

Le origini medievali della “santa Russia”. La commemorazione della battaglia di Kulikovo (1380) nella Narrazione del massacro di Mamaj

di Marcello Garzaniti

1. *La battaglia di Kulikovo*

Ancora giovanissimo, il gran principe di Mosca Dmitrij (1350-1389), aveva ricevuto dai tataro lo *jarliq*, il mandato del khan per esercitare il potere nella Rus' riconoscendone almeno formalmente l'autorità. Rimasto per lunghi anni sotto la protezione del metropolita Aleksij (1304?-1378), che durante la sua minore età aveva, di fatto, esercitato la reggenza¹, il gran principe si prodigò, come i suoi predecessori, per estendere la supremazia di Mosca. Nel 1380, minacciato dall'esercito tataro, pur con una certa riluttanza, decise di opporsi con il sostegno dei principi suoi sodali. Nel frattempo il comandante generale tataro (*beqlar beg*) Mamaj (1335ca-1380) si era alleato col granduca lituano Jagellone (Jogaila, 1350-1434), a sua volta legato al principe Oleg di Rjazan' (anni Quaranta del secolo XIV - 1402)², e allo stesso aveva ricevuto il sostegno della colonia genovese di Caffa in Crimea. Presso il fiume Don, sul campo di Kulikovo, fiancheggiato da alcuni principati e città, Dmitrij, da allora soprannominato Donskoj (“del Don”), inflisse agli avversari una grave sconfitta, che rappresentò la prima vittoria dopo oltre due secoli di giogo tataro³. L'evento

¹ Sulla figura del potente metropolita si vedano Turilov, *Aleksij e Teiro, L'Église*. L'attenta e rigorosa ricerca di Teiro è fondamentale per conoscere la storia della metropoli di Kiev e della Rus' dal trasferimento della sua sede a Vladimir sulla Kljaz'ma (1299/1300), e poi a Mosca (1325), fino alla sua trasformazione in patriarcato (1589).

² Pur ammettendo l'intesa con il granduca lituano, V.A. Kučkin, *Pamjatniki Kulikovskogo cikla*, p. 19, dubita della diretta alleanza del principe di Rjazan' con i tataro di Mamaj.

³ Sulla battaglia di Kulikovo e la sua ricostruzione storica esiste un'abbondante letteratura in lingua russa, soprattutto negli anni che hanno seguito il seicentesimo anniversario (1980), quando l'evento fu variamente celebrato in Unione Sovietica, nell'atmosfera di un risorgente

bellico, pur non essendo risolutivo, poiché appena due anni dopo un nuovo esercito tataro mise Mosca a ferro e a fuoco, segnò, comunque, l'inizio dell'emancipazione del principato dalla dominazione tatara che si realizzò progressivamente nel corso del secolo successivo ponendo le basi dell'impero russo⁴.

Nella più vasta arena dell'Oriente europeo questo processo appare di segno opposto a quanto avveniva nella penisola balcanica. Appena qualche anno dopo nella Piana dei Merli (Kosovo Polje, 1389) la coalizione guidata dal principe serbo Lazar Hrebeljanović (1329-1389) cercò vanamente di resistere al composito esercito ottomano, che aveva ormai sottomesso i Balcani orientali. L'esito dello scontro aprì le porte, pur con molte resistenze, al dominio turco in Europa che durò oltre quattro secoli e finì per simbolizzare, soprattutto nella memoria serba, il destino dell'intera penisola⁵. La grave sconfitta a Nicopoli (1396) dell'esercito crociato guidato da Sigismondo di Lussemburgo, re d'Ungheria, confermò le conquiste ottomane umiliando il fiore della cavalleria occidentale e segnò il destino di Costantinopoli, la cui agonia si protrasse solo per le vittoriose imprese di Tamerlano sugli eserciti ottomani che arrestarono per qualche tempo l'espansione del sultanato⁶.

Questi eventi bellici, che nella storiografia occidentale rappresentano solo episodi periferici, pur non determinando definitivamente le sorti dei contendenti aprirono la strada alla radicale trasformazione, che segnò l'Europa balcanica e orientale con lo spostamento del baricentro da Costantinopoli a Mosca. In questo processo giocarono un ruolo fondamentale le chiese ortodosse e in particolare il monachesimo bizantino-slavo, di formazione esicasta, caratterizzato da marcati sentimenti antilatini. La città di Mosca, divenuta sede della massima autorità religiosa della Rus', si apprestava così a diventare il centro politico, religioso e culturale non solo dell'omonimo principato, ma più in generale del mondo slavo orientale e, quindi, della Slavia ortodossa⁷ per as-

spirito nazionale russo. Si veda in particolare il catalogo della mostra, curata dal Museo storico di Mosca: Gosudarstvennyj Istoričeskij Muzej, *Kulikovskaja bitva*. Nelle lingue occidentali la produzione scientifica rimane, invece, scarsa. Per una prima introduzione all'evento bellico nello scenario internazionale e alla luce degli equilibri interni si veda la recente introduzione alla storia slava orientale curata da P. Gonneau, A. Lavrov, che descrive la nascita della Moscovia fra khanato tataro e granducato lituano (1246-1533, Gonneau, Lavrov, *Des Rôles à la Russie*, pp. 221-263; si veda anche Garzaniti, recensione a Gonneau Pierre, Lavrov Aleksandr, *Des Rôles à la Russie*).

⁴ Sull'ampia storiografia dedicata alle complesse questioni relative alle relazioni fra la dominazione tatara e il gran principato di Mosca e alla loro eredità culturale e politica si veda Ostrowski, *Muscovy and the Mongols* e l'acuta recensione di Goldfrank, *Muscovy and the Mongols*.

⁵ In forma analoga su questo evento bellico la storiografia serba ha prodotto una letteratura abbondante, legata soprattutto allo sviluppo del nazionalismo serbo, ma sono scarsi i contributi in lingue occidentali. Per un primo approccio alla battaglia e alla sua epoca si veda Fine, *The late medieval Balkans*, pp. 345-452.

⁶ Si veda Pellegrini, *Le crociate dopo le crociate* e, più specificamente sulla battaglia di Nicopoli, Gjuzev, *La bataille de Nicopolis*.

⁷ Il concetto di "Slavia ortodossa", da decenni entrato negli studi slavistici a livello internazionale, non è frequente nella storiografia medievale e bizantina. Se si considerano l'orientamento religioso e la questione della lingua, piuttosto che la formazione delle singole nazioni, emerge chiaramente che il processo di acculturazione al mondo mediterraneo dei popoli slavi li ha sepa-

sumere, alla fine del medioevo, il ruolo di erede della stessa Bisanzio. Questa trasformazione ha determinato una delicata e complessa elaborazione culturale e religiosa, realizzatasi in ambito monastico, che accompagna l’espansione politica del potere moscovita sulla base della riscoperta del cronotopo romano-orientale⁸.

2. La rielaborazione letteraria dell’evento bellico

Nel mondo slavo orientale la produzione scrittoria si sviluppa tradizionalmente in ambito monastico, come testimoniano le prime cronache medievali. Sulla scia della cronachistica bizantina, che fondeva la storia biblica con la visione universalistica dell’impero romano, si veniva a creare la memoria storica della Rus’ inserendola nell’ecumene cristiana⁹.

Fra le mura dei monasteri gli eventi storici connessi alla vittoria dell’esercito russo a Kulikovo furono, dunque, elaborati in più fasi dando vita a diverse opere che ne rappresentano le fonti principali: l’*Epopea d’oltre Don* (*Zadonščina*, d’ora in poi *Epopea*), il *Racconto annalistico della battaglia di Kulikovo* (*Letopis’naja povest’ o Kulikovskoj bitve*, d’ora in poi *Racconto*) e la *Narrazione sul massacro di Mamaj* (*Skazanie o Mamaevom poboišče*, d’ora in poi *Narrazione*). In genere gli studiosi si concentrano sulla ricostruzione storica, mentre appare trascurata la loro interpretazione, che domina soprattutto la testimonianza più diffusa, la *Narrazione sul massacro di Mamaj*, considerata l’«opera centrale del ciclo di Kulikovo»¹⁰.

Questo breve testo è conservato in oltre centocinquanta testimoni manoscritti, alcuni riccamente miniati, che tramandano diverse redazioni. Fra

rati progressivamente, dapprima nella penisola balcanica e in seguito nell’Europa centro-orientale e orientale, in distinte realtà, la Slavia latina e la Slavia ortodossa. Questa interpretazione, promossa fin dagli anni Sessanta da Riccardo Picchio, e diffusa a livello internazionale durante i suoi anni di insegnamento a Yale, è stata ampiamente dibattuta contribuendo a definire meglio i caratteri e l’evoluzione storica della bipartizione del mondo slavo, che rimane comunque da approfondire, sia sul piano storico sia sul piano linguistico e letterario (Garzaniti, *Slavia latina e Slavia ortodossa*). Per una prima ricostruzione dei processi storici e culturali che caratterizzarono la Slavia ortodossa si vedano i capp. *Gli Stati medievali slavi: la Slavia ortodossa (XI-XV secolo)* e *La Slavia ortodossa fra Oriente asiatico e Occidente europeo* nella nostra introduzione alla storia, alle culture e alle lingue dei popoli slavi (Garzaniti, *Gli slavi. Storia, culture e lingue dalle origini ai nostri giorni*, pp. 229-263).

⁸ L’importanza del ruolo della Chiesa ortodossa e della tradizione ecclesiastica nella formazione della “Russia moscovita” fra medioevo ed epoca moderna è stata recentemente messa in rilievo dalla X Conferenza internazionale sulla storia antico-russa, tenutasi presso l’Università Christian-Albrecht di Kiel (1-3 maggio 2008) (*Religion und Integration*, recensito in Garzaniti, recensione a L. Steindorff (hrsg.), *Religion und Integration*).

⁹ Per lo sviluppo dell’idea di storia sacra nelle cronache slave e la loro relazione con la narrazione biblica si veda Vodolazkin, *Vsemirnaja istorija v literature Drevnej Rusi* (in forma più breve in lingua italiana Vodolazkin, *La storiografia della Slavia ortodossa*).

¹⁰ Così la definisce Dmitriev, *Skazanija i povesti o Kulikovskoj bitve*, p. 332. Una presentazione succinta dell’opera e dei principali problemi interpretativi, con una bibliografia selezionata, è contenuta nella voce, scritta dallo stesso autore: Dmitriev, *Skazanie o Mamaevom poboišče*.

questi ha un ruolo chiave il codice della Biblioteca nazionale russa di San Pietroburgo, RNB Q.IV.22, databile fra la fine degli anni Venti e l'inizio degli anni Trenta del secolo XVI¹¹ e considerato il testimone principale della "redazione fondamentale"¹². Più recentemente B.M. Kloss ha curato e commentato l'edizione della cosiddetta "variante Undol'skij" della redazione fondamentale, testimoniata da una serie di manoscritti, che prende il nome dall'omonimo codice, RGB Und. 578, risalente agli anni trenta del secolo XVI¹³.

Per la composizione dell'opera si propongono datazioni assai differenti: la fine del secolo XIV (I.B. Grekov), il primo quarto del secolo XV (Dmitriev), gli anni Ottanta del secolo XV (V.A. Kučkin, A. Petrov), o più genericamente gli anni dalla metà circa del secolo XV (M.A. Salmina), e, infine, l'inizio del secolo XVI (Kloss, Kučkin)¹⁴.

La *Narrazione* offre una lettura dell'evento bellico in una chiave provvidenziale e universalistica che emerge chiaramente attraverso la trama delle citazioni e delle reminiscenze biblico-liturgiche dell'opera¹⁵. Questa analisi permette di interpretare più correttamente l'influenza della produzione scrittoria slava orientale cominciando dal ciclo letterario dedicato ai principi martiri Boris e Gleb fino alla *Vita di Alessandro Nevskij*¹⁶, ma anche dell'*Alessandreide serba*, proveniente dai Balcani¹⁷. Nel suo complesso la *Narrazione* esalta il nuovo ruolo, sia politico sia religioso, di Mosca che si impose nel corso del secolo XV guardando idealmente sempre a Bisanzio e in una concorrenza sempre più serrata con lo stato polacco-lituano.

¹¹ Kloss, *Izbrannye trudy*, p. 335.

¹² Insieme alle altre opere del ciclo di Kulikovo, il testo della *Narrazione* è disponibile nell'edizione curata da L.A. Dmitriev e O.P. Lichačeva che pubblicano il manoscritto succitato ponendolo alla base della redazione fondamentale (*Skazanija i povesti o Kulikovskoj bitve*, pp. 25-48). Per la versione digitale si veda la *Biblioteca della letteratura antico-russa* con un apparato di note che contiene anche l'indicazione, non sempre esatta, delle principali citazioni bibliche (*Biblioteka literatury Drevnej Rusi*, vol. VI).

¹³ L'edizione è contenuta nella raccolta, curata da B.A. Rybakov e V.A. Kučkin (*Pamjatniki Kulikovskogo cikla*, pp. 134-222), che presenta una serie di importanti testimonianze manoscritte delle opere del ciclo di Kulikovo, accompagnate da ampi apparati di note che illustrano eventi e personaggi storici e segnalano i più importanti riferimenti biblici.

¹⁴ Si veda Kučkin, *Pobeda na Kulikovom pole* e Kučkin, *Dmitrij Donskoj*, più recentemente, Kloss, *Izbrannye trudy*, pp. 333-334, Petrov, «*Sveča zagorelas' sama soboj*» e Salmina, *K vo-prosu o vremeni i obstojatel'stvach*. Per la datazione più tarda con riferimento ai nomi delle porte del Cremlino e alle relazioni con Sergio di Radonež si veda in particolare Kučkin, *Dmitrij Donskoj* (cfr. *infra*).

¹⁵ Il tema delle reminiscenze e delle citazioni biblico-liturgiche nella *Narrazione* è stato affrontato per la prima volta sistematicamente in un nostro breve contributo in lingua russa: Garzaniti, *Moskva i "Russkaja zemlja"*.

¹⁶ Esagerandone l'importanza, Ch.J. Halperin afferma che questa *Vita* rappresenta il «modello intellettuale e testuale» della *Narrazione*: Halperin, *The Russian land*, p. 32, n. 101, più in generale sulla *Narrazione* pp. 23-37. Il testo della *Vita* è a disposizione anche in traduzione italiana (*Narrazione sulla vita*).

¹⁷ Petrov, «*Sveča zagorelas' sama soboj*», che è stato fra i primi a percepire «il contesto liturgico» dell'opera, si è concentrato, però, sull'influsso della cosiddetta *Alessandreide serba*, rielaborazione balcanica della più diffusa *Alessandreide*, che nei secoli XV-XVI ebbe grande fortuna in Russia: Petrov, «*Aleksandrija serbskaja*».

3. La “chiave tematica biblica” e il tessuto delle citazioni biblico-liturgiche

Lo studio della funzione delle citazioni bibliche nella produzione letteraria della Slavia ortodossa ha impresso negli anni Settanta del secolo scorso una svolta negli studi slavistici ma, rimanendo per lo più confinato all'ambito letterario, ha in genere favorito un approccio formale alle citazioni bibliche che rimane ben separato dalla loro analisi storica. Queste opere, in realtà, non avevano primariamente una funzione estetica, bensì una funzione didattico-morale, volta all'interpretazione delle vicende e alla promozione del cambiamento dei costumi, che si manifesta con chiarezza, se si considera l'ambiente sociale in cui esse circolavano e la loro stretta relazione alla celebrazione del culto¹⁸.

Proprio per superare l'interpretazione formale della produzione scrittoria di ambito slavo ortodosso, abbiamo proposto in questi anni una nuova lettura di alcune testimonianze della civiltà letteraria slava ecclesiastica, sulla base delle “chiavi tematiche” espresse dalle citazioni bibliche, e allo stesso tempo abbiamo considerato contesto culturale e sociale in cui questa civiltà letteraria si è formata e sviluppata¹⁹. Sulla base dell'idea di “memoria collettiva” di M. Halbwachs, sviluppata in seguito da J. Assmann nel concetto di “memoria culturale” per descrivere il processo di formazione identitaria delle antiche società mediterranee, abbiamo iniziato a studiare il ruolo fondamentale della produzione scrittoria slava ecclesiastica nei processi di formazione dell'identità slava ortodossa in relazione alla diffusione e sviluppo della liturgia bizantino-slava²⁰. Ne aveva indicato la strada lo stesso Ju. Lotman, esponente della scuola semiotica russa, che aveva proposto di considerare la “memoria collettiva culturale” che caratterizza specialmente la cultura medievale, un aspetto fondamentale della «funzione sociale-comunicativa del testo»²¹.

Come già abbiamo scritto qualche anno fa²², rispetto al mondo latino medievale (che comprendeva una parte cospicua del mondo slavo) e alla stessa civiltà bizantina dobbiamo, infatti, rilevare una sostanziale differenza della

¹⁸ Si veda Picchio, *The function of biblical thematic clues*. Per uno stato degli studi e un approfondimento del tema, da cui ricaviamo queste brevi riflessioni introduttive, si veda Garzaniti, *Bible and liturgy*.

¹⁹ Questi contributi sulle singole opere, usciti anche in lingua italiana, sono stati raccolti con aggiornamenti e correzioni nella nostra recente monografia in lingua russa: Garzaniti, *Biblejskie citaty*. Per la riflessione metodologica, sviluppata in questo paragrafo, riprendiamo alcuni passaggi della nostra relazione al Congresso internazionale degli slavisti, tenutosi a Minsk dal 19 al 27 agosto 2013; cfr. Garzaniti, Romoli, *Le funzioni delle citazioni bibliche*, pp. 122 sgg.

²⁰ Si fa riferimento in particolare a Halbwachs, *On collective memory* e Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*.

²¹ Definendo uno dei processi legati alla funzione sociale-comunicativa del testo, così scriveva lo studioso russo: «2. La comunicazione fra l'uditorio e la tradizione culturale. Il testo svolge la funzione di memoria collettiva culturale. In tale qualità esso manifesta la capacità da una parte di un continuo completamento e dall'altra di un'attualizzazione dei singoli aspetti presenti nella sua informazione e dell'oblio temporaneo o completo di altri aspetti» (Lotman, *Semiotika kul'tury*).

²² Cfr. Garzaniti, Romoli, *Le funzioni delle citazioni bibliche*, pp. 123-124.

Slavia ortodossa. In queste società in epoca medievale, particolarmente nelle *élites* culturali, la conoscenza delle lingue classiche consentiva un approccio diretto al patrimonio delle letterature del mondo antico. Si realizzavano, così, processi di armonizzazione con l'eredità pagana con influssi a volte decisivi nella formazione delle tradizioni scritte, ben prima dell'avvento dell'umanesimo e del rinascimento. Fenomeni di questa fatta non si incontrano nella storia della Slavia ortodossa medievale che pur godette degli echi del rinnovamento culturale del mondo bizantino. Nella Slavia ortodossa la produzione scritta rimane per secoli saldamente ancorata al mondo monastico, che appare radicalmente refrattario a qualunque consapevole processo di armonizzazione con l'eredità pagana. A volte si trascura quanto forte fosse nell'ambiente monastico la diffidenza verso ogni forma di erudizione fine a se stessa, che poteva persino riguardare le sacre scritture²³, mostrando un atteggiamento assai lontano dalle *élites* erudite bizantine e di contro evidenziando una vicinanza al monachesimo palestinese e più in generale medio-orientale che ebbe un influsso sostanziale proprio nell'evoluzione della liturgia bizantina²⁴. In tempi recenti si è cercato di individuare anche nella Slavia ortodossa la realtà di un monachesimo dotto che avrebbe sviluppato una propria *paideia* e una produzione libraria orientata alla costruzione di un sapere enciclopedico. Si tratta, tuttavia, di fenomeni per lo più tardi e isolati che si collocano all'interno del rinnovamento dell'esicasmò e dovrebbero essere compresi soprattutto all'interno della tradizione eremitica di epoca moderna, rimasta del tutto minoritaria e dipendente dalla dominante tradizione cenobitica²⁵. Fino all'epoca moderna e allo sviluppo di più stretti rapporti con la cultura occidentale l'orizzonte culturale dominante rimane la celebrazione liturgica, mentre l'arte retorica con i suoi elaborati artifici, fra cui la stessa citazione, si apprendeva per via imitativa, seguendo modelli e moduli della letteratura bizantina o di ascendenza bizantina²⁶. Questa trasmissione del sapere si collocava all'interno dell'educazione monastica basata sul rapporto fra maestro (gr. *γέρων*, sl. *starec*) e discepolo e sulla direzione spirituale, piuttosto che su un articolato sistema di educazione scolastica com'era avvenuto in Occidente²⁷.

La complessa tradizione libraria della Slavia ortodossa, dunque, si poneva sostanzialmente al servizio della liturgia, anche in funzione mistagogica, in una relazione più o meno stretta con la celebrazione. Al vertice del complesso

²³ Si veda il paradigmatico episodio del *Paterik delle Grotte di Kiev* (*Kievo-Pečerskij Paterik*), la raccolta delle vite dei monaci del monastero delle Grotte di Kiev che risale al XIII secolo a proposito del monaco Nikita che, ingannato dal diavolo, aveva imparato a memoria l'intero Antico Testamento (*Das Paterikon des kiever Höhlenklosters*, 124-127).

²⁴ Per una succinta introduzione alla liturgia bizantina si veda Taft, *Il rito bizantino*.

²⁵ Si veda in particolare Romanchuk, *Byzantine hermeneutics e Nil Sorsky*. Per le sue origini balcaniche si veda Hannick, *L'esicasmò bulgaro*.

²⁶ Su "moduli" e "modelli" della letteratura slava ecclesiastica si veda Picchio, *Models and patterns*.

²⁷ Sullo sviluppo della pratica della paternità spirituale nella Rus' si veda Garzaniti, *Alle origini della figura dello starec*.

sistema di libri liturgici si trovava il vangelo, che incarnava la sacralità della parola scritta e del libro stesso. Il medioevo bizantino-slavo non conosceva, infatti, la sacra scrittura come libro a sé stante, ma vi attingeva all'interno di diversi libri, che avevano per lo più una funzione liturgica, come il vangelo, l'apostolo, che contiene le pericopi dalle lettere paoline e apostoliche, o il paramiario con le letture dell'antico testamento²⁸. Si dovette attendere la fine del secolo XV perché fosse realizzata, anche con l'aiuto di un domenicano croato, la prima bibbia manoscritta completa, la Bibbia di Gennadij (1499), dal nome dell'arcivescovo di Novgorod²⁹.

La produzione libraria si realizzava sostanzialmente nelle comunità monastiche che avevano di fatto il controllo sull'intero processo, pur non escludendo la possibile committenza di principi, re o imperatori. L'opera del copista era considerata un servizio alla comunità ecclesiastica, come testimoniano i numerosi colofoni della tradizione manoscritta. Quanti assumevano, per lo più per mandato di un igumeno (che corrisponde solo approssimativamente al nostro abate) o di un vescovo, la responsabilità di trasformarsi in autori, si limitavano a ripetere modelli attestati dalla tradizione attingendo alla memoria dei testi proclamati e cantati nella liturgia, ma dimostrando ugualmente una notevole capacità creativa, come evidenzia soprattutto la produzione innografica e agiografica. Solo in casi particolari, dunque, e per l'urgente necessità di salvaguardare la tradizione ortodossa si potevano produrre opere nuove, com'è evidente nell'ambito della letteratura di pellegrinaggio, sviluppando – caso del tutto eccezionale – un originale modello letterario³⁰. La celebrazione liturgica è fondamentale per comprendere il processo identitario della Slavia ortodossa che ha realizzato un'articolata e complessa società confessionale nell'ambito del *Commonwealth* bizantino, ma allo stesso tempo essa è importante per ricostruire il processo creativo del copista-autore riguardo alla sua comunità. Le consolidate associazioni fra parola, immagine e gesto che si realizzavano all'interno delle celebrazioni nel corso del complesso anno liturgico, rappresentavano l'orizzonte ermeneutico sia delle comunità che ascoltavano e partecipavano sia dell'autore che vi faceva riferimento per attualizzare e inculturare il messaggio cristiano. La prima difficoltà consiste proprio nella ricostruzione di questo comune orizzonte ermeneutico medievale che per molti aspetti ci rimane estraneo non solo nella percezione dei bisogni delle singole comunità, ma anche nelle sue dinamiche culturali³¹.

Per comprendere i testi della tradizione slava ortodossa, anche quelli apparentemente più lontani dalla celebrazione liturgica, come le cronache e i

²⁸ Per questi libri liturgici si veda Roty, *Dictionnaire russe-français*, pp. 12, 38 (s.v. *apostol* e *izbornik*).

²⁹ Per una breve introduzione si vedano Thomson, *Il testo biblico* e Garzaniti, *Die slavische Bibel*.

³⁰ Si veda il caso importante dell'*Itinerario in Terra santa* dell'igumeno Daniil (Daniil egumeno, *Itinerario*).

³¹ Si veda ancora a questo proposito Garzaniti, Romoli, *Le funzioni delle citazioni bibliche*, p. 123.

racconti di soggetto storico, è necessario, dunque, analizzare le citazioni e le reminiscenze bibliche, mediate per lo più dai libri liturgici in uso o accompagnate da citazioni e reminiscenze da questi stessi libri, per individuare le chiavi tematiche, ricostruire l'intera trama e comprendere il senso più profondo dell'opera³². Alla luce degli studi odierni, che al momento si basano ancora su un materiale limitato, ma significativo, si può osservare che le citazioni chiave, spesso in posizione iniziale, appaiono amplificate da altre citazioni che, disposte in particolari posizioni, ne riprendono o approfondiscono il senso oppure ne indicano la relazione con la celebrazione liturgica e trovano eco in altre citazioni e reminiscenze disseminate lungo l'opera, contribuendo a costruire e sviluppare la memoria culturale della Slavia ortodossa³³.

Potrebbe essere utile procedere nella medesima direzione nell'ambito della civiltà letteraria del mondo latino medievale e della stessa civiltà bizantina, in particolare per la produzione letteraria che si è sviluppata più strettamente a contatto con la celebrazione liturgica, a cominciare dal genere omiletico, spesso meno influenzata dalle *élites* culturali legate allo sviluppo della scolastica medievale o alla rinascenza della cultura antica.

Tornando, ora, alla nostra *Narrazione* cercheremo di evidenziare la chiave tematica dell'opera e la trama delle citazioni e delle reminiscenze biblico-liturgiche nell'ambito della tradizione scrittoria slava orientale. Proprio queste riflessioni ci potrebbero aiutare a definire meglio il contesto storico consentendo persino una migliore datazione dell'opera. Lascерemo, invece, in secondo piano quei motivi folclorici della tradizione epica popolare, ancora viva nell'*Epoepa*, che hanno attirato da sempre l'attenzione degli studiosi³⁴.

4. Una lettura della *Narrazione* in chiave biblico-liturgica

Fin dall'inizio nella *Narrazione* l'anonimo autore mira a comporre lo scenario di una commemorazione della battaglia di Kulikovo che vuole esaltare non solo l'impresa vittoriosa, ma soprattutto il martirio dei caduti, tanto da far associare l'opera a un racconto agiografico³⁵. Siamo, tuttavia, lontani da questa forma letteraria che invece è testimoniata nella *Vita del gran principe Dmitrij Ivanovič*³⁶.

³² Nell'ambito delle citazioni e delle reminiscenze bibliche nella narrazione storica si deve apprezzare lo straordinario sforzo teorico e applicativo che ha svolto lo storico I. Danilevskij sul *Racconto degli anni passati*, aprendo nuove prospettive nella ricerca sulla prima cronaca medievale slava (Danilevskij, *Povest' vremennykh let*).

³³ Si vedano a questo proposito le conclusioni di Garzaniti, Romoli, *Le funzioni delle citazioni bibliche*, pp. 145-146.

³⁴ Non ci possiamo soffermare naturalmente sull'analisi della *Narrazione* in comparazione con l'*Epoepa* evidenziando il processo di sacralizzazione dell'evento bellico, cui faremo soltanto cenno e nemmeno sulle relazioni fra l'*Epoepa* e il *Canto della schiera di Igor'*, a favore o meno dell'autenticità di quest'ultimo, considerato l'unica vera testimonianza dell'epica medievale slava.

³⁵ Kloss, *Izbrannye trudy*.

³⁶ Halperin analizza la *Vita del gran principe Dmitrij Ivanovič* insieme alla *Narrazione*, defi-

Nella trama si possono distinguere una fase preparatoria che si svolge a Mosca ed è segnata da incontri, pellegrinaggi, preghiere e benedizioni; e una seconda fase che si realizza di là del Don sul campo di battaglia, quando con la vittoria sui pagani si consuma il sacrificio dei martiri per la fede. Chi ascoltava la lettura doveva essere spinto a riconoscere in Dio l'assoluto protagonista della vicenda storica secondo un disegno provvidenziale, in cui il cristianesimo ortodosso trionfa sul mondo islamico. Fin dall'esordio, infatti, emerge la permanente e inconciliabile ostilità fra mondo cristiano e pagano. Mamaj, zar³⁷ «empio» e «pagano», associato all'immagine demoniaca del «leone ruggente» di biblica memoria (cfr. 1 Pt 5,8)³⁸, si muove contro Mosca per annientare la «legge divina» (p. 35), cioè l'ordine naturale e l'alleanza neotestamentaria, mentre il gran principe gli va incontro nelle steppe di là del Don per difendere le «sante chiese» e «la fede cristiana» (p. 41). In più d'una occasione l'anonimo autore fa riferimento all'idea di «cristianità ortodossa (*pravoslavnoe christianstvo*)» o più semplicemente di «cristianità», un concetto che si sviluppa nel tardo medioevo, probabilmente nei Balcani, in opposizione alla *christianitas* occidentale. Nella *Vita di san Sergio*, scritta dall'agiografo serbo Pacomio Logoteta, nella seconda redazione, che risale agli anni 1437-1441, si può leggere che Mamaj voleva «mandare in rovina la nostra cristianità»³⁹. In questa prospettiva assumono un ruolo fondamentale le preghiere e le richieste d'intercessione alla Madre di Dio e ai santi da una parte, e le espressioni dei propositi degli oppositori e dei traditori dell'ortodossia dall'altra⁴⁰.

Questa interpretazione in chiave provvidenziale si manifesta già nella prima citazione biblica che si legge nel proemio dell'opera: «Il Signore Dio nostro, re⁴¹ e creatore di ogni creatura, compie ciò che vuole» (25; cfr. Sal. 113,11; 134,6). Ne riportiamo l'intero passo nella nostra traduzione (per il testo originale, *ibidem*):

Per concessione divina a causa dei nostri peccati, per istigazione del diavolo si levò il khan del paese orientale, di nome Mamaj, di fede pagana, idolatra e iconoclasta, malvagio aggressore dei cristiani. Il diavolo cominciò ad istigarlo ed entrò nel suo cuore il

nendola «l'apice dell'ideologia moscovita» (Halperin, *The Russian land*, p.78). Dal nostro punto di vista sono illuminanti le riflessioni di Picchio, *The function of biblical thematic clues*, pp. 28-31, sulle chiavi bibliche di questo importante scritto agiografico su cui sarebbe interessante tornare.

³⁷ Il termine slavo ecclesiastico *car'* (zar) sulla base del greco *basileus* corrisponde sia al “re veterotestamentario”, sia all’“imperatore romano”, come pure al “khan” tataro. Sulla trasformazione del khan in *basileus* si veda Ostrowski, *Muscovy and the Mongols*, pp. 164 sgg.

³⁸ Così lo definisce l'autore per ben due volte all'inizio e alla fine dell'opera: *Skazanija i povesti o Kulikovskoj bitve*, pp. 26, 48. D'ora in poi indicheremo la pagina di questa edizione fra parentesi nel testo. La traduzione dei passi dell'opera è nostra.

³⁹ Si veda Kučkin, *Dmitrij Donskoj*, p. 115. La formazione e la diffusione dell'idea di «cristianità ortodossa» in opposizione alla *christianitas* occidentale, meriterebbe un'approfondita ricerca.

⁴⁰ Già in passato Brogi aveva accennato al ruolo chiave delle preghiere che segnano la struttura testuale dell'opera in un processo di «liturgizzazione» dell'intera vicenda, ma senza approfondire la questione (Brogi Bercoff, *Considérations*, in particolare pp. 169-170).

⁴¹ Traduciamo con “re” il termine *car'* (zar), sulla base della corrispondenza del greco *basileus* con il “re veterotestamentario” e, quindi, con il re messianico (cfr. *supra* nota 37).

proposito di tentare il genere cristiano e lo istruì su come distruggere la fede ortodossa e profanare le sante chiese, volendo sottomettere a lui l'intera cristianità, affinché non si glorificasse più il nome di Dio fra la sua gente. Il Signore, però, il nostro Dio, re e creatore di ogni creatura, opera tutto ciò che vuole⁴².

Questa affermazione appare rafforzata da una serie di riferimenti biblici, che leggiamo poco più avanti, in cui dominano le espressioni tratte dai salmi con un evidente richiamo al medesimo progetto divino e all'uomo che con la fede e le opere si affida a Dio (p. 27, cfr. Sal. 72,28; 39,5; 21,7; 40,3; 24,2). La prima citazione, cui si associano le successive espressioni dai salmi, rappresenta, a nostro parere, la "chiave tematica" dell'opera.

Il senso della *Narrazione*, condensato in queste parole delle scritture, si sviluppa nelle preghiere del principe, tutte intessute di riferimenti biblici e liturgici e spesso connesse alle celebrazioni del calendario ortodosso. La scansione del tempo secondo i ritmi della liturgia, già rilevato in generale nelle cronache della Rus⁴³, acquisisce un rilievo particolare nella *Narrazione*, in cui i giorni di festa, le memorie liturgiche, i digiuni e persino le ore canoniche segnano i ritmi del piano provvidenziale che si manifesta nella battaglia sul Don.

Alla preghiera di invocazione (p. 28) del gran principe che leggiamo all'inizio, corrisponde nell'epilogo il suo ringraziamento con un inno di lode per la salvezza dai nemici (p. 46). La centralità delle preghiere e delle benedizioni, delle icone e delle devozioni, è messa in rilievo anche nelle miniature, presenti in alcuni tardi manoscritti, che scandiscono i momenti principali della vicenda⁴⁴.

Nell'opera le citazioni bibliche hanno, inoltre, la funzione di caratterizzare i principali protagonisti, il gran principe Dmitrij e i suoi avversari, il principe Oleg di Rjazan' e il granduca lituano Algirdas (in slavo Ol'gerd, †1377), come pure lo scopo di valutarne o stigmatizzarne le azioni, come avviene a proposito dell'alleanza contro il principato di Mosca.

La *Narrazione* è ricca non solo di citazioni ed espressioni bibliche, ma anche di riferimenti alla storia biblica e alla storia antica ed ecclesiastica, secondo i canoni tradizionali della cronachistica medievale, cui sono applicati i modelli biblici e dell'antichità classica sempre mediati dalla tradizione bizantina. Numerosi sono i riferimenti ai personaggi veterotestamentari: il principe Dmitrij è paragonato a Giuseppe (p. 37), Mosè (p. 25), Gedeone (p. 25) e ai suoi coraggiosi soldati (p. 39), ai sovrani Davide, vittorioso sugli Amaleciti (p. 39) ed Ezechia, salvato dall'invasione assira (p. 28). I principi Andrej di Polock e Dmitrij di Brjansk, che sostengono il gran principe, sono

⁴² La numerazione dei salmi segue la versione greca della *Septuaginta*, che è alla base della versione slava.

⁴³ Si vedano le osservazioni sul cronotopo del *Racconto degli anni passati* in Danilevskij, *Povest' vremennyx let*, pp. 189-232. La sua ricostruzione, tuttavia, avrebbe dovuto sviluppare una più attenta considerazione del calendario liturgico.

⁴⁴ Questo interessante tema, connesso alla questione delle citazioni, meriterebbe un'analisi approfondita. Si vedano le immagini offerte da due importanti codici in *Skazanie o Mamaevom pobojšče* e Lichačev, *Povest'*.

assimilati ad Abramo, venuto in soccorso a Lot (p. 37), ma anche a Beniamino, riconosciuto da Giuseppe (p. 37) e persino ai Magi, che di nascosto partono da Betlemme per non incontrare Erode, figura del granduca lituano Algirdas (p. 37). Il guerriero tataro che affronta il soldato-monaco Aleksandr Peresvet è invece associato a Golia (p. 43). Non mancano riferimenti ai santi militari, da Mercurio, protettore della città di Cesarea (p. 29), al centurione Eustachio, la cui conversione è paragonata a quella del principe Vladimir (p. 30), fino ai santi Areta e Teodoro, la cui memoria, rileva l'anonimo autore, fu esaltata dall'imperatore Leone (p. 42). Questo riferimento alle composizioni innografiche attribuite all'imperatore bizantino Leone, già osservato da Dmitriev⁴⁵, è fondamentale per comprendere lo stretto legame fra la memoria dei santi e l'innografia liturgica, che a differenza del mondo occidentale, rappresentava la testimonianza principale della loro avvenuta canonizzazione⁴⁶.

Fra i personaggi dell'antichità classica ne compaiono alcuni legati al ciclo narrativo di Alessandro Magno, già presente nelle cronache russe e che godette grande diffusione nella Rus⁴⁷. Oltre ad Alessandro medesimo (p. 39), si citano Dario e il soldato Avis, che offrì la sua vita per salvarlo, cui fa riferimento l'*Alessandreide serba* (p. 47)⁴⁸. La prima Roma appare raramente e, comunque, si mostra estranea e nemica, espressione di una potenza dominatrice e distruttrice secondo una tradizione che si radica nella Rus' probabilmente all'epoca del principe Alessandro Nevskij (1221-1263)⁴⁹. L'imperatore Tito, che, come Nabucodonosor, aveva distrutto Gerusalemme, è assimilato a Mamaj, che con il suo esercito vuole annientare Mosca (pp. 25, 27), stabilendo così una relazione evocativa fra Mosca e la città santa. Le vicende dell'assedio si potevano leggere nella versione slava della *Guerra giudaica* di Giuseppe Flavio ed erano interpretate sulla scia della letteratura biblica profetica e della storiografia bizantina quale conseguenza del castigo divino nei confronti del popolo ebraico⁵⁰. L'imperatore Giuliano l'Apostata, che era stato oggetto degli strali di Gregorio di Nazianzo, diventa figura del khan Batu, colui che aveva «sottomesso la terra russa» e che Mamaj si appresta a imitare radunando il suo esercito (p. 25)⁵¹. Il medesimo Giuliano è protagonista, insieme a san

⁴⁵ *Skazanija i povesti o Kulikovskoj bitve*, p. 403.

⁴⁶ Per una breve introduzione al culto dei santi nell'innografia liturgica di area bizantino-slava si veda Stantchev, *Il culto dei santi*. L'assenza di testimonianze sulla produzione agiografica dell'imperatore in onore di san Teodoro ha spinto Kloss a interpretare la lezione *Leontij o Levontij* come una deformazione del nome Licinio, imperatore legato al più famoso Teodoro Stratilate (*Pamjatniki Kulikovskogo cikla*, p. 219).

⁴⁷ Vodolazkin, *La storiografia della Slavia ortodossa*, pp. 296-297.

⁴⁸ Petrov osserva giustamente che il personaggio di Avis compare solo nell'*Alessandreide serba*, un'opera diffusa in Russia solo a partire dalla seconda metà del secolo XV. Si tratterebbe di un nuovo segnale della tarda datazione dell'opera (Petrov, «*Aleksandrija serbskaja*», p. 60). Per l'edizione dell'*Alessandreide serba* si veda *Aleksandrija. Roman ob Aleksandre* (l'episodio di Avis è alle pp. 32-33) e van den Berk, *Der «serbische» Alexanderroman*.

⁴⁹ Sulla controversa figura del principe russo si veda *Aleksandr Nevskij*.

⁵⁰ Per la più recente versione slava della *Guerra giudaica* di Giuseppe Flavio si veda «*Istorija judejskoj vojny*».

⁵¹ L'anonimo autore fa riferimento al khan Batu (1209ca-1255/1256), figlio di Gengis Khan, che

Basilio e san Mercurio, dell'apologo pronunciato dal metropolita Kiprian che narra il tributo della città di Cesarea all'imperatore e l'uccisione dell'apostata avvenuta miracolosamente per mano di Mercurio. In tal modo la *Narrazione* può giustificare l'offerta del tradizionale tributo ai tatars, ma allo stesso tempo preannunciare la fine violenta di Mamaj (pp. 28, 29)⁵². Nella preghiera di Dmitrij prima della battaglia si parla anche di un «re romano», ma questa volta l'anonimo autore si riferisce all'avversario svedese, che si era opposto al principe Alessandro Nevskij nella famosa battaglia sulla Neva (p. 41), di cui parla la *Vita*⁵³.

5. *L'antefatto e la prima scena*

Nella *Narrazione* Mosca rappresenta il teatro della prima parte dell'azione, in quanto sede del gran principe Dmitrij e del metropolita Kiprian Camblak (1330ca-1406)⁵⁴ offrendo così un'immagine della tradizionale diarchia del mondo bizantino che si era trapiantata nel mondo slavo orientale fin dal X secolo. In realtà Kiprian, monaco esicasta di origine bulgara, era divenuto metropolita di Kiev e di tutta la Rus' (1375), col sostegno granduca Algirdas e solo in seguito giocò un ruolo importante nel processo di centralizzazione moscovita. Le fonti storiche ci testimoniano, infatti, che all'epoca della battaglia il presule risiedeva a Kiev sotto il dominio del granduca di Lituania Jagellone e che, giunto a Mosca più tardi (1381), fu in rapporti tutt'altro che buoni con il gran principe⁵⁵. Nell'economia dell'opera, tuttavia, quest'armonia fra potere temporale e spirituale costituisce un modello consolidato e mira a costruire l'immagine ideale della Moscovia⁵⁶.

Il gran principe è definito *gosudar'*, cioè "sovrano" (p. 35), ma nelle parole del suo avversario, Mamaj, è dichiarato «zar [*car'*] simile a me» (p. 28), offrendo un'immagine di suprema autorità nel gran principato che si affermò con alterne vicende solo nel secolo successivo⁵⁷. La sua immagine appare in stretta continuità con il passato kieviano, che lo vede, insieme agli altri prin-

guidava l'invasione tatarica degli anni trenta e quaranta del secolo XIII di cui la *Narrazione* ricorda la presa di Kiev (6 dicembre 1240), la presa di Vladimir sulla Kljaz'ma (7 febbraio 1238) e la morte del gran principe Jurij Dmitreevič, principe di Vladimir (4 marzo 1238).

⁵² Sull'elaborazione della leggenda in area bizantina si veda Trovato, *Antieroe dai molti volti*.

⁵³ Si veda *supra* nota 16.

⁵⁴ Per la sua biografia si veda Obolensky, *Six Byzantine portraits*, pp. 173-200, ma anche la citata monografia di Teiro, *L'Église* (in particolare si veda il suo testamento pp. 76-80) e la raccolta di saggi di Prochorov, *Rus'*, in buona parte dedicata al presule.

⁵⁵ *Pamjatniki Kulikovskogo cikla*, p. 203.

⁵⁶ La serie degli anacronismi è esaminata con cura da Dmitriev, che vuole evidenziare le ragioni ideologiche per sostenere la datazione dell'opera al primo quarto del secolo XV, vicino all'epoca del metropolita Kiprian (*Skazanija i povesti o Kulikovskoj bitve*, pp. 338-342). Si veda anche Petrov, «*Sveča zagorelas' sama soboj*»; le sue argomentazioni, tuttavia, non convincono.

⁵⁷ Sul termine zar (*car'*) usato sporadicamente anche per designare i principi della Rus' prima del secolo XV si veda il magistrale lavoro di Vodoff, *Remarques* (ristampato in Vodoff, *Autour du mythe*).

cipi della Rus', associati all'impresa bellica, provenire dallo stesso «nido» del principe Vladimir (960ca-1115), cioè dalla stessa dinastia dei Rjurikidi. Non a caso il principe Dmitrij prima di partire da Mosca, come vedremo, fa visita ai sepolcri degli antenati e nel momento della prova «chiama in aiuto i suoi parenti, i santi martiri Boris e Gleb» (p. 35), ribadendo la continuità con l'eredità kieviana. Si tratta di un passaggio fondamentale della *Narrazione* che offre una nuova immagine del mondo slavo orientale, centrato su Mosca, erede di Kiev, che la gerarchia ecclesiastica, a cominciare dal metropolita Petr, contribuì decisamente a creare. Questa evoluzione provocò un processo di separazione delle eparchie occidentali, che cercarono con il sostegno dei granduchi di Lituania di costituire una metropoli autonoma, trovando parimenti sostegno in diverse occasioni nel patriarcato costantinopolitano da cui dipendeva la consacrazione dei metropoliti⁵⁸.

Nella *Narrazione* l'antefatto della vicenda è rappresentato dalla congiura dei nemici del gran principe Dmitrij, guidata da Mamaj e sostenuta dal granduca lituano Algirdas e dal principe Oleg di Rjazan'. L'autore la stigmatizza rielaborando le parole del salmista e il cantico della profetessa Anna che rievocano il *Leitmotiv* dell'opera: «Non compiere il male contro il tuo prossimo (Sal. 14,3) e non scavare una fossa al tuo nemico (cfr. Sal. 56,7). Poni la tua fiducia in Dio creatore. Il Signore Dio può far vivere e morire (cfr. 1 Sam. 2,6)». Il cantico della profetessa Anna (1 Sam. 2,1-10) nella liturgia bizantino-slava rappresenta il terzo cantico biblico nella celebrazione del mattutino. La citazione rielaborata, che troviamo anche più avanti nella preghiera della consorte del principe, mira a sottolineare l'onnipotenza divina e rappresenta un'eco fondamentale della chiave biblica iniziale. La medesima citazione si può leggere nella famosa *Lettera all'Ugra di Vassian Rylo* a Ivan III (1480), in cui l'arcivescovo di Rostov e Jaroslavl' esorta il gran principe a opporsi senza esitazioni al khan Akhmet⁵⁹.

Il riferimento al granduca Algirdas è un nuovo anacronismo, poiché il principe lituano era già morto (1377), e ormai regnava il figlio Jagellone. Questi, dopo la battaglia di Kulikovo, avrebbe dovuto sposare la figlia di Dmitrij Donskoj e convertirsi all'ortodossia, in vista di una rappacificazione dell'intera Rus', come sperava il metropolita Kiprian. In realtà, anche per sfuggire alla pressione dell'ordine teutonico, saldamente stabilitosi sulle rive del Baltico, Jagellone finì per salire al trono di Polonia, sposando l'ultima discendente dei Piasti e convertendosi al cristianesimo latino (1386)⁶⁰. Anche qui, come nel caso precedente, la storia si piega alla necessità di costruire un armonico

⁵⁸ Per una prima introduzione alla problematica in lingua italiana si può leggere Garzaniti, *Il cristianesimo*, in particolare pp. 79-99. Sul ruolo del patriarcato costantinopolitano nell'ascesa di Mosca si veda il saggio ormai classico di Meyendorff, *Byzantium*.

⁵⁹ Si veda l'edizione in *Biblioteka literatury Drevnej Rusi*, vol. VII.

⁶⁰ Jagellone diede inizio all'omonima dinastia polacco-lituana che giocò un ruolo fondamentale nell'Europa centro-orientale e orientale fra il secolo XIV e il XVI opponendosi fin dagli inizi sia all'ordine teutonico, sia al gran principato di Mosca (Garzaniti, *Gli slavi*, pp. 276-277).

disegno provvidenziale in cui il granducato lituano ormai appartiene definitivamente allo schieramento avversario. Nella *Narrazione* lo stato confinante rimane sempre del tutto estraneo alla Rus' e la sua unione al nemico tataro non è considerata neppure un tradimento, poiché il suo «principe» – ci dice l'anonimo autore attraverso le parole di Oleg – segue la «legge latina di Pietro il Balbuziente [*Petr Gugnivij*]» (p. 35)⁶¹, non quella «cristiana». In questo modo il granducato, che con la sua popolazione baltica aderiva ancora al paganesimo, diventa nella *Narrazione* il simbolo del cristianesimo latino, come si realizzò solo in seguito con la conversione del principe Jagellone e la progressiva evangelizzazione. Quest'adesione al cristianesimo latino, peraltro, non impedì lo stabilirsi di legami parentali fra le dinastie regnanti. Appena una dozzina di anni dopo la battaglia (1391), Vasilij (1371-1425), figlio di Dmitrij e suo successore al trono di Mosca, sposò Sofia, figlia unica del granduca di Lituania Vytautas (Vitovt o Witold, 1352-1430), cugino di Jagellone, e il matrimonio fu celebrato a Mosca proprio dal metropolita Kiprian, sempre preoccupato dell'unità della sua metropoli.

In questa congiura Oleg di Rjazan', spinto dal desiderio di tornare in possesso del feudo di Kolomna sottrattogli da Dmitrij, sogna di spartirsi il gran principato con il granduca lituano, assumendo così il ruolo del traditore. Lo evoca l'immagine paolina della "troncatura" dei rami dal buon ulivo⁶² e il paragone con il principe Svjatopolk (981-1019ca; pp. 28, 35), che uccise i propri fratelli Boris e Gleb. Questo giudizio è espresso non solo dal narratore, ma messo addirittura sulla bocca dello stesso Oleg che evoca la terribile morte del fratricida⁶³. Negli scritti loro dedicati, la sanguinosa successione al trono del principe Vladimir, legata al complesso sistema del seniorato, assume un nuovo significato alla luce del sacrificio dei due fratelli che accettano di diventare martiri «che subiscono la passione [*strastoterpcy*]» per evitare la lotta fratricida. Nel culto di questi santi principi il mondo slavo orientale riconosceva il principio d'unità della dinastia dei Rjurikidi nell'adesione alla fede ortodossa e allo stesso tempo un monito costante contro le divisioni interne⁶⁴. In questa

⁶¹ Questo personaggio andrebbe identificato con il patriarca monofisita di Alessandria, Pietro Mongo (secolo V), che, come tutti i patriarchi alessandrini, era designato col titolo di "papa". Per questo nel mondo slavo ortodosso il suo nome finì per essere confuso con un fantomatico papa alle origini dell'eresia romana all'indomani del VII concilio ecumenico: Vedjuškina, *Petr Gugnivij*. Si veda anche il classico studio di Popov, *Istoriko-literaturnyj obzor*, pp. 18-27.

⁶² Recentemente M.O. Novak ha attirato l'attenzione su questo riferimento alla Lettera ai Romani osservando una "notevole trasformazione di senso" rispetto a Rm. 11,24 (Novak, *Apostol*, pp. 228-229). In realtà si tratta solo di un adattamento dell'intero passo paolino Rm. 11,17-24, in cui il verbo "troncare" (*otsëkati*), che proviene dal v. 17, evoca nel linguaggio ecclesiastico la separazione dalla chiesa.

⁶³ Cfr. *infra*.

⁶⁴ L'edizione degli scritti agiografici dedicati a Boris e Gleb si trova in Revelli, *Monumenti letterari*; per la loro traduzione italiana, si veda Revelli, *Boris e Gleb*. Sulle opere dedicate ai primi principi canonizzati e la diffusione del culto si veda Lenhoff, *The martyred princes*. Per la ricostruzione del loro ruolo nella percezione della storia nella Rus' si veda la riflessione di Uspenskij, *Boris e Gleb*; infine per un inquadramento della vicenda nello sviluppo del culto delle dinastie regnanti fra il secolo X e l'XI si veda Garzaniti, *Princes martyrs*.

prospettiva si deve comprendere non solo la descrizione del tradimento di Oleg, ma l'intera *Narrazione*, in cui, come vedremo, la loro presenza rappresenta un motivo fondamentale.

L'azione ha inizio, dunque, a Mosca, quando alla notizia dell'invasione tatarica il gran principe si getta in ginocchio e si mette a pregare davanti all'immagine di Cristo, probabilmente la venerata icona acheropita del Salvatore⁶⁵, e con le parole dei salmi paragona la minaccia dei tatars, iniziata con la prima invasione del khan Batu (p. 27), all'assedio degli assiri contro Gerusalemme quando era re di Giudea, Ezechia (p. 28)⁶⁶. Ne riportiamo il testo nella nostra traduzione (per il testo originale, *ibidem*):

E stando in piedi davanti alla santa icona del Signore, che stava al suo capezzale, e poi messi in ginocchio, cominciai a pregare: «O Signore, io che sono peccatore, posso osare rivolgermi a Te in preghiera come tuo umile servo? A chi volgerò il mio sconforto? Ma in te spero, o Signore, e riverso la mia tristezza. E tu, Signore, re potente, datore di luce, non fare che accada a noi, o Signore, quanto avvenne ai nostri padri, quando hai guidato contro di loro e le loro città il malvagio Batu, e, di fatto, o Signore, quel timore e tremore in noi rimangono ancora grandi! E ora, o Signore, re potente, non adirarti per sempre contro di noi, poiché per causa mia che sono peccatore, vuoi far distruggere l'intera nostra terra. Io ho, infatti, peccato davanti a te più di ogni altro essere umano. Fai a me, o Signore, per le mie lacrime, quanto facesti ad Ezechia e placca, o Signore, il cuore di questa bestia feroce. Poi, prostratosi, disse: «Ho sperato nel Signore, non soccomberò».

Secondo la *Narrazione* il gran principe, insieme al cugino Vladimir, si reca immediatamente dal metropolita Kiprian, che li invita a riconoscere in questa minaccia il disegno provvidenziale divino, citando la Prima lettera di Pietro «perché Dio resiste ai superbi, ma dà grazia agli umili» (1 Pt. 5,5) (p. 29). Così facendo l'anonimo autore ci rimanda nuovamente alla chiave tematica dell'opera. La medesima citazione si può leggere nella succitata *Lettera di Vassian Rylo*.

Facendo riferimento alla sorte dell'imperatore Giuliano l'Apostata, cui abbiamo già fatto riferimento, Kiprian li incoraggia a inviare una missione di riconciliazione, manifestando l'accorta prudenza del pastore che vuole evitare lo spargimento di sangue. Dopo la scoperta del tradimento di Oleg e dell'alleanza antimoscovita col granduca Algirdas, il principe prega nuovamente con

⁶⁵ L'immagine riproduceva il famoso *mandylion*, “non fatto da mani d'uomo” secondo la *Leggenda di Abgar* assai diffusa nella Slavia ortodossa, ed era raffigurata, come vedremo, anche nelle insegne del gran principe. La sacra immagine si festeggiava il 16 agosto, che cadeva proprio nei giorni in cui si preparava la spedizione sul Don (*Skazanija i povesti o Kulikovskoj bitve*, p. 393).

⁶⁶ Evocando la distruzione di diverse chiese e monasteri si menziona in particolare la cattedrale della Dormizione «dalle cupole d'oro», costruita a Vladimir fra il 1158 e il 1160 dal principe Andrej Bogoljubskij, che con il trasferimento del metropolita Maksim da Kiev era divenuta sede della cattedra metropolitana (1299). Kloss spiega l'aggettivo *vselenskaja* («ecumenica»), che designa la cattedrale e che in genere è riferito al patriarcato costantinopolitano, con la pretesa universalistica sviluppata dalla Chiesa russa dopo la caduta di Costantinopoli. Ci sembra più adeguato interpretarlo come riferimento alla sede primaziale della metropoli russa che storicamente dipendeva da Costantinopoli (*Pamjatniki Kulikovskogo cikla*, p. 200). Si tratta, comunque, di segnali significativi per datare l'opera.

le espressioni dei salmi invocando il giudizio divino contro «gli amici intimi che tramano contro di me»⁶⁷ e ancora una volta si rivolge al metropolita che questa volta giudica i traditori facendo appello alla giustizia di un Dio che «tutto vede» (p. 30).

Solo allora Dmitrij convoca il consiglio dei principi per preparare l'impresa militare, mentre decide di mandare in ricognizione degli esploratori per raccogliere le notizie. Durante il consiglio il discorso di Dmitrij e la risposta dei principi mirano a esaltare la fede cristiana e l'ideale del martirio. Ricordando l'avo comune Vladimir, il gran principe non ne menziona le virtù guerriere, ma il ruolo di «illuminatore della terra russa mediante il battesimo»⁶⁸ proponendosi «di conservare e lottare per la fede (...) fino alla morte». Gli risponde il coro «unanime» dei principi consanguinei plaudendo alla sua fedeltà al vangelo e ricordando la ricompensa del centuplo e della vita eterna (cfr. Mt. 19,29). A futura memoria si cominciano a fissare i nomi di quanti, soprattutto fra i principi, parteciparono al consiglio, a cominciare dal principe Vladimir Andreevič, cugino del gran principe. A questo proposito V.M. Kirillin ha giustamente menzionato la tradizione del *sinodik*, il libro paraliturgico in cui sono elencati i nomi dei defunti, dove fra l'altro si possono leggere alcuni dei nomi dei partecipanti a questa battaglia⁶⁹. Il consiglio di guerra si chiude con una preghiera che rappresenta un giuramento di fedeltà. La raccolta delle truppe è fissata presso la città di Kolomna per la solennità della Dormizione (che corrisponde all'Assunzione nella tradizione occidentale), una delle ricorrenze più importanti dell'anno liturgico.

L'anonimo autore non si concentra sui preparativi dell'impresa a Mosca, ma sulle devozioni e sui pellegrinaggi del gran principe. In primo luogo Dmitrij si allontana da Mosca per recarsi al monastero della Trinità, fondato dal monaco Sergio di Radonež (1322-1392) per ricevere la sua benedizione (p. 31)⁷⁰. Nella realtà il monaco russo all'epoca era legato al principe di Tver', ostile a Dmitrij, e solo negli anni successivi alla battaglia si avvicinò alla casa regnante moscovita⁷¹. In questo modo l'autore vuole esaltare il ruolo di santo protettore del gran principato che l'igumeno Sergio assunse con la sua cano-

⁶⁷ Nella variante Undol'skij si può leggere un riferimento alla tradizione apocrifia che narra lo scontro fra Esaù e Giacobbe cui segue l'uccisione del fratello maggiore, illuminando meglio la situazione storica (*Pamjatniki Kulikovskogo cikla*, pp. 145-146, 203-204). La presenza dell'apocrifio potrebbe aver suscitato la reazione censoria dei successivi copisti che espunsero l'episodio.

⁶⁸ In questa espressione si condensa il *Leitmotiv* dei testi liturgici e delle vite in onore del principe Vladimir (*Sachmatov, Žitija knjazja Vladimira*).

⁶⁹ Kirillin, *Tainstvennaja poetika*. Per un'introduzione generale al *sinodik* e alla memoria dei defunti in area slava orientale si vedano Steindorff, *Memoria e Religion und Integration*, pp. 477-498.

⁷⁰ Sulla figura del fondatore della famosa Laura della Trinità e la costruzione della sua immagine si veda Gonneau, *À l'aube de la Russie*.

⁷¹ Sulla discussa storicità dell'evento e più in generale sul ruolo del santo nell'impresa bellica e tenendo conto delle tormentate relazioni con il gran principe, di cui era padre spirituale, si veda l'importante lavoro di Kučkin (1990). Secondo lo studioso l'episodio deriva dalla terza redazione della *Vita di Sergio* di Pacomio Logoteta (Kučkin, *Dmitrij Donskoj*, pp. 116-117). Si veda più recentemente Petrov, «*Sveča zagorelas' sama soboj*», p. 101.

nizzazione, quando la Laura della Trinità diventò meta di un pellegrinaggio assurto a pratica tradizionale per la famiglia regnante⁷².

Sull'incontro con il venerato monaco s'imbastisce uno dei motivi fondamentali della *Narrazione*. Nella sua visita il gran principe, dopo aver assistito alla liturgia nel giorno della festa dei martiri Floro e Lauro (18 agosto)⁷³, ottiene il consiglio e la benedizione dello *starec*. Da lui riceve in consegna il simbolo della croce: «e diede al gran principe la croce di Cristo, quale segno sulla fronte. E disse: Vai, signore, contro i pagani cumani [*polovcy*]⁷⁴, invocando Dio e il Signore Dio ti sarà aiuto e difesa» (cfr. Sal. 29, 11; 58, 10, con evidenti influssi del linguaggio liturgico). Allo stesso tempo il monaco gli annuncia segretamente la vittoria, dimostrando le sue virtù profetiche, e venendo incontro alla richiesta del principe, gli affida due monaci combattenti, cui viene cucita sull'abito monastico (*skima*)⁷⁵ una croce, la vera «arma incorruttibile» (p. 31). La presenza di questi monaci, che assumono un ruolo fondamentale nell'immaginario legato alla battaglia, pur avendo scarsa attendibilità storica, appare del tutto inconsueta nella tradizione orientale in cui ai consacrati era assolutamente vietato prendere le armi o svolgere il servizio militare. A mio parere è manifesta l'influenza della tradizione crociata che era familiare al mondo slavo orientale fin dall'epoca di Alessandro Nevskij e più tardi si diffuse con la mediazione del gran principato lituano⁷⁶.

Il simbolo della croce diventa, così, uno dei motivi fondamentali della *Narrazione*. Nella preghiera dei principi, prima della partenza per la battaglia, Dmitrij appare associato all'imperatore Costantino, che con la sua «vittoria» ha segnato il trionfo della fede e l'inizio dell'impero cristiano (p. 39)⁷⁷. Prima della battaglia il principe Dmitrij si rivolge direttamente alla croce, con accenti tratti dai testi liturgici evocando proprio la battaglia contro Massen-

⁷² Sulla pratica dei pellegrinaggi in Russia si veda Žitenev, *Istorija*.

⁷³ Sul culto di questi santi protettori dei cavalli radicatosi nella Laura della Trinità verso la fine del secolo XV si veda Kučkin, *Dmitrij Donskoj*, p. 123).

⁷⁴ I tataro sono designati qui con l'etnonimo della popolazione che occupava le steppe prima del loro arrivo e che convissero a lungo con le popolazioni slave orientali. Nell'immaginario collettivo i cumani incarnarono l'immagine del nomade dedito alle razzie e alle incursioni militari (Pubblici, *Dal Caucaso al Mar d'Azov*, pp. 25-50). Più avanti, parlando del duello che precede la battaglia, si fa riferimento anche ai peceneghi, una popolazione nomade a lungo in guerra con la Rus' di Kiev, sconfitta e in buona parte assorbita nel secolo XII proprio dai cumani. Per una breve introduzione si veda Pritsak, *The Pechenegs*.

⁷⁵ La forma più corretta è *schima*, un prestito dal greco. Per la sua definizione si veda Roty, *Dictionnaire russe-français*, p. 130.

⁷⁶ Sulla scarsa attendibilità storica dell'evento si veda Kučkin, *Dmitrij Donskoj*, pp.106-108. Il divieto di svolgere il servizio militare per i monaci e il clero risale al concilio di Calcedonia (VII canone), ma la tradizione occidentale degli ordini religiosi cavallereschi era nota nella Rus'. Potremmo citare, a questo proposito, la *Vita di Alessandro Nevskij* che, evocando la sconfitta dei cavalieri teutoni sul lago Peipus (1242), ne irride la presunzione: «e v'era una moltitudine di prigionieri nella sua schiera ed erano condotti scalzi dietro ai cavalli coloro che definivano se stessi “cavalieri di Dio”» (*Narrazione sulla vita*, p. 44). Interessante osservare che per designare i cavalieri si usa il germanismo *ritor* da *Ritter*.

⁷⁷ Sull'importanza di Costantino e del simbolo della croce nella cultura russa si veda Garzaniti, *Costantino il Grande*.

zio: «In te, infatti, speriamo, croce del Signore, portatrice di vita, che con questa immagine sei apparso all'imperatore greco Costantino⁷⁸, quando combattendo contro gli indegni con la tua meravigliosa immagine li hai vinti» (p. 42).

Ritornato nella «sua gloriosa città di Mosca», il gran principe, presa la decisione di partire il 27 agosto, memoria del monaco egiziano Poemen, intraprende nuovi pellegrinaggi e devozioni, questa volta all'interno delle mura del Cremlino secondo una prassi che probabilmente si consolidò solo più tardi e che appare legata a imprese belliche o a eventi fondamentali come l'incoronazione, di cui però si ha notizia solo dalla fine del secolo XV⁷⁹. Dopo aver visitato nuovamente il metropolita, insieme a Vladimir Andreevič, ormai associato all'impresa, si reca prima nella chiesa della Dormizione, per pregare davanti all'icona del Signore e poi davanti all'icona della Madre di Dio, invocata quale «regina (*carica*), che l'evangelista Luca aveva dipinto», per chiedere la «protezione del suo incorruttibile velo» (p. 32). Se la *Narrazione* si riferisce all'icona della Madre di Dio della Tenerezza, si tratterebbe di un nuovo anacronismo poiché secondo le testimonianze l'immagine era stata portata dalla cattedrale della Dormizione di Vladimir a Mosca solo nel 1395, prima dell'arrivo dell'esercito di Tamerlano. Si potrebbe ipotizzare che l'icona sia stata trasferita precedentemente a Mosca solo temporaneamente ma, come per gli altri casi, sarebbe meglio rilevare il valore simbolico dell'episodio, che rimanda alla protezione della Madre di Dio sulla città di Mosca, secondo il modello costantinopolitano, in cui il velo (*maphorion*) della Vergine, venerato nel santuario delle Blacherne, era oggetto della venerazione degli imperatori soprattutto nelle circostanze più drammatiche della storia di Bisanzio⁸⁰.

Il gran principe si reca, quindi, al sepolcro del metropolita Petr (†1326), colui che di fatto aveva trasferito la sede metropolitana a Mosca e, che dopo la sua canonizzazione (1339) era considerato il patrono della città⁸¹. A lui Dmitrij si rivolge per ottenerne l'intercessione con parole, che evocando il passo matteo (Mt. 5,15) applicano a Petr quanto era stato scritto in onore di Boris e Gleb: «Il Signore ti ha manifestato a favore della nostra ultima gente e ti ha

⁷⁸ Nella Rus' l'impero romano d'Oriente, come pure i suoi imperatori, potevano essere definiti alternativamente «romani» e «greci [*greki*]», mentre l'aggettivo *ellinskij*, che ricorre più volte nella *Narrazione*, aveva assunto il significato di «paganò» e, quindi, può essere riferito anche a Mamaj (25).

⁷⁹ Kloss fa riferimento al *Racconto annalistico del 1471*, particolarmente vicino alla *Narrazione* (Kloss, *Izbrannye trudy*, pp. 338-339), ma si può leggere anche il *Rito di insediamento al gran principato del principe Dmitrij Ivanovič nipote del gran principe di Mosca Ivan III* oppure al *Rito di incoronazione all'impero dell'imperatore e gran principe di Mosca Ivan IV*. Questi testi sono editi in originale e in traduzione italiana, a nostra cura, nel volume a cura di P. Catalano e V.P. Pašuto, *L'idea di Roma*, pp. 67-95, 275-305.

⁸⁰ Il legame delle chiese dedicate alla Dormizione nella Rus' con il tempio costantinopolitano nella sua funzione di «difesa della città» è illustrato già nel *Racconto sulla costruzione della chiesa della Dormizione*, che narra l'edificazione della chiesa del monastero delle Grotte di Kiev (secolo XI) che diventò da allora il modello per le cattedrali della Rus' (Garzaniti, *Alle radici della concezione dello spazio*, pp. 682-683).

⁸¹ Si veda ancora una volta Teiro, *L'Église*, in particolare per il culto del metropolita Petr e la sua canonizzazione pp. 210-215.

acceso per noi, luce luminosa, e l’ha posta sul candelabro in alto per illuminare tutta la terra russa» (p. 32)⁸². Al termine di queste visite devozionali il metropolita Kiprian benedice tutti i principi con la croce.

La medesima benedizione è impartita dai chierici della cattedrale a ogni soldato presso le diverse porte del Cremlino, che danno sulla piazza Rossa, le porte *Frolovskie*, in seguito chiamate porte del Salvatore, le porte di San Nicola e le porte di Costantino ed Elena, già dette porte di Timofeev⁸³, a indicare che l’impresa dell’esercito comincia appena al di là delle mura della città, il primo confine da superare.

Come avverrà un secolo dopo, secondo la prima testimonianza del rito d’incoronazione dei gran principi⁸⁴, l’itinerario devozionale nel Cremlino si conclude nella chiesa del «celesti condottiero, l’arcistratega Michele» (p. 32), in cui si veneravano i sepolcri degli «antenati»⁸⁵. In questa chiesa Dmitrij invoca nuovamente l’intercessione di questi «combattenti per la fede cristiana ortodossa».

Prima di lasciare la città ognuno saluta i propri familiari. Il principe consola la consorte, la gran principessa Eudochia evocando le parole di san Paolo «se Dio è con noi, chi sarà contro di noi?» (Rom. 8,31) (p. 33)⁸⁶. La principessa, quindi, si ritira nel *terem* con tutte le mogli dei comandanti e dei boiari e pronuncia un lamento, lontano dalle espressioni del folclore popolare, costruito sul linguaggio dei salmi, in cui riappare l’espressione che abbiamo già incontrato «il Signore Dio può far vivere e morire», eco della chiave tematica dell’opera. Solo qui più concretamente si manifestano i timori della casa principesca col pensiero alla tragedia della battaglia sul fiume Kal’ka (1223), che segnò l’inizio del dominio tataro, e alla sorte che sarebbe toccata agli eredi al trono⁸⁷. Ne riportiamo in traduzione i passi più salienti (per l’originale, *ibidem*):

Con grande afflizione, dopo aver posto le sue mani al petto, disse: «O Signore, Dio mio, altissimo creatore, non disprezzare la mia umiltà; concedimi, o Signore, di vedere

⁸² Si veda in particolare la *Narrazione di Boris e Gleb* (Revelli, *Monumenti letterari*, p. 384; Revelli, *Boris e Gleb*, p. 28). In seguito il principe invoca nuovamente il metropolita Petr nella preghiera prima della battaglia (39).

⁸³ Secondo Kučkin la nuova denominazione delle porte di Timofeev confermerebbe una datazione a partire della seconda metà degli anni Settanta del secolo XV (Kučkin, *Dmitrij Donskoj*, p. 113, *Pamjatniki Kulikovskogo cikla*, pp. 208-209). I cambiamenti dei nomi delle porte, insieme a una serie di trasformazioni all’interno della fortezza, s’inseriscono comunque in un processo di sacralizzazione del Cremlino e dello spazio moscovita in cui i metropoliti e in seguito i patriarchi di Mosca s’impegnarono assiduamente (Batalov, *Mosca*).

⁸⁴ Si veda *supra* nota 79.

⁸⁵ La chiesa fu costruita all’epoca del gran principe Ivan Kalità (1304ca-1341) e divenne la chiesa in cui si svolgevano le esequie dei regnanti e se ne conservavano le spoglie (*Pamjatniki Kulikovskogo cikla*, pp. 208). Giustamente è stato osservato che la presenza degli “antenati” si giustifica meglio con un’epoca successiva poiché al tempo di Dmitrij Donskoj vi erano sepolti solo lo zio Ivan Kalità, i suoi figli e nipoti.

⁸⁶ Su Eudochia, principessa russa che andò in sposa a Dmitrij nel 1366, si veda *Pamjatniki Kulikovskogo cikla*, p. 84.

⁸⁷ Sul concetto di “giogo tataro” e sulla sua relazione con la *Narrazione* si veda Halperin, *The Tatar yoke*.

ancora il mio sovrano, glorioso fra gli uomini, il gran principe Dmitrij Ivanovič. Concedi a lui, Signore, l'aiuto della tua forte mano per vincere i suoi avversari, i cumani pagani. E non fare, Signore, che accada come prima d'ora pochi anni fa quando ci fu la grande battaglia sul Kal'ka dei principi russi con i cumani pagani, con gli agareni. Ora liberaci, Signore, da questa sventura, salvaci e abbi pietà! Non fare, Signore, che vada in rovina ciò che rimane della cristianità, perché sia glorificato il tuo nome santo nella terra russa. Da quella sventura sul Kal'ka e dal grande massacro ancor oggi è afflitta la terra russa e non ha speranza in alcuno, se non in te, Dio sempre misericordioso, che puoi far vivere e morire. Io, dunque, peccatrice, ho due rampolli, ancora giovani, il principe Vasilij e il principe Jurij».

I principi, provenienti dalle diverse città, guidano l'esercito lasciando Mosca, che appare nella forma ideale di una città «costruita in pietra con i suoi campanili dorati» secondo un'immagine che solo allora stava cominciando a realizzarsi con la costruzione di chiese e di torri in pietra⁸⁸. Fra le rare concessioni allo stile poetico e alla tradizione folclorica appaiono l'immagine del «sole che si leva per indicare il cammino» (che però troviamo anche nella tradizione biblica), ma soprattutto la metafora delle aquile che si levano in volo dalla città per ghermire cigni e anatre (p. 33). Sul piano storico è interessante la menzione della presenza di una decina di mercanti moscoviti al seguito del principe, di cui si ricordano i nomi, e che corrispondono a personaggi storici che nell'economia del racconto hanno il compito di diffondere nei paesi stranieri la notizia dell'impresa del gran principe. Si definiscono *surožany* dal nome della città di Surož, l'odierna Sudak in Crimea, la colonia genovese che gestiva allora molti traffici tra Oriente e Occidente e che dalla Moscovia si raggiungeva proprio seguendo il corso del Don (p. 34)⁸⁹.

La *Narrazione* offre un'immagine della Rus' costruita intorno a Mosca e formata da una rete di principati – ne sono citati circa una ventina –, i cui eserciti si uniscono sotto la guida del gran principe, mentre i loro vescovi appaiono solidali nella preghiera d'intercessione per la vittoria. Ne è testimonianza in particolare la descrizione del passaggio dell'esercito dalla città di Kolomna, il 28 agosto⁹⁰, festa di Mosè l'Etiope (*Moisij Murin*)⁹¹, quando il vescovo va incontro al gran principe alle porte della città e lo benedice, pronunciando il tropario in onore della croce (p. 34)⁹². Nell'accampamento, allestito

⁸⁸ Sulle costruzioni in pietra nel gran principato russo si veda Viktorov, *Zvjaginev, Belyj kamen'*.

⁸⁹ Si veda *Pamjatniki Kulikovskogo cikla*, pp. 209-210. Per una panoramica degli studi sulla presenza genovese nel Mar Nero, a lungo studiata da G. Pistarino, si veda Karpov, *La presenza genovese*.

⁹⁰ In questa e in altre occasioni Kloss rileva la discordanza dei giorni indicati con il reale calendario e con i dati offerti dalle altre fonti, come pure le incongruenze rispetto alle date già menzionate (*Pamjatniki Kulikovskogo cikla*, p.210). In realtà la *Narrazione* adatta il corso degli eventi a una ricostruzione ideale sulla base del calendario liturgico. Lo stesso discorso andrebbe fatto con l'indicazione della consistenza delle truppe.

⁹¹ Si tratta di un santo eremita di origine etiope, la cui vita è narrata nella *Storia lausiaca*, diffusa in slavo nelle diverse raccolte delle vite dei monaci orientali, chiamate *Pateriki* (dal greco *Paterikon*) (Nikolaev, *Paterik Egipetskij*).

⁹² Per questa forma monostrofica dell'innografia bizantino-slava si veda l'utile glossario alla fine del volume, curato da K. Stantchev in Naumow, *Idea - Immagine - Testo*, p. 184.

vicino a un monastero non lontano dalla città, il gran principe designa chi avrebbe guidato le singole schiere. Dall’acquartieramento, dopo che il gran principe ha ricevuto la benedizione dall’«arcivescovo di Kolomna»⁹³, l’esercito si muove la «santa domenica» al suono delle trombe e al rullo dei tamburi⁹⁴.

Enumerando i nomi e la provenienza di quanti avrebbero assunto la funzione di voivodi dell’esercito russo, l’autore traccia una geografia ideale della Rus’, i cui confini sembrano segnati maggiormente dall’adesione alla fede ortodossa piuttosto che dall’estensione territoriale⁹⁵. Solo all’inizio il traditore Oleg che accampa diritti proprio sulla città di Kolomna, fa cenno all’estremo settentrione della Rus’ con la menzione di Novgorod, Beloozero e del territorio della Dvina (p. 26), dove sarebbe dovuto fuggire il gran principe, mentre a meridione i confini appaiono segnati dai fiumi e dalla steppa. In questa direzione il gran principe invia degli esploratori, guidati dai suoi migliori paladini (*vitjaz’*)⁹⁶, i cui nomi sono indicati a futura memoria. Intanto l’esercito si accinge ad attraversare il fiume Oka, entrando nel territorio appannaggio del principe Oleg. La scena si conclude con l’esortazione del gran principe e «sovrano» (*gosudar’*) al cugino Vladimir a combattere i «cumani senza Dio, tatars pagani», guardando non al pericolo della morte terrena, ma alla «vita eterna» e invocando in aiuto gli avi «Boris e Gleb» (p. 35).

6. I preparativi della battaglia

La *Narrazione* abbandona l’esercito in marcia e, riprendendo l’antefatto, descrive l’attesa del principe Oleg e del granduca Algirdas. Il principe di Rjazan’, venuto a sapere che Dmitrij ha raccolto un grande esercito, immagina che il gran principe si stia muovendo contro lo «zar senza Dio Mamaj»

⁹³ All’epoca l’eparchia era guidata dal vescovo Gerasim (†1388), che allora svolgeva le funzioni del metropolita assente e che da poco era tornato da Costantinopoli. Secondo Kloss il titolo arcivescovile nasce da un’errata interpretazione delle fonti consultate dall’anomino autore che confermerebbe la tarda datazione dell’opera (Kloss, *Izbrannye trudy*, pp. 340-341). A noi pare più plausibile l’idea che si faccia riferimento al suo ruolo di *locum tenens* del metropolita.

⁹⁴ Il termine *argany*, prestito dal greco, rimanda generalmente a uno strumento a percussione. Molto suggestiva ci sembra la proposta di A.G. Jurčenko che nel suo commento all’*Historia Tartarorum* riconosce in questo passo della *Narrazione* un’eco dell’*Alessandreide serba* a proposito della partenza dell’esercito macedone (Jurčenko, *Christianskij mir*, pp. 208-211). Sarebbe una nuova conferma dell’influsso dell’opera sulla *Narrazione* e, quindi, una conferma della sua tarda datazione (cfr. *supra*), ma allo stesso tempo una testimonianza della diffusione dell’uso orientale di suonare i tamburi.

⁹⁵ Sulle difficoltà dello storico nel ricostruire l’identità dei personaggi evocati si veda *Pamjatniki Kulikovskogo cikla*, pp. 211 sgg. In queste annotazioni più d’una volta Kloss fa riferimento alla volontà della nobiltà russa fra il secolo XV e il XVI di dare lustro al proprio passato con la partecipazione di un avo alla famosa battaglia.

⁹⁶ Il termine *vitjaz’*, prestito dal germanico *viking-*, entra piuttosto tardi nella tradizione manoscritta slava orientale, probabilmente dalle terre del granducato di Lituania richiamando le imprese eroiche cavalleresche (Černych, *Istoriko-etimologičeskij slovar’*, s.v.). La questione andrebbe, comunque, approfondita studiando la penetrazione della cultura occidentale in area slava orientale.

«ponendo tutta la sua speranza solo nel Dio onnipotente altissimo creatore» (p. 35). Ne riceve conferma durante il consiglio dei boiari che riportano la notizia del sostegno del monaco «veggente» Sergio e lo mettono davanti alla difficile scelta di campo con una riflessione che – con l'aiuto di una citazione dei vangeli – mette in luce la gravità del tradimento: «se il servo, conoscendo la volontà del padrone, trasgredisce, riceverà molte percosse» (Lc. 12,47). La sua adesione alla fede ortodossa («conosco la legge di Dio, creatore del cielo e della terra e di ogni creatura»), lo rende maggiormente colpevole rispetto al granduca lituano per l'alleanza con Mamaj e degno di «essere inghiottito dalla terra», come il «maledetto Svjatopolk», e della condanna al «fuoco della Geenna»⁹⁷. È ormai evidente che l'appartenenza alla fede diventa il solido fondamento per la costruzione delle alleanze.

Nel frattempo anche il granduca lituano si è mosso con il suo esercito, ma alla notizia della poderosa armata russa Algirdas ferma la sua avanzata a Odoev in attesa degli eventi. La diversa appartenenza confessionale e la sua ostilità a Mosca, tuttavia, non escludono l'esistenza di stretti legami del gran principato russo con altri principi lituani, che condividevano la medesima fede. Secondo la *Narrazione*, disobbedendo segretamente al padre Algirdas due principi del granducato, Andrej di Polock e Dmitrij di Brjansk, in nome della fede ortodossa, che il padre e il principe Oleg unendosi ai tatarsi si sono proposti di perseguire, decidono di venire in soccorso di Mosca (p. 36). Per il loro gesto l'anonimo autore li paragona al principe Jaroslav il Saggio (†1054), figlio di Vladimir che si era mosso contro il traditore Svjatopolk per vendicare i suoi fratelli Boris e Gleb. Anche in quest'occasione la realtà storica appare sensibilmente modificata. I due principi lituani si trovavano già da qualche tempo al servizio di Dmitrij e non avevano alcun bisogno di nascondersi, ma, come altrove, gli eventi si piegano alla necessità di affermare l'unità della Rus' e la comune appartenenza all'ortodossia, al di là delle parentele e della formale dipendenza dal granduca. La loro condizione nel granducato è paragonata al «seme buono» dell'omonima parabola che non può portar frutto finché si trova «oppresso dalle spine» (Lc. 8,14) dove regna la «vuota vanità» e il «cibo impuro» (p. 36)⁹⁸. In effetti, l'idea della «cristianità ortodossa», sostenuta con convinzione dalla sede metropolitana in opposizione alla *Christianitas* latina, favorì nei secoli XV-XVI l'espansione moscovita a scapito dello stato polacco-lituano⁹⁹.

La scelta di campo dei figli di Algirdas, Andrej e Dmitrij, è narrata attraverso la loro corrispondenza, densa d'immagini bibliche, imperniata sulla

⁹⁷ Questo motivo della morte violenta risale al ciclo di Boris e Gleb e deriva dalla *Cronaca di Giorgio Amartolo*, già tradotta in slavo nel secolo XI in cui si narra la morte di Erode (Danilevskij, *Drevnjaja Rus'*, pp. 349-350).

⁹⁸ Sulla complessa questione della «purezza» nell'ambito dei cibi e della vita quotidiana nella tradizione ortodossa slava orientale si può far riferimento alla classica monografia di Smirnov, *Drevnerusskij duchovnik*.

⁹⁹ Secondo Kloss, *Pamjatniki Kulikovskogo cikla*, p. 214, la contrapposizione confessionale fra l'aristocrazia cattolica e ortodossa si affermò nei principati di confine fra granducato di Lituania e gran principato di Mosca solo dalla metà degli anni Ottanta del secolo XV.

citazione «Fratelli, aiutatevi nella sventura» che proviene dal Libro dei Proverbi (17,17) e rimanda a un importante sottotesto. Questa citazione, infatti, rappresenta l'*incipit* della prima pericope che si legge in alcuni paremiari in occasione della festa dei principi martiri Boris e Gleb. Tale pericope, come del resto le due seguenti, in modo del tutto eccezionale non aveva però un contenuto biblico, ma narrava la storia dei due santi principi ispirandosi al *Racconto annalistico dei santi Boris e Gleb*, contenuto nella *Racconto degli anni passati* sotto l'anno 6523 (1015)¹⁰⁰. Queste pericopi potevano sostituire le letture tratte dalla Genesi, presenti nel paremiario, in cui si narrava la vicenda di Caino e Abele, che costituisce il modello interpretativo dell'intero ciclo agiografico su Boris e Gleb¹⁰¹.

L'incontro con il gran principe è assimilato all'incontro dei figli di Giacobbe, Giuseppe e Beniamino, mentre il sotterfugio nei confronti del padre appare giustificato ricorrendo alla storia dei magi che ingannano Erode. Lo stesso principe li paragona ad Abramo che viene in aiuto a Lot (Gen. 14,12-16). Della felice notizia è informato il metropolita che nella sua preghiera di ringraziamento evoca l'episodio evangelico della tempesta sedata (Mt. 14,24-32). Il quadro devozionale si completa con la preghiera dei monaci, a cominciare da Sergio, e della stessa consorte che vi aggiunge ricche elemosine. Questa lunga digressione su avversari e alleati serve a presentare la composizione degli schieramenti e introduce la seconda parte della *Narrazione* dedicata alla sanguinosa battaglia.

L'anonimo autore appare concentrato nell'interpretazione provvidenziale degli eventi che portano alla vittoria dell'esercito russo sulle schiere tataro, ma allo stesso tempo si mostra capace di interpretare in chiave universale lo spazio slavo orientale¹⁰². Quando l'esercito giunge al fiume Don, il gran principe Dmitrij non ha di fronte solo un confine naturale, che apre lo spazio della Moscovia alle steppe orientali, bensì una linea che divide il mondo cristiano, con la città di Mosca e la sua «legge divina», dallo spazio pagano, l'Oriente da cui proviene Mamaj, in cui non appaiono città, ma solo forze minacciose e distruttrici, che evocano la fine della storia. Fin dall'inizio della *Narrazione* Mamaj è «l'imperatore degli imperatori dell'Oriente», come

¹⁰⁰ In passato abbiamo seguito l'indicazione proposta dall'edizione della *Narrazione* nella *Biblioteka literury Drevnej Rusi* (Garzaniti, *Moskva i "Russkaja zemlja"*) che individuava la citazione in Giosuè (Gs. 1,14), a proposito del suo appello al sostegno reciproco fra le tribù israelitiche che si accingevano ad attraversare il Giordano. Pur rappresentando una spiegazione assai suggestiva per l' analogia fra i diversi *Sitz im Leben* e non escludendola del tutto, ci sembra più plausibile il riferimento ai *Proverbi* in ragione sia della maggiore vicinanza testuale, sia dell'importante sottotesto liturgico. Per una versione italiana curata da I.P. Sbriziolo si veda *Racconto dei tempi passati*.

¹⁰¹ Della questione si sono occupati Dmitrievskij, *Bogosluženje v Ruskoj Cerkvi*, pp. 278-279, e più recentemente Uspenskij, *Boris e Gleb*, pp. 29 sgg. (in forma breve in italiano Uspenskij, *Il culto di Boris e Gleb*).

¹⁰² Lo suggerisce l'ampio commentario che mostra le evidenti discrepanze o incoerenze sia nella concatenazione degli eventi, sia nell'indicazione dei riferimenti geografici (*Pamjatniki Kulikovskogo cikla*, pp. 201 sgg.), in cui tutto sembra piegarsi al disegno generale dell'opera.

lo definisce il principe Oleg (p. 26), un probabile riferimento al suo titolo tataro, o il «principe che viene dal paese orientale, per ispirazione del demonio, di fede pagana, idolatra e iconoclasta, persecutore malvagio dei cristiani» (p. 25), che vuole non solo conquistare e distruggere, come il suo predecessore Batu, ma anche occupare le «città russe». Per questa impresa raccoglie un grande esercito che attraversa il fiume Volga entrando simbolicamente nell'ecumene cristiana. Oltrepassare il fiume, cioè superare un confine, tocca ora anche al principe Dmitrij, che può attraversarlo solo con l'aiuto divino, come avevano fatto in passato Jaroslav per raggiungere il principe Svjatopolk¹⁰³ e Alessandro Nevskij per battere i crociati sulla Neva (p. 38). Glielo ricordano i due principi lituani, prima di attraversare il Don, citando implicitamente le famose parole che aveva pronunciato Alessandro Nevskij secondo la *Vita* a lui dedicata: «Dio non sta nella forza, ma nella giustizia (*pravda*)»¹⁰⁴.

Fin dall'approssimarsi alle rive del Don gli eventi sono segnati da memorie significative del calendario liturgico. Per la festa di san Zaccaria (5 settembre), giorno anche della memoria del martirio di Gleb, giungono le prime notizie sull'accampamento nemico. Anche nella descrizione dei segni che preludono la sanguinosa battaglia, l'anonimo ha cura di rilevare che questo tragico evento è «permesso da Dio» (p. 38), ma rimarca che alla tristezza per l'imminente strage che si diffonde in campo avverso, e persino all'interno dello stesso esercito russo, si contrappone la speranza dei fedeli ortodossi di ricevere «le bellissime corone, di cui aveva parlato al gran principe il monaco Sergio» (p. 38). Si introduce qui l'importante motivo della corona che possiamo leggere anche nella succitata *Lettera all'Ugra di Vassian Rylo* a Ivan III.

La preparazione alla battaglia si svolge seguendo le ore canoniche ed è punteggiata dalle preghiere. Quando ancora il cammino di una notte separa gli eserciti, avviene il primo contatto fra le avanguardie, all'ora sesta, memoria della crocefissione nella preghiera quotidiana, quasi a preludio del martirio dei soldati russi¹⁰⁵. Per «divina provvidenza» la cavalleria tatarica, posta all'inseguimento dei primi incursori, può rendersi conto della grandezza dell'esercito russo e riportare la notizia a Mamaj, che «infiammato dal diavolo per la sua rovina» pronuncia superbe parole di sfida. Il gran principe dà ordine di disporre le truppe affidandole a un cadetto della stirpe granducale lituana, originario della Volinia, Dmitrij Bobrok, che era al suo servizio, quasi

¹⁰³ Si fa riferimento alla battaglia presso Ljubeč (1016), quando il principe Jaroslav il Saggio attraversò il Dnepr per scontrarsi con Svjatopolk (*Pamjatniki Kulikovskogo cikla*, p. 215).

¹⁰⁴ Queste parole sono divenute un diffuso proverbio russo, usato anche da L.N. Tolstoj in uno dei suoi appelli e persino nel recente film di A. Zvjagincev, *Il Leviatano* (2014). Non è chiaro perché *Biblioteka literatury Drevnej Rusi* faccia riferimento a una citazione biblica (Sal. 142,11-12) che non sembra avere alcuna corrispondenza col testo. Semmai in questa espressione si può trovare l'eco biblica di un passo del Libro della Sapienza in cui sulla bocca dell'«ateo» si pone in forma affermativa la medesima idea; Sap. 2,11, «la nostra forza sia legge della giustizia».

¹⁰⁵ Il senso simbolico delle diverse ore canoniche è illustrato chiaramente nei libri liturgici. Potremmo citare il tropario dell'ora sesta, di cui si conserva un'antica testimonianza nella *Lettera di be-tulla 206* (Novogorod 1240-1260) (riprodotta in < <http://gramoty.ru/index.php?no=206&act=full&key=bb> > e decifrata solo alla fine del 2015 (comunicazione orale di A.A. Zaliznjak).

a porre l'accento ancora una volta sulla partecipazione anche delle terre più occidentali della Rus' all'impresa. Ai principi si offre uno spettacolo di luci e riflessi, in cui si stagliano le immagini dei santi rappresentati nelle insegne. Come in una scena teatrale l'esercito innalza una preghiera corale, densa di reminiscenze bibliche, cui risponde il controcanto del principe lituano Andrej, in cui si evocano la vittoria di Costantino e il trionfo di Davide sugli Amaleciti, mentre l'esercito è paragonato alle schiere di Alessandro Magno e i suoi cavalieri alle truppe di Gedeone (cfr. *supra*) (p. 39).

Alla vista del suo esercito il gran principe scende da cavallo e a sua volta, inginocchiandosi davanti all'immagine acheropita di Cristo rappresentata su sfondo nero nell'insegna, pronuncia una nuova preghiera che ricalca l'intercessione liturgica, facendo menzione di un unico santo, il «nuovo taumaturgo», il metropolita Petr. Ne riportiamo il testo nella nostra traduzione (per l'originale, *ibidem*):

Era commovente vedere e penoso guardare una simile adunata di russi ed il loro schieramento, tutti concordi, pronti a morire l'uno per l'uno, l'altro per l'altro, e tutti dicevano all'unisono: «Dio, dall'alto guardaci e concedi al nostro principe ortodosso, come l'hai concessa a Costantino, la vittoria, metti sotto il suo piede i nemici amaleciti, come una volta accadde al mite Davide!» (...). Il gran principe, viste le sue schiere ben ordinate, sceso dal suo cavallo cadde in ginocchio davanti al vessillo nero della grande schiera su cui era raffigurata l'immagine del potente Signore nostro Gesù Cristo (e) dal profondo della sua anima cominciò ad invocare a piena voce: «O Signore Pantocratore! Guarda con occhio attento questa tua gente che è stata creata dalla tua destra ed è stata poi riscattata col Tuo sangue dalla servitù del nemico. E ora Signore Gesù Cristo, ti prego e mi prostro alla tua santa immagine e alla tua purissima madre e a tutti i santi, che ti hanno compiaciuto, e al fermo e invincibile intercessore nostro che prega per noi, il vescovo russo, il nuovo taumaturgo Petr».

Nell'appello alle truppe il principe, come fosse un igumeno con i suoi monaci, raccomanda ai suoi soldati di «vegliare e pregare» (Mc. 14,38). Il suo breve discorso, ricco di espressioni dei salmi e della liturgia (cfr. Sal. 31,24, Rm. 13,12¹⁰⁶), esprime l'invito a «bere il calice» della passione e del martirio e offre il saluto della pace. Si tratta di un passaggio fondamentale della *Narrazione* per comprenderne il senso di commemorazione liturgica¹⁰⁷. Con una citazione attribuita genericamente al «profeta», l'anonimo autore si riferisce non solo alla notte di veglia prima della battaglia, ma soprattutto alla solennità della nascita della Madre di Dio (8 settembre), giorno in cui si svolge la battaglia: «la notte è priva di luce per chi non crede, ma per i credenti è illuminata». Queste parole, infatti, che non appartengono alla sacra scrittura, come ha osservato N.A. Meščerskij, sono tratte dall'*irmos* del quinto canto del canone, contenuto

¹⁰⁶ Interessante osservare in questa citazione paolina: «La notte è avanzata, il giorno è vicino», l'aggiunta in chiave escatologica dell'aggettivo *groznyj*, tradotto approssimativamente con «terribile» e in genere riferito al giudizio universale e che sarà poi l'aggettivo con cui è passato alla storia il primo zar incoronato, Ivan IV.

¹⁰⁷ Si deve osservare che l'edizione della *Biblioteka literatury Drevnej Rusi*, spesso scrupolosa nell'identificazione delle citazioni bibliche, non indica per questo passo alcun riferimento.

nel libro dell'ottoeco, previsto per il servizio liturgico domenicale (secondo la settima voce), che effettivamente dovette esser cantato l'8 settembre 1380¹⁰⁸.

Persino i presagi, tratti di consueto prima delle battaglie, assumono un nuovo significato e subiscono un evidente processo di cristianizzazione. Il principe Dmitrij Bobrok, che svolge il ruolo di aruspice, a più riprese incoraggia il gran principe a invocare Dio con la preghiera mostrando che i motivi di origine epica, tramandati dal folclore, subiscono una nuova metamorfosi. Mettendo l'orecchio al terreno, il principe lituano ode due voci femminili, una pagana e una cristiana, che si lamentano per l'imminente carneficina (p. 40): l'immagine tradizionale delle due madri, già presente nel *Sermone sulla Legge e sulla Grazia*, che il metropolita di Kiev aveva applicato alla sinagoga e alla chiesa¹⁰⁹, diventa il simbolo di un'ecumene divisa fra cristiani e pagani. Alla profezia della vittoria, pur pagata a caro prezzo, risponde il gran principe ponendo la sua fiducia in Dio con espressioni che richiamano chiaramente la chiave biblica iniziale: «Tutto è possibile a Dio. Il respiro di tutti noi è nella sua mano» (p. 40). Dmitrij Bobrok lo esorta, quindi, a mantenere segreta questa profezia (e in effetti ogni liturgia ha le sue parole segrete, destinate solo ai celebranti), ma allo stesso tempo lo invita a ricordare ai soldati all'indomani prima della battaglia di segnarsi con la croce «arma contro i nemici».

La *Narrazione* inserisce qui un episodio che ha per protagonista un soldato di guardia, Foma Kacibej, che secondo l'anonimo autore godeva di pessima fama nell'esercito. Nottetempo questi ha una visione dei santi Boris e Gleb che vengono per «difendere la nostra patria che Dio ci ha donato» e al mattino ne dà comunicazione al principe. Foma, che grazie all'apparizione dei principi martiri si converte a una vita migliore, evoca la figura del ladrone (*razbojnik*) che si converte sulla croce, ricordato in ogni liturgia di tradizione bizantino-slava prima di comunicarsi. Così, infatti, lo definisce la *Narrazione* a conclusione della battaglia. La preghiera del principe alla vigilia della battaglia appare incentrata su una citazione rielaborata dei salmi («e dicono i paesi infedeli: dov'è il loro Dio in cui hanno sperato?», cfr. Sal. 78,10), mentre le immagini bibliche (Mosè e gli amaleciti) si fondono con le reminiscenze della storia della Rus' (Boris, Gleb, il principe Jaroslav, Alessandro Nevskij) e sembrano accompagnate dall'eco delle invocazioni di chi si appresta a comunicarsi ai sacramenti (pp. 40-41).

Prima di narrare il giorno della battaglia l'anonimo autore fa solo un breve cenno allo stratagemma di nascondere delle truppe guidate dal cugino Vladimir che saranno decisive per le sorti della battaglia¹¹⁰.

¹⁰⁸ Dmitriev e Lichačeva, *Skazanija i povesti*, p. 402, fanno riferimento a una comunicazione orale di Meščerskij. Per la definizione di ottoeco si veda Naumow, *Idea - Immagine - Testo*, p. 181.

¹⁰⁹ Si tratta della più importante opera omiletica della Rus' di Kiev, composta a metà del secolo XI da Ilarion, il primo metropolita slavo sulla cattedra di Kiev. Si veda per il testo originale e la versione italiana in Sbriziolo, *Il Sermone di Ilarion*.

¹¹⁰ Solo nella *Narrazione* si fa riferimento a questo stratagemma, ampiamente discusso dagli storici, che avrebbe portato l'esercito russo alla vittoria (*Pamjatniki Kulikovskogo cikla*, p. 216).

7. *Il teatro della battaglia*

Il giorno seguente, l'8 settembre, in un'alba nebbiosa, alla seconda ora del giorno il gran principe arringa le truppe con un discorso, che evoca la vita eterna e la corona del martirio. La piana di Kulikovo con i fiumi che straripano per le folle di uomini assiepati è osservata in uno spazio da contorni più ampi, a oriente fino alle regioni caspie e a occidente fino all'area danubiana (p. 42). Dopo un breve accenno allo stratagemma del gran principe di cambiare cavallo, abito e insegne con un cavaliere allo scopo di ingannare il nemico, su cui si concentra l'attenzione degli storici, l'autore si diffonde sulla preghiera di Dmitrij davanti alla sua croce reliquiario con l'evocazione dell'imperatore Costantino e della sua vittoria. Proprio in questo momento lo raggiunge la lettera dell'igumeno Sergio con la benedizione per «tutto l'esercito ortodosso». Il gran principe, insieme alla missiva, riceve il pane benedetto, cioè la parte della “prosfora” che sarebbe stata offerta in onore della Madre di Dio il giorno della battaglia ed esprime una nuova invocazione di aiuto (p. 42)¹¹¹. La battaglia viene così a fondersi in un unico evento con la celebrazione liturgica.

Il dialogo fra il principe che vorrebbe impegnarsi direttamente nella battaglia, e i suoi compagni d'arme che gli suggeriscono più saggiamente di evitare i pericoli del combattimento, pur sotto mentite spoglie, mira in realtà a sottolineare l'importanza della memoria dell'impresa per le generazioni future. Solo un principe vittorioso, infatti, potrà garantirne il ricordo, proprio come aveva fatto l'imperatore Leone componendo i suoi inni per Teodoro di Amasea¹¹². Alla loro perorazione, in cui il principe è assimilato al pastore del vangelo, Dmitrij risponde menzionando nuovamente il calice del martirio e ricordando che il santo martire Areta non aveva voluto farsi precedere dagli altri compagni nel supplizio (pp. 42-43)¹¹³.

L'anonimo autore inizia la descrizione della battaglia, rivolgendosi agli ascoltatori con la consueta formula «fratelli» e sembra descrivere la scena dall'alto. All'inizio si svolge la singolar tenzone in cui il monaco Aleksandr Peresvet affronta un soldato pecenego, paragonato al gigante Golia, e di cui l'anonimo offre le misure portentose come per il filisteo del testo biblico (1 Sam. 17,4). Dopo aver invocato l'aiuto dell'igumeno Sergio, cui risponde la preghiera di tutto l'esercito russo, lo *starec*, rivestito degli abiti monastici, si scontra in un duello cavalleresco che lo vede soccombere insieme al suo avversario¹¹⁴.

¹¹¹ Per il significato di “prosfora” si veda Roty, *Dictionnaire russe-français*, pp. 106-107.

¹¹² Cfr. *supra*.

¹¹³ L'ampio spazio dedicato al martire si spiega non solo per l'adatto riferimento alla precedenza nel martirio rispetto ai compagni, ma anche per l'analoga situazione di persecuzione anticristiana, della quale la sua comunità fu vittima nello Yemen ai tempi dell'imperatore Giustino (*Le martyre de saint Aréthas* con la prima edizione critica del testo greco).

¹¹⁴ La *Narrazione* fa riferimento all'abito monastico dei più rigidi asceti bizantini, evocando l'«elmo con l'immagine dell'arcangelo» e lo «*skima*, indossato per ordine dell'igumeno Sergio» (p. 43, cfr. *supra*), ma allo stesso tempo offre la classica immagine del torneo con lo scontro

All'ora terza, che nelle ore canoniche coincide con la memoria della discesa dello Spirito santo, si muove l'intero esercito al grido «Dio è con noi!». Nel pieno della battaglia, all'ora sesta, evocando un testimone oculare, la *Narrazione* descrive la nuvola che copre le schiere russe, da cui spuntano, come in un'icona, numerose mani che offrono ai caduti le corone del martirio. Nel frattempo le truppe del principe Vladimir, nascoste nella vicina foresta di querce, pregano per i compagni che stanno soccombendo ai nemici nell'attesa di intervenire all'ora ottava quando si decidono le sorti della battaglia.

Le immagini delle forze della natura e degli animali si trasformano in un segno dell'intervento divino: il «vento meridionale» diventa «la forza dello Spirito santo», mentre le metafore dal mondo animale acquistano un sapore biblico. I lupi che si avventano sulle pecore rappresentano, infatti, i coraggiosi «giovani del re Davide». Il giudizio sugli sconfitti riecheggia con le parole nelle scritture «ti sei elevato in alto, e fino agli inferi sei precipitato (cfr. Mt. 11,23)». Nella sconfitta gli idoli pagani sono assimilati a Maometto e arsi come un fuoco dallo Spirito santo¹⁵ e Mamaj è costretto a un'ignominiosa fuga con un lamento che ancora conserva qualche accento folclorico. A esso si contrappone una prima chiusa che commenta l'evento «questo è accaduto per la misericordia di Dio onnipotente e della purissima Madre di Dio» e naturalmente con l'aiuto dei santi martiri Boris e Gleb.

Alla fine della battaglia, quando ognuno è tornato sotto il proprio stendardo, agli occhi dei superstiti si presenta l'immane spargimento di sangue, mentre inizia la ricerca del gran principe di cui non si hanno più notizie. È l'occasione per descrivere le sue gesta eroiche, ma anche per attraversare il campo di battaglia ed enumerare i primi caduti a cominciare dal cavaliere che aveva assunto gli abiti e le insegne del gran principe. Davanti al principe Dmitrij, finalmente ritrovato, principi e comandanti delle truppe (voivodi) si mettono in ginocchio e acclamano: «Salve [*Radujsja*], nostro principe, antico Jaroslav, nuovo Alessandro, vincitore dei nemici», attribuendogli così la vittoria e ponendo l'accento sulla continuità della Moscovia con la Rus' del principe Nevskij (p. 46). Il ruolo del cugino del gran principe, Vladimir Andreevič, nella funzione di conceleberrante di questa «liturgia», è di attribuire la vittoria a Dio stesso, all'intercessione dei santi Boris e Gleb e del metropolita Petr e alla preghiera dell'igumeno Sergio.

Il principe decreta il giorno di festa e formula una preghiera di ringraziamento, quasi a terminare la rappresentazione. Le sue parole contengono importanti citazioni dei salmi (Sal. 117,24; 29,6), inframmezzate da quelle del

alla lancia e il disarcionamento dei cavalieri. Prima di caricare l'avversario, il monaco fa in tempo a chiedere perdono ai «padri e confratelli», come avviene nei testamenti monastici, ma anche a invocare la preghiera del fratello e dare la benedizione al figlio, presente nell'esercito. A prescindere dalla reale interpretazione dei fatti (cfr. *supra*) non era raro nel mondo bizantino slavo ritirarsi a vita monastica dopo aver svolto una carriera civile o militare e lasciando una numerosa prole.

¹⁵ Si veda a questo proposito la pregnante interpretazione di Petrov, «*Aleksandrija serbskaja*», pp. 58-59, sulle divinità enumerate e sulla loro relazione con l'*Alessandreide serba*.

rito per la benedizione dell’acqua. Eccone la traduzione (per il testo originale, p. 46):

Il gran principe, udito ciò, alzatosi, disse: «Questo è il giorno che ha fatto il Signore rallegriamoci ed esultiamo, popolo!» E di nuovo disse: «Questo è il giorno del Signore, rallegrati, popolo! Tu sei grande o Signore, meravigliose sono le tue opere: alla sera sopraggiunge il pianto, ma al mattino la gioia!»¹¹⁶. E di nuovo disse: «Ti lodo, Signore Dio mio, e onoro il tuo santo nome perché non ci hai consegnato ai nostri nemici e non hai concesso di gloriarsi a quanti avevano pensato il male contro di me, ma giudicali secondo la loro giustizia, perché io, Signore, spero in te».

Attraversando il campo di battaglia Dmitrij Donskoj si ferma a onorare i defunti, «che hanno offerto le loro teste per la santa Chiesa e la cristianità ortodossa», dai principi all’«amico fidato» che ha assunto i suoi abiti e insegne e che è paragonato al servo fedele di Dario fino al monaco guerriero inviato dalla Laura della santa Trinità¹¹⁷.

L’esercito si riunisce nuovamente al suono delle trombe inneggiando alla vittoria con «canti cristiani» (p. 47), a sottolineare la rottura col passato, quando si seguivano ancora probabilmente le tradizioni pagane. Il principe ne loda l’impresa promettendo ricompense e invita a seppellire i compagni. Si svolge così la sepoltura dei caduti cristiani con un lutto di «otto giorni»¹¹⁸, mentre i pagani sono abbandonati alle bestie feroci, perpetuando oltre la morte la divisione dell’umanità.

Il teatro della battaglia si è trasformato in uno spazio in cui si celebra una cerimonia religiosa, che termina enumerando le perdite dei principi e dei boiari provenienti dai diversi principati e città e con le parole del gran principe. Nella sua preghiera Dmitrij esprime il suo ringraziamento e chiede perdono per i numerosi caduti «per la terra russa e la fede cristiana» e formula l’invito ai superstiti a tornare in patria (p. 48). La citiamo per intero in traduzione (per il testo originale, *ibidem*):

Disse allora il gran principe: «Sia gloria a Te, altissimo creatore, Signore dei cieli, Salvatore misericordioso, per aver avuto pietà di noi peccatori, per non averci abbandonati nelle mani dei nostri nemici, i pagani “che mangiano crudo”¹¹⁹! Ma per voi, fratelli, principi e boiari e comandanti, figli russi, era destino giacere fra il Don e il Neprjavda, nel campo di Kulikovo. Avete offerto la vostra testa per la terra russa, per la fede cristiana. Perdonatemi, fratelli, e benedite in questo secolo e in quello futuro!». E pianse a lungo e disse ai principi e ai suoi comandanti: «Andiamo, fratelli, nella nostra terra del Zales’e¹²⁰, alla città gloriosa di Mosca e insediamoci nelle terre dei nostri padri e nonni: ci siamo guadagnati l’onore e un nome glorioso».

¹¹⁶ La stessa esclamazione si legge alla fine del succitato *Sermone* del metropolita Ilarion.

¹¹⁷ Cfr. *supra*.

¹¹⁸ In questa, come in altre occasioni, ci sembra che Kloss cerchi invano un riscontro storico all’indicazione temporale (*Pamjatniki Kulikovskogo cikla*, p. 220).

¹¹⁹ L’espressione slava *syrojadedec* (“che mangia crudo”) serve per lo più a identificare le popolazioni nomadi e dai costumi barbari e ricorre più volte nel corso della *Narrazione*.

¹²⁰ Questa denominazione indica le terre “al di là delle foreste”, rispetto a Kiev, l’antica capitale della Rus’, che erano diventate il centro dei principati di Vladimir e Suzdal’ e da cui si sviluppò la Moscovia.

8. Conclusioni

La *Narrazione* non offre la descrizione del ritorno trionfale a Mosca, che leggiamo, per esempio, nella variante Undol'skij e che è stata tramandata dalle cronache. Nel manoscritto RNB Q.IV.22, che abbiamo preso a riferimento, tuttavia, non manca un breve epilogo, dedicato alla fine ingloriosa degli avversari cominciando da Mamaj che, sconfitto dal nuovo khan Toktamish (†1406), trova la morte a Caffa per mano degli occidentali, fino al traditore Oleg di Rjazan', costretto ad abbandonare il suo principato. Si tratta probabilmente di un'aggiunta successiva all'opera originale dal momento che questo epilogo non svolge una funzione specifica nell'economia dell'opera.

L'anonimo autore appare tutto concentrato sull'interpretazione provvidenziale dell'evento bellico e sulla memoria dei martiri russi. Rispetto all'*Epopoea*, in cui si annunciava retoricamente che la fama della vittoria aveva raggiunto Roma, l'orizzonte della *Narrazione* sembra restringersi al gran principato e ai paesi confinanti, ma in realtà l'evento assume un significato universale nella prospettiva della difesa della «cristianità». I continui riferimenti ai personaggi e agli episodi della storia biblica, ecclesiastica e classica, sulla scia della tradizione bizantina e balcanica, mettono in luce le relazioni del presente con le vicende della storia sacra e universale, e creano l'immagine di un'ecumene che si concentra nello spazio della Rus', divenuta ormai determinante per le sorti del mondo cristiano.

Nell'opera, dunque, non c'è semplicemente, come afferma Dmitriev, una «colorazione ecclesiastico-religiosa chiaramente espressa»¹²¹, che convive con l'*epos* eroico, o soltanto una rilettura cristiana della battaglia¹²², ma una consapevole e coerente reinterpretazione degli eventi storici in chiave liturgico-commemorativa mediante la consapevole adozione delle forme della preghiera e della narrazione agiografica. Lo testimoniano, come abbiamo visto, le numerose citazioni bibliche e liturgiche, presenti soprattutto nelle preghiere che intessono la trama dell'opera. Cominciando con la chiave biblica iniziale queste citazioni ci introducono al significato più profondo della *Narrazione* e mirano a manifestare il senso più nascosto del corso della storia¹²³. La *Narrazione*, dunque, appare lontana dalla letteratura cavalleresca occidentale,

¹²¹ Dmitriev, *Skazanija i povesti o Kulikovskoj bitve*, pp. 347 sgg.

¹²² Si veda il saggio di Halperin che dedica alcune pagine alla *Narrazione* sempre sul piano della ricostruzione della nuova ideologia moscovita: Halperin, *The Russian land*, pp. 32-37.

¹²³ In questo si seguiva il modello delle cronache bizantine che, come suggerisce A.P. Kazhdan destinavano un ruolo importante alla citazione biblica: «Scopo della citazione biblica è distruggere la singolarità dell'evento descritto, situarlo al di fuori del concreto periodo di tempo, collegarlo al corso universale della storia e, così facendo conferire all'evento un maggior *pathos* e una maggiore maestà» (Niceta Coniata, *Grandezza e catastrofe*, p. XL). In passato abbiamo parlato della «funzione apocalittica» delle citazioni nella narrazione storica slava orientale che sostanzialmente coincide con il senso analogico delle scritture proposto dalla tradizionale esegesi patristica (Garzaniti, Romoli, *Le funzioni delle citazioni bibliche*, pp. 137-138).

anche se ne riprende alcuni motivi, e in piena continuità con la tradizione della narrazione storica di tradizione slava orientale¹²⁴.

Questa rappresentazione dell'evento bellico ha svolto un ruolo importante nella formazione della memoria russa, in primo luogo perché trasforma le vittime del conflitto in testimoni della fede ortodossa. L'idea del martirio del *miles christianus*, trapiantatasi in area slava orientale con la commemorazione dei principi kieviani Boris e Gleb, mostra la sua continuità nella Moscovia, ricollegandosi non solo al modello di Alessandro Nevskij, che si era opposto all'occidente crociato, ma più in generale alla tradizione cristiana orientale che aveva il suo campione nell'imperatore Costantino e nella venerazione della croce il suo pulsante cuore liturgico. La *Narrazione* testimonia, dunque, che la Moscovia aveva assimilato definitivamente il cronotopo ellenistico-cristiano e aveva elaborato una concezione della “cristianità ortodossa”, in opposizione sia all'occidente latino sia all'oriente islamico, in cui assume una posizione centrale la città di Mosca.

La *Narrazione* testimonia, inoltre, il più generale processo di cristianizzazione della società e dei costumi feudali che si stava realizzando nell'Europa orientale e balcanica, in cui le autorità religiose – sia le gerarchie metropolitane, sia la tradizione monastica – ebbero un ruolo fondamentale e che ci aiutano a fissare meglio la cronologia dell'opera. La concomitante presenza del metropolita Kiprian e dell'igumeno Sergio che consigliano e sostengono il gran principe nella sua impresa, fa pensare che l'opera sia stata realizzata nella curia metropolitana o nella Laura della Trinità in cui il ricordo dell'evento si univa alla memoria liturgica dei caduti. Questo dovette avvenire in un lasso di tempo sufficiente per rimodellare gli eventi storici, ma non del tutto lontano dai racconti degli ultimi testimoni oculari e dei parenti stretti delle vittime. L'insistenza sull'intercessione del metropolita Petr, che aveva di fatto trasferito la sua cattedra a Mosca, e la centralità del Cremlino con il sacrario degli avi, ci ricordano l'epoca di Ivan III (1440-1505) quando il gran principato vide realizzarsi la centralizzazione moscovita e indebolirsi definitivamente il potere del khanato tataro¹²⁵. La separazione definitiva con la cristianità latina fa pensare, invece, alle conseguenze del rifiuto dell'Unione fiorentina (1439) e alla creazione dell'autocefalia della metropolia moscovita (1448), ma negli anni precedenti il paventato scontro con il khan tataro Akhmat sul fiume Ugra (1480), di cui parla la succitata *Lettera di Vassian Rylo* a Ivan III. La presenza di alcune citazioni e motivi che appaiono più organici al nostro testo che alla suddetta *Lettera*, potrebbe indicare il termine *ante quem* della composizione dell'opera¹²⁶.

¹²⁴ Appare, dunque, inadeguata l'interpretazione in chiave epica di uno studioso, pur di grande vaglia, come Vaillant, *Les récits de Kulikovo*, in particolare pp. 85, 88, che giunge a tacciare l'anonimo autore di citare malamente le sacre scritture solo per dare un tocco pittoresco alla sua opera.

¹²⁵ Kloss, *Izbrannye trudy*, approfondisce questa tematica ritardando sensibilmente la datazione, ma con una ricostruzione che rimane del tutto ipotetica.

¹²⁶ Ci riserviamo in futuro un confronto più dettagliato della *Narrazione* con la *Lettera di Vassian Rylo*.

Nel secolo successivo l'incoronazione degli zar e la creazione del patriarcato di Mosca (1589) segnano la definitiva assimilazione della tradizione religiosa e liturgica bizantina in contrapposizione alla cristianità occidentale, pur con esiti diversi rispetto alla stessa Bisanzio¹²⁷, ma allo stesso tempo il processo di trasformazione della Rus' medievale nell'impero russo e nella "santa Russia" che si realizzò in concorrenza con lo stato polacco-lituano e in concomitanza con l'espansione a oriente, iniziata con la conquista dei khanati di Kazan' (1552) e di Astrachan' (1554). Non a caso la *Narrazione* ha finito per influenzare la *Storia del khanato di Kazan'*, in cui si narra la conquista della temuta capitale tatara all'epoca di Ivan il Terribile¹²⁸.

¹²⁷ In questo ambito rappresenta un punto di riferimento la ricerca di Uspenskij, *Lo zar e il patriarca. Il carisma del potere in Russia. Il modello bizantino e la sua reinterpretazione russa*, dedicato ai riti di incoronazione dei gran principi e degli zar e alla consacrazione dei metropoliti e dei patriarchi (Uspenskij, *Car' i patriarch*; sulla questione dell'unzione si veda il saggio in italiano di Uspenskij, *In regem unxit*). Per una panoramica dell'ampio studio russo si legga la nostra recensione (Garzaniti, *La reinterpretazione del modello bizantino*). Questo tema appare strettamente connesso all'idea di Roma a Mosca oggetto del progetto di ricerca italo-russa "Roma - Costantinopoli - Mosca: tradizione e innovazione nella storia e nel diritto", realizzatosi in una serie di seminari internazionali tenutisi ogni anno dal 1981 a Roma e di cui si possono consultare i documenti introduttivi nella rivista di diritto romano *Index. Quaderni camerti di studi romanistici*. In quest'ambito sono importanti i numerosi contributi del compianto medievista della Sorbona raccolti nella miscellanea Vodoff, *Autour du mythe de la Sainte Russie*, cfr. la nostra recensione (Garzaniti, rec. a Vladimir Vodoff, *Autour du mythe*). Per una succinta introduzione alla problematica si veda Garzaniti, *Alle origini della Russia moderna*.

¹²⁸ Si può leggere a questo proposito l'interessante riflessione di Petrov, «*Sveča zagorelas' sama soboj*».

Opere citate

- Aleksandr Nevskij. Gosudar', diplomat, vojn*, a cura di A.V. Torkunov, Moskva 2010.
- Aleksandrija. Roman ob Aleksandre Makedonskom po rusckoj rukopisi XV veka*, a cura di M.N. Botvinnik, Ja.S. Lure, O.V. Tvorogov, Moskva 1965.
- J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992 (trad. it. Torino 1997).
- A.L. Batalov, *Mosca e la topografia sacra della capitale medievale*, in *Giorgio La Pira e la Russia*, a cura di M. Garzaniti, L. Tonini, Firenze 2005, pp. 169-191.
- Chr.A. van den Berk, *Der «serbische» Alexanderroman*, vol. I, *Parallelausgabe zweier Handschriften*, München 1970.
- Biblioteka literatury Drevnej Rusi*, vol. VI, *XIV-seredina XV veka*, a cura di D.S. Lichačev, L.A. Dmitriev, A.A. Alekseev, N.V. Ponyrko, Sankt-Peterburg 1999 (< <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4982> >).
- Biblioteka literatury Drevnej Rusi*, vol. VII, *Vtoraja polovina XV veka*, a cura di D.S. Lichačev, L.A. Dmitriev, A.A. Alekseev, N.V. Ponyrko, Sankt-Peterburg 1999 (< <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4883> >).
- G. Brogi Bercoff, *Considérations sur la structure compositionnelle du Skazanie o mamaevom poboišče*, in «Revue des études slaves», 63 (1991), 1, pp. 161-173.
- P.Ja. Černych, *Istoriko-etimologičeskij slovar' sovremennogo russkogo jazyka*, Moskva 1999³.
- Daniil egumeno, *Itinerario in Terra santa*, introduzione, traduzione e note a cura di M. Garzaniti, Roma 1991.
- Christianskij mir i «Velikaja Mongolskaja imperija». Materialy franciskanskoj missii 1245 goda*, a cura di A.G. Jurčenko, S.V. Aksenov, Sankt-Peterburg 2002.
- I.N. Danilevskij, *Drevnjaja Rus' glazami sovremennikov i potomkov (IX-XII vv.)*, Moskva 1998.
- I.N. Danilevskij, *Povest' vremennyh let. Germenevitičeskie osnovy istočnikovedenija letopisnyh tekstov*, Moskva 2004.
- L.A. Dmitriev, *Skazanie o Mamaevom poboišče*, in *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*, vol. 2, *Vtoraja polovina XIV-XVI v. Čast' 2 L-Ja*, a cura di D.S. Lichačev, Leningrad 1989, pp. 371-384.
- D. Dmitrievskij, *Bogosluženje v Rusckoj Cerkvi za pervye pjať vekov*, Sankt-Peterburg 2008 (1 ed. *Pravoslavnyj Sobesednik*, 1882, 1883).
- J.V.A. Fine, *The late medieval Balkans. A critical survey from the late Twelfth century to the Ottoman conquest*, Ann Arbor 2009².
- M. Garzaniti, *Bible and liturgy in Church Slavonic literature. A new perspective for research in Medieval Slavonic studies*, in *Medieval Slavonic studies. New perspectives for research. Études slaves médiévales. Nouvelles perspectives de recherche*, a cura di J.A. Álvarez-Pedrosa, S. Torres Prieto, Paris 2009, pp. 127-148.
- M. Garzaniti, *Biblejskie citaty v cerkovnoslavjanskoj knižnosti*, Moskva 2014.
- M. Garzaniti, *Costantino il Grande a Mosca dai Rjurikidi alla dinastia dei Romanov*, in *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto editto di Milano 313-2013*, a cura dell'Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2013, vol. III, pp. 133-144.
- M. Garzaniti, *Il cristianesimo in Russia da Vladimir a Pietro il Grande*, Roma 1988.
- M. Garzaniti, *Moskva i “Russkaja zemlja” v Kulikovskom cikle*, in «Drevnjaja Rus'. Voprosy medievistiki», 23 (2006), 1, pp. 105-112.
- M. Garzaniti, recensione a Gonnew Pierre, Lavrov Aleksandr, *Des Rôles à la Russie: histoire de l'Europe orientale (v. 730-1689)*, Paris, Presses universitaires de France (Nouvelle Clio), 2012, 687 pages. ISBN 978-2-13-051816-7, in «Revue des études slaves», 84 (2013), 3-4, pp. 555-558.
- M. Garzaniti, *Alle origini della figura dello starec. La direzione spirituale nel Medioevo russo*, in *Storia della direzione spirituale*, vol. II, *Letà medievale*, a cura di S. Boesch Gajano, Brescia 2010, pp.269-278.
- M. Garzaniti, *Alle origini della Russia moderna: l'idea di Mosca Nuova Costantinopoli e Terza Roma*, in *Paradigmi dello sguardo. Percezioni, descrizioni, costruzioni e ricostruzioni della Moscovia tra medioevo ed età moderna (uomini, merci e culture)*, a cura di I. Melani, Viterbo 2011, pp. 51-65.
- M. Garzaniti, *Princes martyrs et dynasties régnautes en Europe Centrale et Orientale (X^e-XI^e siècles)*, in *Les cultes des saints guerriers et l'idéologie du pouvoir en Europe Centrale et*

- Orientale*. Actes du colloque international 17 janvier 2004, New Europe College, Bucarest, a cura di I. Biliarsky, R. Păun, Bucarest 2007, pp. 17-33.
- M. Garzaniti, *Alle radici della concezione dello spazio nel mondo bizantino-slavo (IX-XI sec.)*, in *Uomo e spazio nell'Alto Medioevo*. Atti della L settimana di studio del Centro Italiano sull'Alto Medioevo, 4-8 aprile 2002, Spoleto 2003, pp. 657-707.
- M. Garzaniti, *La reinterpretazione del modello bizantino in Russia nella riflessione contemporanea*. B.A. Uspenskij, *Car' i patriarch. Charizma vlasti v Rossii. Vizantijskaja model' i eë russkoe pereosmyšlenie, Škola jazyki russkoj kul'tury, Moskva 1998*, in «*Russica Romana*», 6 (1999), pp. 245-254.
- M. Garzaniti, *Gli slavi. Storia, culture e lingue dalle origini ai nostri giorni*, a cura di F. Romoli, con la collaborazione di A. Alberti, M. Betti, A. Cilento, M.C. Ferro, C. Pieralli, L. Pubblici, Roma 2013.
- M. Garzaniti, *Slavia latina e Slavia ortodossa. Per un'interpretazione della civiltà slava nell'Europa medievale*, in «*Studi Slavistici*», 4 (2007), pp.29-64.
- M. Garzaniti, *Die slavische Bibel: von der Vielfältigkeit der liturgischen Bücher zum einzigen Buch*, in «*Ostkirchliche Studien*», 60 (2011), 1, pp. 38-47.
- M. Garzaniti, recensione a L. Steindorff (hrsg.), *Religion und Integration im Moskauer Russland. Konzepte und Praktiken, Potentiale und Grenzen, 14.-17. Jahrhundert*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2010, 528 S. (= Historische Veröffentlichungen des Osteuropa-Institut, 76). ISBN 978-3-447-06116-2, in «*Ostkirchliche Studien*», 61 (2012), 1-2, pp. 330-332.
- M. Garzaniti, recensione a Vladimir Vodoff, *Autour du mythe de la Sainte Russie. Christianisme, pouvoir et société chez les Slaves orientaux (X^e-XVII^e siècles)*, Paris, Institut d'Études Slaves, 2003, pp. 288; Vladimir Vodoff, *Autour du moyen âge russe. Trente années de recherche*, Paris, Institut d'Études Slaves, 2003, pp. 168, in «*Bizantinistica. Rivista di studi bizantini e slavi*», 6 (2004), pp. 383-388.
- M. Garzaniti, F. Romoli, *Le funzioni delle citazioni bibliche nella letteratura della Slavia ortodossa*, in *Contributi italiani al XV Congresso Internazionale degli Slavisti (Minsk, 20-27 agosto 2013)*, a cura di M. Garzaniti, A. Alberti, M. Perotto, B. Sulpasso, Firenze 2013, pp. 121-155.
- V. Gjuzelev, *La bataille de Nicopolis à la lumière des dernières recherches (Nicopolis, 1396-1996)*, in «*Études Balkaniques*», 39 (2003), 1, pp. 147-151.
- D.M. Goldfrank, *Muscovy and the Mongols: What's what and what's maybe*, in «*Kritika. Explorations in Russian and Eurasian history*», 1 (2000), 2, pp. 259-266.
- P. Gonneau, *À l'aube de la Russie moscovite. Serge de Radonège et André Roublev. Légendes et images (XIV^e-XVI^e s.)*, Paris 2007.
- P. Gonneau, A. Lavrov, *Des Rôles à la Russie. Histoire de l'Europe orientale (v. 730-1689)*, Paris 2012.
- Gosudarstvennyj Istoričeskij Muzej, *Kulikovskaja bitva 600 let*, Moskva 1980.
- M. Halbwachs, *On collective memory*, Chicago 1992.
- Ch.J. Halperin, *The Russian land and the Russian tsar: the emergence of Muscovite ideology, 1380-1408*, in «*Forschungen zur osteuropäischen Geschichte*», 23 (1976), pp. 7-103.
- Ch. J. Halperin, *The Tatar yoke and Tatar oppression*, in «*Russia mediaevalis*», 5 (1984), 1, pp. 20-39.
- Ch. Hannick, *Lesicismo bulgaro e serbo del Trecento e la sua diffusione nel mondo ortodosso*, in *Storia religiosa di Serbia e Bulgaria*, a cura di L. Vaccaro, Milano 2008, pp. 181-200.
- L'idea di Roma a Mosca (XV-XVI sec.)*. *Fonti per la storia del pensiero sociale russo*, a cura di P. Catalano, V.P. Pašuto, Roma 1993.
- «*Istorija judejskoj vojny*» *Iosifa Flavija. Drevnerusskij perevod*, a cura di A.M. Moldovan, A.A. Pičhadze, I.I. Makeeva, G.S. Barankova, A.A. Utkin, 2 voll., Moskva 2004.
- S.P. Karpov, *La presenza genovese nel Mar Nero e il contributo scientifico di Geo Pistarino*, in *Atti del Convegno di Studi. Dall'isola del Tino e dalla Lunigiana al Mediterraneo e all'Atlantico*. In ricordo di Geo Pistarino (1917-2008). La Spezia, Licciana Nardi 22-23-24 maggio 2009, a cura di L. Balletto e E. Riccardini, La Spezia 2009, pp. 169-177.
- V.M. Kirillin, *Tajnstvennaja poetika «Skazanija o Mamaevom pobojšče»*, Moskva 2007.
- B.M. Kloss, *Izbrannye trudy*, vol. II, *Očerki po istorii russkoj agiografii XV-XVI vekov*, Moskva 2001.
- V.A. Kučkin, *Pobeda na Kulikovom pole*, in «*Voprosy istorii*», 8 (1980), pp. 3-21.
- V.A. Kučkin, *Dmitrij Donskoj i Sergij Radonežskij v kanun Kulikovskoj bitvy*, in *Cerkov', obščestvo i gosudarstvo v feodal'noj Rossii. Sbornik statej*, a cura di A.I. Klibanov, Moskva 1990, pp. 103-126.

- G. Lenhoff, *The martyred princes Boris and Gleb. A socio-cultural study of the cult and the texts*, Columbus 1989.
- D.S. Lichačev, *Povest' o Kulikovskoj bitve. Tekst i miniatjury licevogo svoda XVI veka*, Leningrad 1984.
- Ju.M. Lotman, *Semiotika kul'tury i ponjatje teksta*, in Ju.M. Lotman, *Izbrannye stat'i*, I, Tallinn 1992, pp. 129-132.
- Le martyre de saint Aréthas et de ses compagnons (BHG 166)*, Édition critique, étude et annotation par Marina Detoraki, traduction par Joëlle Beaucamp, appendice sur les versions orientales par André Binggeli, Paris 2007.
- J. Meyendorff, *Byzantium and the rise of Russia*, Cambridge 1981.
- Narrazione sulla vita e sull'ardimento del pio e grande principe Alessandro*, a cura di A. Giambelluca Kossova, Palermo 1991.
- A. Naumow, *Idea - Immagine - Testo. Studi sulla letteratura slavo-ecclesiastica*, Milano 2004.
- M.O. Novak, *Apostol v istorii ruskogo literaturnogo jazyka: lingvostilističeskoe issledovanie*, Kazan' 2014.
- Niceta Coniata, *Grandezza e catastrofe di Bisanzio*, a cura di R. Maisano, vol. I (Libri 1-8), Milano 1994.
- N.I. Nikolaev, *Paterik Egipetskij*, in *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*, Leningrad 1987, vol. 1, XI - pervaja polovina XIV v., pp. 302-308.
- Nil Sorsky: The authentic writings, translated, edited, and introduced by David M. Goldfrank*, Kalamazoo, Michigan, 2008.
- D. Obolensky, *Six Byzantine portraits*, Oxford 1988.
- D. Ostrowski, *Muscovy and the Mongols. Cross-cultural influences on the steppe frontier, 1304-1589*, Cambridge 1998.
- Das Paterikon des kiever Höhlenklosters. Nach der Ausgabe von D. Abramovič*, a cura di D. Tschizewskij, München 1964.
- M. Pellegrini, *Le crociate dopo le crociate. Da Nicopoli a Belgrado (1396-1456)*, Bologna 2013.
- A.E. Petrov, «Aleksandrja serbskaja» i «Skazanie o Mamaevom poboišče», in «Drevnjaja Rus'. Voprosy medievistiki», 20 (2005), 2, pp. 54-64.
- A. E. Petrov, «Sveča zagorelas' sama soboj». *Pamjat' o kulikovskoj bitve v ideologii Rossijskogo gosudarstva XV-XVI vekov*, in «Rodina», 12 (2003), pp. 99-103.
- R. Picchio, *Models and patterns in the literary tradition of medieval Orthodox Slavdom*, in *American contributions to the Seventh international congress of Slavists*. Warsaw 1973 August 21-27, vol. II, *Literature and folklore*, a cura di V. Terras, The Hague, Paris, 1973, pp. 439-467.
- R. Picchio, *The function of biblical thematic clues in the literary code of "Slavia Orthodoxa"*, in «Slavica Hierosolymitana», 1 (1977), pp. 1-31.
- A. Popov, *Istoriko-literaturnyj obzor drevnerusskich polemičeskich sočinenij protiv latinjan (XI-XV vv.)*, Moskva 1875.
- O. Pritsak, *The Pechenegs. A case of social and economic transformation*, in «Archivium Eurasiae Medii Aevii», 1 (1975), pp. 211-235.
- G.M. Prochorov, *Rus' i Vizantija v epochu Kulikovskoj bitvy. Stat'i*, Sankt-Peterburg 1978.
- L. Pubblici, *Dal Caucaso al Mar d'Azov. L'impatto dell'invasione mongola in Caucasia fra nomadismo e società sedentaria (1204-1295)*, Firenze 2006.
- Religion und Integration im Moskauer Russland. Konzepte und Praktiken, Potentiale und Grenzen, 14.-17. Jahrhundert*, a cura di L. Steindorff, Wiesbaden 2010.
- Racconto dei tempi passati*, a cura di I.P. Sbriziolo, Torino 1971.
- G. Revelli, *Boris e Gleb: due protagonisti del Medioevo russo. Le opere letterarie ad essi dedicate*, Abano Terme 1987.
- G. Revelli, *Monumenti letterari su Boris e Gleb. Literaturnye pamjatniki o Borise i Glebe*, Genova 1993.
- R. Romanchuk, *Byzantine hermeneutics and pedagogy in the Russian North: monks and masters at the Kirillo-Belozerskii Monastery, 1397-1501*, Toronto 2007.
- M. Roty, *Dictionnaire russe-français des termes en usage dans l'Église russe*, Paris 1983.
- Pamjatniki Kulikovskogo cikla*, a cura di B.A. Rybakov, V.A. Kučkin, Sankt-Peterburg 1998.
- A. A. Sachmatov, *Žitija knjazja Vladimira. Tekstologičeskoe issledovanie drevnerusskich istočnikov XI-XVI vv.*, a cura di N.I. Miljutěnko, Sankt-Peterburg 2014.
- M.A. Salmina, *K voprosu o vremeni i obstojatel'stvach sozdanija "Skazanie o Mamaevom poboišče"*, in «Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury», 56 (2004), pp. 251-264.

- I.P. Sbriziolo, *Il Sermone di Ilarion "Sulla legge e sulla grazia"*, Napoli 1988.
- Skazanija i povesti o Kulikovskoj bitve*, a cura di L.A. Dmitriev, O.P. Lichačeva, Leningrad 1982.
- Skazanie o Mamaevom poboišče*, a cura di O.B. Fedorova, Moskva 1980.
- S. Smirnov, *Drevnerusskij duchovnik. Issledovanie po istorii cerkovnogo byta*, Moskva 1913.
- K. Stantchev, *Il culto dei santi nell'innografia bizantino-slava. Problemi della tipologia e della cronologia delle fonti*, in *Il tempo dei santi tra Oriente e Occidente. Liturgia e agiografia dal tardo antico al Concilio di Trento*. Atti del IV Convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia. Firenze 26-28 ottobre 2000, a cura di A. Benvenuti, M. Garzaniti, Roma 2005, pp. 293-310.
- L. Steindorff, *Memoria in Altrußland. Untersuchungen zu den Formen christlicher Totensorge*, Stuttgart 1994.
- R. Taft, *Il rito bizantino. Una breve storia*, Roma 2012.
- É. Teiro, *L'Église des premiers saints métropolités russes*, Paris 2009.
- F. J. Thomson, *Il testo biblico dai libri liturgici alla Bibbia di Ostrog (1581)*, in *Lo spazio letterario del medioevo*, vol. 3, *Le culture circostanti*, III, *Le culture slave*, a cura di M. Capaldo, Roma 2006, pp. 245-287.
- S. Trovato, *Antieroe dai molti volti: Giuliano l'Apostata nel Medioevo bizantino*, Udine 2014.
- A.A. Turilov, *Aleksij*, in *Pravoslavnaja Enciklopedija*, vol. I, Moskva 2007, pp. 637-648.
- B.A. Uspenskij, *Boris e Gleb: vosprijatie istorii v Drevnej Rusi*, Moskva 2000.
- B.A. Uspenskij, *Car' i patriarch. Charizma vlasti v Rossii. Vizantijskaja model' i eë russkoe pereosmyšlenie*, Moskva 1998.
- B.A. Uspenskij, *Il culto di Boris e Gleb nel contesto liturgico*, in *Il tempo dei santi tra Oriente e Occidente. Liturgia e agiografia dal tardo antico al Concilio di Trento*. Atti del IV Convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia. Firenze 26-28 ottobre 2000, a cura di A. Benvenuti, M. Garzaniti, Roma 2005, pp. 343-359.
- B. Uspenskij, *In regem unxit. Unzione al trono e semantica dei titoli del sovrano fra oriente e occidente*, Napoli 2001.
- A. Vaillant, *Les récits de Kulikovo: «Relation des Chroniques» et «Skazanie de Mamaï»*, in «Revue des études slaves», 39 (1961), pp. 59-89.
- I.V. Vedjuškina, *Petr Gugnivij i Petr Mong*, in «Dialog so vremenem. Al'manach intellektual'noj istorii», 12 (2004), pp. 309-312.
- A.M. Viktorov, L.I. Zvjagincev, *Belyj kamen'*, Moskva 1981.
- V. Vodoff, *Remarques sur la valeur du terme "tsar" appliqué aux princes russes avant le milieu du XV^e siècle*, in «Oxford Slavonic Papers», 11 (1978), pp. 1-42.
- V. Vodoff, *Autour du mythe de la Sainte Russie. Christianisme, pouvoir et société chez les Slaves orientaux (X^e-XVII^e siècles)*, Paris 2003.
- E.G. Vodolazkin, *Vsemirnaja istorija v literature Drevnej Rusi (na materiale chronografičeskogo i palejnogo povestvovanija XI-XV vekov)*, München 2000.
- E.G. Vodolazkin, *La storiografia della Slavia ortodossa*, in *Lo spazio letterario del medioevo*, vol. 3, *Le culture circostanti*, III, *Le culture slave*, a cura di M. Capaldo, Roma 2006, pp. 289-319.
- S.Ju. Žitenev, *Istorija russkogo pravoslavnogo palomničestva v X-XVII vekach*, Moskva 2007.

Marcello Garzaniti
Università degli Studi di Firenze
marcello.garzaniti@unifi.it