonna nella chiesa delle Blacherne, episodio all'origine della festa russa dell'Intercessione della Madre di Dio (*Pokrov*).²¹¹

Il primo *jurodivyj* russo - Isaakij Pečerskij, è attestato già nel *Paterik* del Monastero delle Grotte di Kiev (m. 1090), mentre il fenomeno conosce la sua piena fioritura tra XV e prima metà del XVII secolo nelle città del nord

²⁰⁹ V. Živov, “‘Nezakonnoe’ spasenie i religioznoe disciplinirovanie v istorii russkoj duchovnosti”, in *Nel mondo degli Slavi: incontri e dialoghi tra culture: studi in onore di Giovanna Brogi Bercoff*, a cura di M.G. Di Salvo, G. Moracci, G. Siedina, Firenze University Press, Firenze, 2008, pp. 637-647.

²¹⁰ Maria Pia Pagani (ed.), *Starec Afanasij. Un folle in Cristo dei nostri giorni*, Ancora Editrice, Milano, 2005.

²¹¹ A. Moldovan, “Žitie Andreja jurodivogo”, in *Biblioteka literatury Drevnej Rusi*, Tom 2, cit. https://azbyka.ru/otechnik/Istorija_Tserkvi/biblioteka-literatury-drevnej-rusi-tom-2/13

della Rus': Mosca, Novgorod, Pskov ecc. Nella tradizione russa dello *jurodstvo* si riconoscono gli stessi tratti caratterizzanti del modello bizantino: la follia esteriore come maschera, il dono della preveggenza e la funzione di denuncia dei peccatori. Ciò che muta sostanzialmente è il peso sociale della figura: lo *jurodivyj* russo acquisisce una rilevanza pubblica che nel contesto bizantino gli era per lo più negata, ponendosi come contraltare del potere ingiusto e come portavoce della volontà divina di fronte all'autorità politica. Lo *jurodstvo* si afferma come autentico e pienamente legittimo cammino di santità, spesso riconosciuto già in vita.²¹²

San Prokopij di Ustjug (†1303) rappresenta un caso particolare nella galleria degli *jurodivye* russi: un mercante tedesco, giunto a Novgorod nel XIII secolo per commercio, che rimase folgorato dalla bellezza della liturgia ortodossa al punto da abbracciare la nuova fede, distribuire l'intero proprio patrimonio ai poveri e al monastero di Chutyn', e infine diventare uno *jurodivyj* per sfuggire alla fama e agli onori che i novgorodesi cominciavano a tributargli. Da questo momento iniziò un lungo pellegrinaggio verso oriente, attraverso foreste e paludi disabitate, sopportando fame, percosse e umiliazioni, finché non si stabilì definitivamente a Ustjug, sul sagrato della cattedrale dell'Assunzione, dove trascorse il resto della vita: di giorno fingendosi folle per le strade, di notte in preghiera solitaria nelle chiese.

La follia in Cristo di Prokopij è fatta di profezie enigmatiche e sensibilità nel giudicare le anime delle persone. Portava sempre con sé tre attizzatoi di ferro, il cui orientamento (verso l'alto o verso il basso) prediceva rispettivamente buoni raccolti o carestie; rifiutava sistematicamente l'elemosina

²¹² V. Živov, "Jurodivyj", *Sv'jatost'. Kratkij slovar' agiografičeskich terminov*, cit. pp. 106-107.

dei ricchi disonesti, accettando solo quella offerta col cuore puro. L'episodio più celebre della sua agiografia è la salvezza di Ustjug da una "nube di pietre infuocate" (una probabile memoria di un evento meteorico o meteorologico catastrofico) nel 1290.²¹³

Vasilij Blažennyj (1468–1557) è il più celebre e popolare fra gli *jurodivye* della Rus' moscovita, a lui è dedicata la cattedrale sulla Piazza Rossa universalmente nota con il suo nome. Venne avviato fin da giovane al mestiere di calzolaio, e fu proprio durante l'apprendistato che rivelò per la prima volta il proprio dono profetico, piangendo davanti a un mercante che ordinava scarpe "che non si consumassero in un anno", poiché sapeva che il cliente sarebbe morto entro pochi giorni, come puntualmente avvenne. A sedici anni intraprese il cammino ascetico dello *jurodstvo*, camminando nudo e scalzo per le vie di Mosca con il gelo più rigido e la calura estiva più intensa, imitando Andrea di Costantinopoli.

La sua fama si costruì attorno a una serie di gesti paradossali divenuti *topoi* fondativi dell'intera iconografia dello *jurodstvo* russo. Dotato di preveggenza, predisse il grande incendio di Mosca del 1547 e spese con la preghiera un incendio a Novgorod; non esitò a rimproverare pubblicamente lo stesso Ivan il Terribile.²¹⁴

Vasilij rappresenta insieme ad Andrea di Costantinopoli il secondo grande modello dello *jurodstvo*: mentre Andrea fornì alla tradizione russa il

²¹³ A. Murav'ev, "Žitie svjatogo Prokopija, Christa radi jurodivogo, ustjužskogo čudotvorca", in *Žitija svjatyh rossijskoj Cerkvi, takže iverskich i slavjanskich, i mestno čtimych podvižnikov blagočestija*, Tip. Sobstv. Kancelarii, Sankt Peterburg, 1868. https://azbyka.ru/otechnik/Andrej_Muravev/zhitija-svjatyh-rossijskoj-tserkvi-takzhe-iverskich-i-slavjanskih-i-mestno-čtimyh-podvizhnikov-blagočestija-mesjats-iyul/#0_6

²¹⁴ I. Prosvirin, "Svjatoj blažennyj Vasilij, Moskovskij čudotvorec", *Žurnal moskovskoj patriarchii*, n.8, Izdatel'stvo moskovskoj patriarchii, Moskva, 1977, pp. 75-79.

repertorio "importato" dei *topoi* bizantini (nudità, percosse volontarie, elemosina dissimulata), Basilio ne offrì la prima grande incarnazione autoctona e pienamente moscovita, fissando episodi (i banchi rovesciati al mercato, gli angoli delle case baciati, il rimprovero allo zar) che sarebbero poi diventati essi stessi *topoi* imitati da agiografi successivi.

Passiamo ora all'analisi degli episodi di *Lavr* riconducibili alle vite dei folli in Cristo.

Motivo del rifiuto della gloria terrena e dell'abbandono della casa

Uno dei motivi imprescindibili nelle vite degli *jurodivye* è quello dell'abbandono della casa paterna, presente anche nelle vite dei santi monaci: così come il futuro *prepodobnyj* lascia la casa e i propri cari per allontanarsi dal mondo ritirandosi dietro le mura del monastero, lo *jurodivyj*, pur rimanendo nel mondo, abbandona la casa, la famiglia, la propria città o persino il proprio paese d'origine.²¹⁵

Il motivo della fuga dalla casa paterna costituisce un topos ricorrente anche nell'agiografia occidentale, quale segno del distacco radicale dai legami e dai valori del mondo secolare in vista della sequela Christi. L'esempio più celebre è quello di Francesco d'Assisi (†1226): figlio di un ricco mercante di panni, Pietro di Bernardone, Francesco rompe pubblicamente ogni legame con la famiglia e con l'eredità paterna in un gesto clamoroso — davanti al vescovo di Assisi si spoglia delle vesti che indossa, restituendole simbolicamente al padre, e dichiara di non voler più riconoscere altro padre se non quello celeste. Questo atto segna il passaggio da una vita di agiatezza alla scelta della povertà

²¹⁵ T. Rudi, "O topike žitij jurodivych", *Trudy otdela drevnerusskoj literatury*, n.58, Izdatel'stvo "Dmitrij Bulanin", Sankt Peterburg, 2008, p. 448.

assoluta e ne fa un momento fondativo della sua santità: la rottura con la casa paterna diventa figura della rinuncia al mondo e dell'adozione di una nuova identità, non più definita dai legami di sangue e di censo ma dalla sequela evangelica.²¹⁶

Quando Arsenij decide di lasciare Rukina, non ha una meta precisa, dopo lo *shock* subito il giovane sa solo che vuole partire. In questa prima fase possiamo definire il suo cammino come *stranničestvo*.²¹⁷

Il cammino di Arsenio non poteva essere diretto, perché non aveva una chiara meta geografica. Ma non era neanche frettoloso. Entrando in un nuovo villaggio, domandava se ci fosse la peste.²¹⁸

Il [fiume] Šeksna non era grande, ma la profondità dell'acqua che fluiva in una sola direzione, pur racchiusa sotto la crosta di ghiaccio, emanava l'energia speciale del movimento. Questa forza era nuova nella vita di Arsenio e l'agitava. Fu così che nacque in lui l'idea di farsi pellegrino [*strannik*].²¹⁹

Arsenij non ha una meta geografica e in questa prima fase neanche una meta ideale, sa solo che non può restare a Rukina e, dunque, s'incammina e fa quello che sa fare meglio: prendersi cura dei malati.

Nel suo saggio *Strannik russkich dorog: obrazy narodnoj religioznosti* (*Il viandante delle strade russe: immagini della religiosità popolare*)²²⁰ lo studioso Dorofeev afferma che lo *strannik* è una delle figure simboliche centrali

²¹⁶ L. Salvatorelli "Vita di san Francesco d'Assisi", Torino, Einaudi, 1973.

²¹⁷ Lo *stranničestvo* è un fenomeno culturale russo tradizionale che designa un modo di vita fondato sullo spostamento continuo e senza meta prestabilita, non motivato da un fine pratico o economico, ma sostenuto da una tensione spirituale o religiosa (il pellegrinaggio verso i luoghi santi, la ricerca di una condizione di distacco dal mondo).

²¹⁸ E. Vodolazkin, *Lauro*, cit. p. 87; "Путь Арсения не был прям, ибо не имел четко выраженной географической цели. Он не был и спешен. Входя в очередную деревню, Арсений спрашивал, есть ли в ней мор.", E. Vodolazkin, *Lavr*, cit. pp. 119-120.

²¹⁹ E. Vodolazkin, *ivi*, p. 94; "Шексна не была большой, но толща направленной воды, даже находясь подо льдом, излучала особую энергию движения. Эта сила в жизни Арсения была новой, и она его волновала. Она будила в нем мысль о странничестве.", *Ivi*, p. 129.

²²⁰ D. Dorofeev, "Strannik russkich dorog: obrazy narodnoj religioznosti", *Filosofija i konfliktologija, Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta*, 2, 2023, pp. 340-354.

della cultura russa, che combina viaggio, fede, povertà, umiltà e libertà spirituale. Questa centralità spiega perché questa figura compare così spesso in testi religiosi, letteratura e pittura.

La condizione dello *strannik* e dello *jurodivyj* hanno delle sovrapposizioni importanti: entrambi non hanno una fissa dimora, dipendono dalla carità, sono estranei al mondo.

In alcune agiografie dei folli in Cristo medievali (Prokopij di Ustjug, Isidor Tverdislov e Ioann Vlasatyj) si racconta della provenienza straniera dei santi in questione, ma questi dati non sembrano storicamente veritieri. G. Fedotov avanza un'ipotesi sulla funzione di questo dettaglio biografico:

La provenienza dei folli in Cristo dalle terre straniere poteva essere espressione della loro estraneità alla vita circostante, del loro essere forestieri in questo mondo. Il rifiuto della patria è un'ascesi particolarmente legata allo *jurodstvo*.²²¹

Nessuno degli *jurodivyj* russi rimane nel proprio villaggio o città di origine. Rudi nota anche che molti folli in Cristo lasciano la casa per sfuggire al matrimonio e dedicare la propria vita al servizio a Dio.²²² Nell'ambito occidentale un esempio di tale fuga è Sant'Alessio da Roma (†412), che la sera stessa del matrimonio, subito dopo lo scambio dei voti, parla alla sposa della vanità dei piaceri terreni, le restituisce l'anello e parte verso Edessa (odierna Turchia), dove visse per 17 anni come mendicante.²²³ Nel caso di Arsenij potremmo interpretare in questa chiave la sua fuga da Beloozero: il protagonista prende la decisione di partire quando capisce di provare dei sentimenti per Ksenija.

²²¹ G. Fedotov, *I santi dell'antica Russia*, Milano, Aquilegia Edizioni, 2000, p. 205.

²²² T. Rudi, "O topike žitij jurodivych", cit. p. 449.

²²³ R. Wilhelm, *Bonvesin da la Riva : La Vita di sant'Alessio : edizione secondo il codice Trivulziano 93*, M. Niemeyer, Tübingen, 2006.

Motivo della follia esteriore e della santità interiore

Il *pochabstvo*,²²⁴ la pazzia esteriore apparente, è uno degli strumenti tipici e specifici dello *jurodivyj*: linguaggio volgare, gesti insensati e comportamento provocatorio servono a mascherare la santità interiore e a prevenire la venerazione del santo in vita. Come mostra Rudi, questo motivo è direttamente collegato a quello delle “spinte e percosse”: il comportamento apparentemente insensato dello *jurodivyj* provoca la reazione degli “uomini stolti”.²²⁵

In *Lavr* il folle in Cristo Foma, che usa regolarmente il turpiloquio nel rivolgersi alle persone e prende a pugni l'altro *jurodivyj* Karp, è un esempio perfetto di *pochabstvo*. Il comportamento sconveniente è un altro modo per lo *jurodivyj* di allontanare la “gloria terrena”. Foma lo spiega all'inesperto Arsenij durante il loro primo incontro:

Dunque, fai il folle, mio caro, e non vergognartene. Altrimenti con la loro venerazione questi ti snerveranno. La loro adorazione non si concilia con i tuoi scopi. Ricordi com'è andata a Belozersk? [...] Non badare alle regole! Essere pio è facile e piacevole. Invece tu sii odiato da tutti. Non dare requie agli abitanti di Pskov: sono pigri e non aspirano al sapere.²²⁶

²²⁴ *Pochabstvo* (dal verbo *pochabiti*: “oltraggiare, comportarsi in modo osceno e sconveniente”) è uno dei termini con cui le fonti medievali russe descrivevano il comportamento del folle in Cristo, spesso in coppia o come sinonimo di *jurodstvo*. In russo moderno il campo semantico della parola *pochabstvo* si è ristretto e specializzato, spostandosi verso un ambito osceno e sessuale e assumendo il significato di “volgare, scurrile, osceno”, M. Bobrik, “K istorii pon'jatija jurodstva: *pochab* i *pochabnyj* na grani čerkovnoslavjanskogo i russkogo”, *Die Welt der Slaven*, LX, Harrasowitz, Wesbaden, 2015, pp. 319-345.

²²⁵ T. Rudi, “O topike žitij jurodivych”, cit. p. 451.

²²⁶ E. Vodolazkin, *Lauro*, cit. p. 129; “Так что юродствуй, дорогой мой, не стесняйся, иначе своим почитанием они тебя в конце концов достанут. Их поклонение с целями твоими несовместимо. Вспомни, как было в Белозерске. [...] Бесчинствуй. Быть благочестивым легко и приятно, ты же будь ненавидим. Не давай псковским спать: они ленивы и нелюбопытны. Аминь.”, E. Vodolazkin, *Lavr*, cit. p. 179.

Qui Foma illustra il ruolo ambivalente del folle in Cristo nella società: il suo comportamento fuori dagli schemi, da un lato, ostracizza e allontana le persone, dall'altro, ha la funzione di stimolare in loro la riflessione spirituale.

Nel “Libro dell’abnegazione” troviamo una moltitudine di episodi di follia apparente, che nascondono un profondo messaggio spirituale o un servizio che il folle rende alla comunità. Ad esempio:

Camminando per le strade di Zavelič’e, Arsenio prendeva a sassate le case delle persone pie. I sassi centravano le travi con un rumore sordo. Gli abitanti uscivano fuori e Arsenio s’inchinava davanti a loro e si segnava. Quindi si avvicinava alle case dei depravati oppure di quelli che si comportavano in modo indecente. Cadeva ginocchioni, baciava i muri e poi bofonchiava qualcosa a bassa voce.²²⁷

L’episodio è ispirato dalla vita di Vasilij Blažennyj:

Molti notarono che, quando il Beato passava davanti a una casa dove ci si abbandonava a folli baldorie e ubriachezze, egli abbracciava piangendo gli angoli di quella casa. Al folle in Cristo chiedevano cosa ciò significasse, ed egli rispondeva: gli angeli, afflitti, stanno presso la casa e si dolgono per i peccati degli uomini, ed io con le lacrime li supplicavo di pregare il Signore per la conversione dei peccatori.²²⁸

Un ulteriore episodio apparentemente provocatorio cela, in realtà, un miracolo ad opera dello *jurodivyj*. L’episodio, tratto sempre dallo *Žitie* di Vasilij, narra che il santo, ospite alla corte dello zar Ivan IV (il Terribile), versa per tre volte il vino dal proprio calice fuori dalla finestra. Interpretando tale gesto come un grave atto di irriverenza, lo zar reagisce con indignazione;

²²⁷ E. Vodolazkin, *ivi*, p. 131; “Идя по улицам Завеличья, в дома благочестивых людей Арсений бросал камни. Камни отлетали от бревен с глухим деревянным стуком. Из домов выходили их обитатели, и Арсений кланялся им, крестясь. К домам же людей развратных или ведущих себя неподобающе Арсений подходил вплотную. Он опускался на колени, целовал стены этих домов и что-то тихо говорил.” *ivi*, p. 182.

²²⁸ “Многие замечали, что, когда Блаженный проходил мимо дома, в котором безумно веселились и пьянствовали, он со слезами обнимал углы того дома. Юродивого спрашивали, что это значит, он отвечал: ангелы скорбные стоят у дома и сокрушаются о грехах людских, а я со слезами упрашивал их молить Господа об обращении грешников.” I. Prosvirin, “Svjatoj blažennyj Vasilij, Moskovskij čudotvorec”, *Žurnal moskovskoj patriarchii*, n.8, cit. p. 76.

Vasilij, tuttavia, spiega di aver agito in quel modo per spegnere un incendio che in quel momento stava devastando Novgorod. Successivamente, alcuni testimoni confermano l'effettivo verificarsi dell'incendio e riferiscono di aver visto un uomo nudo intervenire miracolosamente per estinguerlo. In tal modo, un comportamento che inizialmente appare trasgressivo e incomprensibile si rivela essere l'espressione di un potere carismatico e soprannaturale.²²⁹

In *Lavr* l'episodio viene ripreso pressoché integralmente dalla tradizione agiografica, con l'aggiunta della figura del folle in Cristo Foma. Quest'ultimo assume la funzione di mediatore tra Arsenij e la comunità, interpretando e rendendo comprensibili le azioni del protagonista, il quale, avendo fatto voto di silenzio, non può spiegare personalmente il significato dei propri gesti.

A lui [Arsenio] e al podestà Gabriele viene servita una coppa di vino francese. Il podestà beve, Arsenio invece s'inchina e volgendo a nord-est lentamente versa il suo vino a terra. [...] Il podestà Gabriele s'acciglia.

“Come mai non capisci” domanda al podestà il folle in Cristo Tommaso “perché il servo di Dio Ustin ha versato il tuo vino verso il nord-est?”

Il podestà non capisce e neanche vuole nascondere.

“Ma tu, pover'uomo” dice il folle in Cristo Tommaso “semplicemente non sai che la Grande Novgorod oggi è in fiamme e il servo di Dio Ustino vuole spegnere l'incendio con qualsiasi cosa abbia in mano.”²³⁰

²²⁹ Ivi, p. 78.

²³⁰ E. Vodolazkin, *Lauro*, cit. pp. 150-151; “Ему и посаднику Гавриилу подносят по чаше фряжского вина. Посадник пьет, Арсений же кланяется и, повернувшись к северо-востоку, медленно выливает свою чашу на землю. [...] Посадник Гавриил хмурится. Неужели же ты не понимаешь, спрашивает посадника юродивый Фома, почему раб Божий Устин вылил на северо-восток твое вино? Посадник не понимает и даже не склонен этого скрывать. Да ты, человек, говорит юродивый Фома, попросту не в курсе того, что в Великом Новгороде днесь пожар, и раб Божий Устин стремится залить его подручными средствами.”, E. Vodolazkin, *Lavr*, cit. pp. 209-210.

Motivo delle spinte e delle percosse

La conseguenza del comportamento provocatorio e apparentemente insensato dello *jurodivyj* sono le ricorrenti “spinte e percosse” (*pchanija i bienija*) cui il santo viene sottoposto dagli “uomini stolti”.²³¹ Paradossalmente, questo motivo si unisce a quello dell’inviolabilità del santo: la vulnerabilità fisica dello *jurodivyj* è al tempo stesso segno di umiltà e di forza spirituale.

Nel romanzo questo *topos* si incontra in diversi episodi. Il più significativo è quello in cui Arsenij butta a terra le pagnotte fresche e le riduce in poltiglia, causando la furia del fornaio, che lo picchia riducendolo in fin di vita. Appena riacquista le forze, Arsenij prega in silenzio per la salvezza del suo aggressore, e Foma spiega alla comunità che la violenza del fornaio Prochor è diventata uno strumento del disegno divino.²³²

Un’altra scena in cui il comportamento di Arsenij suscita reazioni violente si svolge in una locanda:

Gli avventori della taverna ordinano i primi bicchieri. Vedendo ciò Arsenij con un colpo rovescia i bicchieri che rotolano con rumore di latta, versando il contenuto sul pavimento. Gli avventori ordinano un secondo bicchiere, ma Arsenio di nuovo non lascia loro la possibilità di bere. Uno di loro vorrebbe picchiare Arsenio, ma l’oste glielo impedisce.²³³

Gli episodi sopra citati sembrano richiamare un motivo agiografico già presente nella vita di Vasilij Blažennyj, dove compare una scena che potrebbe averne costituito la fonte di ispirazione:

²³¹ T. Rudi, “O topike žitij jurodivych”, cit. p. 452.

²³² E. Vodolazkin, *Lauro*, cit. pp. 135-141.

²³³ Ivi, cit. p. 151; “Посетители корчмы заказывают по первой кружке. Видя это, Арсений выбивает кружки у них из рук. Кружки катятся с оловянным звуком, разливая содержимое по полу. Посетители заказывают по второй кружке, но Арсений опять не дает им выпить. Один из них хочет ударить Арсения по лицу, но корчмарь возбраняет ему это сделать.”, E. Vodolazkin, *Lavr*, cit. p. 210.

Strani erano anche i suoi gesti: entrava nella fila dei venditori di *kalači* [ciambelle di pane bianco] e rovesciava il vassoio ora dell'uno, ora dell'altro mercante; arrivava nella fila dei venditori di *kvas* [bevanda fermentata] e lì rovesciava a qualcuno la brocca di *kvas*. I mercanti, adirati, si mettevano a picchiarlo, a trascinarlo per terra tirandolo per i capelli, ed egli accoglieva le percosse con gioia, ringraziandone Dio. Gli strani e incomprensibili gesti del folle in Cristo trovarono, a poco a poco, la loro spiegazione: si scoprì che i *kalači* erano stati cotti con farina contenente sostanze nocive, e che anche il *kvas* era avariato.²³⁴

Anche le azioni di Arsenij erano volte a tutelare le persone dal consumo di pane impuro e a evitare che si ubriacassero.

Talvolta il folle in Cristo viene attaccato dai bambini; ne troviamo un esempio nella vita di Arsenij di Novgorod:

[...] quando errava in umili vesti per le vie [di Novgorod], i bambini lo schernivano e persino inchiodavano le sue vesti al ponte sul Volchov, sul quale egli sedeva spesso.²³⁵

Vodolazkin rende la scena più vivida e trasforma una beffa crudele in un gioco partecipato tra i bambini e Arsenij:

Camminando per Zapskov'e Arsenio viene sorpreso da dei monelli. Lo fanno cadere sull'acciottolato della strada. Diverse paia di mani lo premono sui ciottoli sebbene lui non si opponga. Uno con le mani libere inchioda al lastricato i lembi della camicia di Arsenio, che guarda i monelli ridere e ride anche lui. Ogni volta che i monelli inchiodano la sua camicia al lastricato, Arsenio ride con loro. E silenziosamente prega, affinché Dio non gli chieda conto di questo peccato. Con cautela potrebbe distaccare la camicia dai chiodi, ma non lo fa. Arsenio vuole far

²³⁴ “Странны были и его поступки: зайдет в калашный ряд – то у одного, то у другого торговца опрокинет лоток с калачами, придет в квасной ряд – там прольет у кого-нибудь кувшин с квасом. Рассерженные торговцы начинали его бить, таскать за волосы по земле, а он с радостью принимал побои и благодарил за них Бога. Станные и непонятные поступки Блаженного постепенно получали свое объяснение: оказалось, что калачи были испечены из муки с вредными примесями, квас тоже был негодным.” I. Prosvirin, “Svjatoj blažennyj Vasilij, Moskovskij čudotvorec”, *Žurnal moskovskoj patriarchii*, n.8, cit. p. 76.

²³⁵ “когда странствовал в смиренной одежде по его [Новгорода] стогнам, над ним глумились дети и даже прибавали одежду его к мосту Волховскому, на котором часто сидел.” А. Murav'ev, “Prepodobnogo Arsenija Novgorodskogo”, *Žitija svjatyh rossijskoj Cerkvi*, Tip. sobstv. kanceljarii, Sankt-Peterburg, 1868. https://azbyka.ru/otechnik/Andrej_Muravev/zhitija-svjatyh-rossijskoj-tserkvi-takzhe-iverskih-i-slavjanskih-i-mestno-htimyh-podvizhnikov-blagochestija-mesjats-iyul/#0_11

piacere ai monelli. Si alza di colpo e la falda della sua camicia si strappa rumorosamente. I monelli ridono a crepapelle.²³⁶

Un altro episodio di violenza ingiustificata verso lo *jurodivyj* si verifica durante un inverno eccezionalmente rigido. In questo periodo, Arsenij passa le notti ad aiutare gli ubriachi o le persone perse nella tormenta a trovare la strada di casa. In una delle notti più fredde accompagna un uomo ubriaco fino alla sua casa, lontana dal centro abitato, tuttavia, invece del ringraziamento viene picchiato e lasciato fuori al gelo. Arsenij cerca riparo in una stalla, in cui si rifugiano dei cani, ma anche loro si allontanano. Quando ormai si prepara ad accogliere la morte imminente, gli appare una visione angelica:

Aprendo gli occhi vide davanti a sé un bel giovane. Il suo volto era illuminato come un raggio di sole, e nella mano teneva un ramo pieno di fiori scarlatti e candidi. Quel ramo non somigliava a quelli del mondo sensibile, la sua bellezza era ultraterrena.

Il bel giovane con il ramo chiese: “Arsenio, dove ti trovi adesso?”

“Nelle tenebre, incatenato, in seno alla morte” rispose Arsenio.

Allora il giovane lo colpì in viso con ramo e disse: Arsenio, ricevi la vita invitta per tutto il corpo, la purificazione e la fine di tutto ciò che hai sofferto per il gran freddo.”

E a queste parole nel cuore di Arsenio entrò il profumo dei fiori e la vita donatagli per la seconda volta. Quando alzò lo sguardo il giovane si era fatto invisibile.²³⁷

²³⁶ E. Vodolazkin, *Lauro*, cit. p. 149; “Арсений идет по Запсковью, и его подстерегают мальчишки. Они валят его на доски мостовой. Несколько пар рук прижимают его к доскам, хотя он не сопротивляется. Тот, чьи руки остались свободными, прибавляет края Арсениевой рубахи к доскам. Арсений смотрит, как смеются мальчишки, и тоже смеется. Всякий раз, когда мальчишки прибавляют его рубаху к мостовой, он смеется вместе с ними. И беззвучно просит, чтобы Бог не поставил им этого в вину. Он мог бы аккуратно оторвать рубаху от гвоздей, но не делает этого. Арсений хочет сделать мальчишкам приятное. Он резко встает, и подол его рубахи с треском отрывается. Мальчишки катаются от хохота по земле.”, E. Vodolazkin, *Lavr*, cit. p. 207.

²³⁷ Ivi, cit. pp. 146-147. “Открыв глаза, Арсений увидел перед собой юношу, прекрасного видом. Его лицо светилось, как солнечный луч, и в своей руке он держал ветвь, усыпанную алыми и белыми цветами. Эта ветвь не была похожа на ветви тленного мира, и красота ее была неземной. Прекрасный юноша, державший в руке ветвь, спросил: Арсение, где ныне пребываешь? Сижу во тьме, окован железом, в сени смертной, ответил Арсений. Тогда юноша ударил Арсения ветвью по лицу и сказал: Арсение, прими жизнь непобедимую всему твоему телу и очищение и прекращение твоих страданий от великой сей стужи. И с этими словами в сердце Арсения вошло благоухание цветов и жизнь, дарованная ему во второй раз. Когда же он поднял глаза, то обнаружил, что юноша стал невидим.” E. Vodolazkin, *Lavr*, cit. p. 204.

Trofimova mostra come l'intero episodio è preso quasi alla lettera da *Žitie prepodobnogo Prokopija Ustužskogo*.²³⁸

La grazia concessa per mezzo di un essere angelico, che si manifesta nel momento culminante della sofferenza del protagonista, si inserisce pienamente nei modelli narrativi dell'agiografia cristiana. La visione segna infatti una svolta decisiva nel percorso spirituale di Arsenij: a partire da questo momento egli inizia a compiere miracoli e ad acquisire una condizione esistenziale che trascende la dimensione ordinaria del tempo. Il personaggio viene così progressivamente collocato in una sfera liminale tra il terreno e il trascendente, caratteristica ricorrente nelle raffigurazioni agiografiche della santità.

Motivo dell'osservanza del silenzio

La pratica del silenzio è tipica sia del monaco asceta, sia del folle in Cristo. Rudi nota che se per il monaco il silenzio poteva essere assoluto, il silenzio dello *jurodivyj* era selettivo o temporaneo, in quanto un'altra caratteristica di questo tipo di santo è la funzione profetica.²³⁹ Secondo Pančenko il silenzio è “il linguaggio ideale dello *jurodivyj*”.²⁴⁰

In *Lavr* il tema della parola e del silenzio assume una centralità particolare. Nella *Vita* di Arsenio il Grande si legge infatti: “Molte volte mi

²³⁸ *Žitie prepodobnogo Prokopija Ustužskogo*, redaktor P. Tichanov, Sinodal'naja tipografija Sankt Peterburg, 1893,

<https://elibrary.ru/safeview/123456789/236130/1/ODA1NDRfWmhpGllIHByZXBvZG9ibm9nbyBQcm9rb3BpeWEgVXN0eXV6aHNrb2dvLiAtIFNhbmsucGRm>

N. Trofimova, “Tradicii drevnerusskoj literatury v romane E.G. Vodolazkina “Lavr”, cit. p. 20.

²³⁹ T. Rudi, “Prepodobnyj i jurodivyj (o žitijnoj topike i tipologii svjatosti)”, cit. p. 509.

²⁴⁰ D. Lichačev, A. Pančenko, N. Ponyrko, *Smech v Drevnej Rusi*, Nauka, Moskva, 1984, p. 95.

sono pentito delle parole pronunciate dalle mie labbra, ma del silenzio non mi sono mai pentito.”²⁴¹

Nel romanzo questo insegnamento acquista una valenza drammatica e personale: Arsenij lo ricorda dopo aver involontariamente causato la morte di un brigante:

È morto a causa delle mie parole. Se non gli avessi detto che ero pronto non sarebbe stato freddato. Rammento Arsenio il Grande, che più di una volta si era pentito delle parole pronunciate dalle sue labbra, e mai del proprio silenzio.²⁴²

La citazione agiografica non è solamente un omaggio erudito, ma è la lente con cui il protagonista esamina sé stesso e il mondo circostante.

Nel romanzo Arsenij prende il voto del silenzio giunto a Pskov: l'unica parola che pronuncia è il suo nome Ustin. Questo non è il silenzio assoluto nel senso monastico, ma un silenzio selettivo nello spirito dello *jurodstvo*: Arsenij rinuncia alla propria voce in favore della voce di Dio che parla attraverso di lui. La funzione ermeneutica che lo *jurodivyj* normalmente assolve con la parola viene delegata a Foma, che legge nel pensiero di Arsenij e traduce le sue azioni per gli abitanti di Pskov.

Tra i santi russi che praticarono forme di silenzio ascetico possono essere annoverati Michail Klopskij, Vasilij Blažennyj, Prokopij Vjatskij, Andrej Totemskij, Simon Jur'eveckij e Ioann Samsonovič di Sol'vyčegodsk. Nelle rispettive agiografie il silenzio assume modalità differenti: dall'assenza quasi totale di parola all'uso di risposte enigmatiche o incomprensibili, fino alla

²⁴¹ “Много раз я сожалел о словах, которые произносили уста мои, но о молчании я не жалел никогда.”, “Žitie prepodobnogo otca našego Arsenija Velikogo”, cit. p. 248.

²⁴² E. Vodolazkin, *Lauro*, cit. p. 117; “Если бы я не сказал ему, что готов, он не лежал бы здесь таким холодным. Помнил ведь Арсения Великого, неоднократно сожалевшего о словах, которые произносили уста его, но ни разу не сожалевшего о молчании.”, E. Vodolazkin, *Lavr*, cit. p. 162.

ripetizione meccanica di poche espressioni.²⁴³ Particolarmente significativo è il caso di Simon Jur'eveckij, il quale, secondo la vita, quando venne trovato da alcuni uomini nel bosco non rispose alle loro domande e si limitò a ripetere insistentemente il proprio nome, come farebbe una persona smarrita o fuori di sé.²⁴⁴ Lo stesso motivo ricorre in *Lavr*: anche Arsenij viene ritrovato da alcuni sconosciuti nel bosco e, interrogato sulla propria identità, risponde unicamente pronunciando il nome Ustin.²⁴⁵ Tale episodio segna nel romanzo l'inizio del suo cammino come *jurodivyj* e della pratica del silenzio ascetico; per anni, infatti, "Ustin" resterà l'unica parola che egli pronuncerà. La stretta corrispondenza tra le due scene suggerisce una probabile rielaborazione da parte di Vodolazkin di un motivo già attestato nella tradizione agiografica russa.

Motivo della preveggenza

Rudi documenta il *topos* del dono profetico sia nelle agiografie dei santi monaci, che ricevono la rivelazione della propria morte imminente, sia nelle vite degli *jurodivye*, che sono in grado di predire eventi che si compiranno nella città o nel monastero in cui vivono. Nella tradizione degli *jurodivye* la profezia assume spesso una forma paradossale e oscura, il suo significato non viene svelato immediatamente.²⁴⁶

Il dono profetico di Arsenij in riguarda quasi esclusivamente la sfera medica: egli è infatti in grado di percepire se una persona ha possibilità di guarire oppure se è destinata a soccombere alla malattia. La funzione profetica

²⁴³ T. Rudi, "O topike žitij jurodivych", cit. p. 475.

²⁴⁴ "Prestavlenije blažennogo Simona Jur'eveckogo", *Žitija svjatykh na russkom jazyke, izložennye po rukovodstvu Čet'ich-Minej sv. Dimitrija Rostovskogo*, Tom III, cit. p. 69.

²⁴⁵ E. Vodolazkin, *Lauro*, cit. p. 119.

²⁴⁶ T. Rudi, "O topike žitij jurodivych", cit. p. 457.

in senso più ampio è invece affidata ad altri personaggi che lo accompagnano nelle diverse fasi della sua esistenza, come Cristofor e Foma.

La prima rivelazione di Arsenij riguarda i suoi genitori: salutando il padre, il bambino scoppia a piangere e spiega il proprio turbamento affermando di vedere il “segno della morte su di lui.”²⁴⁷ Sia Arsenij che Christofor comprendono che i genitori sono destinati a soccombere alla peste. Tuttavia, la consapevolezza anticipata non attenua il dolore della perdita: la scena è dominata dal disperato tentativo di salvarli o almeno di alleviarne le sofferenze, mostrando come la futura santità non sottragga Arsenij alla pienezza delle emozioni umane.

Arsenij profetizza anche una morte violenta: si presenta nella casa del prete Ioann, afferra un coltello e lo agita di fronte al viso del prete. Qualche mese dopo Ioann viene accoltellato in strada. Un episodio analogo è descritto nello *Žitie* dello *jurodivyj* Prokopij Vjatskij:

Un giorno il santo Procopio si recò dal suo padre spirituale, il sacerdote Ioann. In quel momento il sacerdote stava pranzando e, oltre a quelli di casa, era presente anche suo figlio Ioann, anch’egli sacerdote. Invitarono a tavola anche il santo Procopio. Terminato il pasto, il beato prese un coltello e cominciò a brandirlo sopra la testa del figlio e ad avvicinarlo al suo petto. Tutti erano atterriti e temevano che potesse colpire il giovane sacerdote. Ma il santo, gettato il coltello a terra, abbracciò il giovane sacerdote e iniziò a piangere amaramente su di lui, come se fosse morto. Poi se ne andò. Un anno dopo si avverò la profezia dell’asceta: quel sacerdote fu pugnalato a morte dai suoi parenti.²⁴⁸

²⁴⁷ E. Vodolazkin, *Lauro*, cit. p. 22; “Зрю на нем знамение смертно”, E. Vodolazkin, *Lavr*, cit. p. 26.

²⁴⁸ “Пришел однажды святой Прокопий к своему духовному отцу священнику Иоанну. В это время у священника обедали, и кроме домашних был здесь сын его Иоанн, тоже священник. Посадили за стол и святого Прокопия. По окончании обеда блаженный взял нож и начал им махать над головой сына и подносить к его груди. Все были в ужасе, боялись, что он заколет священника, но, бросив нож на землю, святой обнял молодого священника и начал горько плакать над ним, как над умершим. Затем ушел. Через год сбылось пророчество подвижника: родственники закололи ножом до смерти того священника.” S. Smirnov, “Prokopij Vjatskij, Christa radi Jurodivyj”, *Žytija russkich svjatyh, Sibirskaja blagozvonnica*, Moskva, 2011, https://azbyka.ru/otechnik/Sergej_Smirnov/zhitija-russkih-svjatyh/87_3#source

Nella sua analisi dei luoghi comuni nelle agiografie dei folli in Cristo della Rus', Rudi individua il motivo ricorrente della presenza di un confidente, generalmente rappresentato dal sacerdote presso il quale lo *jurodivyj* si confessa.²⁴⁹

Nell'architettura del romanzo si può notare la costante presenza di un personaggio secondario che funge da interlocutore, alter-ego o rispecchiamento del protagonista. Nel "Libro della conoscenza" questo ruolo è svolto da Christofor, figura che rimanda sia a Cristoforo Colombo, menzionato esplicitamente nel testo, sia a san Cristoforo cinocefalo, patrono dei viaggiatori. Questo riferimento prefigura i futuri viaggi di Arsenij; inoltre, gli insegnamenti del nonno plasmano la personalità del protagonista, lo avviano al mestiere di guaritore e lo accompagnano nel suo cammino.

Nel "Libro dell'abnegazione" lo *jurodivyj* Foma²⁵⁰ rappresenta il lato più irrazionale e irriverente della follia in Cristo e si affianca allo *jurodstvo* più moderato di Arsenij: in questo modo Foma può essere considerato il suo doppio.

Nel "Libro del cammino" Ambrogio si configura al tempo stesso come amico e guida spirituale di Arsenij, con il quale intrattiene profonde riflessioni sul rapporto tra l'uomo, il tempo e l'eternità. Nel momento in cui assume i voti monastici, Arsenij adotta il nome di Ambrogio, fondendosi simbolicamente con l'amico. Tale scelta rappresenta sia l'assimilazione della sua eredità spirituale

²⁴⁹ T. Rudi, "O topike žitij jurodivych", cit. p. 459.

²⁵⁰ Il nome Foma deriva dall'antico ebraico *teoma* (תאומא) – "gemello". Per l'analisi del significato dei nomi propri in *Lavr*, si rimanda all'articolo di T. Bunčul, A. Durkin, "Stilističeskie funkcii imen personažej v romane E. Vodolazkina "Lavr"", *Ogarev-online*, 5, 2018, <https://ogarev-online.ru/2311-2468/issue/view/18542>

e sapienziale, sia il tentativo di prolungarne simbolicamente l'esistenza, vivendo anche in sua vece dopo la sua prematura scomparsa.

Infine, nel “Libro della pace” i confidenti dell'ormai anziano Arsenij-Lavr sono lo *starec* Innokentij e Christofor. Nella fase finale della sua vita, la personalità di Arsenij fonde la conoscenza del mondo naturale del nonno e la profondità spirituale dello *starec*. La descrizione fisica di Arsenij-Lavr conferma questa unione: egli ha lo stesso volto di Christofor e indossa l'abito del monaco che ha ricevuto la grande *schima*.

Tutti i confidenti di Arsenij hanno il dono della preveggenza. Per Christofor questo sembra essere limitato al luogo in cui vive. Scegliendo la casa in cui stabilirsi, egli prevede tutte le trasformazioni future della sua *izba* accanto al cimitero: la costruzione di una chiesa nel 1492, la sua distruzione da parte dell'armata polacca nel 1609, la conversione in ospedale per i poveri nel 1817, l'uso come sede della locale *Čeka*²⁵¹ con annesso cimitero nel 1917, la distruzione dell'edificio nel 1942 ad opera di un pilota tedesco e, infine, la sua destinazione, a partire dal 1991, a campo di patate.²⁵² Nel commento finale dei contadini che lavorano questa terra si legge una riflessione amara sulla sanguinosa storia russa:

²⁵¹ Čeka (abbreviazione di ru. *Črezvyčajnaja komissija po bor'be s kontrrevoluciej i sabotajem*, “Commissione straordinaria per la lotta alla controrivoluzione e al sabotaggio”) fu un corpo di polizia politica sovietica, creato nel 1917 e sciolto nel 1922. “Da principio, secondo il decreto del Soviet dei commissari del popolo del 17 dicembre 1917, le misure repressive di cui disponeva la Čeka furono la confisca, il domicilio coatto, la privazione della tessera per i generi alimentari, la pubblicazione del nome nelle liste dei nemici del popolo, e simili. Ma un decreto del 5 settembre 1918, proclamando chiaramente la necessità di adoperare l'arma del terrore, dava alla Čeka il diritto d'isolare i nemici del potere sovietista in campi di concentrazione e di fucilare tutti coloro che avessero avuto relazione con organizzazioni bianche, con congiure, sollevazioni, ecc. Queste disposizioni davano alla Čeka l'indipendenza dai poteri giudiziari; da questo derivò l'orrore di cui il suo nome è circondato nella storia della rivoluzione.”, E. Lo Gatto, “Čeka”, *Enciclopedia Italiana*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1931, [https://www.treccani.it/enciclopedia/ceka_\(Enciclopedia-Italiana\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/ceka_(Enciclopedia-Italiana)/)

²⁵² E. Vodolazkin, *Lauro*, cit. p. 14.

Insieme alle patate i membri della cooperativa dissotterrarono una grande quantità di ossa e di pallottole, ma non sparsero denuncia presso le autorità, sapendo che comunque non sarebbe stata messa a disposizione altra terra. “È su questa terra che ci è toccato vivere” dissero.²⁵³

Vodolazkin riprende il modello agiografico secondo cui il luogo abitato da un santo viene sacralizzato attraverso la costruzione di una chiesa a lui dedicata. Nel finale del romanzo, la profezia di Christofor si compie: nel luogo della sua antica dimora, situata accanto al cimitero, sorge la “Casa di Dio”, visitata da Arsenij - Lavr. La sostituzione della casa con la chiesa segna un passaggio simbolico dal piano domestico e terreno a quello spirituale e trascendentale.

La casa di Cristoforo non c'è più, come aveva previsto, al posto della casa c'è una chiesa. Una chiesa nel cimitero è più importante di una casa; infatti, il cimitero è già di per sé una casa. La porta della chiesa è aperta. [...] È il ritorno, ma la sua casa è diventata la Casa.²⁵⁴

Nella sua analisi dello spazio sepolcrale nelle opere di Vodolazkin, Filippo Camagni scrive:

La presentazione dell'ambiente cimiteriale nella prosa di Evgenij Vodolazkin equivale al concetto di eterotopia di Michel Foucault – uno “spazio altro”,²⁵⁵ che combina dimensioni funebri e vitali. Il cimitero è uno spazio abitato sia dai morti sia dai vivi, è il luogo di commiato, di perdono, di incontro e di inizio di una nuova vita. La disperazione della morte vi è annullata, sostituita da un movimento a ritroso, che testimonia la vita eterna, non tanto quella dell'aldilà, quanto piuttosto la continuazione di quella terrena, sia sul piano della memoria sia su quello emozionale e sensibile.²⁵⁶

²⁵³ Ivi, p. 14; “Вместе с картофелем члены садоводства выкапывают большое количество костей и снарядов, но жаловаться в волостную управу не торопятся. Они знают, что другой земли им все равно никто не предоставит. Уж на такой земле нам выпало жить, говорят”, E. Vodolazkin, *Lavr*, cit. p. 15.

²⁵⁴ Ivi, p. 301; “Как Христофор и предвидел, на месте дома стоит церковь. Церковь на кладбище важнее дома, ведь кладбище само по себе дом. Дверь церкви открыта. [...] Это возвращение, а дом его стал Домом.”, Ivi, pp. 432-433.

²⁵⁵ M. Foucault, *Spazi altri: i luoghi delle eterotopie*, Mimesis, Milano, 2001.

²⁵⁶ “представление в прозе Евгения Водолазкина пространства кладбища тождественно тому, что Мишель Фуко назвал гетеротопией — “иным местом”, сочетающим funerальный и витальный пласты. Кладбище — пространство, заселенное и мертвыми, и живыми; это место и прощания, и прощения, и встречи, и начала новой жизни. Бездна смерти в нем отменена, заменена своеобразным реверсным движением, призванным свидетельствовать о вечности жизни, причем не столько о

La morte di Christofor viene predetta dallo *starec* Nicandr. In perfetta aderenza al modello agiografico,²⁵⁷ nel momento della morte Christofor pronuncia: “Nelle tue mani consegno l’anima mia, abbi pietà di me e donami la vita eterna. Amen.”²⁵⁸ La frase ricalca le ultime parole di Cristo in croce: “Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito.”²⁵⁹

Lo *jurodivyj* Foma, oltre a leggere nel pensiero ad Arsenij, possiede il dono della preveggenza. Analogamente a Christofor, egli vede il futuro della sua città Pskov: per esempio, predice che al posto del monastero presso cui vive Arsenij ci sarà la piazza Komsomol’skaja.²⁶⁰

Al ritorno da Gerusalemme Arsenij apprende della morte di Foma. Il narratore rivela inoltre che il folle in Cristo aveva previsto non solo l’ora della propria fine, ma anche il futuro ritorno del protagonista a Pskov. Prima di morire il folle in Cristo lascia un’ultima profezia per l’amico: “Che Arsenio sappia che lo aspettano al monastero di San Cirillo. È tutto.”²⁶¹ Accogliendo l’invito implicito nelle parole di Foma, Arsenij intraprende un cammino di ritorno verso il luogo delle proprie origini e, al tempo stesso, verso il compimento del proprio destino spirituale.

Un personaggio che funge da alter ego di Arsenij è Ambrogio, dotato di straordinarie capacità di preveggenza. Le sue visioni si distinguono per il

загробной жизни, сколько о продолжении земной — и на уровне мемориальном, и на уровне эмоционально-чувственном.”, F. Camagni, “Образ кладбища в прозе Евгения Vodolazkina”, *Znakovye imena sovremennoj russkoj literatury: Evgenij Vodolazkin*, cit. pp. 132-133.

²⁵⁷ T. Rudi, “Топика russkich žitij”, cit. p. 13.

²⁵⁸ E. Vodolazkin, *Lauro*, cit. p. 45; “В руце Твои предаю дух мой, Ты же мя помилуй и живот вечный даруй ми. Аминь.”, E. Vodolazkin, *Lavr*, cit. p. 59.

²⁵⁹ Luc 23:46, Bibbia CEI.

²⁶⁰ E. Vodolazkin, *Lauro*, p. 129.

²⁶¹ Ivi, p. 250; “Пусть Арсений имеет в виду, что его ждет монастырь аввы Кирилла. Всѣ.”, E. Vodolazkin, *Lavr*, cit. p. 357.

notevole grado di dettaglio e spaziano da eventi di portata storica e universale, quali la scoperta dell'America, invasioni nemiche o catastrofi naturali, a vicende appartenenti alla sfera privata degli individui. In particolare, le visioni riguardanti le vite dei singoli personaggi assumono la forma di racconti autonomi, ampiamente sviluppati sul piano narrativo, che si configurano come vere e proprie novelle inserite all'interno della trama principale del romanzo. Sebbene il loro contenuto non presenti un legame diretto con la tradizione agiografica, tale procedimento narrativo richiama la struttura della letteratura medievale, caratterizzata dalla compresenza di racconti autonomi incastonati entro una cornice narrativa più ampia.

Motivo della carità

Strettamente collegato ai motivi della povertà e della mortificazione della carne, il motivo della carità è un altro elemento comune alle vite dei santi monaci e *jurodivye*.

La zuppa che le suore danno ad Arsenij viene gettata sull'erba del cimitero, presso cui vive da *jurodivyj*:

Arsenio mangiava solo quello che gli lasciava l'erba. Egli raccoglieva accuratamente i resti di cibo sull'erba rastrellandola con le dita. Ogni tanto dalla breccia nel muro del cimitero entravano i cani e leccavano la zuppa con le loro lingue lunghe e rosse. Arsenio non li cacciava via, perché capiva che anche loro dovevano mangiare.²⁶²

Lo *jurodivyj* Karp ha un modo originale di dare la carità ai mendicanti:

Karp afferrava coi denti una pagnotta che costava mezzo soldo e correva veloce. [...] Il folle in Cristo era inseguito dai poveri che sapevano che prima o poi la

²⁶² E. Vodolazkin, *Lauro*, cit. p. 130; "Арсений доедал лишь то, что ему оставляла трава. Он осторожно вынимал остатки пищи из травы, проходя сквозь нее пальцами, как граблями. Иногда через пролом на кладбище забегали собаки и слизывали кашу своими длинными красными языками. Арсений собак не отгонял, потому что понимал, что им тоже нужно есть.", E. Vodolazkin, *Lavr*, cit. p. 181.

pagnotta sarebbe caduta. E quando cadeva veniva subito raccattata. Quello che rimaneva nella bocca del folle in Cristo costituiva il suo cibo giornaliero.²⁶³

Il fornaio accetta questo piccolo furto perché si rende conto che la presenza di Karp gli garantisce buoni affari. Tat'jana Rudi riconduce questo episodio alla narrazione della vita del folle in Cristo di Rostov Artemij Tret'jak, che si procurava il cibo in questo modo.²⁶⁴

Arsenij imita Karp nel dar via i pani, avendone mangiato solo un boccone, ma nel suo caso si aggiunge anche un elemento miracoloso:

Arsenio accettava tutto con gratitudine, ma appena il fornaio se ne era andato, portava il pane al muro del convento e lo distribuiva ai poveri. [...] Sapevano che il pane che veniva dalle mani di Arsenio era insolitamente buono e salvifico, Secondo loro, dava forza, bloccava le emorragie ed equilibrava il metabolismo.²⁶⁵

Episodi in cui lo *jurodivyj* distribuisce la carità raccolta ai poveri si trovano nelle vite di Sant'Andrea di Costantinopoli, Prokopij V'jatskij e Ioann Sol'vycegodskij.²⁶⁶

Specifico delle vite degli *jurodivye* è il motivo della carità “rovesciata”: lo *jurodivyj* distribuisce denaro non solo ai mendicanti, ma, grazie alla loro sensibilità e capacità di entrare nelle menti delle persone, capta la miseria di chi segretamente è caduto in rovina. Questo motivo è strettamente legato al dono della preveggenza: lo *jurodivyj* vede la realtà nascosta dietro le apparenze.

²⁶³ E. Vodolazkin, *ivi*, p. 135; “Карп зубами хватал полуденежный калач и бросался прочь. [...] За юродивым бежали небогатые люди, которые знали, что калач в конце концов упадет. Когда калач падал, они его подбирали. То, что оставалось во рту у юродивого, и было его дневной пищей.”, *ivi*, p. 188.

²⁶⁴ T. Rudi, “О некотoryх исто́чниках романа Евгения Водолазкина “Лавр””, *cit.* p. 65.

²⁶⁵ E. Vodolazkin, *Lauro*, *cit.* p. 142; “Арсений с благодарностью принимал калачи. После ухода Прохора он выносил их к монастырской стене и отдавал небогатым людям. [...] знали, что калачи из рук Арсения необыкновенно вкусны и полезны. По их наблюдениям, эти хлебы придавали сил, останавливали кровотечение и улучшали обмен веществ.”, E. Vodolazkin, *Lavr*, *cit.* p. 198.

²⁶⁶ T. Rudi, “О топике житий юродивых”, *cit.* p. 458.

Nel romanzo questo *topos* si realizza nell'episodio in cui il podestà Gabriele regala ad Arsenij una borsa piena d'argento: con stupore di tutti, il folle non distribuisce i soldi ai mendicanti, ma li porta al mercante Negoda. È Foma a spiegare che il mercante era andato in rovina, ma si vergognava a chiedere l'elemosina “per via dei suoi abiti ricchi”²⁶⁷ [trad. dell'autore, il passo manca nella trad. italiana]. Questo episodio è direttamente riconducibile all'episodio della vita di Vasilij Blažennyj, in cui il santo dona la borsa d'oro ricevuta dallo zar al mercante straniero caduto in miseria. Vasilij spiega così il suo ragionamento allo zar:

Questo mercante era molto ricco, possedeva molte navi, ma esse affondarono, e lui restò senza nulla, gli rimasero soltanto le splendide vesti da mercante, ed ecco che da tre giorni si consuma per la fame, non avendo nulla da mangiare, e si vergogna a chiedere l'elemosina a causa delle sue splendide vesti, che porta indosso, mentre i mendicanti non muoiono di fame e non si vergognano di chiedere, e così si procurano sempre il cibo necessario.²⁶⁸

Questo episodio esemplifica come i comportamenti eccentrici e imprevedibili del folle in Cristo manifestino una particolare sensibilità nei confronti della sofferenza altrui e una capacità di cogliere bisogni materiali e spirituali che restano invisibili agli altri.

La sepoltura del santo e il motivo dell'incuranza del corpo

Elemento obbligatorio in tutte le agiografie è la sepoltura del santo, il suo rito funerario e l'eventuale traslazione del corpo. La mancata sepoltura di Arsenij-Lavr, che risulta incomprensibile sia nello spazio diegetico del

²⁶⁷ “светлых ради своих риз” Е. Vodolazkin, *Lavr*, cit. p. 198.

²⁶⁸ “купец тот был очень богат, имел много кораблей, но они потонули, и купец остался безо всего, единая осталась на нем светлая купеческая одежда и се три дня голодом тает, ни что же имея вкусити, а выпросите стыдится светлых ради своих риз, их же на себе носит, а нищие голодом не живут и просить не стыдятся и они всегда нуждную пищу себе стяжевают.” I. Kuznecov, *Svjatye blažennye Vasilij i Ioann, Christa radi Moskovskie čudotvorcy*, Moskovskij archeologičeskij institut, Moskva, 1910, cit. p. 351.

romanzo (vedi il dialogo dei due osservatori che chiude il romanzo), sia per il lettore familiare coi riti funerari cristiani, è un elemento di grande interesse.

Una prima ipotesi della motivazione, che spinge Arsenij a chiedere di abbandonare il suo corpo nella selva è la volontà di imitare la sepoltura di Ustina e del figlio nella *skudel'nica*.²⁶⁹

Zelenin spiega che le persone morte all'improvviso o in maniera violenta, chiamate *založnye pokojniki* ("morti impuri"), non potevano essere sepolte nel cimitero e dovevano essere abbandonate nei luoghi deserti: nei campi, nel bosco, buttati nel fiume, nella palude, nel fosso. Secondo le credenze pagane, questi morti "impuri" offendevano la Madre Terra e, se sepolti nel suolo, potevano causare cattivi raccolti, siccità o altre calamità naturali. La loro esclusione dalla sepoltura consacrata non era dunque soltanto una sanzione morale o religiosa, ma rispondeva a una concezione magico-rituale del rapporto tra i vivi, i morti e la terra. Secondo lo studioso la creazione della *skudel'nica* e della festa di *Semik* (giovedì della settimana dopo Pasqua), in cui si celebrava la messa annuale per questi morti, rappresenta un compromesso tra la tradizione pagana e la Chiesa.²⁷⁰

²⁶⁹ "Skudel'nica e skudel'nja (termine ant., e settentrionale) – fossa comune per i periodi delle epidemie, oppure fossa comune per i morti di qualche incidente, oppure fossa comune situata fuori dalla terra consacrata (fuori dal cimitero), dove si seppelliscono i suicidi, i morti per abuso di alcol, gli annegati, i cadaveri dei viandanti ecc. La cappella posta presso questa fossa è detta anch'essa *skudel'nja*, lì si celebrano le messe funebri o si recitano preghiere per i defunti una volta l'anno, il sabato di Dmitrij [il 7 novembre]", "Скудельница и скудельня, стар. и сев. общая могила, во время мора, или общая могила погибших, по какому-либо несчастному случаю, или общая могила вне святой земли (вне кладбища), где погребают самоубийц, опойц, утопленников, поднятые трупы странников и пр. Часовня, при этой могиле, также скудельня, и в ней служат панихиды или читают упокойные молитвы раз в год, в Дмитриеву субботу.", V. Dal', "Skudel'", *Tolkovyj slovar' živogo velikoruskogo jazyka*, Tom 4, Ripol klassik, Moskva, 2006, <https://azbyka.ru/otechnik/Spravochniki/tolkovyj-slovar-zhivogo-velikoruskogo-jazyka-v-i-dalja-bukva-s/1022>

²⁷⁰ D. Zelenin, *Izbrannye trudy. Očerki russkoj mifologii: Umeršie neestestvennoj smert'ju i rusalki*, Indrik, Moskva, 1995, pp. 39-73.

Gli slavi antichi erano una popolazione di agricoltori, e le credenze pagane legate ai riti agricoli sopravvissero per secoli dopo la cristianizzazione, generando pratiche sincretiche. Come nota Tschizewskij “soprattutto permanevano quegli usi e costumi che possedevano la forza magica di garantire l’andamento normale dei fenomeni naturali e della vita umana, dalla nascita fino alla sepoltura”.²⁷¹

Il testo chiarisce al lettore il motivo per cui i morti impuri non potevano essere sepolti:

I tradizionalisti osservanti sapevano bene che la causa di tutti i mali era per l'appunto un morto turato. C'era credenza che quelli cui la vita si interrompeva all'improvviso non morissero subito. Madre Terra non li accettava e li cacciava via, costringendoli a cercare riconciliazione in superficie. In quella specie di vita supplementare i morti trascorrevano il tempo che gli era stato tolto, ma lo facevano recando grandi danni ai vivi. Nel tentativo di applicare le forze non spese, distruggevano i raccolti e causavano siccità estive.²⁷²

Nell'estendere il parallelo tra la morte di Ustina e del bambino e quella di Lavr è necessario prendere in considerazione il concetto della corruzione del corpo e dell'odore di santità. Gli studi di Ashbrook Harvey mostrano come l'esperienza dell'olfatto svolga un ruolo centrale nella costruzione della santità nelle fonti cristiane antiche: i racconti di profumi miracolosi e di corpi incorrotti non sono semplici elementi ornamentali della narrazione agiografica, ma strumenti retorici e teologici che rendono percepibile la presenza del sacro. All'interno di questo quadro simbolico, anche nelle tradizioni agiografiche della Rus' medievale compaiono episodi in cui la santità si manifesta attraverso

²⁷¹ D. Tschizewskij, *Storia dello spirito russo*, Sansoni, Firenze, 1965, p. 29.

²⁷² E. Vodolazkin, *Lauro*, cit. p. 80; “Для всех чтущих традицию не составляло тайны, что причиной бедствий чаще всего заложные покойники и становились. Существовало поверье, что те, чья жизнь оборвалась преждевременно, умирали не сразу. Мать сыра земля не принимала их и выталкивала из себя, заставляя искать себе применения на поверхности. В своем инобытии эти мертвецы как бы доживали отнятое у них время, но делали это с большим уроном для окружающих. Ища выхода своей нерастроченной силе, они губили урожай и устраивали летние засухи.”, E. Vodolazkin, *Lavr*, cit. p. 108.

il corpo e i suoi odori, inserendosi in un più ampio linguaggio sensoriale della santità condiviso dal cristianesimo orientale.²⁷³

Il fondamento scritturistico di questo motivo è nella Seconda lettera ai Corinzi:

Ma grazie siano rese a Dio, che sempre ci fa trionfare in Cristo e che per mezzo nostro spande dappertutto il profumo della sua conoscenza. Noi siamo infatti davanti a Dio il profumo di Cristo fra quelli che sono sulla via della salvezza e fra quelli che sono sulla via della perdizione; per questi, un odore di morte, che conduce a morte; per quelli, un odore di vita, che conduce a vita.²⁷⁴

Così non solo l'aroma che avvolge i corpi incorrotti dei santi segnala la loro virtù e la vita eterna che li attende, ma l'odore di decomposizione segnala il peccato e la perdizione dell'anima. La corruzione del corpo di Ustina e del bambino, descritta in modo dettagliato e inquietante, segnala la condizione di peccato in cui i due si trovano: morti senza confessione e senza battesimo, esclusi dalla sepoltura consacrata:

Guardò Ustina: i suoi lineamenti erano gonfi. Arsenio si alzò a stento e le si accostò. Quando tolse il lenzuolo il tanfo gli assalì le narici. Il ventre di Ustina era enorme, molto più grande che nei giorni di gravidanza. [...] “Ho paura per il nostro bambino” disse un giorno. “Oggi nelle sue narici ho visto dei vermi bianchi.”²⁷⁵

Il corpo di Arsenij - Lavr costituisce il contrario esatto: lasciato all'aperto per giorni nel mese di maggio, non mostra alcun segno di decomposizione: questo è un segno tangibile della grazia divina e della santità del defunto.

²⁷³ S. Ashbrook Harvey, *Scenting Salvation*, University of California Press, Oakland, 2006, pp. 105-135.

²⁷⁴ Cor. 2:14-16, *Bibbia CEI*.

²⁷⁵ E. Vodolazkin, *Lauro*, cit. pp. 77-78; “Посмотрел на Устину. Черты ее лица оплыли. Арсений с трудом встал и подошел к Устине. Когда приподнял покрывало, в нос ему ударил резкий запах. Живот Устины был огромен. Гораздо больше, чем в дни беременности. [...] Мне страшно за нашего мальчика, сказал он в один из дней, в его ноздрях я сегодня видел белых червей.”, E. Vodolazkin, *Lavr*, cit. pp. 104-105.

A questo punto è necessario un approfondimento che rovescia, almeno in parte, lo schema appena tracciato. Se, da un lato, la tradizione popolare associava la morte violenta o improvvisa all'impurità e all'esclusione dalla sepoltura consacrata, dall'altro la tradizione agiografica, sia bizantina sia russa, e in particolare quella del Nord della Russia, ben nota a Vodolazkin come medievista, sviluppa un filone parallelo e apparentemente contraddittorio: quello della morte “sbagliata” come segno paradossale di santità.

Come ha mostrato Ryžova nel suo studio sul modello della morte del santo nella tradizione agiografica,²⁷⁶ già nell'agiografia bizantina più antica si forma, accanto alle narrazioni di morte pia e sepoltura solenne, una tradizione di *neoblagoobraznoe pogrebenie*, motivata dalla consapevolezza della propria peccaminosità e dalla contrapposizione tra carne e spirito, tra corpo corruttibile e anima immortale. Antonio il Grande chiede di essere sepolto in segreto, perché nessuno possa trovare il luogo della sua tomba e renderle onori; Efrem il Siro proibisce nel proprio testamento qualsiasi onore funebre, chiedendo di essere sepolto “come i poveri”; Arsenij il Grande, modello esplicito per Arsenij di *Lavr*, chiede ai discepoli di legargli i piedi e gettarlo oltre la montagna. Nell'agiografia della Rus' medievale il motivo della trascuratezza del corpo è presente, ma meno radicale: Feodosij Pečerskij chiede di non lavare le sue spoglie e di non mettergli abiti sontuosi; Sergij Radonežskij chiede di essere sepolto fuori dalle mura del monastero, ma i suoi discepoli disubbidiscono; il primo santo della Rus' a chiedere di abbandonare il suo corpo senza sepoltura è Nil Sorskij.

Nell'agiografia della Russia settentrionale dei secoli XVI–XVII, il testamento dei fondatori dei monasteri che prescriveva di “trascurare” il proprio corpo dopo la

²⁷⁶ E. Ryžova, “Model' smerti svjatogo v agiografičeskoj tradicii: zaveščanie o “nebreženii” k telu i motiv “tajnye slugi gospoda””, *Vestnik Syktyvkar'skogo universiteta*, n. 6, 2019, pp. 82-97.

morte divenne un elemento convenzionale, anche grazie all'imitazione di modelli letterari. Va osservato che, in questo caso, il motivo della “trascuratezza” nei confronti del corpo è accentuato dai severi *realia* della natura nordica: gli asceti disponevano che il loro corpo fosse gettato in una palude, abbandonato nelle selve affinché fosse dilaniato dalle belve feroci, calpestato tra i muschi, e così via.²⁷⁷

Dalla ricerca di Ryžova emergono numerose testimonianze di questo tipo di testamento, ma solo nell'agiografia di *jurodivyj* Georgij Šenkurskij viene descritta l'effettiva attuazione della sua ultima volontà.²⁷⁸

Un altro motivo agiografico, individuato da Ryžova, è legato ad alcuni santi bizantini i cui corpi, a causa di una morte violenta o accidentale improvvisa, vengono abbandonati in un luogo deserto - nel bosco, sulla riva, in una palude - prima di essere ritrovati miracolosamente incorrotti e diventare oggetto di culto.²⁷⁹

Questo doppio registro è esattamente quello che Vodolazkin mette in scena nel finale del romanzo. Nei *Prolegomeni*, parlando del corpo incorrotto di Arsenij-Lavr, il narratore espone la fede popolare, intrisa di superstizione, senza smentirla, lasciando aperta una questione che il romanzo non intende chiudere:

Si diceva che possedesse l'elisir di vita eterna. C'era addirittura chi supponeva che il dispensatore di guarigione non potesse morire come tutti gli altri. Tale opinione nacque dal fatto che il suo corpo dopo la morte non diede segni di corruzione. Dopo molti giorni a cielo aperto, conservava il suo aspetto di prima e poi scomparve, come se il suo padrone si fosse stancato di giacere. Si alzò e se ne andò.²⁸⁰

“В севернорусской агиографии XVI–XVII вв. завещание основателей монастырей о “небрежении” к телу после смерти становится этикетным, в том числе и за счет подражания литературным образцам. Следует отметить, что в данном случае мотив “небрежения” к телу окрашен суровыми реалиями северной природы – подвижники завещают бросить свое тело в болото, в дебри на растерзание диким зверям, растоптать во мхах и т.п.”, Ivi, cit. p. 90.

²⁷⁸ Ibid.

²⁷⁹ Ivi, p. 87.

²⁸⁰ E. Vodolazkin, *Lauro*, cit. p. 10-11. “Говорили, что он обладал эликсиром бессмертия. Время от времени высказывается даже мысль, что даровавший исцеления не мог умереть, как все прочие. Такое мнение основано на том, что тело его после смерти не имело следов тления. Лежа много дней под

La scomparsa del corpo alimenta due interpretazioni opposte e inconciliabili: Arsenij-Lavr è asceso direttamente al cielo, oppure il suo corpo è stato semplicemente trascinato via dalle belve.

Il narratore ridimensiona con ironia la prima interpretazione ricordando che solo Enoch ed Elia hanno abbandonato la terra in carne e ossa, “di un medico russo la pia tradizione non fa cenno”,²⁸¹ ma non avvalora nemmeno la seconda ipotesi. L'ambiguità è deliberata: Vodolazkin non offre una risposta, perché questa appartiene a una dimensione che sfugge alla comprensione umana.

Questa ambiguità, alla luce del materiale agiografico appena esaminato, risulta perfettamente coerente con la tradizione: la richiesta di Lavr di essere legato e trascinato nella palude, esattamente come i corpi dei morti impuri destinati alla *skudel'nica*, è un ultimo atto di espiazione e solidarietà postuma con Ustina. Ma proprio questa scelta di farsi *založnyj pokojnik*, secondo la logica paradossale che impregna tanto l'agiografia bizantina quanto quella russa, costituisce l'estrema forma di umiltà del santo, l'ultimo gradino del rifiuto della gloria terrena.

A suggerire una lettura consolatoria restano le parole di Christofor, che spiegava così la natura del corpo dopo la morte al piccolo Arsenij:

Il nostro corpo si dissolve in polvere. Ma Dio, che ha creato il corpo dalla polvere, di nuovo unirà tutto ciò che è dissolto. Sembra che il corpo svanisca senza lasciar traccia, che si mischi con altri elementi, diventando terra, fiume, erba, ma sappi che non è così. Il nostro corpo, Arsenio, è come il mercurio versato: lo vedi diviso in piccole gocce sparse, ma non si fonde alla terra. Rimane così finché non giunge

открытым небом, оно сохраняло свой прежний вид. А потом исчезло, будто его обладатель устал лежать. Встал и ушел.” E. Vodolazkin, *Lavr*, cit. p. 10.

²⁸¹ Ibid., “О русском враче предание не упоминает.” Ibid.

qualcuno capace di raccogliarlo e metterlo di nuovo in un recipiente. Così anche il nostro Signore ricomporrà i nostri corpi decomposti per la resurrezione finale.²⁸²

Che il corpo di Lavr sia stato portato via dalle belve o sia scomparso per grazia divina, la sua dissoluzione nella natura non è annientamento, ma, secondo la teologia che attraversa l'intero romanzo, attesa della resurrezione finale.

3.2.4 Il pellegrinaggio nella produzione scritta della Rus'

In primo luogo, esaminiamo il genere dei *choždenija*²⁸³ nella produzione letteraria della Rus'. Sono note più di settanta opere riconducibili a questo genere, il quale costituiva una componente significativa della cultura scritta e delle pratiche di lettura della Rus' antica.

Nello studio comparativo dei resoconti di pellegrinaggi in Terra Santa medievali russi e italiani Toporova esamina le opere più rappresentative delle due tradizioni letterarie. Il modello primario a cui si ispirano i resoconti è *Itinerarium Burdigalense*, composto nel IV secolo, che racconta il viaggio da Bordeaux a Gerusalemme e il ritorno. I suoi elementi strutturali, divenuti un modello per le opere successive, sono le precise indicazioni temporali e spaziali del viaggio, l'itinerario, i mezzi di locomozione, la ragione del viaggio (crescita spirituale personale o aiuto ad altri in questo intento); il nucleo del racconto è

²⁸² Ivi, cit. p. 30. "Тело наше в персть разыдется. Но Господь, создавший тело из персти, наша телеса разшедшая купно восставит. Ведь это, знаешь, только кажется, что тело разлагается без следа, что смешивается с другими элементами, становясь землей, рекой, травой. Наше тело, Арсение, как разлитая ртуть, которая лежит, распавшись на мелкие шарики, на земле, но с землей не смешивается. Она лежит себе до тех пор, пока не придет некий умелец и не соберет ее обратно в сосуд. Так и Всевышний вновь соберет наши разложившиеся тела для всеобщего воскресения." Ivi, p. 37.

²⁸³ *Choždenija* (ru. *хождения*, "pellegrinaggio", "viaggio") è un genere della letteratura medievale russa, che contiene i resoconti di pellegrinaggi in Oriente, principalmente verso i luoghi sacri situati a Betlemme, Gerusalemme e Costantinopoli.

la descrizione dei luoghi sacri, corredati da citazioni bibliche e storie collegate a questi luoghi. Uno spazio ampio è occupato da racconti di avventure, pericoli, descrizioni delle popolazioni straniere e curiosità di viaggio.²⁸⁴

Un esempio eloquente del sentimento che un pellegrino russo provava in Terra Santa si trova in *Choždenie igumena Daniila (Il pellegrinaggio dell'igumeno Daniil)*:²⁸⁵ il resoconto di pellegrinaggio più antico e famoso della letteratura russa antica, che descrive il viaggio a Gerusalemme compiuto dall'autore nel XII secolo.

L'igumeno Daniil iniziò il pellegrinaggio nel 1104–1106 circa, nel suo itinerario si fermò a Costantinopoli, viaggiò per mare fino a Giaffa, per poi raggiungere Gerusalemme via terra. Il suo resoconto descrive ubicazione, distanze, architettura e stato di conservazione dei luoghi santi con straordinaria precisione, tanto da rendere il testo una fonte storico-archeologica di primaria importanza, oltre che un monumento letterario di alto valore.

Il testo, diffusissimo nella Rus' antica (se ne contano circa 150 testimoni e i più antichi risalgono solo alla seconda metà del XV secolo), rappresenta il prototipo a cui Vodolazkin guarda esplicitamente come fonte e modello.²⁸⁶ Di seguito si illustrano i topoi tipici del genere di *choždenija* e la loro reinterpretazione in *Lavr*.

²⁸⁴ A. Toporova, "Svjataja Zemlja glazami srednevekovych zapadnoevropejskich i russkich palomnikov (ital'janskije dnevniki palomničestva i russkie "choždenija"), *Vestnik RGGU: Literaturovedenie, Jazykoznanie, Kulturologija*, n. 1, Arbor Mundi, Moskva, 2024, pp. 110-124.

²⁸⁵ O. Tvorogov, "Daniil, igumen", *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*, cit. <https://azbyka.ru/otechnik/bibliog/slovar-knizhnikov-i-knizhnosti-drevnej-rusi/128>

²⁸⁶ T. Rudi, "O nekotorych istočnikach romana Evgenija Vodolazkina "Lavr"", cit. p. 65.

Excusatio modestiae

Daniil si presenta come indegno, peccatore, incapace di ogni bene, e descrive la propria opera non come vanto personale ma come atto d'amore verso i luoghi santi. L'autore segue il topos retorico di *excusatio modestiae*, tipico della letteratura medievale:

Eccomi, indegno igumeno Daniil dalla terra russa, il peggiore fra tutti i monaci, aggravato da molti peccati, incapace di qualsiasi opera buona; spinto dal mio pensiero e dalla mia impazienza, ho voluto vedere la santa città di Gerusalemme e la Terra promessa. [...] Io percorsi quella via santa in modo indegno, in ogni sorta di pigrizia e debolezza, ubriacandomi e commettendo ogni sorta di azioni sconvenienti. Ma confidando comunque nella misericordia di Dio e nella vostra preghiera — che Cristo Dio mi perdoni i miei innumerevoli peccati — ho descritto questo cammino e quei luoghi santi, non per innalzarmi né vantarmi di questo cammino, come se avessi compiuto qualcosa di buono in esso — non sia mai: nessun bene infatti ho compiuto in quel cammino — ma per amore di quei luoghi santi ho descritto tutto ciò che i miei occhi videro, affinché non fosse dimenticato ciò che Dio concesse a me, indegno, di vedere.²⁸⁷

Il soliloquio di Arsenij presso il Santo Sepolcro si apre con le parole: “Eccomi qua, Signore, con la vita che ho vissuto prima di arrivare a Te.”²⁸⁸ Segue una preghiera meditativa, in forma libera in cui il protagonista confessa i propri peccati e chiede a Dio un segno; il tono contrito ci riporta all'igumeno Daniil, ma il dubbio che attanaglia Arsenij lo colloca nello spazio del romanzo moderno.

²⁸⁷ “Се азъ недостойный игумень Данил Руския земля, хужши во всѣхъ мнѣхъ, съмѣренный грѣхъ многими, недоволенъ сый во всякомъ дѣлѣ блазѣ, понуженъ мыслию своею и нетрыпѣниемъ моимъ, похотѣхъ видѣти святыи градъ Иерусалимъ и Землю обѣтованную. [...] Азъ же неподобно ходихъ путемъ симъ святымъ, во всякой лѣности и слабости и во пьянствѣ и вся неподобная дѣла творя. Но обаче надѣяся на милость Божию и на вашу молитву, да ми проститъ Христосъ Богъ моихъ грѣховъ бесчисленныхъ, да си исписахъ путь си и мѣста сии святаа, не возносяся ни величаяся путемъ симъ, яко что добро створивъ на пути семъ, не буди то: ничтоже бо добра створихъ на пути семъ; но любви ради святыхъ мѣстъ сихъ исписахъ все, еже видѣхъ очима своими, дабы не в забвѣ было то, еже ми показа Богъ видѣти недостойному.” “Choždenie igumena Daniila”, podgot. teksta, perevod i komment. G. Prochorova, *Biblioteka literatury Drevnej Rusi*, T. 4, Nauka, Sankt Peterburg, 1997, <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4934&ysclid=lskjhscgm743606568>

²⁸⁸ E. Vodolazkin, *Lauro*, cit. p. 256. “Вот я, Господи, и та моя жизнь, которую успел прожить, прежде чем пришел к Тебе.” E. Vodolazkin, *Lavr*, cit. p. 361.

Deposizione della lampada al Santo Sepolcro

Nel resoconto di Daniil, la deposizione della lampada sulla pietra del Santo Sepolcro non è solo un gesto devozionale, l'igumeno la dona “da parte di tutta la terra russa”²⁸⁹, rappresentando così l'intera comunità politica e spirituale della Rus'.

Il motivo della deposizione di una lampada preziosa come simbolo devozionale è presente anche in *Lavr*: il podestà di Pskov Gavriil l'affida ad Arsenij e Ambrogio per omaggiare la memoria della figlia prematuramente scomparsa. Arsenij non riuscirà a portare a termine questa missione, la lampada gli sarà sottratta dai briganti mamelucchi, ma, nonostante il fallimento, al rientro il podestà lo accoglierà con grande affetto e comprensione.

Il motivo del Fuoco Sacro

Il *topos* escatologico dell'accensione del Fuoco Sacro nel Santo Sepolcro occupa una posizione centrale in *Choždenie igumena Daniila*. Si tratta di un rito della Chiesa ortodossa che si svolge annualmente il Sabato Santo nella Basilica del Santo Sepolcro a Gerusalemme. Secondo la tradizione, una luce divina accende miracolosamente la candela del Patriarca all'interno dell'Edicola del Sepolcro; da questa fiamma vengono successivamente accese le candele e le lampade presenti nella basilica. Il Fuoco Sacro ha un forte valore simbolico, rappresentando la Risurrezione di Cristo e il trionfo della luce sulle tenebre. La tradizione popolare vuole che questa fiamma non bruci nei primi istanti della sua manifestazione.

²⁸⁹ “от всей Русьскыя земля”, “Choždenie igumena Daniila”, cit. <http://lib.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=4934&ysclid=lskjhscgmk743606568>

In *Lavr* questo topos viene ripreso e reinterpretato con la funzione di evidenziare la santità del protagonista. Durante la navigazione sul fiume Velikaja, i pellegrini conversano con i barcaioli, i quali si rammaricano del fatto che i primi siano partiti troppo tardi nell'anno per poter assistere al miracolo del Fuoco Sacro, celebre per la sua capacità di non bruciare chi lo sfiora. A tale osservazione Arsenij risponde: "Non devono forse tutti i giorni del Signore diventare per noi Pasqua?",²⁹⁰ dopodiché pone la mano nel fuoco e lascia che le fiamme lo avvolgano senza riportare alcuna ustione. In questo episodio il miracolo, tradizionalmente associato al Santo Sepolcro e alla celebrazione pasquale, viene trasferito sulla figura del protagonista, che si configura così come portatore di una grazia eccezionale e segno vivente della presenza del divino nel mondo.

Un altro testo che ha profondamente influenzato il genere delle *choždenija* è il diario di pellegrinaggio del principe lituano Mikołaj Krzysztof Radziwiłł detto "l'Orfano". La traduzione dal polacco al russo fu realizzata nel 1677 a Mosca, esiste anche una traduzione settecentesca basata sull'edizione latina, pubblicata nel 1787. Il testo godette di uno straordinario successo nella cultura russa del tempo, lo testimoniano i ritrovamenti in 13 codici del XVII sec.²⁹¹

Il principe Radziwiłł aveva fatto voto a Dio che, qualora fosse guarito dalla grave patologia di cui soffriva, avrebbe visitato il Santo Sepolcro. Egli interpreta la malattia come conseguenza degli eccessi e dell'accumulo dei peccati commessi in gioventù; il pellegrinaggio assume dunque anche il valore

²⁹⁰ E. Vodolazkin, *Lauro*, cit. p. 180; "Не всякий ли день Господень должен стать для нас Пасхой?", E. Vodolazkin, *Lavr*, cit. p. 253.

²⁹¹ I. Fedorova, "Putešestvie v Svjatuju zemlju i Egipet knjazja Nikolaja Radzivilla i vostočnoslavjanskaja palomničeskaja literatura XVII-nač. XVIII vv.: Issledovanie i tekst", Puškinskij dom, Sankt Peterburg, 2014.

di un percorso di espiazione. Anche in *Lavr* la sofferenza fisica viene ricondotta al peccato:

Sembrava che il dolore di tutti i villaggi circostanti si concentrasse in un solo punto ed entrasse in lei. Perché i peccati di Ustina superavano i peccati di tutto il paese e presto o tardi bisognava pagarli.²⁹²

Cura gli infermi prendendo su di te i loro peccati.²⁹³

Procopio, hai un tumore alle vie respiratorie. [...] Sono i tuoi peccati che ti soffocano.²⁹⁴

Questo atteggiamento si riscontra in tutta la produzione scrittoria della Rus' medievale, in quest'ottica la cura dell'anima era vista come mezzo più importante ed efficace nel contrastare le malattie rispetto ai rimedi dei guaritori.²⁹⁵

A Polock Arsenij e Ambrogio si fermano per visitare il monastero della Trasfigurazione del Salvatore, fondato dalla *prepodobnaja* Evfrosinija (circa 1105-1173). La santa, importante guida spirituale del suo tempo, aveva istruito le consorelle nei precetti della vita monastica e concluso la propria esistenza terrena a Gerusalemme durante un pellegrinaggio in Terra Santa. Nel monastero delle Grotte di Kiev i due pellegrini visitano anche la tomba di Evfrosinija e la salutano con l'affetto e la complicità che s'instaura tra persone che hanno affrontato avventure simili.²⁹⁶

²⁹² E. Vodolazkin, *Lauro*, cit. p. 71; “Ей казалось, что боль всех окрестных хуторов собралась в одной точке и вошла в ее тело. Потому что ее, Устины, грехи превышали собой грехи всей той округи, и за это надо же было когда-нибудь ответить.” E. Vodolazkin *Lavr*, cit. p. 95.

²⁹³ E. Vodolazkin, *ivi*, p. 175; “Исцеляй болящих, принимая их грехи на себя.” *Ivi*, p. 245.

²⁹⁴ E. Vodolazkin, *ivi*, p. 189; “У тебя, Прокопие, опухоль дыхательных путей. [...] Ты задыхаешься от своих грехов.” *Ivi*, pp. 264-265.

²⁹⁵ N. Pelezneva, “Bolezn' kak prostranstvo kommunikacii čeloveka i Boga v vosprijatii drevnerusskogo knižnika XI-XIII vv.”, *Vestnik PSTGU, Istorija. Istorija Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi*, n. 105, 2022, p. 12.

²⁹⁶ E. Vodolazkin, *Lauro*, cit. p. 194.

Seguendo il canone degli *choždenija*, il “Libro del cammino” contiene avventure, pericoli e racconti di meraviglie. In questo capitolo frate Ugo intrattiene i compagni di viaggio con racconti degli uomini mostruosi, tipici dei *mirabilia* europei:

Vi assicuro che al mondo ci sono parecchi frutti diversi: chi con la testa di cane, chi senza testa, con i denti sul petto, con gli occhi sui gomiti, chi con due volti, chi con quattro occhi, chi con sei corna sulla testa, chi con sei dita alle mani e ai piedi.²⁹⁷

Anche nel diario di viaggio del principe Radziwiłł, accanto alla descrizione della flora e fauna dell’Egitto sono menzionati i cinocefali.

Descrivendo le saline di Cipro, il principe spiega la cristallizzazione del sale nel modo seguente: “il sale che il sole fa depositare, è come da noi il gelo che trasforma l’acqua in ghiaccio.”²⁹⁸ In *Lavr* la medesima spiegazione è affidata al capitano della nave su cui viaggiano Arsenij e Ambrogio.²⁹⁹

Un altro episodio tratto dal viaggio di Mikołaj Radziwiłł riguarda la visita al Labirinto di Cnosso. Il principe riferisce di non esserne rimasto particolarmente colpito, gli era sembrato di entrare in una cava abbandonata. Inoltre, il buio all’interno era tale, che se un pipistrello fosse volato vicino alla candela e l’avesse spenta, sarebbe molto pericoloso e lui avrebbe rischiato di perdersi.³⁰⁰ In *Lavr* è il frate Jean ad esprimere la stessa opinione riguardo al labirinto:

²⁹⁷ E. Vodolazkin, *ivi*, p. 217; “Есть, доложу я вам, много на свете разных порождений: у иных собачьи головы, а иные без голов, на груди зубы, на локтях глаза, у иных два лица, иные с четырьмя глазами, иные по шести рогов на голове носят, у иных по шести пальцев на руках и на ногах.” E. Vodolazkin, *Lavr*, cit. p. 305.

²⁹⁸ “соль, юже солнце садит, яко у нас мраз воду в лед” M. Radziwiłł, *Pochoždenie v Syjatuju Zemlju knjazja Radivila Sirotki. Priključenija češskogo dvorjanina Vratislava, Aleksandrija, Sankt Peterburg*, 2009, <https://readli.net/chitat-online/?b=948672&pg=4>

²⁹⁹ E. Vodolazkin, *Lauro*, cit p. 233.

³⁰⁰ “Аз с теми чаю, что сие место не [за] лабиринт имеют, но за такое место, где камение ломано, мнят, чего свидетели и знаки суть кучи камения и пути воез, которыми вожено тое же камение. Есть zde

Secondo frate Jean, la difficoltà del labirinto non era tanto dovuta alla complessità dei suoi meandri, quanto al buio. Infatti, quando il volo di un pipistrello aveva spento la candela di un frate, quello si era smarrito subito. [...] Il labirinto in sé non fece una gran impressione a frate Jean, a cui ricordava una cava di pietra abbandonata.³⁰¹

Lavr rielabora anche la storia in cui il principe Radziwiłł e i suoi compagni di viaggio sono scambiati per spie dai cittadini di Zara:³⁰² anche nel romanzo la vicenda ha luogo a Zara, è resa più rocambolesca e solo un caso fortuito salva i viaggiatori dal linciaggio.³⁰³

Anche il drammatico racconto della rapina e dell'uccisione dei pellegrini, tra cui Ambrogio, che conclude il "Libro del cammino" è ispirato ai racconti di pellegrini predati e trucidati, riportati nel racconto del pellegrinaggio di Mikołaj Radziwiłł.³⁰⁴

Nel complesso, il pellegrinaggio in *Lavr* non si limita a riprodurre la struttura tradizionale dei *choždenija*. Come nei modelli medievali, il viaggio verso Gerusalemme è insieme attraversamento geografico, prova ascetica e itinerario di purificazione; tuttavia, nel romanzo esso diventa anche il luogo in cui il protagonista misura la fragilità della propria fede e l'incertezza della propria missione. Attraverso il dialogo con le fonti, dall'igumeno Daniil a Mikołaj Radziwiłł, Vodolazkin inserisce Arsenij in una tradizione

много пещер входа подземного, камо ити, токмо запалая свещу, никто не может; и то зело опасно подобает быти, чтоб нетопыри летая свещи не погасили и по сем в тех темнотах не заблудились." N. Razdvill, *Pohoždenie v Svjatuju Zemlju knjazja Radivila Sirotki. Priključenija češskogo dvorjanina Vratislava*, <https://readli.net/chitat-online/?b=948672&pg=8>

³⁰¹ E. Vodolazkin, *Lauro*, cit. p. 334. "По словам брата Жана, трудности в лабиринте создавала не столько запутанность его пещер, сколько темнота, так что, когда свечу одного из братьев затушил пролетавший нетопырь, брат тут же заблудился. [...] Сам же лабиринт не произвел на брата Жана особого впечатления и напомнил ему заброшенные каменоломни." E. Vodolazkin, *Lavr*, cit. p. 331.

³⁰² N. Razdvill, *Pohoždenie v Svjatuju Zemlju knjazja Radivila Sirotki. Priključenija češskogo dvorjanina Vratislava*, <https://readli.net/chitat-online/?b=948672&pg=7>

³⁰³ E. Vodolazkin, *Lauro*, cit. p. 229.

³⁰⁴ N. Razdvill, *Pohoždenie v Svjatuju Zemlju knjazja Radivila Sirotki. Priključenija češskogo dvorjanina Vratislava*, <https://readli.net/chitat-online/?b=948672&pg=54>

riconoscibile, ma al tempo stesso la rinnova, trasformando il pellegrinaggio da semplice raggiungimento del luogo santo in esperienza interiore di dubbio, perdita e progressiva conversione.

3.2.5 I santi taumaturghi nell'agiografia russa

La figura del santo guaritore, che svolge il ruolo di intermediario tra il malato e la divinità, occupa un posto centrale nel romanzo *Lavr*. Nella Rus' medievale la malattia è interpretata come un fenomeno non solo fisico, ma anche spirituale. Gerasimova e Mil'kov descrivono così le pratiche curative nella Rus' antica:

Dopo l'introduzione del cristianesimo nella Rus', coesistettero parallelamente tre tipi di pratiche curative: 1) quella magica, ereditata dal periodo precristiano; 2) quella teoterapeutica, orientata alla guarigione tramite mezzi miracolosi; 3) quella naturosofica, fondata sull'antropologia scientifica propria di quell'epoca.³⁰⁵

Gli studiosi precisano che i tre tipi di approccio alla malattia non erano nettamente separati.³⁰⁶ Possiamo osservare questo stesso atteggiamento nell'approccio di Christofor, che nella sua pratica utilizza elementi magici (pietre, gesti rituali), religiosi (preghiere, icone) e medico-naturalistici riconducibili alla tradizione ippocratico-galenica, basati sulla teoria dei quattro elementi e dei quattro umori. Nel corso del romanzo, tuttavia, Arsenij si allontana progressivamente dai rimedi materiali per affidarsi sempre più esclusivamente all'intervento divino. Lo stesso Christofor, pur illustrando le

³⁰⁵ “После введения христианства на Руси параллельно сосуществовали три вида целительских практик: 1) магическая, унаследованная от дохристианского периода; 2) теотерапевтическая, нацеливавшая на исцеление чудесными средствами; 3) природосообразная, опиравшаяся на научную для той эпохи антропологию.”, I. Gerasimova, V. Mil'kov, “Celitel'stvo i medicinskaja knižnost' v Drevnej Rusi”, *Filosofija nauki i tehniki*, Institut filosofii Rossijskoj akademii nauk, Sankt Peterburg, 2014, p. 276.

³⁰⁶ Ibid.

proprietà terapeutiche delle erbe, insegna al nipote che la vera guarigione non dipende dalle sostanze naturali, ma dalla volontà di Dio.

Alla luce di queste premesse, nel presente paragrafo si cercherà di individuare le principali fonti agiografiche alle quali Vodolazkin attinge nella costruzione dei miracoli terapeutici attribuiti ad Arsenij.

È impossibile affrontare il tema dei santi guaritori nella Rus' senza richiamare alcune figure fondamentali della devozione cristiana orientale, quali san Nicola di Mira e i santi medici anargiri Cosma, Damiano e Pantaleone.³⁰⁷ Il loro culto costituisce uno dei principali riferimenti per la tradizione dei santi guaritori russi. In *Lavr* tale continuità è esplicitata dal riferimento al culto di san Pantaleone: Arsenij e Silvestro pregano infatti davanti alla sua icona per ottenere la guarigione di Ksenija.

Tra i santi taumaturghi particolarmente venerati nella tradizione russa figurano anche Flor e Lavr. Fratelli di sangue e di fede, vissuti tra Bisanzio e l'Illiria, esercitarono il mestiere di scalpellini presso maestri cristiani dai quali appresero sia l'arte sia la dottrina cristiana. Il miracolo più noto loro attribuito riguarda la guarigione del figlio del sacerdote pagano Mamertino, gravemente ferito a un occhio durante la costruzione di un tempio idolatrico. Dopo averlo istruito nella fede e aver pregato per lui, i due fratelli ottennero la sua completa guarigione, provocando la conversione del giovane e del padre.³⁰⁸

Il loro culto assunse successivamente una forte connotazione taumaturgica: secondo una tradizione novgorodiana, il ritrovamento delle loro

³⁰⁷ T. Carevskaja, "Celitel'skij aspekt počitanija sv. Nikolaja Čudotvorca i ego projavlenie v Novgorodskom iskusstve XIII v.", *Vestnik PSTGU. Voprosy istorii i teorii christianskogo iskusstva*, 4, 2011, pp. 26-29.

³⁰⁸ "Pamjat' svjatykh mučenikov Flora i Lavra", *Žitija svjatykh na russkom jazyke, izložennye po rukovodstvu Čet'ich-Minej sv. Dimitrija Rostovskogo*, Tom XII, cit. pp. 289-292.

relique pose fine a un'epidemia che colpiva il bestiame, motivo per cui divennero protettori dei cavalli e degli animali domestici nell'iconografia russa.³⁰⁹

Un'altra figura fondamentale è quella di Agapit delle Grotte di Kiev, monaco e guaritore dell'XI secolo. Durante il suo pellegrinaggio Arsenij si sofferma davanti alle reliquie del santo, riconoscendo in lui un modello principe della propria missione terapeutica. Agapit a sua volta imitava i metodi di suo padre spirituale Antonij:

Agapit fu testimone oculare di come questo grande uomo servisse personalmente i malati e li guarisse con la propria preghiera, e come, celando il potere conferito alla sua preghiera, porgesse agli infermi, sotto forma di medicina, delle erbe prese dal proprio cibo.³¹⁰

L'episodio assume una particolare importanza perché permette a Vodolazkin di riflettere sul rapporto fra guarigione materiale e intervento divino. Arsenij percepisce infatti una profonda affinità con Agapit e gli confida il proprio smarrimento di fronte alla natura misteriosa dei miracoli che opera:

Sai, Agapit, le mie guarigioni sono così strane... Non saprei spiegarle. Finché curavo con le erbe tutto era più o meno chiaro. Curavo, conscio che l'aiuto divino giunge per mezzo delle erbe. Ecco tutto. Ora invece l'aiuto divino giunge attraverso di me, capisci?³¹¹

Attraverso il discorso di Arsenij, rivolto direttamente alle reliquie del santo, il romanzo mostra una dimensione tipicamente medievale

³⁰⁹ N. Ges', "Čudo archangela Michaila o Flore i Lavre": istorija voprosa i problemy ikonografii", *Naučnye trudy Sankt-Peterburgskoj akademii chudožestv*, n.16, 2011, pp. 3-15.

³¹⁰ "Агапит был очевидцем того, как этот великий муж сам служил болящим и исцелял их своею молитвою, причем скрывая дарование, данное молитве его, вручал недужным под видом лекарства травы от пищи своей.", "Žitie prepodobnogo otca našego Agapita Pečerskogo, bezmeznogo vrača", *Žitija svjatyh na russkom jazyke, izložennye po rukovodstvu Čet'ich-Minej sv. Dimitrija Rostovskogo*, Tom X, Kovčeg, Moskva, 2010, p. 21.

³¹¹ E. Vodolazkin, *Lauro*, cit. p. 194. "Знаешь, Агапит, мои исцеления – это такая странная история... Не могу тебе толком объяснить. Пока я лечил травами, все было более или менее ясно. Я лечил и знал, что помощь Божья приходит через травы. Ну вот. А теперь помощь Божья приходит через меня самого, понимаешь?" E. Vodolazkin, *Lavr*, cit. p. 273.

dell'esperienza religiosa: il contatto con il sacro non appare distante o astratto, ma concreto, immediato e profondamente personale.

Molti dei prodigi compiuti da Arsenij in *Lavr* sono già stati esaminati nei capitoli precedenti, tra cui la preveggenza, la liberazione degli indemoniati e il particolare rapporto con il mondo animale. In questa sede ci concentreremo invece sulle guarigioni miracolose realizzate senza il ricorso a erbe medicinali o ad altri rimedi terapeutici.

Un primo episodio riguarda la guarigione dal mal di denti della moglie del podestà. Arsenij si estrae un dente e lo consegna alla donna, invitandola a tenerlo in bocca; il dolore scompare immediatamente.³¹² Questo motivo taumaturgico trova un parallelo nella vita di Prokopij V'jatskij.³¹³ Il gesto eclatante e disturbante si inquadra nel comportamento tipico dello *jurodivyj*.

Un ulteriore episodio taumaturgico riconducibile alla tradizione degli *jurodivye* riguarda un sacerdote che rischia di soffocare a causa di una lisca di pesce conficcata nella gola. Arsenij interviene afferrandolo per i piedi e scuotendolo vigorosamente fino all'espulsione del corpo estraneo.³¹⁴ Il miracolo ricorda la vita di Simon di Jur'ev, nella quale il santo guarisce un prete afflitto dallo stesso problema, sebbene mediante il semplice contatto della mano con la gola del malato.³¹⁵ Rispetto alla fonte agiografica, Vodolazkin accentua la componente spettacolare dell'episodio, conferendogli maggiore dinamismo e intensità narrativa. L'azione di Arsenij, che agita il sacerdote con

³¹² E. Vodolazkin, *Lauro*, cit. p. 151, E. Vodolazkin, *Lavr*, cit. p. 209.

³¹³ S. Smirnov, "Prokopij V'jatskij, Christa radi Jurodivyj", *Žitija russkich svjatyh*, red. N. V. Petrusenko, Sibirskaja Blagozvonnica, Moskva, 2011. https://azbyka.ru/otechnik/Sergej_Smirnov/zhitija-russkih-svjatyh/87_3#source

³¹⁴ E. Vodolazkin, *Lauro*, cit. pp. 154-155, E. Vodolazkin, *Lavr*, cit. p. 216-217.

³¹⁵ D. Rostovskij, "Prestavlenije blažennogo Simona Jur'eveckogo", *Žitija svjatyh na russkom jazyke, izložennye po rukovodstvu Čet'ich-Minej sv. Dimitrija Rostovskogo*, Tom III, Kovčeg, Moskva, 2010, p. 71.

impeto quasi eccessivo, introduce inoltre una sfumatura comica: trascinato dall'entusiasmo per la guarigione appena compiuta, egli sembra infatti sul punto di sottoporre allo stesso trattamento anche la moglie del prete. In questo modo, l'autore conserva il nucleo taumaturgico del racconto agiografico, ma lo arricchisce con elementi vivaci ed umoristici.

Un terzo miracolo riguarda un uomo paralizzato dalla nascita, che Arsenij cura colpendolo con dell'ortica e massaggiandone vigorosamente il corpo.³¹⁶ Sebbene non sia riconducibile a una specifica fonte agiografica, il racconto richiama pratiche terapeutiche e apotropaiche diffuse nella tradizione popolare della Rus', dove l'ortica era utilizzata per allontanare malattie e influenze demoniache.³¹⁷ Anche in questo caso, la violenza solo apparente del gesto dissimula una profonda sollecitudine nei confronti dell'infermo. Tale comportamento si inserisce nel paradigma del *pochabstvo*, ossia quella simulazione di rozzezza, eccentricità o follia attraverso la quale lo *jurodivyy* cela la propria santità e si sottrae alla venerazione pubblica.

L'ultima guarigione miracolosa che esamineremo avviene a Venezia, dove Arsenij fa tappa nel suo pellegrinaggio. La giovane Laura è affetta dalla lebbra, il protagonista lo capisce quando la guarda negli occhi, la bacia sulla fronte e la ragazza può tornare a vivere con la propria famiglia.³¹⁸ Il gesto di baciare sul volto una persona affetta dalla lebbra appare nelle vite dei santi occidentali: San Martino di Tours e San Francesco d'Assisi, nell'ambito russo il motivo della guarigione dalla lebbra richiama i santi Pëtr e Fevronija di Murom. Queste sovrapposizioni intertestuali trasformano l'episodio veneziano

³¹⁶ E. Vodolazkin, *Lauro*, cit. pp. 154, E. Vodolazkin, *Lavr*, cit. p. 215.

³¹⁷ G. Kabakova, "Krapiva", *Slavjanskije drevnosti. Ètnolingvističeskij slovar'*, Tom 1, *Meždunarodnye otnošenija*, Moskva, 1995, pp. 643-645.

³¹⁸ E. Vodolazkin, *Lauro*, cit. pp. 221-223, E. Vodolazkin, *Lavr*, cit. pp. 312-313.

in un vero e proprio palinsesto di senso: Laura diventa così, nello stesso gesto, icona del Cristo sofferente che si lascia baciare nel volto del malato, e figura sponsale che Arsenij può finalmente purificare e salvare, offrendo al protagonista quella redenzione vicaria che il destino di Ustina gli aveva negato.

In definitiva, l'analisi di questi episodi rivela come Vodolazkin costruisca la santità taumaturgica di Arsenij attraverso una fitta rete di rimandi all'agiografia russa e occidentale, senza tuttavia limitarsi a una semplice riscrittura delle fonti. Ogni miracolo, pur ancorato a un modello tradizionale riconoscibile, viene rielaborato secondo un doppio registro che intreccia il sacro e il comico, la violenza apparente e la tenerezza sottesa, in perfetta coerenza con il paradigma dello *jurodstvo* che permea l'intero personaggio. È proprio in questa tensione tra fedeltà alla tradizione agiografica e libertà narrativa che si misura l'originalità dell'operazione di Vodolazkin.

Cap. 4 Modelli agiografici e cronachistici nel romanzo *Opravdanie Ostrova*

Il romanzo *Opravdanie Ostrova* è costruito, ancor più di *Lavr*, su una fitta rete di rimandi intertestuali: citazioni bibliche, cronache e agiografie bizantine e russe, il romanzo *Storia di una città* di Saltykov-Ščedrin, rimandi alla storia sovietica, le favole di Krylov.³¹⁹ Se in *Lavr* degli elementi anacronistici, più o meno evidenti, inseriti nell'ambientazione medievale creano un effetto di straniamento ed esprimono l'idea del tempo circolare, in *Opravdanie Ostrova*, grazie all'ambientazione in uno spazio-tempo indefinito, Vodolazkin utilizza liberamente riferimenti intertestuali appartenenti a epoche e contesti molto distanti tra loro, per rafforzare tanto il grottesco dei personaggi negativi quanto la purezza di quelli positivi.

Al rivoluzionario Kas'jan, uomo minuto, pelato e guercio viene dedicata una statua di marmo, ispirata al celebre *Gruppo di Laocoonte*, vertice dell'arte ellenistica e modello di bellezza virile.³²⁰ L'autore lascia al lettore il compito di immaginare questa unione ossimorica e irriverente. Per lo stesso procedimento, quando Parfenij e Ksenija sono costretti a vivere in un appartamento comunitario, la povertà dell'ambientazione non fa che sottolineare la loro grandezza spirituale e morale.³²¹

Data questa densità di rimandi, anche in questo caso l'analisi che segue non seguirà l'ordine cronologico della narrazione: si esamineranno dapprima le fonti cronachistiche, legate alla figura del cronista e alla storiografia

³¹⁹ T. Nikiforova, "Elementy interteksta v romane E. Vodolazkina "Opravdanie Ostrova"", *Sovremennaja informacionno-obrazovatel'naja sreda: pedagogičeskie, psihologičeskie i tehničeskie podchody*, GNII Nacrazvitie, Sankt Peterburg, 2022, pp. 6-11.

³²⁰ E. Vodolazkin, *Opravdanie Ostrova*, cit. p. 232.

³²¹ Ivi, p. 95.

medievale su cui Vodolazkin stesso ha lavorato come studioso, per poi passare alle fonti agiografiche, raggruppate per tipologia di santità.

4.1 Le fonti cronachistiche e la figura del cronista

In *Opravdanie Ostrova* Vodolazkin, filologo che ha dedicato decenni allo studio degli antichi manoscritti, costruisce il romanzo intorno alla figura del cronista medievale, di cui vuole restituire l'umanità, che tende a sbiadire attraverso i secoli e a non emergere dagli studi scolastici superficiali della maggior parte dei lettori moderni. Il romanzo è un mosaico di voci: ogni cronista ha un proprio punto di vista, e grazie all'espedito narrativo dei personaggi longevi, Ksenija e Parfenij, il lettore dispone anche delle testimonianze di chi li ha conosciuti in vita.

4.1.1 Il ruolo del cronista

Nel suo lavoro *Vsemirnaja istorija v literature Drevnej Rusi*, Vodolazkin analizza i testi storiografici della Rus' medievale dell'XI–XV secolo: annali, cronografi e *palei*, intesi come “narrazioni che descrivono delle sequenze relativamente lunghe di eventi socialmente significativi, esposti in ordine cronologico lineare.”³²² Gli annali (*letopisi*)³²³ organizzano gli eventi

³²² “повествование о сравнительно длинной цепи общественно значимых событий, расположенных в линейной хронологической последовательности.” E. Vodolazkin, *Vsemirnaja istorija v literature Drevnej Rusi*, cit. p.22

³²³ Ja. Lurje, “Letopisi”, *Literatura Drevnej Rusi: Bibliografičeskij slovar*, Prosveščenie, Moskva, 1996. <https://azbyka.ru/otechnik/bibliog/literatura-drevnej-rusi-biobibliograficheskij-slovar/58>

descritti per anno; i cronografi (*chronografy*)³²⁴ narrano la storia universale; le *palei*³²⁵ affiancano alla storia universale ampi commenti teologici e dogmatici.

Vodolazkin osserva la coesistenza di due piani narrativi distinti ma intrecciati in queste storiografie: la “storia della salvezza” (*istorija spasenija*) e la “storia profana” (*prosto istorija*). I cronisti erano in grado di distinguere la prima dalla seconda e di evidenziare la “storia sacra”, ad esempio attraverso il calcolo degli intervalli temporali tra eventi salvifici, creando così un *continuum* che si sovrappone al flusso degli eventi mondani. Tuttavia, tale distinzione non era netta: la “storia della salvezza” procede, servendosi anche degli eventi della “storia profana”. Vodolazkin riporta il seguente esempio:

La progressiva formazione dell’Impero romano (e le conquiste dei Romani di per sé non appartengono agli eventi sacri) è interpretata da Giorgio Amartolo come una preparazione alla venuta di Cristo: i popoli furono riuniti in un’unica entità affinché potessero ascoltare la parola di Dio.³²⁶

Nella sua analisi delle opere storiografiche della Rus’, Vodolazkin sottolinea l’importanza delle profezie e presagi, elementi che furono fondamentali nell’epoca pagana e si conservarono nelle cronache più tarde.³²⁷ Il principio che ne emerge può essere visto come ineluttabilità del destino, che si compie proprio attraverso il tentativo di sfuggirgli. Lo stesso principio è al centro di numerosi episodi di *Opravdanie Ostrova*.

³²⁴ O. Tvorogov, “Chronografy”, ivi, <https://azbyka.ru/otechnik/bibliog/literatura-drevnej-rusi-biobibliograficheskij-slovar/149>

³²⁵ O. Tvorogov, “Palei”, ivi, <https://azbyka.ru/otechnik/bibliog/literatura-drevnej-rusi-biobibliograficheskij-slovar/72>

³²⁶ “Постепенное создание Римской империи (а завоевания римлян сами по себе к священным событиям не относятся) Георгий Амартол рассматривает как подготовку к пришествию Христа: народы были собраны воедино, чтобы услышать слово Божье.” E. Vodolazkin, *Vsemirnaja istorija v literature Drevnej Rusi*, cit. p. 17.

³²⁷ Ivi, p. 44.

Nell'intervista in occasione dell'uscita del romanzo, Vodolazkin spiega così la sua visione del cronista medievale:

Nella società medievale il principio individuale era meno marcato di quanto lo sia oggi. Com'è noto, i testi medievali erano per lo più anonimi, e ciò non era casuale. A suo tempo Lichačëv lo aveva formulato molto bene: nel Medioevo chi scriveva esprimeva un punto di vista collettivo, un'esperienza collettiva. Ed era proprio questa dimensione condivisa a conferire a tale esperienza e a tali ideali una straordinaria forza. [...] Ogni essere umano è come una goccia nella quale si riflette il mondo. Oggi ogni goccia riflette qualcosa di proprio, di individuale; allora, invece, ogni goccia rifletteva rigorosamente un mondo comune a tutti, con i suoi ideali, i suoi problemi, le sue paure e le sue speranze. [...] Si può dire così: l'uomo medievale, facendosi depositario dell'energia della comunità, non si dissolveva nella massa, ma rimaneva sé stesso, con la propria anima unica e irripetibile. E questo emerge chiaramente dai testi antichi: non sono affatto scritti con lo stampino e possono differire notevolmente per intonazione.”³²⁸

In un'altra intervista, riflettendo sull'obiettivo del cronista, Vodolazkin afferma:

La cronaca non è un giornale della sera: spesso esiste in un unico esemplare. [...] Non è una lettura quotidiana delle persone; è conservato nello *scriptorium*, nella biblioteca. È un rendiconto davanti a Dio, non davanti agli uomini. Una mia studentessa disse: “La cronaca è il diario di un popolo”. Ed è proprio questo che distingue la storia dal giornale della sera: la storia non ha altri lettori all'infuori di Dio.³²⁹

³²⁸ “В средневековом обществе меньше, чем сейчас, было выражено персональное начало. Как известно, средневековые тексты были преимущественно анонимными, и это неслучайно. Лихачев в свое время очень хорошо сформулировал: в Средневековье каждый пишущий выражал коллективную точку зрения, коллективный опыт. И вот именно за счет своей общности такой опыт, такие идеалы были очень мощными. [...] Каждый человек подобен капле, в которой отражается мир. Сейчас каждая капля отражает что-то свое, индивидуальное, тогда же каждая капля была строгим отражением общего для всех мира — с его идеалами, его проблемами, его страхами и надеждами. [...] Можно сказать так: средневековый человек, становясь аккумулятором общественной энергии, не растворялся в толпе, он оставался самим собой, со своей единственной, неповторимой душой. И это видно по древним текстам: они вовсе не под копирку написаны и могут очень различаться по своей интонации”, V. Kaplan, “Svetloe Srednevekov'e”, *Foma*, <https://foma.ru/svetloe-srednevekovye-evgeniya-vodolazkina.html>.

³²⁹ “Летопись это не вечерняя газета, она существует часто в одном экземпляре. [...] Это не то что является ежедневным чтением людей, это лежит в скриптории, в библиотеке. Это отчет перед Богом, не перед людьми. Одна моя студентка сказала “летопись это дневник народа”. Этим история отличается от вечерней газеты: её не читает никто кроме Бога.” E. Vodolazkin, I. Šichman, “Evgenij Vodolazkin *Opravdanie Ostrova. Kogda na Rusi žilos' chorošo?*”, *A Pogovorit'?*, <https://www.youtube.com/watch?v=vibdwxv5o>.

Ancora nel romanzo Parfenij parla del ruolo del cronista e ribadisce quest'idea:

La storia dell'Isola fu scritta dai monaci: [...] soltanto chi è concentrato sull'eternità è in grado di riflettere il tempo, e ciò che è terreno lo comprende meglio chi medita su ciò che è nel cielo.³³⁰

Il monaco-cronista è dunque un prisma che raccoglie la storia e lo spirito del proprio tempo, restituendoli nel modo più fedele possibile senza annullare la propria individualità. Poiché il suo resoconto è destinato a Dio, egli aspira all'obiettività. Applicata al romanzo, inteso come cronaca dell'Isola, questa prospettiva permette di leggerlo come un rendiconto rivolto a Dio: un tentativo di giustificare gli abitanti dell'Isola, pur smarriti nel peccato, facendo emergere la presenza dei giusti come possibile via di salvezza.

4.1.2 Procopio di Cesarea e Prokopij Gugnivyj

L'eccezione che conferma la regola dell'assoluta obiettività del cronista è il caso di Procopio di Cesarea (VI sec.): nelle sue opere ufficiali, *De aedificiis* (*Sugli edifici*) e *De bellis* (*Storia delle guerre*) Procopio tesse le lodi dell'imperatore Giustiniano. Circa cinque anni dopo la morte dello storico viene però pubblicato l'*Arcana historia* (*Storia segreta*): un libro diffamatorio, in cui l'autore accusa l'imperatore Giustiniano e l'imperatrice Teodora di aver deliberatamente rovinato l'Impero romano, arrivando a riportare dicerie secondo cui Giustiniano non sarebbe un essere umano ma il principe dei demoni, responsabile perciò anche della peste, dei terremoti e delle

³³⁰ “Историю Острова писали монахи: [...] лишь сосредоточенный на вечности способен отразить время, а земное лучше всего понимает тот, кто думает о небесном.” E. Vodolazkin, *Opravdanie Ostrova*, cit. p. 12.

inondazioni. Secondo Vodolazkin, Procopio è una figura dalla mentalità moderna più che medievale, ed è proprio questo scarto a renderlo, agli occhi dell'autore, un personaggio da riprendere nel romanzo.³³¹

In *Opravdanie Ostrova* il riferimento è intenzionalmente trasparente: il cronista che registra gli avvenimenti del regno del principe Justin – versione russa del nome Giustiniano – si chiama Prokopij Gugnivyj (Procopio lo Scilinguato).³³² Oltre a essere l'autore dell'unica cronaca segreta del romanzo, Prokopij Gugnivyj ha un ruolo cardine nello spazio narrativo: è lui a nascondere la profezia sul destino dell'Isola, che verrà ritrovata secoli dopo – ritrovamento con cui il romanzo si apre.

Nel romanzo, Justin e la moglie Glikerija diventano principi reggenti al posto di Parfenij e Ksenija, rimasti orfani in seguito all'epidemia di peste. Nella cronaca ufficiale il cronista descrive così la coppia di sovrani reggenti:

Difficilmente si troverà una penna degna di descrivere il regno del pio Justin, principe reggente.³³³

Avendo alle spalle una giovinezza colma di inquietudini – povera, ma onesta; difficile, ma splendida – la principessa divenne per il bambino un esempio di valori imperituri. Un bagliore d'incomparabile grandezza, misura e limite di ogni cosa.³³⁴

³³¹ E. Vodolazkin, I. Šichman, “Evgenij Vodolazkin *Opravdanie Ostrova*. Kogda na Rusi žilos' chorošo?”, *A Pogovorit'?*, cit.

³³² Se il nome Prokopij indica il prototipo storico del cronista, il soprannome “gugnivyj” è un “nome parlante”, che svela le caratteristiche del personaggio e il suo ruolo nella narrazione. L'aggettivo *gugnivyj* in russo moderno designa una persona che parla con voce nasale, ma in slavo eccl. il termine designava una persona muta o con un disturbo del linguaggio. A livello simbolico, dunque, questo soprannome ci parla dell'impossibilità del cronista di dire chiaramente la verità o della volontà di nasconderla.

³³³ “Вряд ли найдется перо, достойное описать княжение благочестивого Юстина, князя регента.” E. Vodolazkin, *Opravdanie Ostrova*, cit. p. 69.

³³⁴ “Имея за плечами полную тревог юность – бедную, но честную; непростую, но прекрасную, – княгиня стала для ребенка примером немеркнувшего. Мерцанием беспримерного, мерой и пределом.” Ivi, p. 69.

Non mi resta che rammaricarmi di non avere la capacità di descrivere la bontà e la saggezza di coloro che assunsero la tutela dei fanciulli in tenera età.³³⁵

Nella cronaca alternativa, rinvenuta postuma, intitolata “La vera storia del principe Justin, scritta da Prokopij Gugnivyj”,³³⁶ l’atteggiamento nei confronti dei reggenti cambia drasticamente:

Eh già, bisogna avere una penna ben salda per mettersi a descrivere le gesta di Justin e Glikerija. Gesta che sono azioni scellerate. Descrizioni del genere sono capaci di spezzare qualunque penna. Io scrivo di questa coppia empia di notte, quando nessuno mi vede. Dopo tutti i panegirici pronunciati durante il giorno, scrivo come stanno davvero le cose: che sono due serpenti in sembianze umane. [...]

Justin. Un adultero senza cervello, un corrotto e un usurpatore. [...]

Glikerija. Una puttana come se ne vedono poche, e questo è il miglior giudizio che si possa dare di lei, perché, per certi versi, Glikerija è persino peggiore di suo marito.³³⁷

Il contrasto tra il tono adottato nella cronaca ufficiale e quello della cronaca segreta richiama la ben nota dicotomia presente nelle opere di Procopio di Cesarea, in particolare tra le opere storiografiche ufficiali e la *Arcana Historia*. All’interno del romanzo, questo espediente induce il lettore a riflettere sul ruolo del cronista nella costruzione della memoria storica e sul carattere inevitabilmente soggettivo della narrazione degli eventi.

³³⁵ “Остается лишь сокрушаться, что не хватает мне умения описать доброту и мудрость людей, взявших опеку над малолетними.”, Ivi, p. 73.

³³⁶ “Истинная история князя Юстина, написанная Прокопием Гугнивым”, Ivi, p. 84.

³³⁷ “Да уж, крепкое перо нужно иметь тому, кто собирается описывать деяния Юстина и Гликерии. Деяния-злодеяния. От таковых описаний способны ломаться любые перья. Я пишу об этой богопротивной паре по ночам, когда никто не видит. После всех дневных панегириков пишу, какие они на самом деле змеи в облике человеческом. [...] Юстин. Безмозглый прелюбодей, мздоимец и узурпатор. [...] Гликерия. Редкостная шлюха, и это лучшее, что о ней можно сказать, потому что в некотором смысле Гликерия даже хуже своего мужа.” Ibid.

4.1.3 La morte del principe Dmitrij

La narrazione prosegue con l'attentato contro il principe Parfenij, orchestrato da Glikerija: quando il bambino ha circa nove anni, la madre affidataria gli insegna a giocare a *nožički* (coltellini) – un gioco di abilità che consiste nel lanciare a turno un coltellino nel terreno cercando di colpire un punto prefissato. Il nome del gioco è un anacronismo studiato: il termine *nožički* designa un gioco popolare tra i bambini sovietici, che discende dall'antico gioco russo *svajka*, in cui un grosso chiodo di ferro veniva lanciato per conficcarsi nel terreno in un punto preciso. Testimonianze di questa pratica ludica sono state rinvenute a Novgorod, dove sono emersi reperti riconducibili al gioco e datati al XVI secolo.³³⁸ Come già osservato in *Lavr*, anche in *Opravdanie Ostrova* l'autore ricorre a numerosi anacronismi, talvolta evidenti, talvolta più sottili. Questo procedimento narrativo costituisce uno dei tratti distintivi della poetica di Vodolazkin: attraverso l'introduzione di elementi appartenenti a epoche diverse, lo scrittore mette in discussione una concezione lineare del tempo storico e crea un costante dialogo tra passato e presente.

L'episodio rispecchia un fatto storico reale: la morte del principe Dmitrij, figlio minore di Ivan IV il Terribile, avvenuta nel 1591. Sin da subito si crearono due versioni dei fatti: una morte accidentale, causata dal ferimento al collo durante un attacco epilettico, e un omicidio ordinato da Boris Godunov. Quest'ultima ipotesi si basava sul fatto che Godunov aveva un movente politico: dopo la morte senza eredi dello zar Fëdor I, ultimo erede di Ivan IV, fu proprio Godunov a salire al trono nel 1598. Le ricerche più recenti propongono l'ipotesi che a provocare la morte del principe non sarebbe stata la

³³⁸ A. Bol'sakov, "Igra v svajky: etnografičeskij i archeologičeskij konteksty", *Archeologija Podmoskov'ja*, vypusk 22, Institut Archeologii RAN, Moskva, 2026, pp. 372-391.

ferita, ma il gravissimo stato epilettico.³³⁹ La morte del principe Dmitrij contribuì all'estinzione della linea dinastica risalente a Rjurik e aprì la strada al Periodo dei Torbidi. L'episodio storico è alla base del celebre dramma in versi di A. Puškin *Boris Godunov*³⁴⁰ (1831), trasposto in opera lirica con le musiche di M. Musorgskij, in cui Puškin accetta la versione che sia stato Boris a far uccidere il bambino.

In *Opravdanie Ostrova* il bambino è salvato da Ksenija, che percepisce il pericolo a distanza e il suo grido, miracolosamente giunge fino a Parfenij, che viene ferito in maniera non pericolosa (sul dono di preveggenza di Ksenija si tornerà più avanti). Alla luce del parallelo tra Parfenij e Dmitrij, *Opravdanie Ostrova* può essere interpretato anche come una forma di storia alternativa. Attraverso la figura di Parfenij, Vodolazkin costruisce così una riflessione sulle possibili traiettorie della storia russa, immaginando gli sviluppi della linea dinastica dei discendenti di Rjurik che, nella realtà storica, venne spezzata.

4.1.4 Le profezie ineluttabili: la morte di Oleg il Veggente e la fine di Kas'jan

L'esempio più celebre, nella storiografia della Rus', del principio per cui nessuna precauzione umana può evitare il destino, anzi, il tentativo stesso di sfuggirgli ne diventa lo strumento di compimento, è la morte del principe Oleg detto *Veščij* (il Saggio o il Veggente) (879-912), narrata nella *Povest' vremennyh let*.³⁴¹ Ritornato dall'assedio di Costantinopoli carico di gloria e

³³⁹ L. Stol'jarova, P. Belousov, "Smert' careviča Dmitrija v Ugliče 15 maja 1591 g.: novaja versija", *Peterburgskij istoričeskij žurnal*, 1, 2014, pp. 5-24.

³⁴⁰ A. Puškin, *Boris Godunov*, Marsilio, Padova, 1995.

³⁴¹ *Povest' vremennyh let*, sost., perevod i komm. D. Lichačev, Nauka, Sankt Peterburg, 1996, p. 20.

ricchezze, Oleg chiede ai maghi come morirà, questi gli predicono che ciò accadrà a causa del suo cavallo preferito. Oleg decise quindi di non cavalcarlo più. Passati quattro anni, il principe apprese che il cavallo era morto da tempo e volle vederne le ossa. Vedendo lo scheletro del cavallo rise e mise il piede sul teschio da cui uscì un serpente che lo morse alla gamba, e Oleg morì avvelenato.

In *Opravdanie Ostrova Vodolazkin* utilizza la storia di Oleg per ridicolizzare il rivoluzionario Kas'jan, uomo calvo dall'eloquenza pericolosa. Il regno di Parfenij e Ksenija è segnato da attentati con le bombe perpetrati per più di dieci anni, chiaro rimando alla Rivoluzione russa:

Kas'jan non lanciava pietre, ma i suoi discorsi pesavano più delle pietre, poiché, dopo averli ascoltati, gli occhi degli astanti si accendevano d'ira.³⁴²

Non si tratta di una parodia di un leader rivoluzionario in particolare, ma in Kas'jan possiamo vedere ridicolizzati sia l'eloquenza urticante di Lenin e Trockij, sia il culto della personalità di Stalin, sia la dilagante ignoranza della classe dirigente sovietica.

Vodolazkin rielabora ironicamente questa storia, ben nota al lettore russo grazie alla ballata di A. Puškin nella *Pesn' o veščem Olege* (1822, *Canto di Oleg il Veggente*). Kas'jan chiede ai sacerdoti del “Tempio del Futuro Luminoso”, costruito al posto del monastero distrutto dai rivoluzionari, di indicargli la causa della sua morte, i sacerdoti indicano la sua Rolls-Royce, per cui egli decide di non salirvi mai più. Due anni dopo, Kas'jan apprende che l'automobile a cui era tanto affezionato è stata distrutta in un incidente; si

³⁴² “Касьян не бросал камней, но речи его были камней тяжелее, потому что после них глаза присутствующих наливались гневом”, E. Vodolazkin, *Opravdanie Ostrova*, cit. p. 166.

chiude allora in garage con Markel, il suo braccio destro, per esaminare il rottame, e non ne uscirà vivo:

Kas'jan posò il piede sul cofano accartocciato e, ridendo tra le lacrime, disse:

È tutta una menzogna, ciò che avevano predetto i Custodi del Futuro.

Disse:

È da quest'automobile che devo ricevere la morte?

A queste parole da sotto il cofano strisciò fuori un serpente, si avvolse attorno al collo di Sua Illustrissima Futurità e lo morse all'orecchio.³⁴³

Il testo ricalca da vicino quello della *Povest' vremennyh let*, dove le ultime parole di Oleg sono: “È da questo teschio che devo ricevere la morte?”³⁴⁴ Il cronista precisa che i dettagli della morte di Kas'jan sono stati riportati proprio da Markel, l'uomo che, dopo la sua morte, ne prende il posto, segnalando così al lettore che il racconto fantastico va preso con le pinze: la storia di Oleg è resa assurda non solo dal personaggio grottesco di Kas'jan, ma dal sospetto, interno alla diegesi, che sia una “leggenda”, inventata dello stesso Markel per giustificare, e forse dissimulare, un omicidio.

4.1.5 L'apocrifo del diluvio

Nella letteratura medievale russa il racconto biblico del diluvio universale (Gen 6-9) si intreccia con la leggenda apocrifa popolare del diavolo che tenta di impedire a Noè di salvarsi, prima cercando di distruggere l'arca in costruzione, poi penetrando ingannevolmente al suo interno. La leggenda

³⁴³ “Касьян поставил ногу на смятый капот и, рассмеявшись сквозь слёзы, сказал: Всё ложь, что предрекали Стражи Будущего. Сказал: От сего ли автомобиля надлежит принять мне смерть? На этих словах из-под капота выползла змея, обвилась вокруг шеи Его Светлейшей Будущности и поразила его в ухо.” E. Vodolazkin, *Opravdanie Ostrova*, cit. p. 227.

³⁴⁴ “От сего ли лъба смерть мнѣ взяти?”, *Povest' vremennyh let*, cit. p. 25.

circola nella tradizione russa in due versioni: in una variante popolare il diavolo entra nell'arca nascondendosi sotto il grembiule della moglie di Noè; nella versione apocrifa propriamente detta, invece, il diavolo si trasforma in topo e viene ucciso dai gatti. Nella tradizione manoscritta russa la leggenda è inserita nella *Paleja* a partire dal XV secolo; secondo Kagan-Tarkovskaja prima di allora poteva esistere come opera indipendente, orale o scritta.³⁴⁵

In *Opravdanie Ostrova* l'apocrifo è citato esplicitamente:

In una delle scritture apocrife si dice che il Diavolo, volendo far annegare il genere umano, si trasformò in un topo e iniziò a rosicchiare il fondo dell'arca. Allora Noè pregò Dio, il leone starnutì e dalle sue narici uscirono un gatto e una gatta e soffocarono il topo. Così comparvero i gatti, che nella nostra terra sono ancora rari.³⁴⁶

In questo paragrafo abbiamo potuto osservare come Vodolazkin, grazie alla sua profonda conoscenza del materiale cronachistico, crei una fitta rete di rimandi all'interno del romanzo. È da notare che egli non richiede un simile livello di conoscenze al lettore. Gli episodi della storia della Rus' che Vodolazkin richiama: la morte del principe Dmitrij e la contesa dinastica che ne segue, la morte di Oleg ingannato dalla propria profezia non sono scelti a caso. Sono vicende che il lettore russofono conosce non tanto attraverso le cronache medievali originarie, quanto attraverso la loro trasposizione in due importanti testi della letteratura ottocentesca: *Boris Godunov* e *Pesn' o veščem Olege* di Puškin. Il doppio passaggio dalla cronaca al mito letterario nazionale, e da questo al romanzo contemporaneo, permettono all'autore di contare su un

³⁴⁵ "О потопе", pod. teksta, pedevod i kommentarii M.D. Kagan- Tarkovskoj, *Biblioteka literatury Drevnej Rusi*, Tom 3, Nauka, Sankt Peterburg, 1999, p. 413.

³⁴⁶ "В одном из небиблейских писаний сказано, что Дьявол, желая потопить род человеческий, превратился в мышь и начал грызть дно ковчега. Тогда Ной помолился Богу, и чихнул лев, и из ноздрей его выскочили кот и кошка и удавили мышь. Так возникли коты, которые в нашей земле всё еще редкость.", E. Vodolazkin, *Opravdanie Ostrova*, cit. pp. 19-20.

riconoscimento immediato, pur straniando l'episodio attraverso la cornice grottesca e l'ambientazione atemporale dell'Isola.

4.2 Le fonti agiografiche

Se le fonti cronachistiche modellano la voce narrante e l'ossatura storica del romanzo, sono le fonti agiografiche a plasmare l'identità dei personaggi positivi. Questo paragrafo esaminerà, da un lato, i modelli di santità legati alle coppie di sovrani e, dall'altro, la tradizione delle donne sante su cui Vodolazkin costruisce il personaggio di Ksenija.

4.2.1 Coppie di sovrani santi: Pëtr e Fevronija

Nello studio dedicato alla reinterpretazione della leggenda di Pëtr e Fevronija³⁴⁷ in *Opravdanie Ostrova*, A. Klius individua alcuni paralleli: l'unione dei sovrani senza figli, la scelta dei voti monastici o di una vita monastica, il servizio dedito al popolo che questo, tuttavia, non sempre apprezza.³⁴⁸ Le due coppie, Pëtr e Fevronija, Parfenij e Ksenija, non hanno figli, ma, in quanto principi, sono padre e madre della nazione. Nel caso di Pëtr e Fevronija i nobili si ribellano alla sovrana per via delle sue umili origini, mentre Parfenij e Ksenija sono costretti ad abdicare in seguito ad una rivoluzione. Entrambe le coppie di sovrani sono invitate a tornare dai sudditi

³⁴⁷ Ermolaj Erazm, "Povest' o Petre i Fevronii muromskich", *Biblioteka literatury Drevnej Rusi*, Tom 9, Nauka, Sankt Peterburg, 1997, <http://lib.pushkinskiydom.ru/default.aspx?tabid=5116>.

³⁴⁸ A. Klius, "Osobennosti interpretacii drevnerusskoj "Povesti o Petre i Fevronii muromskich" v chudožestvennoj sisteme romana Evgenija Vodolazkina "Opravdanie Ostrova"", *Innovacionnye naučnye issledovanija*, n.14, Vestnik Nauki, Ufa, 2021, p. 218.

che li avevano cacciati. Pëtr e Fevronija prendono i voti monastici in vecchiaia, scelta tipica dei principi della Rus'. Parfenij e Ksenija invece vivono in un matrimonio casto per tutta la vita, come affermano gli stessi personaggi “vivevamo di amore perfetto. Come fratello e sorella.”³⁴⁹ Questa scelta è già preannunciata implicitamente nella profezia del monaco Agafon al padre di Parfenij:

Tu, principe, avrai un figlio di nome Parfenij, nome che significa vergine. Al principe Andronik nascerà invece una figlia di nome Ksenija, cioè straniera, che può essere interpretata come estranea al mondo.³⁵⁰

Ancor prima di sposarsi Ksenija sceglie di essere “la sposa di Cristo” e vorrebbe lasciare il mondo per dedicarsi alla vita monastica, ma Parfenij la convince di rimanere con lui e vivere un matrimonio bianco.

Infine, entrambe le coppie muoiono nello stesso giorno: Pëtr rimanda la propria morte per attendere Fevronija, e dopo la morte i loro corpi vengono ritrovati insieme, anche se sono stati sepolti separatamente; Parfenij e Ksenija si immolano invece per salvare l'Isola:

Avanzano tenendosi per mano: così hanno percorso tutta la loro vita. [...] Muovono un passo verso lo spazio immerso nell'oscurità. Scompaiono.³⁵¹

Pëtr e Fevronija non sono l'unica coppia di sovrani sposi canonizzati nella tradizione russa, ma restano senza dubbio la più nota, soprattutto negli ultimi decenni: dal 2008 in Russia si celebra l'8 luglio, giorno della loro festa liturgica, come Giornata della famiglia, dell'amore e della fedeltà. È dunque naturale che Vodolazkin scelga proprio questo modello, il più immediatamente

³⁴⁹ “Мы жили по любви совершенной. Как брат и сестра.” Е. Vodolazkin, *Opravdanie Ostrova*, cit. p. 325.

³⁵⁰ “У тебя, князь, будет сын именем Парфений, что значит девственник. У князя же Андроника родится дочь Ксения, то есть чужая, что можно понимать как чужая миру” Ivi, p. 61.

³⁵¹ “Идут, держась друг за друга: так они шли всю жизнь. [...] Делают шаг в неосвещаемое пространство. Исчезают.” Ivi, p. 400.

riconoscibile per il lettore contemporaneo, per costruire il parallelo con Parfenij e Ksenija.

4.2.2 Le donne sante: i modelli agiografici di Ksenija

La studiosa M.C. Ferro individua quattro principali tipologie di santità femminile nella tradizione della Rus': la santa monaca, la giusta, la madre o sposa del santo, e la pia principessa.³⁵² Come osserva T. Rudi, alle forme di *imitatio Christi* e *imitatio angeli*,³⁵³ comuni alla letteratura agiografica nel suo complesso, le vite delle sante donne aggiungono un ulteriore modello di riferimento, quello dell'*imitatio Mariae*.³⁵⁴ In questa prospettiva, Ferro mette in evidenza la specificità dell'agiografia femminile, proponendo la categoria del "typos mariano" e individuandone sette motivi ricorrenti: l'elezione divina, la vita gradita a Dio, la bellezza e la luminosità, le opere di carità e le occupazioni quotidiane, le visioni, gli attributi elogiativi e il matrimonio spirituale.³⁵⁵

Nell'analisi dei motivi agiografici che confluiscono nella costruzione del personaggio di Ksenija si farà riferimento sia agli studi di Rudi sia a quelli di Ferro, in quanto i due approcci risultano sostanzialmente complementari e non presentano elementi di contraddizione.

Il principale modello agiografico cui sembra rifarsi il personaggio di Ksenija è la *pravednaja* Iulianija di Lazar'evo (†1604). Nata a Mosca in una

³⁵² M.C. Ferro, *Santità e agiografia al femminile, Forme letterarie, tipologie, modelli nel mondo slavo orientale (X-XVII sec.)*, Firenze University Press, Firenze, 2010, p. 57.

³⁵³ T. Rudi, "Topika russkich žitij", cit. p. 79.

³⁵⁴ T. Rudi, "Srednevekovaja agiografičeskaja topika (princip Imitatio i problemy tipologii)", *Literatura, kul'tura i folklor slavjanskich narodov*, IRLI RAN, Moskva, 2002, pp. 40-55.

³⁵⁵ M.C. Ferro, op. cit. p. 98.

famiglia nobile, rimase orfana in giovane età e sposò successivamente un nobile della regione di Murom, dal quale ebbe sette figli. La sua vita fu caratterizzata da una costante pratica della carità e dell'ascesi. In seguito alla morte di due figli, chiese al marito il permesso di ritirarsi in monastero; egli, tuttavia, la persuase a rimanere presso la famiglia per occuparsi dei figli ancora piccoli. Iulianija continuò pertanto a condurre una rigorosa vita ascetica all'interno delle mura domestiche. Dieci anni dopo la sua morte il suo corpo venne ritrovato incorrotto e circondato da un olio ritenuto taumaturgico.³⁵⁶

Ferro definisce la figura della *pravednaja* nei seguenti termini:

Per le donne ciò significa che ci troviamo di fronte a laiche, che pur assolvendo agli obblighi quotidiani del lor status di moglie e madri, condussero una vita retta e gradita a Dio, tanto da guadagnarsi il riconoscimento della santità.³⁵⁷

Questa definizione sembra adattarsi perfettamente al personaggio di Ksenija. Sebbene nel romanzo ella non venga mai esplicitamente definita *pravednaja*, la sua santità trova conferma nell'episodio culminante dell'opera, quando, insieme a Parfenij, contribuisce alla salvezza dell'Isola dalla catastrofe.

Un primo elemento riconducibile alla tradizione agiografica è il motivo dell'elezione divina. La nascita di Ksenija è infatti preannunciata dalla profezia del monaco Agafon. Inoltre, sia Ksenija sia Parfenij vengono al mondo durante una devastante epidemia di peste e sopravvivono, circostanza che assume un chiaro valore provvidenziale.

³⁵⁶ Ivi, p. 56.

³⁵⁷ Ivi, p. 60.

A ciò si aggiunge un altro *topos* agiografico particolarmente diffuso: la precoce inclinazione del santo verso la vita spirituale.³⁵⁸ Di Ksenija si legge:

I bambini non possono non suscitare amore, soprattutto Ksenija, creatura insolita e misteriosa, cui è noto l'ignoto e visibile l'invisibile. Rifugge sempre i giochi infantili, come li rifuggono nell'infanzia soltanto i santi.³⁵⁹

Un motivo analogo compare nella *Vita* di Iulianija:

Fin dalla più tenera infanzia Iulianija era mite e silenziosa, modesta e priva di superbia; rifuggiva il riso e i vari giochi. Benché le sue coetanee la invitassero spesso a partecipare a giochi e canti frivoli, ella non si lasciava persuadere dai loro inviti e fingeva di non esserne capace, desiderando così celare le proprie virtù.³⁶⁰

La corrispondenza tra i due personaggi appare evidente e suggerisce un preciso recupero di modelli agiografici tradizionali da parte di Vodolazkin.

Tra i motivi individuati da Ferro figura, inoltre, il dono della veggenza.³⁶¹ Nel caso di Ksenija esso emerge chiaramente nell'episodio, già analizzato, in cui la giovane percepisce a distanza il tentativo di assassinio ai danni di Parfenij e riesce ad avvertirlo:

Non vidi il gioco di *nožički* (eravamo troppo lontani dai ragazzi che giocavano), ma percepii ciò che stavano facendo laggiù, nel nord dell'Isola. [...] All'improvviso fui presa da un moto d'inquietudine e, senza ancora rendermi conto di ciò che stavo facendo, gridai: — Il coltello! [...]

³⁵⁸ T. Rudi, "Pravednye ženy Drevnej Rusi (k voprosu tipologii i svjatosti)", *Russkaja literatura*, 3, 2001, p. 88.

³⁵⁹ "Дети не могут не вызывать любви, особенно Ксения, чадо необычное и странное, которому ведомо неведомое и видимо невидимое. Она всегда сторонится детских забав, как сторонятся их в детстве только святые", E. Vodolazkin, *Opravdanie Ostrova*, cit. p. 84.

³⁶⁰ "Была Улиания с раннего детства кротка и молчалива, незаносчива и негорда, смеха и различных игр сторонилась. Хотя и вынуждали часто ее сверстницы на игры и песни пустые, но она не поддавалась совету их и притворялась неумеющей, желая так утаить свои добродетели.", S. Byčkov, "Žitie svjatoj Julianii Lazarevskoj – muromskoj čudotvoricy", *Žizneopisanija dostopamjatnyh ljudej zemli Russkoj, X–XX vv.*, KLIO, Moskva, 1992, https://azbyka.ru/otechnik/Zhitija_svjatykh/zizneopisanija-dostopamjatnyh-lyudej-zemli-russkoj-10-20-vv/25

³⁶¹ M.C. Ferro, op. cit. pp. 134-136.

Il mio grido salvò Parfenij. In un modo misterioso egli lo udì (il mio promesso sposo riusciva a sentire le mie parole da qualsiasi distanza) e si voltò verso di me.³⁶²

Ksenija stessa descrive il proprio dono in termini vaghi e intuitivi:

A volte riesco a indovinare qualcosa del futuro, ma non ne parlo. Non perché lo tenga nascosto: semplicemente non so come esprimerlo. [...] Ho dei presentimenti. È qualcosa che non si lascia tradurre in parole.³⁶³

Da questo punto di vista Ksenija presenta alcune analogie con Arsenij di *Lavr*. Entrambi possiedono capacità straordinarie che non comprendono pienamente; tuttavia, mentre Arsenij riflette costantemente sul significato dei propri doni, Ksenija li accetta con naturalezza, senza interrogarsi sulla loro origine o sulla loro funzione.

Come Iulianija, anche Ksenija manifesta il desiderio di consacrarsi interamente a Cristo attraverso la vita monastica. Tuttavia, tale aspirazione viene ostacolata dalle responsabilità che la legano alla comunità. Se Iulianija rinuncia al monastero per accudire i figli, Ksenija comprende che la stabilità dell'Isola dipende dal suo matrimonio con Parfenij. L'unione dei due sovrani sancisce infatti la riconciliazione tra dinastie rivali e costituisce il fondamento dell'equilibrio politico dell'Isola.

In questo senso Ksenija si inserisce pienamente tanto nel paradigma dell'*imitatio Mariae* in quanto in quello dell'*imitatio angeli*: la sua vocazione alla vita spirituale viene vissuta non attraverso la separazione dal mondo, ma

³⁶² “Самой игры в ножички я не видела (мы находились слишком далеко от игравших), но почувствовала, чем они там, на севере Острова, сейчас занимаются. [...] Внезапно я почувствовала укол беспокойства и, еще не понимая, что делаю, закричала: – Нож! [...] Парфения мой крик спас. Каким-то странным образом он услышал его (мои слова суженый слышал с любого расстояния) и повернулся в мою сторону”, E. Vodolazkin, *Opravdanie Ostrova*, cit. p. 75-76.

³⁶³ “Изредка я угадываю кое-что из будущего, но об этом не говорю. Не потому, что скрываю, – просто не могу выразить. [...] я предчувствую. Это не поддается слову.”, Ivi, p. 64.

tramite il sacrificio delle proprie aspirazioni individuali a favore della comunità.

Il tema della castità riveste un ruolo centrale in questa dinamica. Nella Rus', come più in generale nella tradizione cristiana, essa rappresentava uno degli ideali più elevati della vita religiosa. Molte sante preservarono la propria castità attraverso il martirio, altre trasformarono il matrimonio in una forma di convivenza spirituale, mentre altre ancora scelsero la vita monastica prima delle nozze. Anche le vedove che prendevano i voti erano considerate particolarmente virtuose, poiché manifestavano in tal modo la propria fedeltà al coniuge defunto.³⁶⁴

Quando i nobili iniziano a lamentare la mancanza di eredi e cercano di convincere Parfenij a ripudiare la moglie, Ksenija riconosce il proprio persistente desiderio di farsi monaca:

Quel giorno speravo segretamente che il mio perfido zio riuscisse finalmente a mettere in atto una piccola rivolta di palazzo. All'epoca non avevo ancora rinunciato all'idea di prendere i voti, e quella circostanza mi sembrò un'occasione propizia.³⁶⁵

Tuttavia, secoli dopo, riflettendo sulla propria vita matrimoniale, ella esprime un giudizio più problematico:

Talvolta mi sorprendo a pensare che il cammino che ho scelto non fosse l'unico possibile. Insistendo nel vivere secondo un amore perfetto, ho privato me e Parfenij di qualcosa di importante.³⁶⁶

Questa riflessione conferisce profondità psicologica al personaggio. Ksenija riconosce infatti che una vita cristiana autentica avrebbe potuto

³⁶⁴ M.C. Ferro, op. cit. p. 57.

³⁶⁵ “В тот день я тайно надеялась, что мой коварный дядя совершит-таки маленький дворцовый переворот. Тогда я еще не рассталась с мыслью принять монашество, и повод мне показался подходящим.”, E. Vodolazkin, *Opravdanie Ostrova*, cit. p. 127.

³⁶⁶ “Я иногда думаю, что избранный мной путь не был единственно возможным. Настояв на жизни по любви совершенной, я лишила нас с Парфением чего-то важного”, Ivi, p. 120.

realizzarsi anche all'interno di un matrimonio pienamente consumato, come dimostra proprio l'esempio di Iulianija. Ne emerge una figura che non si limita a aderire passivamente ai modelli ecclesiastici, ma che sottopone le proprie scelte a una costante valutazione critica.

Esiste, tuttavia, un aspetto in cui Ksenija si discosta in modo significativo dal modello di Iulianija. Una delle virtù fondamentali attribuite a quest'ultima è infatti la mitezza, qualità che la caratterizza come moglie e madre esemplare. Ksenija, oltre a essere moglie e figura spirituale, è anche una sovrana. Nel contesto politico la mitezza non sempre costituisce una virtù.

Secondo Ferro, la figura della pia principessa (*blagovernaja knjaginja*) è caratterizzata da profonda devozione, timore di Dio, purezza morale, opere di carità, obbedienza alla volontà divina, fedeltà coniugale e, spesso, dall'assunzione dei voti monastici dopo la vedovanza.³⁶⁷ Ksenija aderisce pienamente a questo modello durante il periodo in cui governa insieme a Parfenij. Tuttavia, quando il potere passa completamente nelle sue mani, il personaggio si allontana parzialmente dal canone tradizionale.

Dopo i moti rivoluzionari che scuotono l'Isola, Parfenij abdica e Ksenija governa come unica sovrana per diciotto anni. La cronaca ne offre il seguente ritratto:

Ksenija si rivelò un governante saggia. Per molti decenni rimase volutamente nell'ombra del marito, ma anche prima non era un segreto che i suoi giudizi fossero determinanti per Partenij. E se i ribelli pensavano che, accettando l'ascesa al trono di una donna, avessero compiuto il passo decisivo verso la conquista del potere, si sbagliavano. Il passo lo avevano fatto nella direzione opposta, forse anche più di

³⁶⁷ M.C. Ferro, op. cit. p. 62.

uno. Poco dopo l'incoronazione di Ksenija, divenne chiaro a tutti che era più dura di suo marito.³⁶⁸

In questa veste emergono possibili parallelismi con Ol'ga di Kiev (890-969),³⁶⁹ la prima sovrana cristiana della Rus', anch'essa ricordata dalla tradizione come reggente energica, politicamente accorta e capace di garantire stabilità dopo una fase di grave crisi.

Ksenija, dunque, non coincide pienamente con i modelli agiografici tradizionali, ma si configura come una sintesi originale di più tipologie di santità femminile. La sua capacità di mettere in discussione le proprie decisioni, insieme al ruolo politico che esercita, la trasforma in un personaggio complesso e multidimensionale.

Nel ritratto di Ksenija emergono tratti di fermezza, autentica emotività umana e un conflitto interiore legato alla scelta tra la via ascetica e il "matrimonio senza matrimonio". Pur muovendosi entro coordinate chiaramente agiografiche, il personaggio acquisisce così una profondità psicologica che lo distingue dai modelli tradizionali. Attraverso Ksenija, Vodolazkin trasferisce nel romanzo contemporaneo l'idea di salvezza propria dell'agiografia medievale, dimostrando come le forme della santità possano essere rielaborate e reinterpretate all'interno della narrativa moderna.

³⁶⁸ "Ксения оказалась мудрой правительницей. Многие десятилетия она намеренно держалась в тени мужа, но и прежде не было тайной, что ее суждения становились для Парфения определяющими. И если борцы думали, что, согласившись на княжение женщины, сделали решающий шаг к взятию власти, то они ошибались. Шаг они сделали в противоположном направлении, а может, и не один. Вскоре после восшествия Ксении на престол всем стало ясно, что она жестче своего мужа." Е. Vodolazkin, *Opravdanie Ostrova*, cit. pp. 171-172.

³⁶⁹ M.C. Ferro, op. cit. p. 45.

Резюме

Настоящая работа посвящена исследованию агиографических и летописных моделей древнерусской литературной культуры в романах *Лавр* (2012) и *Оправдание Острова* (2020) Евгения Водолазкина. Во Введении была обоснована цель исследования: показать, как эпизоды обоих романов соотносятся с богатым наследием агиографии и летописания Древней Руси забывая при этом о византийских образцах, к которым неизменно обращалась восточнославянская традиция. Отправной точкой исследования послужило понимание Средневековья, сформулированное самим Водолазким: не как замкнутой исторической эпохи, а как эпистемологической категории, предлагающей взгляд на место человека в истории и во времени, отличный от привычного современному читателю.

В методологическом отношении работа опиралась на интертекстуальный подход, призванный выявить, каким образом средневековые тексты перерабатываются внутри современного повествования посредством цитат, аллюзий, переписывания и адаптации традиционных мотивов. К этому добавилось систематическое изучение агиографических топосов, выделенных Татьяной Руди, которые были сопоставлены с сюжетом романов с целью выявления моделей, использованных Водолазким, а также нарратологическая перспектива, учитывающая нелинейное повествование романов.

Первая глава позволила поместить творчество Водолазкина в контекст его формирования как филолога и медиевиста, сотрудника Пушкинского Дома и ученика Дмитрия Лихачёва. Особое внимание было

уделено разработанному Лихачёвым понятию «литературного этикета» — системы стилистических и повествовательных условностей, регулировавших древнерусскую письменность, но не исключавших личного вклада автора. Этот принцип стал отправной точкой для всего последующего анализа: в отличие от древнерусского книжника, для Водолазкина «литературный этикет» — не норма, которой романист следует, а рубеж, от которого он сознательно отступает, свободно варьируя и комбинируя агиографические и летописные модели, выявленные в *Лавре* и *Оправдании Острова*.

Во второй главе были представлены сюжеты обоих романов. *Лавр* повествует о жизни монаха и целителя Арсения, полностью подчинённой искуплению тяжкого греха — смерти возлюбленной Устины и их ребёнка, в которой он видит собственную вину. Духовный путь героя проходит через странствия, отречения и последовательные перемены имени и статуса: юный целитель Арсений, юродивый Устин, странник-паломник в Иерусалим, вновь Арсений, инок Амвросий и, наконец, схимник Лавр, чьё имя дало заглавие роману. Нелинейная структура повествования, разделённого на четыре «книги», отражает средневековое восприятие времени как духовного, а не хронологического измерения. *Оправдание Острова* представляет собой роман-хронику: история вымышленного островного государства («Острова»), объединяющего черты Киевской Руси, Византии и европейских монархий, излагается в летописи «История Острова», которую на протяжении веков ведут монахи Спасо-Островного монастыря и которую сопровождают комментарии князя Парфения и княгини Ксении — бывших правителей, доживших до 347 лет и потому обладающих привилегированной точкой

зрения на исторические события вплоть до катастрофы, грозящей острову в финале романа.

Третья глава была посвящена анализу источников романа *Лавр*. Первый раздел рассмотрел неагиографические источники, органично вплетённые в повествование: *Александрию*, задающую образ героя-странника без окончательной цели, в противоположность духовному пути Арсения; средневековые бестиарии — *Сказание об индийском царстве* и *Физиолог*, откуда заимствованы образы птицы харадрий и феникса, ставшие символами дара исцеления и духовного возрождения героя; сборник изречений *Пчела*; апокрифы *Сказание о Соломоне и Китоврасе* и *Смерть Авраама*; средневековые лечебники; и, наконец, *Хронику Георгия Амартола*, служащую источником для эпизодов об Александре Македонском.

Второй раздел третьей главы исследовал собственно агиографические топосы, лежащие в основе образа Арсения, воплощающего последовательно два главных типа святости древнерусской традиции, выделенных Руди: преподобного инока и юродивого Христа ради, объединённых общей основой *imitatio Christi* и *imitatio angeli*. В отношении святых иноков были рассмотрены мотивы божественных знамений, предшествующих рождению святого, ухода из отчего дома, тяжкого труда как покаяния, «убогих риз», «томления тела», борьбы с дьяволом, отказа от мирской славы и власти над дикими зверями. В отношении юродства были проанализированы мотивы отказа от славы и ухода из дома, внешнего безумия при внутренней святости, «пханий и биений», исихастской практики, дара предвидения, милосердия и, наконец, погребения святого и небрежения о собственном теле после

смерти. Отдельные параграфы были посвящены теме паломничества в древнерусской письменности — начиная с *Хождения игумена Даниила* и записок Николая Радзивилла — и образам святых чудотворцев (Николая Мирликийского, бессребреников Космы, Дамиана и Пантелеимона, Флора и Лавра, Агапита Печерского), послуживших моделью для целительского служения Арсения.

Четвёртая глава была построена по той же логике, но применительно к *Оправданию Острова*. Первый раздел рассмотрел летописные источники и фигуру летописца, унаследованную от размышлений Водолазкина о древнерусской и византийской историографии. Особое внимание было уделено параллели между Прокопием Кесарийским, автором официальных панегириков Юстиниану и *Тайной истории*, и летописцем Прокопием Гутнивым, ведущим в романе двойную хронику правления князя Юстина; эпизоду игры в «ножички» и покушению на князя Парфения, отсылающему к гибели царевича Димитрия в 1591 году; гибели князя Вещего Олега от собственного коня, переосмысленной в гротескной смерти революционера Касьяна от автомобиля и, наконец, апокрифу о потопе и котах Ноева ковчега.

Второй раздел четвёртой главы обратился к агиографическим источникам романа, формирующим образы положительных персонажей: модели святых правящих чет, в частности параллели между Парфением и Ксенией и святыми Петром и Февронией Муромскими, воплощающими тему целомудренного брака и совместного самопожертвования; и традиции святых жён, на основе которой Водолазкин строит образ Ксении, опираясь на житие праведной Иулиании Лазаревской и на «*typos*

mariano», описанный Ферро. Анализ показал, что Водолазкин обогащает традиционную агиографическую модель психологической глубиной и способностью героини к сомнению в себе, чуждыми средневековому житию.

После проделанного пути можно выделить несколько постоянных черт поэтики Водолазкина, общих для обоих романов. Первая — систематическое обращение к анахронизму, выполняющее, однако, разные функции в двух текстах: в *Лавре* лексические и стилистические анахронизмы — пластиковые бутылки в средневековом лесу, калька «кошмар», соседство разговорного регистра и церковнославянистских слов и фраз — сигнализируют читателю, что время повествования не историческое, а сакральное, вневременное, свойственное агиографической традиции; в *Оправдании Острова* неопределённый хронотоп Острова допускает ещё большую интертекстуальную свободу, накладывающую друг на друга самые отдалённые эпохи и отсылки — от Библии до византийской историографии, от Салтыкова-Щедрина до Маркса, от басен Крылова до советской истории — усиливая как гротеск отрицательных персонажей, так и чистоту положительных.

Вторая черта — искусное обращение со средневековыми источниками, возможное благодаря профессиональной компетенции Водолазкина как филолога и исследователя Древней Руси: агиографические топосы и летописные модели используются не как эрудитская самоцель, а подчиняются связной повествовательной логике, придающей таким персонажам, как Арсений, Ксения и Парфений, психологическую глубину, отсутствовавшую в средневековых житиях.

Третья черта, тесно связанная с предыдущей, — чрезвычайно насыщенная интертекстуальность, характеризующая оба романа: библейские, агиографические, летописные и литературные цитаты накладываются друг на друга, создавая ткань, отражающую, по словам самого Водолазкина, представление о средневековом человеке как о составителе-компиляторе, а не об авторе в современном смысле слова, — представление, которое сам писатель, не без некоторой неохоты, сближает с приёмами постмодернистской литературы.

Четвёртая черта — ирония, пронизывающая оба романа с разной интенсивностью и разными функциями: тонкая и горькая в *Лавре*, где она сопровождает размышление о взаимном непонимании между святым и окружающей его общиной; более откровенная и гротескная в *Оправдании Острова*, где она обличает галерею развращённых правителей.

В целом проведённый анализ показал, что Водолазкин не ограничивается изображением средневековой Руси, но активно перерабатывает структуры и идеи, свойственные её литературным жанрам, выстраивая повествовательную модель, в которой память и традиция предшествуют современному литературному вымыслу и направляют его. Через романы *Лавр* и *Оправдание Острова* автор демонстрирует, что агиографические и летописные модели Древней Руси, далёкие от того, чтобы быть музейными реликвиями, представляют собой наследие, всё ещё способное придать форму и смысл важнейшим вопросам современной прозы: отношению между личностью и историей, между виной и искуплением, между властью и святостью.

Возвращаясь к понятию «литературного этикета», можно отметить, что в отличие от древнерусских книжников, для которых этикет задавал обязательные рамки сочетания и переработки традиционных формул, агиографические и летописные модели в *Лавре* и *Оправдании Острова* не подчиняются логике этикета, а используются романистом свободно. Опираясь на глубокое знание письменного наследия Руси, Водолазкин обращается к нему как к хранилищу архетипов и историко-культурных отсылок, лежащих в основании русской культуры, чтобы выстроить достоверное, узнаваемое читателем повествование, — повествование, которое писатель наделяет психологической глубиной и иронией, свойственными канону русской классической литературы XIX–XX веков.

Bibliografija

Ashbrook Harvey, Susan, *Scenting Salvation*, University of California Press, Oakland, 2006.

Averina, Svetlana, “Agiografija Drevnej Rusi kak literatyrnyj žanr”, *Paleorosija. Drevnjaja Rus' vo vremeni, v ličnostjach, v idejach*, n.3, Sankt Peterburgskaja duhovnaja akademija, Sankt Peterburg, 2021, pp. 75-83.

Avramčik, Anastasija, “Evgenij Vodolazkin: film “Aviator” na vzlěte”, *TASS*, 2024, <https://tass.ru/interviews/23229539>

Bachtin, Michail, *L'autore e l'eroe. Teoria letteraria e scienze umane*, Einaudi, Torino, 1988.

Bašmakova, Marija, “Ideal – ponjatie personal'noe”, *Ogonëk*, n. 44, 2020, <https://www.kommersant.ru/doc/4557923>.

Bauman, Zygmunt, *Retrotopia*, Polity Press, Cambridge 2017.

Belobrova, Olga, “Fisiolog”, in *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*, otv. red. D. S. Lichačev, Nauka, Leningrad, 1987. <https://azbyka.ru/otechnik/bibliog/slovar-knizhnikov-i-knizhnosti-drevnej-rusi/720>.

Berman, Boris, “Čitatel' žitija (Agiografičeskij kanon russkogo srednevekov'ja i tradicii ego vosprijatija)”, *Chudožestvennyj jazyk Srednevekov'ja*, Nauka, Moskva, 1982, pp. 161-162.

Bibbia CEI, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano, 2008.

Biblija, Sinodal'nyj perevod, Rossijskoe biblejskoe obščestvo, Moskva, 2015.

Bobrik, Marina, “K istorii ponjatija jurodstva: pochab i pochabnyj na grani cerkovnoslavjanskogo i ruskogo”, *Die Welt der Slaven*, LX, 2015, pp. 319-345.

Bol'sakov, Anatolij, “Igra v svajky: etnografičeskij i archeologičeskij konteksty”, *Archeologija Podmoskov'ja*, vypusk 22, 2026.

Bunčuk, Tat'jana, Durkin, Aleksej, “Stilističeskie funkcii imen personažej v romane E. Vodolazkina “Lavr””, *Ogarev-online*, n. 5, 2018, <https://ogarev-online.ru/2311-2468/issue/view/18542>.

Byčkov, Sergej, “Žitie svjatoj Julianii Lazarevskoj – muromskoj čudotvoricy”, *Žizneopisanija dostopamjatnych ljudej zemli Russkoj, X–XX vv.*, KLIO, Moskva, 1992.

Calabrese, Stefano, *www.letteratura.global. Il romanzo dopo il postmoderno*, Einaudi, Torino, 2006.

Calabrese, Stefano, “Il romanzo della globalizzazione”, in *Comunicare e rappresentare*, a cura di T. Gregory, Istituto Enciclopedico Italiano Treccani, Roma, 2009, pp. 33-46.

Camagni, Filippo, “Obraz kladbišča v proze Evgenija Vodolazkina”, *Znakovyje imena sovremennoj russkoj literatury: Evgenij Vodolazkin*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, 2019, pp. 121-135.

Čarevskaja, Tat'jana, “Celitel'skij aspekt počitanija sv. Nikolaja Čudotvorca i ego pojavlenie v Novgorodskom iskusstve XIII v.”, *Vestnik PSTGU. Voprosy istorii i teorii christianskogo iskusstva*, n.4, 2011, pp. 26-29.

Dal', Vladimir, *Tolkovyj slovar' živogo velikorusskogo jazyka*, Tom 4, Ripol klassik, Moskva, 2006.

Dmitriev, Lev, "Povest' o Žitii Varlaama Keretskogo", *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*, otv. red. D. Lichačev, Nauka, Sankt-Peterburg, 1998, pp. 178-196.

Dorofeev, Daniil, "Strannik russkich dorog: obrazy narodnoj religioznosti", *Filosofija i konfliktologija, Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta*, n.2, 2023, pp. 340-354.

Ermolaj Erazm, "Povest' o Petre i Fevronii muromskich", *Biblioteka literatury Drevnej Rusi*, Tom 9, red. D. Lichačev i dr., Nauka, Sankt Peterburg, 1997, <http://lib.pushkinskijdom.ru/default.aspx?tabid=5116>.

Fedorova, Irina, *Putešestvie v Svjatuju zemlju i Egipet knjazja Nikolaja Radzivila i vostočnoslavjanskaja palomničeskaja literatura XVII–nač. XVIII vv.*, Puškinskij dom, Sankt Peterburg, 2014.

Fedotov, Georgij, *I santi dell'antica Russia*, Acquilegia Edizioni, Milano, 2000.

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

Fet, Evgenij, "Prolog", *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*, otv. red. D. S. Lichačev, Nauka, Leningrad, 1987, <https://azbyka.ru/otechnik/bibliog/slovar-knizhnikov-i-knizhnosti-drevnej-rusi/605>.

Firsov, Sergej, “Ksenija Peterburgskaja”, *Pravoslavnaja enciklopedija*, Cerkovno-naučnyj centr “Pravoslavnaja enciklopedija”, T. 39, 2015, pp. 187-193.

Fisiolog, izd. Podg. Vaneeva, Elena, otv. red. L. Dmitriev, Nauka, Sankt-Peterburg, 2002.

Foucault, Michel, *Spazi altri: i luoghi delle eterotopie*, Mimesis, Milano, 2001.

Genette, Gérard, *Soglie. I dintorni del testo*, Einaudi, Torino, 1989.

Gerasimova, Irina, Mil'kov, Vladimir, “Celitel'stvo i medicinskaja knižnost' v Drevnej Rusi”, *Filosofija nauki i tehniki*, Institut filosofii Rossijskoj akademii nauk, Sankt Peterbiurg, 2014, pp. 271-294.

Ges', Natal'ja, “Čudo archangela Michaila o Flore i Lavre”: istorija voprosa i problemy ikonografii”, *Naučnye trudy Sankt-Peterburgskoj akademii chudožestv*, n.16, 2011, pp. 3-15.

Gigante, Giulia, “Guaritore d'anime”, *L'Indice dei libri del mese*, n. 32, 2015.

Hansen, Julie, *Reading Novels Translingually: Twenty-first-century Case Studies*, Academic Studies Press, Newton, 2024.

Ivanova, Natal'ja, *Nostaljašee. Sobranie nabljudenij*, Izdatel'stvo “Raduga”, Moskva, 2002.

Kabakova, Galina, “Krapiva”, *Slavjanske drevnosti. Etnolingvističeskij slovar'*, Tom 1, Meždunarodnye otnošenija, Moskva, 1995, pp. 643-645.

Kagan-Tarkovskaja, Marianna, “O potope”, pod. teksta, pedevod i kommentarii, *Biblioteka literatury Drevnej Rusi*, red. D. Lichačev i dr., Tom 3, Nauka, Sankt Peterburg, 1999, p. 413.

Kaplan, Vitalij, “Svetloe Srednevekov'e”, *Foma*, <https://foma.ru/svetloe-srednevekov'e-evgeniya-vodolazkina.html>.

Kaplan, Vitalij, “Kak ponimat' Opravdanie Ostrova”, *Foma*, <https://foma.ru/kak-ponimat-opravdanie-Ostrova-my-pogovorili-s-evgeniem-vodolazkinym-o-ego-novom-romane-a-zaodno-o-konce-sveta.html>.

Kaplan, Vitalij, “Tot samyj De-Es. Evgenij Vodolazkin o svoem učitele Dmitrii Sergeeviče Lichačeve”, *Foma*, <https://foma.ru/tot-samyiy-dees.html>.

Kievo- Pečerskij Paterik, Obraz, Moskva, 2008.

Kljus, Aleksandrina, “Osobennosti interpretacii drevnerusskoj “Povesti o Petre i Fevronii muromskich” v chudožestvennoj sisteme romana Evgenija Vodolazkina “Opravdanie Ostrova””, *Innovacionnye naučnye issledovanija*, n.14, Vestnik Nauki, Ufa, 2021, pp. 216-222.

Kniga glagolemaja “Prochladnyj vertograd”, red. Isačenko, Tat'jana, Archeogr. Centr, Moskva, 1997.

Končalovskij, Egor, *Aviator*, prod. Red Square, Moskva, 2025, 116 min.

Kristeva, Julia, *Semeiotiké. Ricerche per una semanalisi*, Feltrinelli, Milano, 1978.

Kupka, Valerij, “Kak sdelan “Lavr” E. Vodolazkina”, *Annales Instituti Slavici Universitatis Debreceniensis. Slavica*, vol. L, 2021, pp. 245-249.

Kuznecov, Ioann, *Svjatye blažennye Vasilij i Ioann, Christa radi Moskovskie čudotvorcy*, Moskovskij archeologičeskij institut, Moskva, 1910.

Kuznecova, Tat'jana, "Istoričeskaja tema v grečeskom romane: 'Roman ob Aleksandre'", *Antičnyj roman*, Nauka, Moskva, 1969, pp. 186-229.

La lettera del Prete Gianni, a cura di Zaganelli Gioia, Luni, Trento, 2000.

Laščeva, Marija, "Opravdanie Ostrova - novyj roman Evgenija Vodolazkina", *Meduza*, <https://meduza.io/feature/2020/12/15/izmenilos-oschuschenie-boga-i-vremeni>.

Lichačev, Dmitrij, Pančenko, Aleksandr, Ponyrko, Natal'ja, *Smech v Drevnej Rusi*, Nauka, Moskva, 1984.

Lichačev Dmitrij, *Poetika drevnerusskoj literatury*, Nauka, Moskva, 1979.

Lichačev Dmitrij, "Pervye sem'sot let russkoj literatury", *Izbornik. Sbornik proizvedenij literatury Drevnej Rusi*, pod red. L. Dmitriev e D. Lichačev, Chudožestvennaja literatura, Moskva, 1969, pp. 5-30.

Lipoveckij, Mark, "Anachronizmy v *Lavre* Evgenija Vodolazkina, ili Naskol'ko ser'ezna "novaja ser'eznost"?", *Znakovyje imena sovremennoj russkoj literatury: Evgenij Vodolazkin*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, 2019, pp. 49-67.

Lisova, Alina, *Kategorija vremeni v chudožestvennom mire E.G. Vodolazkina*, Direkt. Media, Moskva, 2020, p. 5.

Lomagistro, Barbara, "La letteratura della Rus' medievale: stato dell'arte e problemi", in *Gli studi slavistici in Italia nell'ultimo trentennio (1991–2021). Bilanci e prospettive. Contributi presentati al VII Congresso Italiano di*

Slavistica, T. II, a cura di R. Benacchio, A. Ceccherelli, C. Diddi, S. Garzonio, Firenze University Press, Firenze 2024, pp. 97-128.

Lur'je, Jakov, "Letopisi", *Literatura Drevnej Rusi: Bibliografičeskij slovar, Prosveščenie*, Moskva, 1996. <https://azbyka.ru/otechnik/bibliog/literatura-drevnej-rusi-biobibliograficheskij-slovar/58>.

Lur'je, Jakov, "Apokrify o Solomone", in *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*, otv. red. D. S. Lichačev, Nauka, Leningrad, 1987. <https://azbyka.ru/otechnik/bibliog/slovar-knizhnikov-i-knizhnosti-drevnej-rusi/52>.

Moldovan, Aleksandr, "Žitie Andreja jurodivogo", *Biblioteka literatury Drevnej Rusi*, red. D. Lichačev i dr., Tom 2, Nauka, Sankt Peterburg, 1997, https://azbyka.ru/otechnik/Istorija_Tserkvi/biblioteka-literatury-drevnej-rusi-tom-2/13.

Murav'ev, Andrej, "Prepodobnogo Arsenija Novgorodskogo", *Žitija svjatyh rossijskoj Cerkvi*, Tip. sobstv. kancelarii, Sankt-Peterburg, 1868. https://azbyka.ru/otechnik/Andrej_Muravev/zhitija-svjatyh-rossijskoj-tserkvi-takzhe-iverskih-i-slavjanskih-i-mestno-htimyh-podvizhnikov-bлагоchestija-mesjats-iyul/#0_11.

Murav'ev, Andrej, "Prepodobnogo Arsenija Novgorodskogo", *Žitija svjatyh rossijskoj Cerkvi*, Tip. sobstv. kancelarii, Sankt-Peterburg, 1868, https://azbyka.ru/otechnik/Andrej_Muravev/zhitija-svjatyh-rossijskoj-tserkvi-takzhe-iverskih-i-slavjanskih-i-mestno-htimyh-podvizhnikov-bлагоchestija-mesjats-iyul/#0_11.

Murav'ev, Andrej, "Žitie svjatogo Prokopija, Christa radi jurodivogo, ustjužskogo čudotvorca", in *Žitija svjatyh rossijskoj Cerkvi, takže iverskich i slavjanskich, i mestno čtimyh podvižnikov blagočestija*, Tip. Sobstv. Kancelarii, Sankt Peterburg, 1868.
https://azbyka.ru/otechnik/Andrej_Muravev/zhitija-svjatyh-rossijskoj-tserkvi-takzhe-iverskih-i-slavjanskih-i-mestno-čtimyh-podvizhnikov-blagochestija-mesjats-iyul/#0_6.

Natitnik, Anna, "Ja pišu dlja samogo vdumčivogo i glubokogo čitatelja. Takich nemalo.", *Bol'shie Idei*, <https://big-i.ru/lider/opyt-liderov/a26441/>.

Nekljudova, Olga, "Karta kontekstov. Roman E. Vodolazkina "Lavr"", *Voprosy literatury*, n.4, 2015, pp. 119-130.

Nikiforova, Tat'jana, "Elementy interteksta v romane E. Vodolazkina "Opravdanie Ostrova"", *Sovremennaja informacionno-obrazovatel'naja sreda: pedagogičeskie, psihologičeskie i tehničeskie podchody*, 2022, pp. 6-11.

Pagani, Maria Pia (ed.), *Starec Afanasij. Un folle in Cristo dei nostri giorni*, Ancora Editrice, Milano, 2005.

Pančenko, Oleg, "Poëtika upodoblenij", *Trudy otдела drevnerusskoj literatury*, n.54, 2003, pp. 491-534.

Pelezneva, Natal'ja, "Bolezn' kak prostranstvo kommunikacii čeloveka i Boga v vosprijatii drevnerusskogo knižnika XI-XIII vv.", *Vestnik PSTGU, Istorija. Istorija Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi*, n. 105, 2022, pp. 11-30.

Picchio, Riccardo, "Models and Patterns in the Literary tradition of medieval orthodox Slavdom", in *American Contributions to the Seventh International*

Congress of Slavists, ed. L. Matejka, V. Terras, The Hague-Paris, Mouton, 1973, pp. 439-467.

Picchio, Riccardo, *Storia della letteratura russa antica*, Vita e Pensiero, Milano, 1992.

Pičhadze, Anna, Makeeva, Inga, *Pčela, Drevnerusskij perevod*, T.I-II, Rukopisnye pamjatniki Drevnej Rusi, Moskva, 2008.

Poljakova, Sof'ja, "Kratkoe žitie Evfrosina-povara", *Žitija vizantijskich svjatykh*, Korvus, Moskva, 1995.
https://azbyka.ru/otechnik/Zhitija_svjatykh/zhitija-vizantijskih-svjatyh/16.

Possamai, Donatella, *Al crocevia dei due millenni. Viaggio nella letteratura russa contemporanea*, Esedra, Padova, 2018.

Prochorov, Gelian, *Prepodobnye Kirill, Ferapont i Martinian Belozerskie*, Glagol, Sankt Peterburg, 1993.

Prochorov, Gelian, "Skazanie o indijskom zarstve", *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*, otv. red. D. S. Lichačev, Nauka, Leningrad, 1987.
<https://azbyka.ru/otechnik/bibliog/slovar-knizhnikov-i-knizhnosti-drevnej-rusi/645>.

Prochorov, Gelian, "Choždenie igumena Daniila", *Biblioteka literatury Drevnej Rusi*, red. D. Lichačev i dr., Tom 4, Nauka, Sankt Peterburg, 1997,
<http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4934&ysclid=lskjhscgm7436065>

Prochorov, Gelian, "Skazanie o Solomone i Kitovrase", *Izbornik. Sbornik proizvedenij literatury Drevnej Rusi*, Chudožestvennaja literatura, Moskva,

1969, https://azbyka.ru/otechnik/prochee/izbornik-sbornik-proizvedenij-literatury-drevnej-rusi/1_15.

Prosvirin Igor', "Svjatoj blažennyj Vasilij, Moskovskij čudotvorec", *Žurnal moskovskoj patriarchii*, n.8, Izdatel'stvo moskovskoj patriarchii, Moskva, 1977, pp. 75-79.

Puškin, Aleksandr, *Boris Godunov*, Marsilio, Padova, 1995.

Racconto dei tempi passati: cronaca russa del secolo XII, a cura di Itala Pia Sbriziolo, Einaudi, Torino, 1971.

Pochoždenie v Svjatuju Zemlju knjazja Radivila Sirotki. Priključenija češského dvorjanina Vratislava, Aleksandrija, Sankt Peterburg, 2009.

Rostova, Natal'ja, *Čelovek obratnoj perspektivy. Opyt filosofskogo osmyslenija fenomena jurodstva Christa radi*, MGIU, Moskva, 2008.

Rostovskij Dmitrij, "Pamjat' prepodobnogo otca našego Antonija Pečerskogo", in *Žitija svjatykh na russkom jazyke, izložennye po rukovodstvu Čet'ich-Minej sv. Dimitrija Rostovskogo*, Tom II, Kovčeg, Moskva, 2010, pp. 246-265.

Rostovskij Dmitrij, "Pamjat' svjatykh mučenikov Flora i Lavra", in *Žitija svjatykh na russkom jazyke, izložennye po rukovodstvu Čet'ich-Minej sv. Dimitrija Rostovskogo*, Tom XII, Kovčeg, Moskva, 2010, pp. 289-292.

Rostovskij Dmitrij, "Prestavlenije blažennogo Simona Jur'eveckogo", in *Žitija svjatykh na russkom jazyke, izložennye po rukovodstvu Čet'ich-Minej sv. Dimitrija Rostovskogo*, Tom III, Kovčeg, Moskva, 2010, pp. 69-72.

Rostovskij Dmitrij, “Stradanie svjatogo mučenika Christofora”, in *Žitia svjatykh na russkom jazyke, izložennye po rukovodstvu Čet'ich-Minej sv. Dimitrija Rostovskogo*, Tom IX, Kovčeg, Moskva, 2010, pp. 273-275.

Rostovskij Dmitrij, “Žitie i čudesa prepodobnogo i bogonosnogo otca našego Sergija, Radonežskogo čudotvorca”, in *Žitija svjatykh na russkom jazyke, izložennye po rukovodstvu Čet'ich-Minej sv. Dimitrija Rostovskogo*, Tom I, Kovčeg, Moskva, 2010, pp. 517-566.

Rostovskij Dmitrij, “Žitie prepodobnogo otca našego Arsenija Velikogo”, in *Žitija svjatykh na russkom jazyke, izložennye po rukovodstvu Čet'ich-Minej sv. Dimitrija Rostovskogo*, Tom IX, Kovčeg, Moskva, 2010, pp. 230-254.

Rostovskij Dmitrij, “Žitie prepodobnogo otca našego Agapita Pečerskogo, bezmeznogo vrača”, in *Žitija svjatykh na russkom jazyke, izložennye po rukovodstvu Čet'ich-Minej sv. Dimitrija Rostovskogo*, Tom X, Kovčeg, Moskva, 2010, pp. 21-26.

Rostovskij Dmitrij, “Žitie prepodobnogo otca našego Feodosija, igumena Pečerskogo”, in *Žitija svjatykh na russkom jazyke, izložennye po rukovodstvu Čet'ich-Minej sv. Dimitrija Rostovskogo*, Tom IX, Kovčeg, Moskva, 2010, pp. 118-157.

Rudi, Tat'jana, “O kompozicii i topike žitij prepodobnykh”, *Trudy otdela drevnerusskoj literatury*, n. 57, 2006, pp. 436-438.

Rudi, Tat'jana, “O nekotorych istočnikach romana Evgenija Vodolazkina “Lavr””, *Cuadernos de Rusística Española*, n. 18, 2022, pp. 57-73.

Rudi, Tat'jana, “O topike žitij jurodivykh”, *Trudy otdela drevnerusskoj literatury*, n. 58, 2008, pp. 443-484.

Rudi, Tat'jana, "Pravednye ženy Drevnej Rusi (k voprosu tipologii i svjatosti)", *Russkaja literatura*, n. 3, 2001, pp. 84-92.

Rudi, Tat'jana, "Prepodobnyj i jurodivyj (o žitijnoj topike i tipologii svjatosti)", *Kniga i literatura v kul'turnom prostranstve epoch (XI–XX veka)*, red. O. Fokina, V. Alekseev, Gosudarstvennaja publičnaja naučno-tehničeskogo otdelenija RAN, Novosibirsk, 2011, pp. 499-513.

Rudi, Tat'jana, "Srednevekovaja agiografičeskaja topika (princip Imitatio i problemy tipologii)", in *Literatura, kultura i folklor slavjanskich narodov*, sost. L. Lazonova, IRLI RAN, Sankt Peterburg, 2002, pp. 40-55.

Rudi, Tat'jana, "Topika russkich žitij", *Russkaja agiografija*, IRLI RAN, Sankt Peterburg, 2005, pp. 59-101.

Rudi, Tat'jana, "Žytija svjatyč", in *Pravoslavnaja enciklopedija*, Cerkovno-naučnyj centr "Pravoslavnaja enciklopedija", Moskva, 2008, p. 284.

Ryčkova, Ol'ga, "Istina na povodke", *Rossijskaja gazeta*, 5208 (129), Moskva, http://www.litkarta.ru/dossier/istina-na-povodke/dossier_31596/.

Ryžova, Elena, "Model' smerti svjatogo v agiografičeskoj tradicii: zaveščanie o "nebreženii" k telu i motiv "tajnye slugi gospoda"", *Vestnik Syktyvkarskogo universiteta*, n. 6, 2019, pp. 82-97.

Salvatorelli, Luigi, "Vita di san Francesco d'Assisi", Torino, Einaudi, 1973.

Scagliusi, Domenico, "Zapretnye rukopisi", *Novoe Literaturnoe Obozrenie*, n°193/3, NLO, 2025, pp. 212-227.

Šichman, Irina, "Evgenij Vodolazkin Opravdanie Ostrova. Kogda na Rusi žilos' chorošo?", *A Pogovorit'?*, <https://www.youtube.com/watch?v=ViBdWkuxV5o>.

Smirnov, Sergej, "Kirill, igumen Belozerskij, prepodobnyj", in *Žitija russkich svjatyh*, Sibirskaja blagozvonnica, Moskva, 2011. https://azbyka.ru/otechnik/Sergej_Smirnov/zhitija-russkih-svjatyh/214_3.

Smirnov, Sergej, "Prokopij Vjatskij, Christa radi Jurodivyj", in *Žitija russkich svjatyh*, Sibirskaja blagozvonnica, Moskva, 2011, https://azbyka.ru/otechnik/Sergej_Smirnov/zhitija-russkih-svjatyh/87_3#source.

Polnyj pravoslavnyj bogoslovsko-ënciklopedičeskij slovar', Izd. P.P. Sojkina, Sankt Peterburg, 1913.

Solov'ev, Egor, "Specifika prezentacii reči geroev v romane E. Vodolazkina "Lavr"", *Molodaja filologija*, 2016, pp. 105-112.

Stankeviča, Anna, "O vremeni "iz ktorogo vykačali večnost"", *Przegląd Rusycystyczny*, n. 4 (180), 2022, pp. 68-80.

Stol'jarova, L'jubov', Belousov, Pëtr, "Smert' careviča Dmitrija v Ugliče 15 maja 1591 g.: novaja versija", *Peterburgskij istoričeskij žurnal*, n.1, 2014, pp. 5-24.

Tichanov, Pavel, *Žitie prepodobnogo Prokopija Ustjužskogo*, Sinodal'naja tipografija, Sankt Peterburg, 1893.

Tichonravov Nikolaj, “Smert’ Avraama”, in *Pamjatniki otečestvennoj literatury*, Tipografija tovariščestva “Obščestvennaja pol’za”, Sankt Peterburg, 1863, pp. 54–77.

Toporova Anna, “Svjataja Zemlja glazami srednevekovych zapadnoevropejskich i russkich palomnikov (ital’janskije dnevniki palomničestva i russkie "choždenija")”, *Vestnik RGGU: Literaturovedenie, Jazikoznanie, Kulturologia*, n. 1, 2024, pp. 110-124.

Toscano, Silvia, “Sulla periodizzazione della letteratura russa antica. Rassegna critica e temi di discussione”, *Russica Romana*, XXVII, 2020, pp. 137-151.

Trofimova, Nina, “Tradicii drevnerusskoj literatury v romane E.G. Vodolazkina “Lavr””, *Rhema*, n. 2, 2016, pp. 7-20.

Tschiežewskij, Dmitrij, *Storia dello spirito russo*, Sansoni, Firenze, 1965.

Tvorogov, Oleg, “Aleksandrija”, in *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*, otv. red. D. S. Lichačev, Nauka, Leningrad, 1987, <https://azbyka.ru/otechnik/bibliog/slovar-knizhnikov-i-knizhnosti-drevnej-rusi/14>.

Tvorogov, Oleg, “Chronika Georgija Amartola”, in *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*, otv. red. D. S. Lichačev, Nauka, Leningrad, 1987, <https://azbyka.ru/otechnik/bibliog/slovar-knizhnikov-i-knizhnosti-drevnej-rusi/736>.

Tvorogov, Oleg, “Daniil, igumen”, in *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*, otv. red. D. S. Lichačev, Nauka, Leningrad, 1987, <https://azbyka.ru/otechnik/bibliog/slovar-knizhnikov-i-knizhnosti-drevnej-rusi/128>.

Tvorogov, Oleg, “Izmaragd”, in *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*, otv. red. D. S. Lichačev, Nauka, Leningrad, 1987, <https://azbyka.ru/otechnik/bibliog/slovar-knizhnikov-i-knizhnosti-drevnej-rusi/303>.

Tvorogov, Oleg, “Nestor, monach Kievo-Pečerskogo monastyrja”, in *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*, otv. red. D. S. Lichačev, Nauka, Leningrad, 1987, <https://azbyka.ru/otechnik/bibliog/slovar-knizhnikov-i-knizhnosti-drevnej-rusi/464>.

Tvorogov, Oleg, “Palei”, in *Literatura Drevnej Rusi: Bibliografičeskij slovar*, Prosveščenie, red. O. Tvorogov i L. Sokolova, Moskva, 1996, <https://azbyka.ru/otechnik/bibliog/literatura-drevnej-rusi-biobibliograficheskij-slovar/72>.

Tvorogov, Oleg, “Pčela”, in *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*, otv. red. D. S. Lichačev, Nauka, Leningrad, 1987, <https://azbyka.ru/otechnik/bibliog/slovar-knizhnikov-i-knizhnosti-drevnej-rusi/609>.

Tvorogov, Oleg, “Chronografy”, in *Literatura Drevnej Rusi: Bibliografičeskij slovar*, Prosveščenie, red. O. Tvorogov i L. Sokolova, Moskva, 1996, <https://azbyka.ru/otechnik/bibliog/literatura-drevnej-rusi-biobibliograficheskij-slovar/149>.

Tünde, Sabo, “Nastojščaja ljubov' vne vremeni: ital'janskij tekst v romane Evgenija Vodolazkina Lavr”, *Znakovyje imena sovremennoj russkoj literatury: Evgenij Vodolazkin*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, 2019, pp. 181-191.

Vodolazkin Evgenij, *A History of an Island*, trad. Di Hayden Lisa, Plough Publishing House, New York, 2023.

Vodolazkin Evgenij, *Brisbane*, Brioschi, Milano, 2021.

Vodolazkin Evgenij, *Dom i ostrov, ili Instrument jazyka. Ėsse*, AST, Moskva 2014.

Vodolazkin Evgenij, *Idti bestrepetno. Meždu literaturoj i žizn'ju. Sbornik*, AST, Moskva, 2020.

Vodolazkin Evgenij, *Instrument jazyka. O ljudjach i slovach. Ėsse*, Astrel, Moskva, 2012.

Vodolazkin Evgenij, *Lavr*, AST, Moskva, 2012.

Vodolazkin Evgenij, *Lauro*, trad. di E. Bonacorsi e N. Ladaria, Elliot, Roma, 2013.

Vodolazkin Evgenij, *Laurus*, trad. Di Hayden Lisa, Oneworld Publications, London, 2015.

Vodolazkin Evgenij, *Opravdanie Ostrova*, AST, Moskva, 2020.

Vodolazkin Evgenij, *Serdca četyrech*, AST, Sankt Peterburg, 2020.

Vodolazkin Evgenij, *Sovsem drugoe vremja. Sbornik rasskazov*, AST, Moskva, 2013.

Vodolazkin Evgenij, *Vsemirnaja istorija v literature Drevnej Rusi (na materiale chronografičeskogo i palejnogo povestvovanija XI–XV vv.)*, Izdatel'stvo "Puškinskij Dom", Sankt Peterburg, 2008.

Vodolazkin Evgenij, *Čast' suši, okružennaja nebom*, Logos, Sankt-Peterburg, 2011.

Volgin, Igor', *Igra v biser*, Telekanal Kultura, 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=kfLl-7PX-cU&t=207s>.

Wilhelm, Raymund, *Bonvesin da la Riva: La Vita di sant'Alessio: edizione secondo il codice Trivulziano 93*, M. Niemeyer, Tübingen, 2006.

Zelenin, Dmitrij, *Izbrannye trudy. Očerki ruskoj mifologii: Umeršie neestestvennoj smert'ju i rusalki*, Indrik, Moskva, 1995.

Živov Viktor, “‘Nezakonnoe’ spasenie i religioznoe disciplinirovanie v istorii ruskoj duchovnosti”, in *Nel mondo degli Slavi: incontri e dialoghi tra culture: studi in onore di Giovanna Brogi Bercoff*, a cura di Maria Giovanna Di Salvo, Giovanna Moracci, Giovanna Siedina, Firenze University Press, Firenze, 2008, pp. 627-637.

Živov Viktor, “Jurodivyj”, in *Sv'jatost'. Kratkij slovar' agiografičeskich terminov*, Gnozis, Moskva, 1994, pp. 106-107.