

Francesca Romoli

La letteratura di direzione spirituale: invarianti e variabili.
 La testimonianza del *Poslanie Jakova-černorizca*
k knjazju Dmitriju Borisoviču

1. *Premessa*

Negli ultimi anni, lo studio di un campione di testi della tradizione medievale slava orientale con caratteristiche funzionali, tematico-contenutistiche e stilistico-formali apparentemente intermedie fra quelle delle epistole e quelle dei sermoni mi ha convinto dell'esistenza di una categoria di testi, e dunque di una forma letteraria, tipologicamente distinta tanto dall'epistolografia quanto dalla letteratura omiletica, che ho definito "letteratura di direzione spirituale" (Romoli 2006), e della quale, in alcuni recenti saggi (Ead. 2013, 2014b), ho cercato di definire e precisare le invarianti e le variabili.

Caratteristiche distintive degli insegnamenti (o istruzioni) spirituali, nel confronto sia con le epistole sia con i sermoni, sono da un lato l'orientamento individuale del discorso, che accomuna gli insegnamenti spirituali alle epistole ma li distingue dai sermoni, e dall'altro lato il prevalere al loro interno della funzione pragmatica (perlocutoria per adottare la terminologia della linguistica pragmatica) sulla funzione comunicativa (ilocutoria), una caratteristica che gli insegnamenti spirituali condividono con i sermoni ma non con le epistole, intese queste ultime come un "dialogo a metà" fra un mittente di nota identità e un destinatario nominalmente unico¹. Per quanto attiene al funzionamento del testo di direzione spirituale, il padre spirituale, al pari del predicatore, si prefigge lo scopo perlocutorio, ovvero attuativo, di persuadere il destinatario all'azione per modificarne la condotta, uno scopo che persegue attraverso l'attualizzazione, in forma retoricamente marcata, della parola di Dio e del suo potenziale metamorfico (Ead. 2006)². Nell'ambito specifico della letteratura monastica, la forma letteraria dell'insegnamento spirituale realizza la pratica della paternità spirituale, rappresentando lo strumento attraverso il quale si esercita la guida del padre spirituale³.

¹ La definizione è di G. Brogi Bercoff (1983: 63; 1986: 58). Sull'epistolografia slava orientale medievale cf. *ibid.*; sulla letteratura omiletica del periodo kieviano cf. Romoli 2009.

² Da questo punto di vista, l'insegnamento spirituale può essere considerato un macro-atto linguistico (Austin 1988, Conte 1977, van Dijk 1980). Sulla correlazione fra retorica e pragmatica linguistica si veda Venier 2008.

³ Cf. Garzaniti, Romoli 2013. Sulla pratica della direzione spirituale nel medioevo slavo orientale si vedano almeno il classico e sempre fondamentale Smirnov 1913 e il più recente Garzaniti 2010. Del genere epistolare, in particolare delle "epistole spirituali", si è recentemente occupata O.V.

Le invarianti della forma letteraria degli insegnamenti spirituali, così come sono emerse dalle opere finora sottoposte a indagine – il *Poučenie k duchovnomu čadu* (*Insegnamento al figlio spirituale*) di Georgij Zarubskij (XII sec.?), il *Poslanie Vladimiru Monomachu o poste* (*Epistola a Vladimir Monomach sul digiuno*) del metropolita Nikifor I († 1121) e il *Poslanie k Vladimiru Monomachu* (*Epistola a Vladimir Monomach*) del vescovo di Jur'ev Daniil († 1121) –, definiscono da un lato la struttura e dall'altro lato i meccanismi che regolano il funzionamento del testo di direzione spirituale. L'insegnamento spirituale presenta una struttura generalmente bipartita in un *exordium* e un'*admonitio*, pur non potendo essere esclusa la presenza al suo interno di una parte teorica centrale equiparabile a una *tractatio thematis*. Per quanto attiene ai meccanismi di funzionamento del testo, tali meccanismi ruotano attorno all'elemento biblico: i contenuti sono determinati da una citazione biblica centrale, assimilabile per funzione alla "chiave biblica tematica" nella definizione di R.

Zueva. Pur ammettendo che il posto occupato dai testi epistolari nel sistema dei generi e degli stili della "lingua russa antica" attende ancora di essere univocamente definito (Zueva 2009a, 2009c), e rilevando l'affinità delle "epistole di contenuto spirituale-religioso" (altrimenti definite "epistole spirituali private", "epistole private", "epistole private a tematica spirituale", Ead. 2009b) con le epistole apostoliche (la stessa osservazione si trova già in Mil'kov, Poljanskij 2007: 217-218, che parlano di "epistole ecclesiastiche") e con gli scritti dei Padri della Chiesa, la studiosa considera tale categoria di testi appartenente al genere epistolare (Zueva 2008). In un saggio del 2007, sulla base di due criteri – il rapporto fra scrivente e destinatario e l'intenzione autoriale – Zueva distingue tre tipi di epistole: "personali non ufficiali", "personali ufficiali" e "ufficiali", a loro volta comprensivi di altri sotto-tipi; le "epistole spirituali", ulteriormente distinte in sotto-tipi, apparterebbero al tipo delle epistole "personali non ufficiali" (Ead. 2007). In un saggio del 2008, posti i medesimi criteri (ribaditi in Ead. 2009b), la studiosa postula l'esistenza di due tipi di "epistole spirituali": uno "personale" e uno "ufficiale" (Ead. 2008). Nello stesso saggio annovera fra le "epistole spirituali personali" il *Poučenie k duchovnomu čadu* (*Insegnamento al figlio spirituale*) di Georgij Zarubskij, il *Poslanie Vladimiru Monomachu o poste* (*Epistola a Vladimir Monomach sul digiuno*) del metropolita Nikifor I e il *Poslanie Jakova-černorizca k knjazju Dmitriju Borisoviču* (*Epistola del monaco Jakov al principe Dmitrij Borisovič*), ma vi rileva alcune irregolarità stilistico-compositive unitamente a "la vicinanza stilistica delle epistole-insegnamenti alla stilistica della predica", senza tuttavia cogliere la motivazione di tale vicinanza, ovvero la finalità preminentemente pragmatica del discorso di direzione spirituale. In anni recenti, al "fenomeno dell'epistola spirituale" ha dedicato un saggio anche V.V. Kaširina, che definisce le "epistole-insegnamenti" un "particolare tipo di epistola", il cui scopo risiede nella volontà di insegnare, consigliare e istruire, collimando con quello dell'esortazione, dell'insegnamento e della predica (Kaširina 2007: 73, 75). La studiosa riconosce dunque la vocazione prevalentemente pragmatica di questa categoria di testi, che anch'essa riconduce alla tradizione epistolare dei Padri della Chiesa e alla tradizione delle epistole apostoliche, ma la definisce in maniera ambigua, quasi sovrapponendola a quella delle prediche. Introduce quindi il concetto di "epistola personale" (*ivi*: 73), cogliendo, sia pur in maniera disorganica, i due tratti distintivi – la finalità pragmatica e la destinazione individuale del discorso – che a nostro avviso, come si è detto, distinguono inequivocabilmente gli insegnamenti spirituali tanto dalle epistole quanto dalle prediche cristiane. Sulla questione più generale della "poetica di genere" dell'"epistola antico-russa" si segnala il recente Antonova 2011.

Picchio (1977), e organizzati attorno a quella e al fitto reticolo di citazioni che da quella dipendono (funzione di chiave della componente biblica); una o più citazioni bibliche possono istituire un nesso formale fra il testo e la festa liturgica che ne motiva o giustifica la stesura (funzione di “tema liturgico” della componente biblica); l’attualizzazione a scopo attuativo del potenziale metamorfico della parola di Dio si realizza, a vari livelli, in forma retoricamente marcata (funzione pragmatica della componente biblica)⁴.

In ragione del grado di variabilità del livello di elaborazione tematico-contenutistica e stilistico-formale delle opere finora analizzate, si è ritenuto opportuno introdurre fra i parametri rilevanti ai fini di una più precisa definizione della forma letteraria degli insegnamenti spirituali un criterio socio-culturale, così da valutare l’incidenza sul testo di direzione spirituale della posizione sociale e del livello culturale dello scrivente e del destinatario. Ferme restando la funzione di chiave e la funzione pragmatica dell’elemento biblico, infatti, le opere esaminate presentano una casistica diversificata quanto a complessità strutturale e contenutistica e rilevanza liturgica, che sembra determinata proprio da fattori socio-culturali, corrispondendo a più alta posizione sociale e a più alto livello culturale di scrivente e destinatario testi di maggiore complessità. Assumendo come ipotesi di lavoro che la casistica desunta dall’analisi dei testi possa avere valore esemplificativo, si può supporre l’esistenza, entro la forma letteraria degli insegnamenti spirituali, di diverse sotto-categorie testuali, così come indicato nella seguente tabella⁵:

		scrivente	destinatario	struttura	“tema liturgico”
1	Nikifor, <i>Poslanie Vladimiru Monomachu o poste</i>	metropolita	gran principe	tripartita	presente
2	Daniil, <i>Poslanie k Vladimiru Monomachu</i>	vescovo	gran principe	bipartita	presente
3	Georgij Zarubskij, <i>Poučenie k duchovnomu čadu</i>	monaco	laico	bipartita	assente

In questa sede si intende in primo luogo avanzare l’ipotesi circa l’appartenenza alla letteratura di direzione spirituale del *Poslanie Jakova-černorizca k knjazju Dmitriju Borisoviču* (*Epistola del monaco Jakov al principe Dmitrij Borisovič*)⁶, un’opera rivolta dal monaco Iakov

⁴ Sulle funzioni delle citazioni bibliche nella letteratura omiletica e nella letteratura di direzione spirituale del medioevo slavo orientale (XII-XIII sec.) si veda Romoli 2014a; per una panoramica delle loro funzioni nella letteratura della Slavia ortodossa *tout court* si rimanda a Garzaniti, Romoli 2013.

⁵ Nella classificazione del ruolo sociale dello scrivente e del destinatario resta intesa la gerarchia che presuppone nel metropolita le categorie di vescovo e monaco, nel vescovo la categoria di monaco e nel gran principe la categoria di laico.

⁶ Il testo è trasmesso da quattro codici del XV-XVII sec.: RNB Q.I.1130, ultimo quarto del XV sec.; RNB Pog. 1294, prima metà del XVII sec.; RGB Rum. 233, XVI sec. (*Kormčaja kniga*); NBU Poč. 35 (88), inizio del XVII sec. *L’editio princeps*, a cura di Makarij, si basa sul codice RGB Rum. 233 (Makarij 1995); successivamente il testo è stato edito sulla base del codice RNB Q.I.1130 da S.I. Smirnov, con varianti da tutti gli altri testimoni (Smirnov 1912), da V.V. Kolesov, sulla base dell’edizione curata da Smirnov (Kolesov 1981, 1997), e da N.V. Ponyrko, con varianti dai mss. RNB Pog. 1294 e RGB

(XIII sec.) al principe di Rostov Dmitrij Borisovič (1253-1294)⁷. Posto che il funzionamento degli insegnamenti spirituali fa perno sull'attualizzazione con finalità attuativa, e dunque in forma retoricamente marcata, delle citazioni bibliche presenti nel testo (cf. *supra*), questa ipotesi sarà sottoposta a verifica studiando la componente biblica e retorica del *Poslanie*. In secondo luogo si intende accertare se il testo possieda caratteristiche analoghe a quelli che si è assunto siano i tratti distintivi della sotto-categoria testuale esemplificata dal *Poučenie*

Rum. 233 (Ponyrko 1992). G. Podskalsky segnala inoltre l'edizione (parziale) del 1916, basata su non meglio specificati "altri codici", a cura di V. Val'denberg (Podskalsky 1996: 243). Ai fini dell'analisi del testo si adotta qui l'edizione Kolesov 1997; il lavoro di verifica delle citazioni bibliche è stato condotto sulla Bibbia di Ostrog (OB); in nota si offre la traduzione letterale dei passi citati, eseguita tenendo come riferimento la versione della Bibbia di Gerusalemme; per la definizione delle figure retoriche si rimanda a Lausberg 1998.

⁷ Il documento, di cui inizialmente erano noti soltanto testimoni privi del nome completo del destinatario (che compare unicamente nel testimone più antico, il ms. RNB Q.I.1130), era stato attribuito al monaco Iakov (XI sec.) della laura delle Grotte di Kiev, designato da Feodosij Pečerskij (1036ca-1074) suo successore, e in passato identificato anche con l'autore dello *Skazanie o Borise i Glebe* (*Racconto su Boris e Gleb*; Dmitriev 1987: 401, Tvorogov 1987: 191) e della *Pamjat' i pochvala knjazju Vladimiru* (*Memoria e lode del principe Vladimir*; Fet 1987: 289, Tvorogov 1987: 191). L'attribuzione del *Poslanie Jakova k knjazju Dmitriju* al monaco Iakov della laura delle Grotte restringeva la gamma dei possibili destinatari al principe Izjaslav (Dmitrij) Jaroslavič, che regnò a Kiev, con discontinuità, dal 1054 al 1078. Questa ipotesi, formulata da A.M. Pogodin e Makarij e sostenuta da V. Val'denberg, fu sottoposta a critica da E.E. Golubinskij e N.K. Nikol'skij. L'attuale ipotesi di attribuzione è stata formulata da A.I. Sobolevskij e S.I. Smirnov sulla base del più antico testimone del testo, che, come si è detto, reca il nome completo del destinatario, Dmitrij Borisovič. Questi può essere identificato con certezza con il principe Dmitrij Borisovič (1253-1294), figlio di Boris Vasil'kovič (†1277) e nipote di Vasil'ko Konstantinovič di Rostov (†1237), che fu principe di Uglič dal 1286 e di Rostov dal 1289 (Prochorov 1987: 192, Ponyrko 1992: 196, Podskalsky 1996: 242). Le fonti annualistiche recano evidenza dei seguenti avvenimenti: la nascita di Dmitrij Borisovič nel 1253; le sue nozze nel 1276; l'andata all'Orda, nel corso della quale perse la vita suo padre, Boris Vasil'kovič, nel 1277; la successione alla guida del principato di Rostov dello zio paterno, Gleb Vasil'kovič, sempre nel 1277; la morte di questi e la successione alla guida del principato di Dmitrij Borisovič e di suo fratello Konstantin nel 1278; la sottrazione dell'appannaggio di Beloozero al cugino Michail dopo la morte di suo padre, Gleb Vasil'kovič, nel 1279; la rivalità fra i due fratelli per la guida del principato di Rostov e l'aiuto chiesto da Konstantin Borisovič al gran principe Dmitrij Aleksandrovič nel 1281 (cf. *infra*, § 2.3); la spartizione del principato in seguito alla quale a Dmitrij Borisovič fu assegnata Uglič e al fratello Konstantin Rostov nel 1286; l'insediamento a Rostov di Dmitrij Borisovič nel 1289; infine, il supporto offerto dal principe ad Andrej Aleksandrovič nello scontro contro il fratello di questi, il principe di Vladimir Dmitrij Aleksandrovič, nel 1294 (Prochorov 1987: 192, Ponyrko 1992: 194-196). Malgrado l'identificazione del destinatario del *Poslanie*, la figura dello scrivente, il monaco e padre spirituale Iakov, resta del tutto oscura. Secondo Ponyrko potrebbe trattarsi dello stesso Iakov che fu designato vescovo di Vladimir nel 1288, alla vigilia della salita al potere a Rostov del principe Dmitrij Borisovič, e destituito l'anno successivo alla sua morte. La studiosa, tuttavia, ammette trattarsi di un'ipotesi non sufficientemente documentata (*ivi*: 198).

k duchovnomu čadu, essendo il *Poslanie*, al pari di quello, rivolto da un rappresentante del monachesimo, un monaco, a un destinatario laico, un'alta carica statale.

Il carattere di adeguatezza di uno studio volto ad accertare la forma letteraria di appartenenza del *Poslanie Jakova k knjazju Dmitriju* sembra confermato dalla mancanza di una definizione univoca dell'opera, segno – malgrado la dicitura “*poslanie*” offerta dal titolo – di un'oggettiva difficoltà di classificazione. Così, per citare alcuni esempi, nel commento all'edizione da lui curata, V.V. Kolesov ipotizza che l'autore del testo possa essere il padre spirituale – *духовник* – del destinatario, senza tuttavia esplicitare il genere letterario del *Poslanie* (Kolesov 1981: 610; 1997: 52); G.M. Prochorov definisce l'opera un'“istruzione spirituale” – *духовническое наставление* (Prochorov 1987: 192); N.V. Ponyrko la cataloga fra le epistole, inserendola nella raccolta epistolare da lei curata (Ponyrko 1992); G. Podskalsky ritiene che nell'ambito della letteratura del medioevo slavo orientale il *Poslanie* rappresenti il primo e più antico esempio del “genere della letteratura ascetica” – *жанр аскетической литературы* (Podskalsky 1996: 242); secondo O.V. Zueva, infine, il testo appartiene al sotto-tipo delle “epistole spirituali personali” – *частные духовные послания* (cf. *supra*, nota 3).

2. *Analisi del testo*

2.1. *La struttura*

Il *Poslanie Jakova k knjazju Dmitriju* mostra una struttura bipartita in un *exordium* e un'*admonitio*. L'*exordium* coincide con la prima parte del testo, dall'*incipit* Добро бо от Бога къ Божию служѣ начати fino alla proposizione И что ся съдѣяло про мене, того всего простить тя Господь Исусъ, всего мира грѣхи возьмѣ, отъ тайныхъ твоихъ очистить тя (Kolesov 1997: 386)⁸; l'*admonitio* si sviluppa dalla proposizione immediatamente successiva, Молюся Ему отъ сердца, что ли же уже минуло, fino alla formula conclusiva Ему же слава в вѣкы вѣком. Аминь (*ivi*: 386-392)⁹. Sul piano tipologico, la bipartizione strutturale rende il testo compatibile con la sotto-categoria testuale esemplificata dal *Poučenie k duchovnomu čadu* (cf. *supra*, § 1).

2.2. *La componente biblica: funzione di chiave e funzione pragmatica*

2.2.1. *L'exordium*

L'*exordium* si apre con una citazione tratta dal primo grado della *Scala del Paradiso* di Giovanni Climaco¹⁰, cui fa seguito l'indicazione del nome del destinatario del *Poslanie*, il

⁸ “È opportuno iniziare da Dio [rivolgendosi] a un servo di Dio”; “Il Signore Gesù, che si è addossato i peccati di tutto il mondo, rimetterà a te tutto ciò che hai commesso contro di me, ti monderà dai tuoi [peccati] segreti”.

⁹ “Lo prego dal cuore affinché [ciò] sia già accaduto”; “Gloria a lui nei secoli dei secoli. Amen”.

¹⁰ Cf. Kolesov 1981: 611; 1997: 521; Ponyrko 1992: 202-203 (qui con evidenza testuale che esclude la mediazione del *Chronograf* [Cronografo] ipotizzata da N.K. Nikol'skij). Per notizie sull'autore e i contenuti dell'opera, sulla datazione e la diffusione della traduzione slava della stessa si veda Prochorov 1989.

principe Dmitrij, e del suo autore, il monaco Iakov. L'allusione al recente pentimento del destinatario introduce la citazione diretta di Lc 15,7.10, attraverso la quale l'autore asserisce, in forma di *sententia* e con finalità argomentativa, che in cielo, dinanzi agli angeli di Dio, grande è la gioia per un solo peccatore che si converta. La proposizione ottativa che precede questa citazione, con la quale Iakov esorta il principe a fare propria la massima evangelica in essa racchiusa, manifesta l'intenzione attuativa che lo anima: Да въсть умъ твой, иже ты разумомъ кормить, рече Господь “о покаяньи единого человекъ вси ангели радуются на небесехъ” (Kolesov 1997: 386)¹¹.

L'idea del sommo valore dell'atto della contrizione è poi completata (*subnexio*) dall'esplicitazione dell'*antithesis* “giusti-peccatori”, già presente in Lc 15,7, che l'autore enuncia attraverso la citazione indiretta di Mt 9,13 (Mc 2,17, Lc 5,2), secondo cui Cristo, essendo disceso sulla terra a vantaggio dei peccatori e non dei giusti, esige misericordia e non sacrificio, quindi dall'affermazione, espressa dalla citazione indiretta di Sal 50,19, secondo cui contrizione e umiliazione sono sacrifici graditi a Dio: и самъ хоцеть обращенья, а не смерти, и на землю сниде не праведныхъ дѣля, но грѣшныхъ. Жертва бо Богу духъ скрушень, сердца смирена николи же не уничижить (*ibid.*)¹². Entrambi questi riferimenti biblici, che pure anticipano e prefigurano i toni attuativi dell'*admonitio*, concorrono *in primis* a esplicitare l'idea centrale espressa dalla citazione di Lc 15,7.10, e hanno dunque funzione argomentativa.

In aggiunta alla funzione pragmatica sopra descritta (argomentativa e attuativa), la citazione diretta di Lc 15,7.10 svolge un ruolo portante nella strutturazione semantica del *Poslanie*, ponendo come centrale la tematica della contrizione, che prelude alla parenesi dell'*admonitio* e dalla quale tale parenesi scaturisce. A questa tematica si legano da un lato, per nesso di causalità, il filone tematico della lussuria e della fornicazione, che occupa tutta la prima parte dell'*admonitio*, e dall'altro lato, per nesso di consequenzialità, il filone tematico delle virtù morali e della carità, sviluppato nella seconda parte dell'*admonitio*, che rendono manifeste le implicazioni escatologiche dei moniti rivolti al destinatario. Alla citazione di Lc 15,7.10 si può pertanto riconoscere la funzione di chiave alla lettura e alla comprensione dei contenuti del discorso.

2.2.2. L'*admonitio*

La prima parte dell'*admonitio*, interamente rivolta contro il peccato della lussuria e della fornicazione, si apre con un'esortazione centrale (*testamentum*) che lo scrivente rende

¹¹ “Sappia il tuo intelletto, che ti nutre con la ragione, ciò che disse il Signore : ‘per la conversione di un solo uomo tutti gli angeli gioiscono nei cieli’”. I termini sl.eccl. разумъ e умъ richiamano la distinzione fondamentale, derivata alla tradizione patristica dalla filosofia greca, fra gr. λόγος/διάνοια (lat. *ratio*) e gr. νοῦς (lat. *mens, intellectus*), fra la “ragione”, potenzialità dell'anima che procede in modo discorsivo, elaborando con processi logici i dati offerti dai sensi, e l’“intelletto” (anche “intelligenza” o “mente”), che al contrario percepisce la verità in maniera intuitiva e sintetica, contemplandola.

¹² “Egli desidera la conversione, non la morte, e discese sulla terra a vantaggio non dei giusti, bensì dei peccatori. Uno spirito contrito è sacrificio a Dio, [Egli] non disprezza un cuore umiliato”.

esplicita nel suo significato mediante un'*accumulatio* di esortazioni secondarie (*testamentum*), ognuna delle quali è avvalorata da una motivazione (*prosopodosis*). In particolare, Iakov raccomanda al destinatario di custodire sempre valorosamente il proprio corpo, bandendo l'alcol, perché allontana lo Spirito Santo, l'orgoglio, perché Dio vi si oppone, e la fornicazione, perché loda il corpo. L'ultima esortazione è motivata dalla citazione diretta di 1 Cor 6,18, che in questo contesto ha funzione argomentativa: “всякъ бо грѣхъ кромѣ насъ есть, а блудяи свое тѣло оскверняютъ”¹³ (*ibid.*).

L'autore adduce vari argomenti a sostegno della necessità di rifuggire la fornicazione (*diallage*), confortati da alcuni *exempla* biblici. Proprio in qualità di *exemplum*, richiama alla mente del destinatario la vicenda di Salomone, che riassume nella catena di citazioni bibliche Pr 5,3-4, Sir 9,3,8, Sir 26,11, interamente derivata dalle *Pandette* di Antioco (VMČ: coll. 1910-1911)¹⁴, e Pr 6,25: Соломонъ бо, се искусомъ приимъ, всѣмъ заповѣда, глаголя: “Не внимай бо любодѣици, медъ бо каплетъ отъ устѣ ея, а послѣже горчае золчи и чемери”, “не стрѣтай жены сничавы, отвори очи отъ жены красны”, любодѣяннѣя бо жены во высотѣ очюю. Да не удоуѣтъ ти похоть чюжея доброты, и во слѣдъ очюю не идетъ сердце ти (Kolesov 1997: 386)¹⁵. Questa sequenza biblica compone un messaggio parenetico che Iakov rivolge al principe Dmitrij a scopo attuativo: lo avverte, per bocca di Salomone, che, sebbene le labbra dell'adultera stillino miele, ciò che segue è più amaro del fiele e del veleno (Pr 5,3-4, *paraenesis* con *antithesis*), e lo ammonisce di non incontrarsi con una cortigiana, di distogliere lo sguardo da una donna bella (Sir 9,3,8, *testamentum*), che l'impudicizia di una donna è nell'eccitazione degli sguardi (Sir 26,11, *paraenesis*), di non desiderare la bellezza di una straniera e di non lasciarsi adescare dai suoi sguardi (Pr 6,25, *testamentum*). Si esprime qui un concetto fondamentale dell'ascetica monastica: il passaggio dalla percezione sensoriale all'adesione del “cuore”.

I moniti appena enunciati sono suffragati da un'aggiunta esplicativa (*subnexio*) espressa da un'*accumulatio* di *similitudo* tratte dalle *Pandette* di Antioco (VMČ: coll. 1907, 1902-1903) e da un'*accumulatio* di *metaphora* di derivazione biblica (Pr 7,21-23). La seconda *accumulatio* ha valore di avvertimento (*paraenesis*) e si risolve in una *paraenesis* esplicita, anch'essa di ascendenza biblica (Pr 6,26), che fa luce sul destino ultimo di quanti hanno peccato di lussuria e di fornicazione: видѣ бо любодѣици – стрѣла есть чемерита: уязви лицемъ и ядѣ въ сердце вложи, и мысли аки мухи вязнуть в поставѣ паучий, аки искра медливши в половахъ, пламенъмъ воспалится; неводъ бо сердце ея, и сѣти уды ея, и

¹³ “Qualsiasi peccato è fuori di noi, ma chi si dà alla fornicazione loda il proprio corpo”.

¹⁴ Cf. Kolesov 1981: 611; 1997: 521, Ponyrko 1992: 201. Per notizie sull'autore e i contenuti dell'opera, sulla datazione e la diffusione della traduzione slava della stessa si veda Bulanin 1987.

¹⁵ “Salomone, avendone fatta esperienza, istruiva tutti dicendo: ‘Non bramare un'adultera, dalle sue labbra stilla miele, ma ciò che segue è più amaro del fiele e del veleno’, ‘non incontrare una cortigiana, distogli l'occhio da una donna bella’; la lascivia della donna, infatti, è nell'eccitazione dello sguardo. Non ti soggioghi il desiderio della bellezza [di una] straniera, il tuo cuore non [ne] asseondi lo sguardo”.

узы в руку ея, и ловление бесѣды ея, осилы устенными заведеть во блудъ, – акы вошь поверьсть послѣдуетъ ей на заколенье, акы песь жажелемъ, а не вѣсть, яко о души те-
 четь (Pr 7,21-23). В добротѣ бо женьствѣ мнози заблудишася и попользнушася в пагубу,
 смертию въ адъ, жены бо честныхъ мужъ душа уловляютъ (Pr 6,26) (Kolesov 1997: 386)¹⁶.
 La motivazione che rende legittimi i moniti a non cedere al fascino della peccatrice risiede
 allora, da un lato, nell'effetto inibitore che le sue lusinghe producono sulla volontà dell'u-
 omo, e, dall'altro lato, nel destino di dannazione al quale precludono. In questo contesto, le
 citazioni di Pr 7,21-23 e Pr 6,26 concorrono all'enunciazione della paronesi che l'autore
 formula a scopo attuativo, e hanno dunque funzione sia argomentativa sia attuativa.

La motivazione così enunciata, in particolare l'affermazione secondo cui le donne
 adescano le anime degli uomini onesti (Pr 6,26), è illustrata attraverso un'*accumulatio*
exempla biblici interamente derivata dalle *Pandette* di Antioco (VMČ: coll. 1904-1905), che
 Iakov integra nel discorso a scopo esemplificativo, richiamando alla mente del destinatario
 per prima la vicenda di Giuseppe e della sua seduttrice (Gn 39,7-20), quindi le vicende di
 Dina e Sichem (Gn 34,1-27), Sansone (Gdc 13,25sgg.), Davide (2 Re,11-12), Amnon (2 Re
 13,1-29), Salomone (3 Re 11,1-12) e Susanna (Dn 13) (Kolesov 1997: 388).

I toni perlopiù distesi di questa sequenza esemplificativa cedono il passo al ritmo incal-
 zante, quasi concitato, dei moniti successivi, che ribadiscono l'intenzione persuasiva dell'au-
 tore. Iakov, che finora ha tentato di dissuadere il principe Dmitrij dal commettere atti im-
 puri, preservando il suo corpo, cerca ora di persuaderlo della natura parimenti peccaminosa
 dei pensieri impuri. A tal fine, gli rivolge il monito contenuto in Mt 5,28 (*paraenesis*) – И
 Господь [...] рече: “Всь възрѣвый на жену въ похоти ея, уже прелюбодѣвствовавъ во
 сердца” (*ibid.*)¹⁷ –, che ricava dalle *Pandette* di Antioco (VMČ: coll. 1904-1905), avvaloran-
 done il messaggio prima attraverso una *sententia*, anch'essa derivata dall'opera di Antioco
 (*ivi*: col. 2050), con la quale asserisce che Dio ha in odio i pensieri peccaminosi, quindi attra-
 verso una *similitudo* fondata su Gn 3,1-5 e una *metaphora* che, richiamando la dottrina asce-
 tica della “conversazione con i pensieri malvagi” esposta da Evagrio Pontico, equiparano tali
 pensieri al serpente che corrippe Eva: Гнушаеть бо ся Господь нечестивыхъ мысли, паче
 же ражающаго ярь сердца и мудрующаго со сластохотѣньемъ, акы Евга съ бесловес-
 нымъ гадом бесѣдуя, съ змиемъ: поползни бо суть змиевы мысли, въ дрызгахъ темныхъ
 вредъ почивая, гнѣзятся и свѣта не любятъ, но, акы нетопыреве, во тму пруть: во тмѣ

¹⁶ “Lo sguardo dell'adultera, infatti, è un dardo avvelenato: ha offeso il corpo e infuso veleno
 nel cuore, si è acceso di fuoco come una favilla che abbia covato nella paglia, e i pensieri si impigliano
 come mosche nella tela del ragno; il suo cuore è un'esca, e sono reti le sue membra, e [tiene] catene
 nella sua mano, e sono un tranello i suoi discorsi; con il cappio delle labbra porta [l'uomo] all'adul-
 terio, e[d egli] la segue come un bue legato [va] al macello, come un cane al guinzaglio, e non sa di
 perdere l'anima. A causa della bellezza femminile molti si sono smarriti e sono caduti in errore, dopo
 la morte all'inferno; ebbene, le donne insidiano le anime degli uomini onorabili”.

¹⁷ “E il Signore [...] disse: ‘Chiunque guardi una donna per desiderarla ha già commesso
 adulterio nel cuore’”.

бо есть учитель их (Kolesov 1997: 388)¹⁸. Lo esorta quindi, attingendo ancora all'opera di Antioco, a non cedere alla dissolutezza, paragonando il desiderio incontenibile alla malerba che cresce in un campo incolto (*paraenesis* con *similitudo*) (VMČ: col. 2028; Kolesov 1997: 388), e tuttavia gli assicura che con il timore di Dio potrà vincere ogni pulsione (*asphalia*), come il giardiniere che con l'aratro sradica la vegetazione selvatica e come il timoniere che, guidato dalla Grazia, cavalca le onde senza deviare dalla retta via (*similitudo*) (VMČ: col. 2048 [prima *similitudo*], col. 1917 [seconda *similitudo*]; Kolesov 1997: 388).

Questa sequenza parenetica, e con essa la parte dell'*admonitio* rivolta contro il peccato della lussuria e della fornicazione, si conclude con due esortazioni ad agire avvalorate ognuna da una promessa (*protrope*), che gettano luce sul destino terreno e sul destino ultimo del destinatario, esplicitando il duplice livello di significato del testo. Con la prima esortazione l'autore incita il principe Dmitrij a fare della propria moglie il fulcro di ogni desiderio, assicurandogli che se agirà come da lui auspicato, allora il talamo sarà senza macchia (Eb 13,4), e conclude citando dalle *Pandette* di Antioco l'*antithesis* che oppone fetore e olezzo, tanfo e fragranza (VMČ: col. 1917)¹⁹: Имаши жену, матеръ похотемъ, ея же ради остави отца и матеръ и, по апостолу, не токмо не скверно ложе, ино честно. Не сравнаеть бо ся смрадъ с вонейю, ни зла воня со смрадом, ни безаконие со закономъ (Kolesov 1997: 388)²⁰. Con la seconda esortazione lo incoraggia a vivere nella purezza come in un "tempio santo" (cf. 1 Cor 3,17 e 1 Cor 6,19; *similitudo*), elevato dall'intelletto alla montuosa Gerusalemme (*metaphora*), promettendogli in cambio, in una proiezione escatologica che fa allusione alla parabola del banchetto nuziale (Mt 22,11-14), di essere annoverato fra gli eletti a differenza del commensale che fu cacciato dal palazzo: Живый въ чистотѣ, акы въ церкви святѣи потыкаемъ свѣстью в горнии Еросалимѣ, и тамо в первѣнцѣхъ же вписанъ имаши быти, помня оного, иже по возлежании чертожнѣмъ изгонима (*ibid.*)²¹. In questo contesto, entrambe le citazioni indirette di Eb 13,4 e Mt 22,11-14 concorrono all'enunciazione di un'esortazione ad agire, e hanno dunque funzione attuativa.

Come si accennava, nella seconda parte dell'*admonitio* al tema della lussuria e della fornicazione subentra quello delle virtù morali e della carità, che si lega per nesso di consequenzialità alla tematica centrale della contrizione. In particolare, la virtù del perdono

¹⁸ "Il Signore aborrisce i pensieri malvagi, specialmente quello che provoca l'ardore del cuore e quello che volge l'intelletto alla lussuria; come il rettile privo della ragione, il serpente, che conversò con Eva, infatti, i pensieri maliziosi sono subdoli; oziando nelle selve delle passioni oscure tendono insidie; non amano la luce, ma come i pipistrelli saettano nella tenebra: nella tenebra, infatti, sta il loro maestro".

¹⁹ L'*antithesis*, perfettamente coincidente, è qui integrata nel contesto biblico di 2 Cor 10,4-5.

²⁰ "Hai una moglie per la quale hai lasciato il padre e la madre: [fai di lei il] fulcro del desiderio e, secondo l'apostolo, non soltanto il talamo sarà senza macchia, ma sarà casto. Non si paragona, infatti, il fetore all'olezzo, né il tanfo alla fragranza, né ciò che è illegittimo a ciò che è legittimo".

²¹ "Vivi nella purezza, come in un tempio santo, elevato dall'intelletto alla montuosa Gerusalemme, e allora là sarai annoverato fra i primi, serbandò memoria di quello che, coricatosi a banchetto nel palazzo, [ne] fu cacciato".

è richiamata dall'invocazione della misericordia di Dio offerta dalla citazione diretta di Mt 6,12 (Lc 11,4), che attraverso una *protrope* implicita fa del perdono del prossimo il presupposto del perdono di Dio (funzione attuativa), esplicando l'esortazione a trattenere la collera e l'ira e la promessa di ridurre la propria colpa che la introducono (*protrope*): гнѣвъ и ярость на согрѣшившая удержи и умалиши грѣхы. Яко молишися Бога – “остави ми, якоже оставихъ” (*ibid.*)²². La virtù della pazienza è illustrata dal messaggio di Pr 15,18, che, parafrasato, si adatta all'enunciazione di una *sententia* secondo cui chi è paziente governa la propria anima meglio di chi è forte: Мужъ бо терпѣливъ по терпѣнью знаеться, Соломонъ рече: “Терпѣливый лучши крѣпкаго обладаый душею своєю” (*ibid.*)²³. La virtù della misericordia è commentata facendo riferimento a Mt 5,7, con un'esortazione all'azione implicita avvalorata da una promessa di ricompensa (*protrope*) che si fonda sul principio di reciprocità e si staglia sull'orizzonte escatologico come un avvertimento (*paraenesis*): милостивии помиловани будутъ, милость бо на судѣ при всѣмъ лишше хвалима есть и смерти избавляеть (*ivi*: 390)²⁴.

La virtù teologale della carità è esaltata attraverso una catena di citazioni dirette, poi completate da un commento esplicativo, che l'autore rivolge direttamente al destinatario a scopo attuativo, ovvero integra nel discorso con finalità argomentativa. Così, attualizzando l'esortazione all'amore reciproco pronunciata da Cristo dinanzi ai discepoli in Gv 13,35, che è qui avvalorata dalle parole di 1 Cor 13,2, e rinnovando l'invito ad amare il fratello di 1 Gv 4,21, Iakov incoraggia il principe Dmitrij alla carità (*testamentum*): Полюби Христа, послушай глаголюща ко апостоломъ: “Отъ сего вы разумѣють вси, яко мои ученици есте, аще любите друг друга, а не аще чюдеса творите”, и Павель рече: “И аще имѣю вѣру, яко и горы преставаюти, и раздаю все имѣнье, любье же не имѣю – ничтоже успѣю”. Богословець рече: “Любяй Господа преже и братью возлюбй”, *ibid.*)²⁵. L'autore insiste poi sia sul messaggio di 1 Gv 4,21, avvalendosi di una *metaphora* attraverso la quale definisce Dio amore, mare di quiete, voragine di pazienza e fonte di fuoco che accende le anime ferventi (*epexegetis*), sia sulle parole di Gv 13,35, integrandole in un'esortazione con promessa (*protrope*) che sprona il principe a eguagliare gli apostoli nei miracoli rafforzando la fede che vacilla, volgendo verso la chiesa i passi di quanti patiscono il fascino della mondanità e adoperandosi affinché le mani avvizzite dall'avarizia si tendano ai poveri con

²² “Frena la collera e l'ira verso chi ha peccato e ridurrà i peccati, come quando preghi Dio: ‘rimetti a me [i miei debiti] come io [li] ho rimessi [ai miei debitori]’”.

²³ “L'uomo paziente si riconosce dalla pazienza; Salomone disse: ‘Chi è paziente domina la propria anima meglio di chi è forte’”.

²⁴ “I misericordiosi troveranno misericordia; al giudizio, infatti, la misericordia è apprezzata al di sopra di tutto e affranca dalla morte”.

²⁵ “Ama Cristo, ascolta ciò che disse agli apostoli: ‘Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli: se vi amerete gli uni gli altri, non se compirete miracoli’; Paolo disse: ‘Se possedessi la fede così da trasportare le montagne e rinunciassi alle mie ricchezze ma non avessi la carità, non otterrei nulla’. Il Teologo disse: ‘Chi ama Dio ami prima il fratello’”.

la carità (*ibid.*). Questa sequenza didattico-esortativa culmina in una *sententia* metaforica espressa dalla citazione diretta di 2 Cor 9,6, che, al pari di Mt 5,7 (cf. *supra*), si fonda sul principio di reciprocità e asserisce il rapporto di proporzionalità diretta esistente fra la quantità del seminato e quella del raccolto, assumendo in prospettiva escatologica il valore di un avvertimento (*paraenesis*), e si conclude con l'esortazione a fare tutto nella carità offerta dalla citazione diretta di 1 Cor 16,14: “Съѣи щадя, щадя и пожнетъ”, рече Павелъ. “Все вашею любовью да бываетъ” (*ibid.*)²⁶.

Le implicazioni escatologiche dei moniti rivolti al destinatario, racchiuse nelle citazioni di Mt 22,11-14, Mt 5,7 e 2 Cor 9,6 (cf. *supra*), sfociano in una previsione di lotta contro le schiere demoniache in vista della quale, echeggiando l'appello paolino in Ef 6,11-17 – Сего ради Павелъ велить присно вооруженымъ быти (*ibid.*)²⁷ –, Iakov esorta il principe Dmitrij a non abbassare la guardia. Nella prospettiva ultima del giudizio finale e del fuoco che proverà le azioni di ognuno, infine, lo incita a farsi trovare pronto (*testamentum*), sull'esempio delle cinque vergini sagge della parabola (*ivi*: 392; Mt 25,1-13).

2.3. *Datazione, circostanze storiche e motivazione liturgica*

Secondo l'ipotesi formulata da Sobolevskij e Smirnov agli inizi del xx sec. e poi riproposta da Prochorov e Podskalsky, la compilazione del *Poslanie* sarebbe stata motivata dagli eventi dell'anno 1281, quando la contesa per la guida del principato di Rostov fra Dmitrij Borisovič e suo fratello Konstantin sfociò in aperto conflitto (Prochorov 1987: 192, Podskalsky 1996: 242). Le fonti riferiscono che, mentre a Rostov Dmitrij radunava l'esercito e innalzava le barricate, il principe Konstantin si recò a Vladimir in cerca dell'aiuto militare del gran principe Dmitrij Aleksandrovič. A Vladimir si recò anche il vescovo di Rostov Ignatij, e, fatto consiglio con il gran principe, riunì una delegazione che partì alla volta di Rostov e condusse con successo la trattativa di pace. È noto che l'intera vicenda si svolse d'inverno, тоъ же зимы (PSRL: 158-159)²⁸. L'ipotesi di datazione dell'opera al 1281 è stata sottoposta a critica da Ponyrko, che ritiene possibile stabilire con ragionevole certezza soltanto il termine *post quem* della sua stesura, da lei individuato nell'anno 1276 (anno delle nozze del principe Dmitrij, cf. *supra*), e probabile che il testo sia stato compilato in un arco temporale compreso fra gli anni 1281 e 1288 (Ponyrko 1992: 196-198)²⁹.

L'ipotesi di datazione del *Poslanie* al 1281 non offre dati utili a stabilire se la sua compilazione sia avvenuta in occasione o in concomitanza di una particolare festa liturgica, né, eventualmente, a identificare tale festa. L'unico dato potenzialmente rilevante al fine di collocare l'opera in un momento preciso dell'anno liturgico è l'indicazione relativa al fatto che

²⁶ “Chi semina scarsamente, scarsamente raccoglierà, disse Paolo. ‘Tutto si faccia tra voi nella carità’”.

²⁷ “Per questo Paolo ordina di essere sempre armati”.

²⁸ “Quello stesso inverno”.

²⁹ Per una recente nuova disamina della questione si rimanda a Lauškin 2004.

gli eventi che ne avrebbero motivata la stesura accaddero nel periodo invernale. La verifica sul *Lezionario* della rilevanza liturgica delle citazioni evangeliche presenti nel testo ci ha permesso di individuare tre citazioni che potrebbero funzionare da “marcatore liturgico”, formalizzando il legame del testo con tre diverse liturgie. Si tratta in primo luogo della citazione diretta di Mt 9,13 (*exordium*), che legherebbe il *Poslanie* alla liturgia del sabato della quinta settimana del secondo ciclo (da Pentecoste a Quaresima), nel corso della quale era prevista la lettura della pericope Mt 9,9-13 (Garzaniti 2001: 485). Questa collocazione liturgica non contraddirebbe la presenza nel testo di numerose citazioni dirette tratte da 1 Cor (4,9; 6,18; 13,2; 16,14), la cui lettura era prevista durante la liturgia del sabato delle settimane centrali del secondo ciclo, dalla terza alla dodicesima settimana (Aleksiev 1999: 16), ma, d'altra parte, sarebbe incompatibile con gli eventi che secondo l'ipotesi di Sobolevskij e Smirnov ne avrebbero motivata la stesura (cf. *supra*), escludendo il periodo invernale le settimane centrali del secondo ciclo. Liturgicamente rilevante appare inoltre la citazione diretta di Mt 6,12 (*admonitio*), che instaurerebbe un legame fra il *Poslanie* e la liturgia del sabato della ventesima settimana del secondo ciclo, ovvero la settimana della tirofagia, nel corso della quale era prevista la lettura della pericope Mt 6,1-13 (Garzaniti 2001: 487). Questa collocazione liturgica, compatibile con la motivazione storica ipotizzata da Sobolevskij e Smirnov, accomunerebbe l'opera a entrambi il *Poslanie Vladimiru Monomachu o poste* del metropolita Nikifor I e il *Poslanie k Vladimiru Monomachu* del vescovo di Jur'ev Daniil, che, come si è dimostrato in altra sede, furono composti in occasione dell'inizio del Grande digiuno quaresimale (Romoli 2013: 151-154; 2014b). Significativa appare infine la citazione indiretta di Mt 22,11-14 (*admonitio*), che metterebbe il *Poslanie* in relazione con l'undicesima domenica del secondo ciclo, nel corso della quale era prevista la lettura del versetto Mt 22,14 (Garzaniti 2001: 487). Questa collocazione liturgica sarebbe compatibile con la presenza nel testo di due citazioni tratte da 2 Cor (5,13; 9,6), la cui lettura era prevista nel corso della liturgia della domenica delle settimane centrali del secondo ciclo, dalla terza alla dodicesima settimana (Aleksiev 1999: 16), ma, al pari del sabato della quinta settimana del secondo ciclo (cf. *supra*), risulta incompatibile con la motivazione storica ipotizzata da Sobolevskij e Smirnov.

Accogliendo come valida l'ipotesi di Sobolevskij e Smirnov, e ammettendo che ai fini della stesura del *Poslanie* Iakov abbia tratto ispirazione dalla liturgia coeva agli eventi del 1281, si deve ipotizzare che tale liturgia coincida con il sabato della settimana della tirofagia e riconoscere nella citazione diretta di Mt 6,12 il “tema liturgico” dell'opera. L'ipotesi che la compilazione del *Poslanie* sia stata motivata da due diversi ordini di cause, e cioè, da un lato, da determinati accadimenti storici, e, dall'altro lato, da una particolare ricorrenza liturgica – si ricordi a questo proposito la testimonianza del metropolita Nikifor I, secondo la quale il regolamento ecclesiastico prescriveva che in occasione dell'inizio della Quaresima si rivolgesse un insegnamento anche ai principi (Romoli 2013: 152; 2014b: 52) –, è a nostro avviso verosimile. Malgrado la centralità nel testo della tematica della contrizione (cf. *supra*, § 2.2.1), tuttavia, questa ipotesi appare carente di una base documentaria sufficiente a comprovare l'effettiva “intenzionalità liturgica” della citazione di Mt 6,12 (il fatto, cioè, che attraverso questa citazione l'autore intendesse richiamare proprio la liturgia del sabato della tirofagia), anche in

considerazione dell'assenza di altre citazioni bibliche ricavate dalle altre pericopi della stessa liturgia. La preponderanza nell'*admonitio* della tematica della lussuria e della fornicazione, inoltre, relega gli eventi del 1281 ai margini della trattazione, convincendo del fatto che tali eventi abbiano potuto costituire al massimo il pretesto della stesura del testo.

Accogliendo invece come valida l'ipotesi formulata da Ponyrko, si deve ammettere la verosimiglianza delle tre possibili collocazioni liturgiche del *Poslanie* sopra illustrate (il quinto, il ventesimo sabato e l'undicesima domenica del secondo ciclo), pur riconoscendo per tutte il limite dell'assenza nel testo di più espliciti riferimenti all'una o all'altra festa liturgica, che non consente di dimostrare l'effettiva presenza di un "tema liturgico".

3. Conclusioni

I dati emersi dall'analisi del *Poslanie Jakova k knjazju Dmitriju* confermano l'ipotesi dell'appartenenza del testo alla letteratura di direzione spirituale, avvalorando l'ipotesi dell'esistenza, entro la forma letteraria degli insegnamenti spirituali, di varie sotto-categorie testuali. Tali sotto-categorie appaiono contraddistinte ognuna da un diverso livello di elaborazione tematico-contenutistica e stilistico-formale che è determinato dalla tipologia dello scrivente e del destinatario. In particolare, le variabili che permettono di distinguere una sotto-categoria dall'altra sono da un lato la posizione sociale e il livello culturale dello scrivente e del destinatario, e dall'altro lato la complessità della struttura del testo e la presenza o l'assenza al suo interno di un "tema liturgico" (cf. *supra*, § 1). Entro la gamma delle sotto-categorie testuali finora individuate, l'analisi del testo sembra dimostrare l'appartenenza del *Poslanie Jakova k knjazju Dmitriju* alla terza sotto-categoria, esemplificata dal *Poučenie k duchovnomu čadu*. Al pari di quello, infatti, il *Poslanie Jakova k knjazju Dmitriju* è rivolto da un rappresentante del monachesimo, il monaco Iakov, a un destinatario laico, il principe di Rostov Dmitrij Borisovič, e mostra una struttura bipartita in un *exordium* e un'*admonitio* (cf. *supra*, § 2.1). Per quanto attiene alla funzione di "tema liturgico" della componente biblica, inoltre, proprio come nel caso del *Poučenie k duchovnomu čadu* (Romoli 2006), la destinazione liturgica dell'opera non appare univocamente definibile, né la presenza al suo interno di un "tema liturgico" può essere concretamente dimostrata (cf. *supra*, § 2.3).

Per ciò che attiene ai meccanismi di funzionamento del testo, il *Poslanie* presenta le stesse caratteristiche che contraddistinguono tutti gli altri testi finora esaminati, e, *tout court*, la forma letteraria degli insegnamenti spirituali. I suoi contenuti, infatti, sono determinati da una chiave biblica, la citazione diretta di Lc 15,7.10, che occorre nell'*exordium* e pone al centro del discorso la tematica della contrizione, alla quale si legano i temi della lussuria e della fornicazione, delle virtù morali e della carità, e dalla quale scaturisce il fitto reticolo di citazioni bibliche su cui si fonda la parenesi dell'*admonitio* (cf. *supra*, § 2.2.1). Il messaggio di ogni citazione concorre a realizzare, sempre in forma retoricamente marcata, l'intenzione pragmatica che anima l'autore, e dunque l'azione comunicativa nei suoi effetti perlocutori. In particolare, la citazione può presentare un monito o un'esortazione all'azione che l'autore attualizza adattandoli al contesto del discorso e rivolgendoli direttamente al

destinatario (livello attuativo), come nel caso di Eb 13,4, Mt 22,11-14 e Mt 6,12 (*admonitio*), può essere funzionale all'enunciazione dell'argomentazione che sprona e persuade ad agire (livello argomentativo), come nel caso di Mt 9,13, Sal 50,19 (*exordium*) e 1 Cor 6,18 (*admonitio*), all'esplicazione di tale argomentazione (livello didattico-esplicativo), come nel caso di Mt 6,12 (*admonitio*), o, infine, alla sua esemplificazione (livello didattico-esemplificativo), come nel caso di Gn 39,7-20, Gn 34,1-27, Gdc 13,25sgg., 2 Re,11-12, 2 Re 13,1-29, 3 Re 11,1-12 e Dn 13 (*admonitio*) (cf. *supra*, § 2.2).

I risultati prodotti dall'analisi del *Poslanie Jakova k knjazju Dmitriju* incoraggiano a portare avanti lo studio della letteratura di direzione spirituale ampliando progressivamente la base documentaria su cui poggia questa ricerca. Ciò permetterà da un lato di reperire nuove testimonianze, e dall'altro lato, sull'asse sincronico, di verificare ulteriormente l'ipotesi dell'esistenza di diverse sotto-categorie testuali, precisandone le invarianti e accertando il grado di variabilità ammesso entro i limiti di ognuna, e, sull'asse diacronico, di valutare la stabilità di questa forma letteraria e di tracciarne l'evoluzione.

Abbreviazioni

NBU:	Nacional'na Biblioteka Ukrajinjy (Kyjiv, UA)
OB:	<i>The Ostroh Bible 1581. Reproduced in Commemoration of the Millennium of the Baptism of Ukraine into the Holy Orthodox Faith, 988-1988</i> , Winnipeg 1983.
PSRL:	<i>Polnoe Sobranie Russkich Letopisej</i> , x, Sankt-Peterburg 1885.
RGB:	Russkaja Gosudarstvennaja Biblioteka (Moskva, RU)
RNB:	Russkaja Nacional'naja Biblioteka (Sankt-Peterburg, RU)
VMĀ:	<i>Velikie Minei Āetii sobrannye userossijskim mitropolitom Makariem. Dekabr', den' 24</i> , Moskva 1910.

Bibliografia

FONTI

- Kolesov 1981: V.V. Kolesov (a cura di), *Poslanie Jakova-ĉernorizca k knjazju Dmitriju Borisoviĉu*, in: *Pamjatniki literatury Drevnej Rusi. XIII vek*, M. 1981, pp. 456-463, 610-612.
- Kolesov 1997: V.V. Kolesov (a cura di), *Poslanie Jakova-ĉernorizca k knjazju Dmitriju Borisoviĉu*, in: *Biblioteka literatury Drevnej Rusi*, v, SPb. 1997, pp. 386-393, 520-522.

- Makarij 1995: Makarij (M.P. Bulgakov), *Poslanie černorizca Iakova k velikomu knjazju Izjaslavu*, in: Id., *Istorija ruskoj cerkvi*, II, SPb. 1995, pp. 552-554 (ed. riveduta e ampliata dell'ed. SPb. 1857).
- Ponyrko 1992: N.V. Ponyrko, *Poslanie černorizca Iakova knjazju Dmitriju Borisoviču Rostovskomu*, in: Ead., *Ėpistoljarnoe nasledie Drevnej Rusi XI-XIII. Issledovanija, teksty, perevody*, SPb. 1992, pp. 194-206.
- Smirnov 1912: S.I. Smirnov, *Poslanie Iakova Černorizca k Rostovskomu knjazju Dimitriju Borisoviču*, in: Id., *Materialy dlja istorii drevnerusskoj pokajanoj discipliny*, M. 1912, pp. 189-194.

STUDI

- Alekseev 1999: A.A. Alekseev, *Tekstologija slavjanskoj Biblii*, SPb. 1999.
- Antonova 2011: M.V. Antonova, *Drevnerusskoe poslanie XI-XIII vekov. Poetika žanra*, Brjansk 2011.
- Austin 1988: J.L. Austin, *Come fare cose con le parole. Le William James lectures tenute alla Harvard university nel 1955*, a cura di C. Penco, M. Sbisà, Genova 1988 (ed. or. *How to do Things with Words. The William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955*, Oxford 1962).
- Brogi Bercoff 1983: G. Brogi Bercoff, *L'epistolografia russa antica e il suo rapporto con quella bizantina*, in: J. Kresalkova (a cura di), *Mondo slavo e cultura italiana. Contributi italiani al IX Congresso internazionale degli slavisti (Kiev 1983)*, Roma 1983, pp. 55-77.
- Brogi Bercoff 1986: G. Brogi Bercoff, *Critères d'étude de l'épistolographie russe médiévale*, in: M. Colucci, G. Dell'Agata, H. Goldblatt (a cura di), *Studia slavica medievalia et humanistica Riccardo Picchio dicata*, I, Roma 1986, pp. 55-77.
- Bulanin 1987: D.M. Bulanin, "Pandekty" Antiocha, in: D.S. Lichačev (a cura di), *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*, I, Leningrad 1987, pp. 290-292.
- Conte 1977: M.-E. Conte (a cura di), *La linguistica testuale*, Milano 1977 (1988³).
- van Dijk 1980: T.A. van Dijk, *Testo e contesto. Semantica e pragmatica del discorso*, Bologna 1980 (ed. or. *Text and Context. Explorations in the Semantics and Pragmatics of Discourse*, London 1977).
- Dmitriev 1987: L.A. Dmitriev, *Skazanie o Borise i Glebe*, in: D.S. Lichačev (a cura di), *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*, I, Leningrad 1987, pp. 398-408.

- Fet 1987: E.A. Fet, *Pamjat' i pochvala knjazju Vladimiru*, in: D.S. Lichačev (a cura di), *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*, I, Leningrad 1987, pp. 288-290.
- Garzaniti 2001: M. Garzaniti, *Die altslavische Version der Evangelien. Forschungsgeschichte und zeitgenössische Forschung*, Köln-Weimar-Wien 2001.
- Garzaniti 2010: M. Garzaniti, *Alle origini della figura dello starec. La direzione spirituale nel Medioevo russo*, in: G. Filoramo (a cura di), *Storia della direzione spirituale*, II, Brescia 2010, pp. 269-278.
- Garzaniti, Romoli 2013: M. Garzaniti, F. Romoli, *Le funzioni delle citazioni bibliche nella letteratura della Slavia ortodossa*, in: M. Garzaniti et al. (a cura di), *Contributi italiani al XV Congresso Internazionale degli Slavisti (Minsk, 20-27 settembre 2013)*, Firenze 2013, pp. 121-156.
- Kaširina 2007: V.V. Kaširina, *Fenomen duhovnogo piš'ma*, "Russkaja slovesnost", 2007, I, pp. 73-79.
- Lausberg 1998: H. Lausberg, *Handbook of Literary Rhetoric. A Foundation of Literary Study*, Leiden-Boston-Köln 1998 (ed. or. *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, I-II, München 1960).
- Lauškin 2004: A.V. Lauškin, *Poslanie Iakova Černorizca. K voprosu o vremeni napisanija*, in: *Istorija i kul'tura Rostovskoj zemli. Materialy konferencii 2003 g.*, Rostov 2004, pp. 202-211.
- Picchio 1977: R. Picchio, *The Function of Biblical Thematic Clues in the Literary Code of "Slavia Orthodoxa"*, "Slavica Hierosolymitana", I, 1977, pp. 1-31 (trad. it. in: Id., *Letteratura della Slavia ortodossa [IX-XVIII sec.]*, Bari 1991, pp. 363-403).
- Podskalsky 1996: G. Podskalsky, *Christianstvo i bogoslovskaja literatura v Kievskoj Rusi (988-1237 gg.)*, SPb. 1996 ("Subsidia Byzantinorossica", 1) (ed. or. *Christentum und theologische Literatur in der kiever Rus' [988-1237]*, München 1982).
- Prochorov 1987: G.M. Prochorov, *Iakov, černorizec*, in: D.S. Lichačev (a cura di), *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*, I, Leningrad 1989, pp. 192-193.
- Prochorov 1989: G.M. Prochorov, "Lestvica" *Ioanna Sinajskogo*, in: D.S. Lichačev (a cura di), *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*, II/2, Leningrad 1987, pp. 9-17.
- Romoli 2006: *Il Poučenie k duchovnomu čadu di Georgij Zarubskij e la letteratura di direzione spirituale*, "Russica Romana", XIII, 2006, pp. 15-31.
- Romoli 2009: F. Romoli, *Predicatori nelle terre slavo-orientali (XI-XIII sec.). Retorica e strategie comunicative*, Firenze 2009.

- Romoli 2013: F. Romoli, *Il Poslanie k Vladimiru Monomachu del vescovo Daniil. Ancora a proposito della letteratura di direzione spirituale*, "Anuari de Filologia. Estudis de Lingüística", III, 2013, pp. 145-158.
- Romoli 2014a: F. Romoli, *Le citazioni bibliche nell'omiletica e nella letteratura di direzione spirituale del medioevo slavo orientale (XII-XIII sec.)*, "Mediaevistik", XXVII, 2014, pp. 119-140.
- Romoli 2014b: F. Romoli, *La letteratura di direzione spirituale. La testimonianza del Poslanie Vladimiru Monomachu o poste del metropolita Nikifor I*, "Russica Romana", XXI, 2014, pp. 43-62.
- Smirnov 1913: S.I. Smirnov, *Drevne-russkij duchovnik. Issledovanie po istorii cerkovnogo byta*, M. 1913.
- Tvorogov 1987: O.V. Tvorogov, *Iakov, monach Kievo-Pečerskogo monastyrja*, in: D.S. Lichačev (a cura di), *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*, I, Leningrad 1987, pp. 191-192.
- Venier 2008: F. Venier, *Il potere del discorso. Retorica e pragmatica linguistica*, Roma 2008.
- Zueva 2007: O.V. Zueva, *Russkie pamjatniki epistoljarnogo žanra XI-XVII vv. kak predmet lingvističeskogo issledovanija*, "Vesnik BDU. Serija 4", 2007, 3, pp. 35-40.
- Zueva 2008: O.V. Zueva, *Osobennosti strukturno-kompozicionnoj i stilistiko-komunikativnoj organizacii drevnerusskich duchovnich poslanij XI-XVII vekov*, in: O.A. Čerepanov (a cura di), *Istorija russkogo jazyka i kul'turnaja pamjat' naroda: materialy sekcii XXXVII Meždunarodnoj filologičeskoj konferencii, Sankt-Peterburg, 11-15 marta 2008 g.*, SPb. 2008, pp. 59-67.
- Zueva 2009a: O.V. Zueva, *K probleme registrovoj stratifikacii drevnerusskich epistoljarnych tekstov*, in: L.N. Čumak (a cura di), *Jazyk i socium: materialy VIII Meždunarodnoj naučnoj konferencii, Minsk 5-6 dekabnja 2008 g.*, I, Minsk 2009, pp. 77-80.
- Zueva 2009b: O.V. Zueva, *Mesto stilja drevnerusskich epistoljarnych tekstov v sisteme pis'mennogo jazyka XI-XVII vekov*, in: S.B. Kuraš (a cura di), *Tekst. Jazyk. Čelovek: sbornik naučnych trudov*, II, Mazyr 2009, pp. 22-24.
- Zueva 2009c: O.V. Zueva, *Stilističeskie resursy drevnerusskich epistoljarnych tekstov v sisteme pis'mennosti XI-XVII vekov (sintaksičeskij aspekt)*, "Vesnik BDU. Serija 4", 2009, I, pp. 58-62.

Abstract

Francesca Romoli

Spiritual Teachings: Unvarying and Varying Features. The Evidence of the Epistle of the Monk Jakov to the Prince Dmitrij Borisovič

The article focuses on the *Epistle of the Monk Jakov to the Prince Dmitrij Borisovič* (*Poslanie Jakova-černorizca k knjazju Dmitriju Borisoviču*), an East-Slavic text dating from the second half of the 13th century. The author aims to further investigate the hypothesis concerning the literary form used for spiritual teachings. As she demonstrated in previous articles, the *Teaching to the Spiritual Son* (*Poučenie k duchovnomu čadu*) by Georgij Zarubskij, the *Epistle to Vladimir Monomach on Fasting* (*Poslanie Vladimiru Monomachu o poste*) by mitropolit Nikifor I and the *Epistle to Vladimir Monomach* (*Poslanie k Vladimiru Monomachu*) by bishop Daniil (all texts possibly dating from the 12th century) belong to this literary genre. Here she assumes that these texts each represent a different textual sub-type. Textual analysis based on the functions of biblical quotations, together with data concerning the structure of the text, the social status and the cultural level of the sender and the addressee, allow the author to establish that Jakov's *Epistle* belongs to the same textual sub-type represented by Georgij Zarubskij's *Teaching*.

Keywords

Early Russian Literature; Spiritual Teachings; Biblical Quotations.