

A PROPOSITO DI DIMITRIJ TUPTALO, METROPOLITA DI ROSTOV

Giovanna Brogi Bercoff

È ormai diventato un luogo comune far riferimento alle possibilità di studio che vengono offerte dalle più facili condizioni d'accesso alle biblioteche russe, in particolare alle loro collezioni di manoscritti. Al di là della nostra conoscenza dei manoscritti, non facciamoci tuttavia illusioni neppure sulla nostra conoscenza di una parte della letteratura critica che, a lungo, prima dei rivolgimenti della seconda metà degli anni '80, circolava stampata, in pubblicazioni contemporanee e di non difficile accesso, ma scarsamente lette negli ambienti accademici: anche in questo campo i più frequenti contatti con la Russia ci possono riservare qualche sorpresa. Le informazioni concernenti il lavoro che qui discuterò mi sono venute da N. I. Tolstoj e da V. P. Grebenjuk, che ringrazio di cuore per avermi segnalato i volumi dei "Bogoslovskie trudy" cui facciamo riferimento di seguito.

Negli ultimi due decenni l'interesse per l'opera di Dimitrij Tuptalo, Metropolita di Rostov si è notevolmente accresciuto sia (e soprattutto) in Occidente che in Russia (Berndt 1975, 1981; Dylevskij 1986, 1992; Jankowska 1984, 1988; Labyneč 1989; e cf. Ševčenko 1991: 479-480, 737). Questo non è stato sufficiente, tuttavia, a introdurre nel circuito internazionale degli studiosi un grosso contributo scientifico, la cui preparazione risale al periodo fra le due guerre e la stesura al decennio seguito immediatamente alla Seconda Guerra Mondiale, ma che è rimasto sepolto negli archivi della Biblioteca Lenin di Mosca perché si trattava 'soltanto' di una 'dissertazione magistrale' della Duchovnaja Akademija di Mosca, su argomento di storia della chiesa, e quindi di opera che sicuramente in quegli anni non solo non interessava nessuno, ma era considerata da molti reazionaria e dannosa.

Che l'intelligencja occidentale (a quell'epoca del resto assai poco incline a pensare al Metropolita di Rostov) abbia ignorato quella tesi di dottorato è fatto facilmente spiegabile, considerate le generali condizioni storico-politiche ed ideologiche che dominavano tanto l'URSS quanto l'Occidente. Appare tuttavia evidente, oggi, che, nonostante il clima culturale contrario, e a differenza di quello che risultava in superficie, continuava a sopravvivere in Russia un filone di studi che si allacciava direttamente alle solide radici storiche e filologiche della fine dell'Ottocento e dell'inizio del Novecento e che, in alcuni casi, ebbe nei rappresentanti della chiesa ortodossa dei validi eredi e continuatori della grande tradizione critica che faceva capo ad istituzioni quali la Kievskaja Duchovnaja Akademija (i cui *Trudy* restano ancor oggi una fonte inesauribile di informazioni), l'Otdel Istorii i Drevnostej Rossijskich, l'Otdelenie Russkogo Jazyka i Slovestnosti, per non citare che i più noti.

Il lavoro che qui esaminiamo si riallaccia precisamente all'attività dell'Accademia Teologica di Kiev. Ancor giovane, Aleksandr Deržavin passò un periodo di studio in quella istituzione, e lì iniziò nel 1915 il lavoro sull'opera agiografica del Metropolita di Rostov: divenne questo l'*opus* della sua vita, il compito affidatogli dal monastero kieviano, compito che egli considerò suo dovere portare avanti per tutta la vita fidando nelle preghiere dello stesso santo Dimitrij Tuptalo (e non c'è bisogno di insistere sul parallelismo fra la religiosa dedizione di A. Deržavin al suo 'maestro' Tuptalenko e la religiosa dedizione di quest'ultimo alla redazione del suo epocale *Menologio*). Trasferito a Mosca poco dopo l'inizio del suo lavoro di ricerca sulle fonti di Dimitrij Tuptalo, Deržavin continuò per decenni la sua fatica ed ottenne, il 4.III.1954, il titolo di Magister presso l'Accademia Teologica moscovita. Il lavoro consisteva in due volumi di testo e tre volumi di *Priloženija*. Questi ultimi contengono l'esame minuzioso di tutte le *Zitija* scritte dal Metropolita di Rostov e delle loro fonti, occidentali, slavo-ortodosse e bizantine. Questi dati parlano da soli dell'importanza del lavoro.

Se volessimo servirci di una terminologia e di criteri di giudizio che a mio avviso restano pericolosi e d'incerto valore, ma che in alcune circostanze possono essere utili, potremmo dire che, in quel contesto ideologico e culturale, rappresentanti delle istituzioni religiose ortodosse come Aleksandr Deržavin ebbero un ruolo profondamente 'progressivo' il cui valore difficilmente oggi può essere sopravvalu-

tato. Che in altri contesti ideologici e culturali quel ruolo possa avere significato diverso e segno addirittura opposto è problema ovvio (anche se non per tutti evidente), che comunque non intendiamo affrontare qui e che esula dalla modesta nota storico-bibliografica che ci proponiamo di presentare.

Per attenerci ai fatti, segnaleremo ancora che nel 1975-76 (supponiamo dopo la morte dell'autore: ma di questo non viene data notizia) la redazione della rivista "Bogoslovskie trudy" ebbe il merito (veramente notevole in piena epoca brežneviana) di pubblicare nei voll. 15 e 16 amplissimi estratti dei cinque tomi dattiloscritti della tesi di dottorato del Protoierej Aleksandr Deržavin col titolo: *Četii-Minej svjatitelja Dimitrija, Mitropolita Rostovskogo, kak cerkovnoistoričeskij i literaturnyj pamjatnik*. Pur incomplete (purtroppo i redattori della rivista non danno indicazioni sull'entità delle omissioni, segnalate da puntini di sospensione), le quasi 200, fittissime pagine di testo e di note, basate sullo studio di numerosi manoscritti e di stampe seicentesche piene di annotazioni autografe di Tuptalenko, costituiscono il contributo finora più solido e filologicamente più completo allo studio della raccolta menologica del Metropolita di Rostov. L'autore giustamente rileva come, nel momento in cui egli scriveva, la critica conoscesse alcune opere valide (in particolare quella attribuita a Nečaev e Barskij, redatta da A. V. Gorskij e pubblicata a Mosca nel 1849, e quella di I. A. Šljapkin, *Sv. Dimitrij Rostovskij i ego vremja*, SPb. 1891), ma non nasconde la scarsa considerazione per la maggior parte degli altri lavori che per lo più ripetono notizie ed opinioni già note. Ed ancora oggi, pur col rinnovato interesse cui accennavamo sopra, sono pochi gli studi che veramente aiutano a capire l'essenza dell'opera di Tuptalenko e la sua esatta collocazione in seno alla cultura russa e a quella europea. Nel silenzio dell'Accademia Ecclesiastica di Mosca, lavorando per decenni al GIM e alla collezione Rumjancev, Deržavin ha proseguito l'opera di scavo storico-filologico iniziata appunto da Gorskij e da Šljapkin, applicando una metodologia tradizionale ma sicuramente più matura e attendibile di quella di Šljapkin, sorprendentemente serena dal punto di visto ideologico. Egli ci ha lasciato in eredità uno studio preciso, infinitamente ricco di materiali e magistrale per chiunque intenda riprendere (o proseguire) il discorso dell'analisi delle fonti, dei manoscritti, delle stampe antiche concernenti Dimitrij Tuptalo.

2. A quanto mi risulta, nessuno degli studiosi che negli ultimi 70 anni hanno affrontato l'opera di Tuptalenko, in Russia come in Occidente, ha preso conoscenza di questo lavoro. Ne venne data una brevissima notizia da Pitirim, arcivescovo di Volokolamsk, nel "Žurnal Moskovskoj Patriarchii" (1975: 1, 75), ma anch'essa rimase sconosciuta. Non a caso, invece, fu proprio una personalità come quella di N. K. Gudzij ad invitare A. Deržavin a tenere una conferenza all'Università di Mosca nell'anno (si noti bene) 1947. Né si può pensare che una tale iniziativa da parte del grande studioso di letteratura medievale russa ed ucraina fosse dettata solo dal desiderio di opporsi alla tesi avanzata da Pačovs'kyj negli anni '30 a Leopoli, secondo cui le *Żywoty świętych* di Piotr Skarga furono fra le fonti principali di Dimitrij Rostovskij. Pur controbattendo le sue affermazioni, già Deržavin riconosceva a Pačovs'kyj sufficiente equilibrio di giudizio nell'aver rilevato che, tutto sommato, la quarantina di *Vite* che in Tuptalenko hanno relazione con Skarga sono poca cosa nel complesso delle circa 900 *Žitija* che compongono le *Četii-Minej* (XVI, 79-83). Si può perciò serenamente affermare che, con estrema lucidità, Gudzij aveva giustamente valutato il valore dello studioso dell'Accademia Ecclesiastica e il suo ruolo di rappresentante di quella scuola storico-filologica da cui egli stesso derivava e che, nell'URSS dello stalinismo, egli si adoperava a salvare dalla scomparsa.

Le osservazioni di Deržavin su Skarga ci interessano però anche per un altro aspetto. Dall'accurato esame dei riferimenti al gesuita polacco, lo studioso russo conclude che l'agiografo della Controriforma servì a Tuptalenko solo in alcuni casi, specialmente quando quest'ultimo non trovava altre fonti più adatte: i due scrittori — egli afferma — erano diversi non solo per fede, personalità e sensibilità letteraria, ma anche per la concezione del lavoro e per il metodo di ricerca. Osservazioni, queste, che ci sembrano particolarmente giuste e che non mi risulta siano state riprese, e tantomeno ulteriormente approfondite dopo l'intervento di Pačovs'kyj e la risposta di Deržavin. Segnalo il fatto perché è questo uno dei tanti esempi, fra quelli di cui è ricco il lavoro qui esaminato, che ci fanno toccar con mano quanti problemi e argomenti siano ancora da scrutare in profondità relativamente al barocco ucraino e russo, e non solamente per scrittori e personaggi generalmente considerati minori, ma anche per grossi nomi come Dimitrij Tuptalo che, pure, è fra i più studiati del periodo. Alla luce dei miei studi precedenti sulla storiografia del Cinque- e Seicento (in particolare su quella ecclesiastica che in certi casi corre parallela o si

congunge all'agiografia: Brogi Bercoff 1988-89,1991, 1992, 1993a) mi pare che sarebbe opportuno approfondire questo particolare aspetto dei rapporti fra cultura polacca, ucraina ed europea per capire quale sia la collocazione da dare esattamente all'agiografia di Skarga e di Tuptalenko. Leggendo le pagine di Deržavin, infatti, ci viene il sospetto che l'opera dei due agiografi, pur simile per certi aspetti, risponda a due modelli culturali profondamente diversi. Certe analogie (sottolineate proprio da Deržavin) possono ricondursi all'appartenenza ad uno stesso genere letterario ed a situazioni simili di comunicazione letteraria: la tendenza alla semplicità nel racconto per adattarsi al pubblico vasto dei fedeli, la creazione di modelli d'imitazione per l'affermazione della vera fede e la lotta antieretica — i protestanti e gli scismatici in Polonia, i cattolici, gli uniati o i raskol'niki per l'Ucraina e la Russia —, la revisione di errori e la tendenza ad una maggiore verisimiglianza anche nei miracoli, sono elementi che sicuramente accomunano i due scrittori. Tuttavia, ci pare anche che la cultura e l'opera di Tuptalenko abbiano caratteri profondamente diversi da quelli di Skarga (non parlo di quelli legati alla confessione religiosa, che qui non interessano!) e che rispondano ad un'epoca diversa.

Un nuovo confronto fra Skarga e Dimitrij Tuptalo sarebbe quindi estremamente opportuno. Non si dovrebbe dimenticare che il primo scriveva nella seconda metà del Cinquecento quand'era ancora viva una tradizione letteraria e storica fortemente influenzata dal ciceronianesimo, mentre i grandi storici e agiografi che avrebbero rinnovato la cultura ecclesiastica occidentale del Seicento dovevano ancora iniziare il loro lavoro. Con la sua ricerca di effetti patetici e retorici a scapito del realismo descrittivo e della precisione storica (cf. Dziechcińska 1990), ci sembra che il gesuita polacco vada proprio nel senso di una narrazione oratoria che, al di là delle profonde innovazioni introdotte dagli intelletti più elevati e più critici della tradizione umanistica, dopo il Concilio Tridentino divenne strumento di esigenze e dogmi religiosi (o politici).

Quanto a Tuptalenko, Deržavin mette bene in evidenza il carattere fortemente composito delle sue opere, diseguali per stile, senso critico, comportamento verso le fonti. Se in alcuni casi l'agiografo seicentesco applica criteri di giudizio assai rigorosi nella scelta (o nell'emendamento) di lezioni e di fatti narrati, in molti altri egli racconta o trascrive le storie più inverosimili e accoglie versioni inaccettabili. Lo stesso si può dire delle forme di narrazione e dello stile che passano dalla cronologia o dalla dissertazione rigidamente razionalistica (di

stampo neoscolastico) ai voli barocchi più arditi ed ornamentali. Da qui la difficoltà di collocare Tuptalenko entro un contesto storico-culturale dai limiti esattamente definiti.

A nostro avviso, tuttavia, nei confronti di Skarga emerge dal *Menologio* del Metropolita di Rostov una figura di studioso e di scrittore che, al di là delle analogie registrate sopra, risponde ad un diverso quadro culturale. Pur restando sicuramente figura marginale nella cultura erudita europea del Seicento, egli aveva almeno parzialmente recepito certe istanze di critica del testo e di critica storica che idealmente risalgono all'opera non solo di un Baronio, ma soprattutto dei Bollandisti o degli eruditi Francesi del Seicento: pur dominati da ideologie religiose più rigide ancora di quelle del secolo precedente, costretti a far fronte alla sfida critica innescata dall'umanesimo, costoro cercarono nuove vie di documentazione storica e di analisi filologica ed ottennero in certi casi risultati notevolissimi. Che poi nell'Ucraina della fine del Seicento o nella Rostov del primissimo Settecento, così lontana dai centri dinamici della vita culturale europea, il Metropolita Dimitrij limitasse la sua critica ad aspetti spesso marginali e superficiali (fra l'altro, non lo si dimentichi, per adattarsi al pubblico cui si rivolgeva), è un fatto sicuramente importante, ma diverso e comunque non tale da cancellare le dipendenze (sia pure in tono minore) da un generale clima culturale europeo che era diverso al tempo di Tuptalenko rispetto al tempo di Skarga. Ipotizzerei, insomma, un modello retorico ancora tardo-rinascimentale e ciceroniano per Skarga, mentre per Tuptalo mi pare evidente una netta dipendenza dal barocco ed insieme una maggiore vicinanza (non solo cronologica, ma anche culturale) all'erudizione seicentesca. È fondamentale l'osservazione di Deržavin (a quanto mi risulta mai fatta prima di lui) sull'importanza del ruolo avuto da Jasyns'kyj nella formazione culturale di Tuptalenko e nel suo lavoro di agiografo (e probabilmente anche di storico): avendo studiato all'estero e mantenendosi informato, egli poteva fornire molte notizie sulle più moderne correnti culturali dell'Europa occidentale al modesto Dimitrij Savvič, il quale non mancava certo d'intelligenza, di straordinaria memoria e capacità di lavoro, e di notevole sensibilità letteraria, ma non aveva avuto modo di seguire regolari corsi di alto livello né nell'Ucraina sconvolta dalle guerre né all'estero. Tanto che, conclude Deržavin (e mi pare un'ipotesi assai attendibile) fu forse proprio Jasyns'kyj a far comprare gli *Acta Sanctorum*, e senza di lui le *Četii Minej* (e forse anche il *Letopisec*, vorrei aggiungere) non sarebbero probabilmente state scritte (XV, 112). Un

nuovo confronto fra Skarga e Tuptalenko potrebbe quindi essere utile, sfruttando anche i materiali raccolti da Deržavin.

3. Ritornando alle pagine di Deržavin vorrei sottolineare l'esattezza e l'importanza delle sue osservazioni sui diversi tentativi che, assai prima di Dimitrij Rostovskij, vennero fatti a Kiev per creare una raccolta agiografica tale da rendere inutile il ricorso alle *Vite* di Skarga da parte dei fedeli ucraini. Risulta evidente quanto lavoro resta da fare in questo campo, e vorremmo sottolineare che si tratta di lavoro che richiede analisi lunghe e pazienti delle varie fonti (molte ancora manoscritte), ma che è anche lavoro per lo più fecondo di risultati interessanti. A partire dalle traduzioni che Petro Mohyla avrebbe iniziato a fare delle *Vite* di Metafraste, fino alle prove di Simon Azar'in, di German Tulupov o di Ioann Miljutin per finire con Tuptalenko, ci troviamo di fronte, stando a Deržavin, ad una serie di tentativi di riportare ordine, verisimiglianza storica e semplicità in una tradizione letteraria che aveva valore primario per la vita religiosa e che sentiva l'inadeguatezza della raccolta macariana, gigantesca "summa" della letteratura moscovita cui questi nuovi agiografi sembrano rimproverare la mancanza di sistematicità e l'eccesso di parole che porta ad una scarsa attendibilità storica e documentaria. Per dirla con le parole del Metropolita di Rostov in varie sue note marginali (citato da Deržavin XVI, 59), troppo spesso nelle sue fonti (fossero esse il Metafraste tradotto da Lippomano e pubblicato dal Surio, le *Cetii* di Macario, il *Prolog*, i *Pateriki* o altre) egli trovava "mnogo slov, dela malo", ed andava quindi a cercare altre fonti. Fra i suoi intenti principali, come rileva ancora Deržavin, era appunto quello di definire le personalità dei santi risultati veri dalla documentazione e di eventualmente eliminare dal *Mesjaceslov* i numerosi casi di omonimia che davano per sante persone mai esistite. Un confronto fra i vari tentativi fatti dai predecessori di Dimitrij Tuptalo con l'opera di quest'ultimo e con paralleli fenomeni polacchi e generalmente occidentali è lavoro che resta da fare nei prossimi anni. Fin da ora, tuttavia, indipendentemente dai risultati oggettivi raggiunti (necessariamente limitati visto l'immenso caos cui Dimitrij si trovò a far fronte nella tradizione agiologica slava orientale, resa più complicata dall'introduzione dell'*Ustav* gerosolimitano e dalle diversità della tradizione slava meridionale), è lecito sottolineare, come ancora rileva Deržavin, il carattere pionieristico dell'opera di Dimitrij Tuptalo che, per primo, cercò di fare una cernita e una classificazione storica razionale del materiale (XVI, 48-61).

Lo stesso ragionamento vale per un'altra opera del nostro Metropolita, il *Letopiseč* che egli scrisse negli ultimi anni di vita e che, in fondo, può considerarsi un 'sottoprodotto' delle *Četii Minej*, in quanto è scaturito dal nucleo iniziale di una ricerca cronologica condotta contemporaneamente alla redazione degli ultimi volumi di agiografia, e che rispondeva alla stessa esigenza di porre ordine nell'immenso caos dei dati derivati dalle varie fonti: la bibbia, i "chronografy" russi, gli storici bizantini e quelli occidentali. Come ho rilevato in un lavoro che ho appena finito di scrivere quando mi è stato segnalato lo sconosciuto studio di Deržavin (Brogi Bercoff 1993b), i risultati raggiunti dal *Letopiseč* sono ben scarsi nella prospettiva della scienza storica moderna (ed anche di parte di quella seicentesca occidentale), ma il loro valore può essere stimato nella giusta misura tenendo conto, in primo luogo, della difficoltà oggettiva di districare la matassa delle contraddizioni e dei dati forniti da fonti di origine diversa e scientificamente quanto mai primitive, in secondo luogo dai limiti imposti dalle rigide norme ideologiche dell'epoca (se non si vuol direttamente parlare di censura, e si vedano le osservazioni di Marinelli 1990, applicate ad una realtà diversa, ma ad una stessa epoca cronologica che, non a caso, presenta molti tratti comuni).

Come rivelano le lettere scritte a Feolog e a Stefan Javorskij (citate la prima da Deržavin XV, 123, la seconda da Šljapkin, 417-419) la cronologia abbozzata da Dimitrij Tuptalo incontrò la netta opposizione delle autorità ecclesiastiche e l'unica alternativa era quella di tacere: mettere in dubbio la verità della Bibbia o della tradizione ortodossa (patristica ed ecclesiastica) anche solo in fatto di cronologia equivaleva a sacrilegio, per cui era impossibile cercare oltre una verità storica che poteva eventualmente non coincidere con quella della chiesa. In queste condizioni non sarebbe realistico aspettarsi da un uomo come Dimitrij Tuptalo di porsi contro la chiesa e l'ideologia dominante. Sono profondamente vere le osservazioni di Deržavin (XV, 105) sulla modestia e lo spirito di sottomissione di Dimitrij che non si sarebbe mai sognato di opporsi alla volontà del patriarca, nemmeno quando questi si chiamava Ioakim e gli negava l'invio dei manoscritti di Macario per aver considerato Gerolamo santo della chiesa universale.

È estremamente difficile decidere se queste limitazioni ideologiche (valide in Russia, ma anche in Occidente) siano state causa principale o solo concomitante del mancato sviluppo dell'erudizione seicentesca nell'epoca moderna. Per l'Occidente, P. Hazard rilevava che, quando

quegli indefessi ricercatori di documenti che furono gli eruditi (soprattutto religiosi) del secondo Seicento dovettero lasciare alle nuove generazioni l'eredità del loro lavoro, queste ultime non ne vollero più sapere: la storia e la storiografia andava per altre vie, ormai più agili e per lo più laiche, e tutto il lavoro fatto si trovò su un binario morto (Hazard 1961: 61-77). È possibile che, nel caso di Dimitrij Tuptalo, l'impossibilità di raggiungere risultati più moderni e più scientificamente validi non sia solo 'generazionale' ed abbia radici più complesse nella tradizione medievale della Rus'. È comunque sintomatico che Deržavin abbia chiaramente percepito l'impasse che condannò alcune opere del Metropolita di Rostov (in particolare il *Mesjaceslov*, ma io aggiungerei alla stessa stregua il *Letopiseč*, che nasce da analoghe esigenze di critica e di ordine) a rimanere senza seguito: esse non potevano essere stampate perché troppo "occidentaliste" per certa gerarchia conservatrice ecclesiastica e, d'altro canto, troppo poco ossequianti al potere petrino. Quando venne stampato, il *Letopiseč* era decisamente superato dalla storiografia laica. Solo nell'Ottocento avanzato, conclude Deržavin, lavori come il *Mesjaceslov* ebbero una loro continuazione, ma ancor oggi essi non sono apprezzati nel loro giusto valore e non sono stati studiati nei dettagli (XVI, 60-61). Anche in Russia, come in Europa, la critica storica ha proceduto per altre vie che quelle segnate dall'erudizione seicentesca ecclesiastica e, sia pur per altre ragioni e in circostanze diverse, il risultato presenta notevoli similitudini. Il problema è di portata ampia e necessita approfondimenti: mi limiterò ad osservare che i veri innovatori nella storiografia russa furono Tatiščev (che pure ebbe grande stima del Metropolita di Rostov) e poi Karamzin, che affrontarono criticamente il patrimonio cronachistico nazionale. Resta tuttavia notevole il fatto, che anche l'opera straordinaria di Tatiščev venne stampata solo molti anni dopo la sua morte.

4. Molto brevemente, vorrei ancora segnalare l'interesse che offrono, per una migliore conoscenza della cultura della metà del Settecento, le complesse vicende narrate da Deržavin a proposito della ristampa delle *Četii Minej* (XV, 131-135): negli affannosi tentativi degli incaricati della revisione (leggasi: censura) dell'opera di Dimitrij Tuptalo si ravvisa, da una parte la loro mancanza di sensibilità, ormai, per le caratteristiche iperbolici barocche dell'agiografo (ad es. nel loro rifiuto del racconto di S. Paolo di Tebe — al giorno 15 Gennaio — che sarebbe morto mantenendo le mani e il capo rivolti verso l'alto nell'at-

to della preghiera), dall'altra la preoccupazione non tanto di svolgere un serio lavoro critico storico e filologico, quanto semplicemente di attenersi alla lettera del *Duchovnyj reglament* per evitare qualsiasi problema con le autorità. Ed è significativo come anche qui risulti evidente la diversità fra gli ecclesiastici ucraini a Kiev, non disturbati dagli eccessi barocchi e invece molto preoccupati degli aspetti dottrinali e storici del testo di Dimitrij Tuptalo, ed i burocrati-clericali di Pietroburgo, probabilmente più vicini al classicismo dell'epoca e molto timorosi delle scorrettezze nei confronti dei regolamenti imperiali.

È interessante notare come, proprio nel periodo in cui la Russia più sembra incline ad accogliere i Gesuiti, vengano censurati vari passi delle *Četii Minej* che rivelano tendenze mistiche e che evidenziano lo spirito d'indipendenza di alcuni santi verso le manifestazioni di una chiesa istituzionalizzata e burocratizzata: mi riferisco all'eliminazione di un episodio (12 luglio) in cui una santa rifiuta il rapporto sessuale col marito pagano e di uno (28 gennaio) in cui Efrem Siro rifiuta di diventare vescovo facendosi *jurodivyj*: il disprezzo per l'investitura — suona il commento dei censori — potrebbe indurre i semplici in tentazione (probabilmente il punto di riferimento immediato erano i *raskol'niki*).

5. Sarebbe superfluo dilungarsi ancora su un'esposizione sia pur succinta del contenuto dei due lunghi articoli pubblicati dai "Bogoslovskie Trudy". I lettori interessati troveranno un'enorme quantità di indicazioni preziose, indispensabili per ogni nuovo lavoro sui manoscritti del Metropolita di Rostov e sui suoi predecessori. Potrebbero derivarne anche indicazioni su cronache (o frammenti di cronache) o altre opere medievali, oggi perdute (XVI, 86-90): certo, non possiamo illuderci di arrivare facilmente a scoperte sensazionali, ma una verifica dei molti materiali segnalati da Deržavin si rende sicuramente necessaria (cf. anche Abramovič 1929; Struminsky, 1988, 1991). Resta poi da vedere quello che, dei cinque tomi della dissertazione, rimane non pubblicato. Fra le parti forse più interessanti sono le molte pagine dedicate al lavoro sul *Mesjaceslov*: nessuno, neppure Šljapkin, aveva affrontato questo argomento, così complesso e ricco. Le conclusioni finali di Deržavin sono poi di estremo interesse perché, pur mettendo in primo piano l'importanza fondamentale delle fonti occidentali (ed egli lo fa con ben maggiore accuratezza e serenità di giudizio di quanto a suo tempo l'avesse fatto Šljapkin) e i legami

profondissimi di Tuptalenko (e del suo maestro Jasyns'kyj) con la cultura occidentale, egli coglie anche con assoluta verità (almeno questo è il mio giudizio) la sostanziale aderenza dell'agiografo alla dottrina, alla cultura e alla tradizione slavo-bizantina. Direi che il segreto di quell'inafferrabile originalità e autenticità dell'opera tuptaliana rispetto a tutto il contesto della cultura occidentale (romano-latina, polacca, cattolica belga o tedesca) consiste proprio in questa sua abilità a piegare, o piuttosto adattare i canoni occidentali ai mille rivoli che sono confluiti nella cultura della Rus' da Vladimir il Santo ad Aleksej Michajlovič. Molto più di tutti i critici precedenti Deržavin ha saputo cogliere le sfumature di questo complesso rapporto fra occidente e tradizione ortodossa in Tuptalenko.

Vorrei segnalare ancora, fra le osservazioni che derivano dall'esame di Deržavin, il delincarsi netto del nuovo rapporto fra scrittore e lettore quale si manifesta nelle opere di Tuptalenko: il suo scrivere non è più solo un atto di devozione verso Dio, il risultato del dialogo fra il singolo e l'Onnipotente, ma è ormai un cosciente e costante processo di adattamento al pubblico che lo ascolta; non è più una *summa* della cultura slava ortodossa moscovita, una collezione di tutti i testi disponibili (com'erano le *Četii* di Macario), acriticamente portati a testimonianza dell'azione ispiratrice di Dio: l'opera di Tuptalenko si rivolge all'uomo e desidera agire su di lui unendo il "delectare" al "docere", rendendogli più sicuro il cammino verso Dio attraverso la conoscenza e attraverso la persuasione che viene dalla letteratura (ossia dalla retorica). Questo nuovo senso del processo di comunicazione non viene esaminato in profondità da Deržavin (ciò non rispondeva né al fine che si proponeva né alle metodologie dominanti quando scriveva), ma potrà utilmente essere approfondito ai nostri giorni.

Estremamente stimolanti, ed anch'esse suscettibili di utili approfondimenti, sono le indicazioni date da Deržavin sui collaboratori di Dimitrij Tuptalo: non solo amici ucraini o moscoviti di rilievo quali Jasyns'kyj e Javorskij, Feolog o Polikarpov, Monastyr'skyj o Istomin, ma molti collaboratori oscuri, copisti, traduttori, monaci che l'aiutarono per decenni nella preparazione e redazione delle *Četii Minej* ed anche delle altre opere. C'è insomma una massa di materiali manoscritti che attendono di essere conosciuti ed esaminati (XV, 127 e ss.). Si ricorderà che Dimitrij Tuptalo aveva avuto fra le mani lo Spaso-Jaroslavskij Chronograf (che si suppone contenesse lo *Slovo o polku Igoreve*) e una traduzione dal polacco delle *Metamorfosi* di Ovidio. È lecito aspettarsi risultati interessanti dall'analisi di mano-

scritti e stampe antiche utilizzati dal Metropolita di Rostov e dai suoi contemporanei.

Ho rilevato sopra la serenità di giudizio del monaco Deržavin che, in pieno stalinismo, scriveva del suo modello riverito, del santo Metropolita di Rostov alle cui preghiere egli si affidava con assoluta fede per trovare guida e sostegno nella stesura della sua opera sulle *Četii Minej* (cf. la premessa dei curatori anonimi della pubblicazione, XV, 62-63). L'intento apologetico non è assente, ma va detto che esso manca di qualsiasi accento 'aggressivo' e si limita a mettere in rilievo fatti che provano il valore del personaggio e dell'opera di Dimitrij Tuptalo, valore che nessuno si sognerebbe di contestare. In ogni modo esso non disturba e tanto meno intacca l'oggettivo lavoro fatto sulle fonti. Non posso che dichiararmi d'accordo con la considerazione di Tuptalenko come scrittore esclusivamente ecclesiastico, inscindibilmente legato alla tradizione ortodossa e sostanzialmente estraneo alla cultura laica ed al razionalismo critico non legato alla storia della chiesa. Personalmente condivido anche l'opinione (non dichiarata, ma essa traspare evidente dal testo) di Deržavin su una sostanziale incomunicabilità di Tuptalenko con la cultura laica di carattere petrino: egli non vi si oppose (né avrebbe potuto farlo), ma dubitiamo che, come è stato scritto spesso, egli abbia mai avuto vere simpatie per Pietro, neppure all'inizio. Dimitrij Tuptalo rispettava lo zar in quanto autorità istituita (da Dio) ma, a mio avviso, poco aveva in comune con Pietro, e della cultura laica preferiva non interessarsi, forse anche per evitare conflitti. Il problema, comunque, va approfondito.

Anche se certamente il contatto con la cultura ecclesiastica moscovita e poi la carica di Metropolita gli imposero una maggiore attenzione nei confronti di certe sfumature occidentali della chiesa ortodossa ucraina, lasciano forse più perplessi alcune insistenze di Deržavin sul progressivo "liberarsi" di Dimitrij dalle influenze dottrinali occidentali (ad es. l'Immacolata Concezione di Maria, XV, 104) e, soprattutto, sulla sua interpretazione essenzialmente russocentrica della figura del dotto ucraino: dal ritratto che ne delinea Deržavin, sembra a volte che Tuptalenko abbia potuto dispiegare le sue capacità critiche e letterarie essenzialmente grazie ai soggiorni moscoviti, alla collaborazione degli amici di Russia, all'ampliamento di orizzonti derivato dal suo contatto con la "grande Mosca". Anche se egli si interessò profondamente alla cultura moscovita (storia e agiografia) e sicuramente si adattò al suo nuovo pubblico quando divenne Metropolita di

Rostov (più di una volta, e giustamente, Derzavin mette in evidenza la flessibilità del carattere di Dimitrij, la sua inclinazione a lasciarsi influenzare dall'ambiente esterno), probabilmente lo stesso Dimitrij Savvič rimarrebbe sorpreso di quel sentimento "patriottico" (russo) che Derzavin gli attribuisce (per es. XV, 117-126; XVI, 60), ricercando in lui il senso dell'unità fra popolo russo e ucraino, e lasciando invece in ombra gli aspetti più ampiamente unitari in senso slavo ecclesiastico dell'opera e del pensiero di Tuptalenko, aspetti che risultano evidenti non solo dalle sue opere, ma anche dagli studi di Dylevskij sull'importanza che l'agiografo e storico ucraino ha avuto per l'area slava meridionale, bulgara e serba.¹ Se di unità di Russia ed Ucraina si vuol parlare a proposito di Dimitrij Tuptalo, si dovrà tener presente il senso più ampiamente religioso-ortodosso del suo messaggio storico, agiografico e letterario, e il suo dichiarato disinteresse per la storia "nazionale" dei popoli e degli stati. Se di sentimento di appartenenza ad un popolo si deve parlare, riteniamo più probabile che le radici ucraine restassero dominanti in Tuptalenko, anche se nelle sue opere storiche esse non risultano dichiarate. Per questo aspetto non si può che fare appello ad un futuro maggiore approfondimento della produzione letteraria più personale di Tuptalenko: la corrispondenza con gli amici e la poesia. D'altro canto l'unione ecclesiastica di Kiev con Mosca era ormai un fatto compiuto quando Dimitrij Tuptalo scriveva le *Četii Minej* e il *Letopisec*. Non c'è dubbio che egli la considerasse un fatto irrevocabile e probabilmente non

¹ Dylevskij (1992: 80-81) sbaglia quando attribuisce a Spiridon un atteggiamento critico rispetto a Dimitrij Tuptalo: nel *Letopisec* (Sočinenija 1881: V, 281), Tuptalenko affermava anch'egli l'origine da Mosoch non solo dei Russi, ma di tutti gli Slavi. Quello che Spiridon gli rimprovera è di non essere coerente, in quanto poco dopo il Metropolita di Rostov considera nipoti di Mosoch anche i Cimbri che definisce slavi (cf. V. N. Zlatarski, *Istorija vo kratce o bolgarskom narode slavenskom, sočinisja i spisasja v leto 1792 Spiridonom Ieroschimonachom*, Sofija 1900, pp. 7-8). Importante è invece il fatto che Spiridon, pur considerando dichiaratamente Dimitrij Tuptalo il più degno di fede ("nikto ne pisal tak pravo, jako svjatj Dimitrij Rostovskij" - ibidem, 78), scrisse un'opera ricca di elementi "etnico-nazionali" (cui Tuptalenko dichiaratamente e programmaticamente non si interessava) e molto più simile alla *Sinopsis* attribuita a Innokentij Gizel', profondamente diversa da quella puramente ecclesiastica del Metropolita di Rostov. L'argomento è comunque troppo ampio per essere trattato in questa sede.

ebbe mai neppure il pensiero di metterne in dubbio la validità. Appassionato difensore dell'ortodossia, egli sembra preoccuparsi più dell'eresia dei raskol'niki e dei protestanti, che degli uniati, condividendo quindi le preoccupazioni moscovite. Tuttavia, la sua formazione culturale e il suo modo di pensare e di affrontare i problemi sono improntati nel modo più totale alla tradizione kieviana: l'impegno contro i dissidenti raskol'niki e protestanti fa pensare inequivocabilmente ad un parallelismo (non identità, si noti bene, ma solo parallelismo di atteggiamenti) con l'impegno della Controriforma contro gli eretici protestanti. Il suo scrivere una storia della chiesa (*Letopi-sec*) dalla creazione fino a Cristo, in cui tanta importanza si dà alla "sobornost" e alle origini, comuni a tutti i cristiani, della liturgia e del sacerdozio fin dai primi patriarchi (da Abele, Abramo, Isacco, ecc. fino alla chiesa di Cristo) richiama alla memoria l'importanza che veniva conferita nell'Accademia Kieviana al Baronio, che aveva cercato di far risalire il cristianesimo russo ad un periodo anteriore allo scisma, per affermarne la sua sostanziale appartenenza alla ecclesia unitaria "originale". Purtroppo, sono questi problemi non ancora sufficientemente studiati, e non si può andare al di là di certe ipotesi che andranno verificate. Vorrei solo segnalare la necessità di affrontare anche questa problematica senza preconcetti confessionali o nazionali.

Lo stesso dicasi per l'atteggiamento di Dimitrij Tuptalo nei confronti della guerra: in un lungo passo del *Letopisek* (scritto fra il 1708 e 1709), egli condanna con fermezza tutte le guerre e stigmatizza le distruzioni e le rovine che esse portano al popolo, ma riconosce come legittima la guerra (forse si parlerà meglio di crociata) diretta contro i Turchi, il nemico per eccellenza della fede cristiana. Questi richiami potrebbero essere legati meno ad eventi immediati della guerra fra Pietro e la Turchia, di quanto non lo fossero al clima ideologico ucraino ed a quello moscovita del periodo di Aleksej Michajlovič. Sono questi fatti cui nessuno ha conferito la necessaria attenzione e che andranno valutati attentamente.

Con queste digressioni ci siamo di nuovo allontanati dall'oggetto della nostra indagine. È giunto comunque il momento di concludere. Vorrei, in chiusura, far notare ancora che Deržavin non parla mai di barocco. Egli coglie perfettamente l'aspetto retorico dell'opera di Tuptalenko, la sua oratoria tipicamente barocca, ma il vocabolo non appartiene al suo lessico: non dimentichiamo che il termine era per lo più ignorato dalla critica russa presovietica cui l'autore si allaccia direttamente, ed era bandito come reazionario nella Russia sovietica

fino agli anni '60. Si tratta tuttavia meno di una scelta cosciente da parte di Deržavin, che di un mancato interesse per questo aspetto letterario divenuto imperante nella critica solo molto più tardi. Per il suo studio delle fonti il concetto di barocco non era certo essenziale per Deržavin, ed anche la parte dedicata agli aspetti letterari delle *Četii Minej*, pur corretta, ha importanza complessiva certamente inferiore sia per ampiezza che per qualità. Il valore incalcolabile del lavoro consiste nello studio filologico e storico.

Non possiamo che esprimere l'auspicio, terminando questa nota, che questo fondamentale contributo su uno degli autori più noti della cultura russa (e slava ecclesiastica) riceva il debito, anche se postumo, riconoscimento da parte della critica internazionale.

BIBLIOGRAFIA

Abramovič D. I.

1929 Litopysni džerela Čet'ich-Minej Dmitra Rostovs'kogo. — Naukovyj zbirnyk za rik 1929, Kyjiv, pp. 32-61.

Berndt M.

1975 Die Predigt Dimitrij Tuptalos. Bern 1975.

1981 Die Versdichtung Dimitrij Tuptalos. Eine Bestandaufnahme. — In: Colloquium Slavicum Basiliense. Gedenkschrift für Hildegard Schröder, Bern 1981, pp. 75-86.

Broggi Bercoff G.

1988-89 The History of Christian Rus' in the Annales ecclesiastici of C. Baronijs. — Harvard Ukrainian Studies XII-XIII (1988-89): 551-575 [In italiano: Nuovi studi storici, 17 (1992): 287-311].

1991 L'historiographie érudite dans l'aire dalmato-croate et serbe. — In: Zapadnoevropski barok i vizantijski svet (Naučni skupovi Srpske akademije nauka i umetnosti, Knj. LIX, Od. istorijsk. nauka, knj. 18), Beograd 1991, pp. 175-190.

1992 The Cyrillo-Methodian Tradition and the Rus'ian Christianity in the Catholic Counter-Reformation. — In: The Legacy of Saints Cyril and Methodius to Kiev and Moscow, Edited by A.-E. N. Tachiaos (Hellenic Association of Slavic Studies), Thessaloniki 1992, pp. 521-534.

1993a Polskie dziejopisarstwo kontrreformacyjne wobec wzorów i instytucji rzymskich. — In: Literatura i instytucje w dawnej Polsce, pod red. H. Dziechcińskiej, Wrocław 1993.

1993b The Letopisec of Dimitrij Tuptalo, the Metropolitan of Rostov in the

context of Western European culture in the period of baroque. — *Ricerche slavistiche*, XXXIX (1993): 293-368. *Contributi Italiani all'XI Congresso Internazionale degli Slavisti - Bratislava 1993*.

Deržavin A. M.

1976-77 *Četii Minej svjatitelja Dimitrija, Mitropolita Rostovskogo kak cerkvoisto-ričeskij i literaturnyj pamjatnik*. — *Bogoslovskie trudy XV* (1976): 63-145; *XVI*, (1977): 46-141.

Dylevskij N. M.

1975 *Russkaja i ukrainskaja istoriografija XVIII st. i Istorija vo kratce' Spiridona (1792)*. — *Russkaja literatura XVIII veka i ee meždunarodnye svjazi (XVIII vek. Sbornik 10)*, Leningrad 1975, pp. 127-135.

1986 *Žitie slavjanskich pervoučitelej Mefodija i Kirilla v obrabotke Dimitrija Rostovskogo*. — *Études balkaniques I* (1986): 105-113.

1992 *Istorija vo kratce o bolgarskom narode slavenskome ieroschimonacha Spiridona i ee sud'ba*. — *Études balkaniques*, 28, 1, pp. 68-76.

Dziechcińska H.

1990 *Les composants médiévaux et renaissants dans l'hagiographie en Pologne: l'exemple de Piotr Skarga*. — *Ricerche slavistiche* 37 (1990): 123-131.

Gorskij A. V. - Nečacv V.

1849 *Svjatyj Dimitrij Mitropolit Rostovskij*. Moskva 1849.

Hazard P.

1961 *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*. Paris 1961.

Jankowska L. A.

1984 *K issledovaniju pisatel'skogo masterstva Dimitrija Rostovskogo*. — *Slavia orientalis* XXXIII (1984) 3-4: 383-396.

1988 *Žitie i trudy sv. Mefodija i sv. Konstantina-Kirilla v Čet'ich Minejach Sv. Dimitrija Rostovskogo*. — *Slavia orientalis* XXXVII (1988) 2: 179-221.

Labyneč Ju. A.

1989 *Poslednyj obščeslavjanskij pisatel' Dimitrij Rostovskij Tuptalo i glavnaja kniga ego žizni (Katalog vystavki posvjaščennoj 300-letiju napečatanija v Kieve pervoj časti Čet'ich Minej i 280-letiju so dnja končiny ich avtora)*. Kiev, AN SSSR, 1989.

Marinelli L.

1990 *O rękopiśmiennym i anonimowym charakterze poezji polskiego baroku: cenzura jako hipoteza konieczna*. — In: *Staropolska kultura rękopisu*, pod red. H. Dziechcińskiej, Warszawa 1990, pp. 43-66.

Pačovs'kyj P.

1937 *Vidguky Z/ø/yvotów świętych P. Skargi v Čet'jich Minejach Dmitra Tuptalenka*. — *Zapyski Naukного tovarystva imeny T. Ševčenka*, t. CLV, Kyjiv 1937, pp. 191-202.

Strumiński B.

1988 The Provenance and Transmission of the Extant Text of the Lay of the Host of Ihor'. — *The Russian Review* 47 (1988): 253-261.

Strumiński B.

1991 Wiadomości o początkach chrześcijaństwa na Rusi-Ukrainie z zaginionych obecnie źródeł Palinodii Kopysteńskiego. — *Ricerche slavistiche* XXXVIII (1991): 91-104.

Ševčenko I.

1991 *Byzantium and the Slavs*. Cambridge Mass. 1991

Šljapkin I. A.

1891 *Sv. Dimitrij Rostovskij i ego vremja (1651-1709 g.)*. SPb. 1891.

