

Avvakum Petrov
VITA DELL'ARCIPRETE AVVAKUM SCRITTA DA LUI
STESSO
(1672)

Luca Cortesi

La *Vita dell'arciprete Avvakum scritta da lui stesso* (Žitie protopopa Avvakuma, im samim napisannoe), composta dall'arciprete Avvakum (1620-1682) nell'angustia di una segreta, al crepuscolo della sua esistenza, qualche anno prima che si consumasse il suo 'martirio', è un'opera unica nella produzione letteraria della Russia prepetrina. Testimonianza per antonomasia del fervore religioso e delle lotte interne alla Chiesa ortodossa russa del XVII sec., questo testo autobiografico non è solo un documento fondamentale per capire il *raskol* (lett. 'divisione'), lo scisma consumatosi in seno alla Chiesa, ma rappresenta anche un punto di svolta nella storia letteraria russa per l'intensità delle emozioni espresse, per le idee salde e per le sue qualità narrative e linguistiche. Pur attingendo a piene mani dalla Bibbia e dalla tradizione agiografica, riferimento esclusivo per il tipo di scritto che avrebbe dato alla luce, Avvakum senza volerlo produce un'opera unica, che rompe con la tradizione della scrittura religiosa: una particolarissima autobiografia, che getta le basi di ciò che è stato in retrospettiva riconosciuto come "una nuova costante della letteratura russa: l'additare il sublime soffermandosi sulle espressioni più crudamente concrete delle miserie umane"

[PICCHIO 1997: 222].¹ La *Vita* di Avvakum, venerato come santo tra i vecchi credenti (*starovery* o anche *staroobryadcy*, lett. ‘chi segue il vecchio rito’), offre uno spaccato dell’opposizione alle riforme liturgiche volute dal patriarca Nikon, e pone questioni di identità culturale, spiritualità e potere.

La riforma di Nikon, il *raskol*. Il termine *raskol* si è affermato nella storiografia in riferimento allo scisma della Chiesa ortodossa russa avvenuto tra gli anni Cinquanta e Sessanta del XVII sec., scisma che avrebbe compromesso definitivamente la simbiosi tra Stato e Chiesa, producendo una rottura insanabile in seno all’Ortodossia russa.² Le origini profonde di questa frattura vengono di solito individuate nel Periodo dei torbidi (*Smutnoe vremja* o *Smuta*, 1598-1613). Se tra i regni di Ivan III (1462-1505) e di Boris Godunov (1598-1605) la politica degli autocrati moscoviti aveva dato segni di apertura all’Occidente, per mezzo di matrimoni combinati, di guerre e dell’accoglienza di specialisti e mercenari europei, dopo gli eventi della *Smuta* si verificò una brusca inversione di tendenza. Lo scalpore suscitato dall’atteggiamento filooccidentale del primo

¹ La *Vita* di Avvakum è tra le opere del XVII secolo in assoluto più studiate e discusse, e vanta un numero di lavori critici dedicati così cospicuo da rendere sensato definirla, nonostante la sua travagliata storia, un ‘classico’. Oltre a una sintetica rassegna sui contenuti del testo, questo saggio intende presentare una panoramica del contesto che ne ha stimolato la creazione, nonché illustrare alcune delle particolarità dello stile di Avvakum e mostrare come la sua influenza si sia riverberata sulla letteratura russa moderna. La versione dell’opera qui presa a riferimento è quella di Avvakum 2013. Occasionalmente sono citati frammenti da Avvakum 1960. Il lettore italiano può accedere alla *Vita* nell’edizione tradotta da P. Pera [AVVAKUM 1986], da cui sono tratti i passaggi tradotti del testo. Tra parentesi tonde si indica il riferimento alle pagine delle rispettive edizioni.

² Vale la pena ricordare che il primo uso del termine *raskol* in questa accezione è attestato a metà del XVII sec., ed esemplifica la prospettiva della Chiesa moscovita nel merito degli sviluppi religiosi e sociali dell’epoca; a questo proposito Michels [1999: 106-109] sostiene che il ‘marchio’ di *raskol’niki* (‘scismatici’), inizialmente applicato a chiunque avesse contravvenuto all’autorità della Chiesa per qualsivoglia ragione, sarebbe entrato nell’uso ufficiale per indicare i vecchi credenti solo più tardi.

falso Demetrio, le ingerenze polacche e svedesi, le mire espansionistiche di Sigismondo III, re di Polonia, che culminarono con la guerra polacco-moscovita e l'occupazione di Mosca, stimolarono diffidenza verso ciò che era straniero, nonché un profondo rinverimento del sentimento nazionale e un sostanziale ripiegamento della Moscovia sulla propria tradizione ortodossa. I contemporanei interpretarono la crisi politica dei Torbidi come un castigo divino,³ e da questa lettura degli eventi storici nacque un bisogno di rinnovamento spirituale e morale dell'Ortodossia [ZENKOVSKY 1957: 37-40]. Interprete principale di queste istanze fu, a partire dagli anni Venti del XVII sec., la cerchia degli Zelatori della pietà (*kružok revnitatej blagočestija*), una sorta di confraternita che propugnava la riforma morale del clero e del popolo. A capo del gruppo, che godeva del favore dello zar Aleksej Michajlovič, era l'arciprete Ivan Neronov (1591-1670), particolarmente noto per aver intrapreso, a Nižnij Novgorod prima e poi a Mosca, un'intensa attività di predicazione. Il circolo degli Zelatori, a cui avrebbe preso parte anche Avvakum, ebbe vita fino al 1652, quando l'elezione di Nikon (al secolo Nikita Minin, 1601-1681) al soglio patriarcale impresso un profondo cambiamento. Nikon, che mirava ad accrescere l'influenza del patriarcato tanto nelle questioni spirituali, quanto in quelle temporali, reclamò una maggiore ingerenza della Chiesa negli affari di Stato. Secondo Zenkovsky [1957: 40], le origini dell'ambizione "teocratica" del neo-patriarca possono essere tracciate seguendo due direzioni differenti:⁴ in primo luogo, l'influsso di monaci kieviani e

³ Questi motivi sono presenti con più o meno enfasi nelle opere degli autori che, all'inizio del XVII sec., scrissero sulla *Smuta*. Si vedano la *Visione di un uomo pio* di Terentij e i *Discorsi sui giorni, sugli zar e sui prelati moscoviti* di Ivan Chvorostinin.

⁴ A conferma si consideri la figura fortemente simbolica di Filipp, metropolita di Mosca, che, dopo aver criticato pubblicamente lo zar Ivan IV, fu strangolato dagli *opričniki* (l'esercito personale di Ivan IV) nel 1570. Alla canonizzazione, avvenuta nel 1647, seguì la traslazione delle reliquie a Mosca nel 1652, per volere di Nikon, che ne trasse un grande vantaggio. Secondo Pascal, questo rito consacrava Filipp a martire per l'indipendenza della Chiesa, in opposizione alla figura di uno zar peccatore [PASKAL' 2011: 183-184].

di esponenti del clero greco, fatti venire a Mosca da Nikon, da cui potrebbe aver appreso dello status indipendente delle alte gerarchie della Chiesa in Italia e in Polonia; secondariamente, il ‘precedente’ costituito dal patriarca Filarete (1553-1633) e da suo figlio, lo zar Michail Romanov (1596-1645), che di fatto condivisero il potere. Se, da un lato, ciò può aver spinto Nikon ad attuare una gestione ‘autocratica’ della Chiesa russa e, così facendo, ottenere maggior rilievo anche nelle questioni ‘secolari’, dall’altro, è opportuno sottolineare che alla sua ambizione personale si accompagnava un profondo ideale religioso e riformista, che col senno di oggi si potrebbe considerare non dissimile da quello di Avvakum. Il patriarca, animato dalla volontà di riportare l’Ortodossia russa a uno stato di purezza originaria, nel 1653 decretò una serie di cambiamenti che nel giro di pochi anni avrebbero condotto direttamente allo scisma. Gli interventi nikoniani miravano a uniformare i riti russi a quelli praticati nelle altre Chiese ortodosse orientali, in particolare quella greca. Queste riforme agivano su diversi livelli, e includevano l’introduzione di nuove edizioni dei testi liturgici, emendate dalle interpolazioni, dagli ‘errori’ dei copisti, stratificati nel corso dei secoli, che costituivano ora l’essenza del rito russo, e l’alterazione del nome di Gesù (da *Isus* a *Iisus*). Sul piano rituale, le innovazioni contemplavano il cambiamento di alcune pratiche, come il segno della croce fatto con tre dita anziché due; l’alleluia ripetuto non due, ma tre volte; l’immersione nella celebrazione del battesimo; il numero delle prosfore nella celebrazione dell’Eucarestia (da sette a cinque); la direzione delle processioni, e via dicendo. Questi, nella sostanza, erano i punti della controversia. Sebbene non mettersero in discussione il dogma, furono percepiti da una parte dei credenti – poi entrati nella storiografia come ‘vecchi credenti’ – come i segni inequivocabili di un’eresia. Ai loro occhi Nikon assunse i tratti dell’anticristo [DE MICHELIS 1996: 39-46]. Agire sul rito significava infatti attentare al nucleo fondante della civiltà anticorussa, già messa duramente alla prova dal periodo dei Torbidi. I principali opposito-

ri della riforma furono proprio i membri dell'ormai sciolto circolo degli Zelatori della pietà: Neronov, Vonifat'ev e Avvakum che, con il suo martirio, divenne successivamente il simbolo dell'opposizione a Nikon.⁵ Nonostante la strenua resistenza dei fedeli al vecchio rito, che coinvolse tutti i ceti della Moscovia ed ebbe presa particolare sui ceti più bassi, le innovazioni nikoniane vennero definitivamente ratificate durante il Grande sinodo di Mosca del 1666-67, convocato per volere dello stesso Aleksej Michajlovič. Questa prova di straordinaria autorevolezza da parte dello zar fu una risposta al vuoto di potere creato da Nikon, che nel 1658 aveva volontariamente abbandonato il soglio patriarcale per divergenze ideologiche con il sovrano.⁶ Il concilio mise fine alle ambizioni di Nikon, che probabilmente sperava nello stesso esito prodotto dalla finta abdicazione di Ivan IV un secolo prima, creando così un 'precedente' che avrebbe agevolato la gestazione di quel modello di governo assolutista e accentratore che si costituirà con il regno di Pietro I. Nel complesso, questi cambiamenti contrapposero definitivamente gli schieramenti coinvolti. Con la scomunica di Avvakum,⁷ il concilio del 1666-67 sancì la condanna irrevocabile della 'vecchia fede', decretata eresia: sullo sfondo di una crisi culturale che avrebbe condotto a una trasformazione irreversibile della Moscovia, crisi meno evidente dei Torbidi, ma non per questo meno profonda e traumatica, cominciò una stagione di dure repressioni per i vecchi credenti che rifiutavano

⁵ Con uno sguardo preferenziale alla vita di Neronov, Michels [1999: 50-64] pone particolare enfasi sulla condizione di sostanziale isolamento sociale degli ideologi del vecchio credo, la cui popolarità sembra fosse dovuta più all'iniziale sostegno di alcuni membri della corte e alle opere di carità che a questioni propriamente religiose. In questa prospettiva, anche la venerazione di Avvakum sarebbe legata più a fattori diversi che non all'impatto delle sue prediche [cfr. ivi: 89 ss.].

⁶ Secondo Børtnes [1988: 197], Nikon sarebbe un "Baroque church prince *par excellence*". Per una sintesi sull'incrinatura del rapporto tra patriarca e zar, si veda Meyendorff [1991: 59-65]. Per la crisi prodotta dall'allontanamento di Nikon, si veda Michels [1999: 65 ss.] e Paskal' [2011: 350 ss.].

⁷ L'anatema del nome di Avvakum e di altri correligionari scomunicati sarebbe stato annualmente lanciato nella celebrazione del rito della Domenica del Trionfo dell'Ortodossia fino agli anni Sessanta del XVIII sec. [PONYRKO 2013: 5].

di abiurare. Negli anni successivi la persecuzione vide un crescente inasprimento, di cui dà conto il concilio del 1682, in occasione del quale venne ufficializzata la condanna a morte di Avvakum.⁸

Agli occhi di un lettore contemporaneo, Avvakum potrebbe prestarsi alla facile associazione con la figura di un moderno ‘reazionario’. Niente di più lontano dal vero: fin dagli albori della propria vita spirituale, l’arciprete fu animato dall’urgenza di rinnovamento della Chiesa, urgenza che si riflesse nella sua frequentazione del circolo degli Zelatori della pietà. Avvakum ne sposò causa e ambizioni, che, nella cornice di una riforma morale di stampo conservatore, erano volte a rinvigorire il senso della devozione all’interno dello Stato russo. Queste posizioni trovarono terreno fertile nell’ideale religioso – assoluto e personalissimo – che Avvakum aveva maturato nel contesto familiare e di cui aveva già dato segno fin dai primi anni del suo servizio. Per comprendere il contesto in cui si situano la Vita e il suo autore, bisogna ricordare che ambedue le fazioni coinvolte nello scisma operavano nello spazio della tradizione: i riformatori nikoniani, nello sforzo di ricongiungersi alla tradizione greca ed epurare il rito russo da possibili interpolazioni, avevano svilto la tradizione autotona, moscovita, difesa strenuamente dai vecchi credenti. Agli occhi di questi ultimi, la tradizione bizantina aveva perso autorevolezza per diverse ragioni: la caduta di Costantinopoli (1453) e il conseguente asservimento dei patriarcati orientali al potere islamico ottomano; il riavvicinamento alla Chiesa di Roma, con il concilio di Ferrara-Firenze (1438-39); non da ultimo, i testi sacri ‘greci’ che avrebbero fatto da modello per la revisione dei manoscritti moscoviti venivano spesso stampati nell’Occidente cattolico.⁹ È chiaro che ambedue gli

⁸ Nel corso dei secoli, l’atteggiamento dello Stato nei confronti dei vecchi credenti ha oscillato tra tolleranza e persecuzione, mentre l’ostilità della Chiesa ortodossa russa si è protratta ufficialmente fino al 1971, quando in sede conciliare (*Pomestnyj sobor russkoj pravoslavnoj cerkvi*) venne definitivamente abrogato l’anatema ratificato durante il Grande sinodo di Mosca del 1667, cfr. Dejanie [1971].

⁹ Un ulteriore elemento di alterità e di contrapposizione culturale può essere individuato nella formazione dei monaci che Nikon fece arrivare da Kiev, latore di un

schieramenti ritenessero di essere nel giusto, e quindi in diritto di tacere di eresia gli avversari. Giocò un ruolo non trascurabile il modo in cui venne attuata la riforma nikoniana. Imposta ‘dall’alto’, creò una vera e propria spaccatura in tutti gli strati della società moscovita: a questa divisione spirituale del popolo ne sarebbe seguita, secondo Rjabušinskij, una tra le culture del ceto alto e basso [1994: 27]. Se in effetti la causa vecchio credente trovò terreno particolarmente fertile nel popolo, non mancarono sostenitori appartenenti ai ranghi più elevati: è opportuno ricordare la *bojarynja* Feodosija Morozova e la principessa Evdokija Urusova, ‘figlie spirituali’ di Avvakum, che sposarono l’ideale dell’arciprete e patirono anch’esse il martirio nel nome del vecchio credo.¹⁰

La tradizione russa acquisì di conseguenza un significato identitario che trascende la connotazione religiosa, il cui valore più profondo è garantito proprio dal suo essere ‘tradizionale’: come afferma Avvakum nella *Quinta supplica* (Pjataja čelobitnaja) allo zar Aleksej: “Se noi siamo scismatici ed eretici, allora tutti i nostri Santi Padri e i pii zar predecessori e i santissimi patriarchi lo sono”.¹¹

La Vita. Struttura e tematiche. La *Vita dell’arciprete Avvakum* si è tramandata in quattro testimoni, tre dei quali autografi,¹² e uno postumo, redatto verosimilmente nel XVIII sec. Dalla sua composizione,

umanesimo di stampo gesuitico e di influenze occidentali che venivano propagate dal collegio mogiliano di Kiev, istituito nel 1632, cfr. Børtnes [1988: 196-197], Hunt [2023: 155-156], Meyendorff [1991: 37 ss.].

¹⁰ Alla vicenda è dedicata la *Vita della bojarynja Morozova*. Morozova sostenne i vecchi credenti anche materialmente, offrendo ricetto ai perseguitati e ospitandoli di nascosto nella sua casa. Nella *Vita* di Avvakum sono presenti alcuni riferimenti alle sofferenze subite da Morozova e Urusova per la loro fedeltà al rito pre-nikoniano [AVVAKUM 2013: 90-92; 1986: 119]; alla loro morte l’arciprete scrisse la *Lamentazione sulle tre martiri* (O trečh ispovednicach slovo plačevnoe, [AVVAKUM 2013: 222-227]).

¹¹ “Аще мы раскольники и еретики, то и вси святини отцы наши и прежнийи цари благочестивии, и святейшии патриархи такови суть” [AVVAKUM 1960: 196].

¹² Sulle versioni della *Vita* e le loro differenze, si veda Avvakum [1986: 49-52].

convenzionalmente attestata nel 1672,¹³ il testo circolò clandestinamente per quasi due secoli tra i vecchi credenti, in forma manoscritta, e si dovette attendere il 1861 per la prima versione stampata, inclusa nella raccolta *Letopisi russkoj literatury i drevnostej* (Annali di letteratura russa e antichità), a cura di Nikolaj Tichonravov. Da questo momento in poi il nome di Avvakum divenne accessibile anche alla cultura ‘ufficiale’. L’opera, che per struttura attinge allo schema agiografico, può essere idealmente suddivisa in alcune sezioni che ripercorrono le fasi salienti della vita dell’arciprete,¹⁴ e offre uno sguardo dettagliato sulle sue esperienze personali e spirituali, nonché uno spaccato della politica moscovita dell’epoca.

Il testo si apre con una preghiera e una breve riflessione ispirata da alcune considerazioni sui nomi di Dio dello pseudo-Dionigi Aeropagita.¹⁵ La narrazione vera e propria inizia con una breve esposizione dell’infanzia, della giovinezza e del suo matrimonio, seguito dal racconto di una sorta di ‘prova’ a cui è sottoposto. Durante il servizio di pope a Lopaticy, afflitto dalle tentazioni della carne a cui cerca di resistere, ha una visione: la scena di una nave sul Volga gli preannuncia “la sua navigazione nel mare burrascoso del conflitto religioso del Seicento” [AVVAKUM 1986: 21]. Se la tentazione vinta corrisponde a un *topos* agiografico, in questo passaggio si può riconoscere comunque un allontanamento dal canone: la descrizione del contesto in cui Avvakum ha la visione non è precisata,¹⁶ e mancano le formule testuali che di norma la introducono: non è il dormiveglia a separare i due momenti narrativi, ma un più vago ‘obliarsi’.¹⁷ La fine

¹³ Per maggiori dettagli sulla genesi della *Vita* si rimanda a Demkova [1970; 1974].

¹⁴ Per una ricostruzione puntuale della vita di Avvakum, si veda Kožurin [2013].

¹⁵ Alcune versioni della *Vita* presentano un brano introduttivo diverso, la cui esatta collocazione è tuttora discussa. Si tratta di un celeberrimo appello ai lettori e agli ascoltatori, che viene di norma considerato alla stregua di un manifesto stilistico, poiché ivi Avvakum loda la “sua lingua russa” e chiede ai lettori di non disprezzarla, cfr. *Obraščenie protopopa Avvakuma k “čtuščim” i “slyšaščim” i pochvala “russkomu prirodnomu jazyku”* [AVVAKUM 2013: 228]; per la versione italiana cfr. Avvakum [1986: 169].

¹⁶ “Quando ero ancora prete [...]” (67), (“Егда еще был в поирѣхъ [...]”, 68).

¹⁷ Il passaggio è il seguente: “Caddi bocconi per terra, singhiozzando amaramente, e

del racconto della visione coincide con un cambio di registro, ora *in medias res*: Avvakum sposta la narrazione sui suoi primi scontri con l'autorità – tema riproposto in diverse varianti nel corso dell'opera –, che lo costringono a recarsi spesso a Mosca, dove entra in contatto con il confessore dello zar Stefan Vonifat'ev, Ivan Neronov, e con lo stesso Aleksej Michajlovič. Di ritorno nella capitale, nel 1653, descrive l'ascesa di Nikon al soglio patriarcale: Avvakum, che inizialmente lo considera un amico, ne dà un ritratto impietoso, accusandolo di aver circuito lo zar con l'aiuto del diavolo. Ha inizio la riforma voluta da Nikon, e la conseguente repressione degli oppositori. Con l'avvento delle riforme di Nikon, Avvakum si trova in disaccordo con le nuove pratiche e inizia a esprimere pubblicamente la propria opposizione. La critica alle riforme liturgiche è il punto nevralgico della *Vita*. L'arciprete ne respinge non solo il contenuto, ma anche il modo in cui vengono imposte. In queste innovazioni Avvakum vede un allontanamento dalla tradizione ortodossa autentica e una concessione indebita a influenze straniere. Accusa Nikon di eresia e di voler snaturare la Chiesa russa: le riforme ai suoi occhi sono un attacco diretto all'identità spirituale del popolo russo. Questa opposizione non è solo un rigetto delle nuove pratiche, ma una difesa dell'autenticità e dell'integrità della tradizione religiosa russa.

Per la sua opposizione alle riforme, Avvakum viene inizialmente rinchiuso in monastero, e successivamente esiliato in Siberia con famiglia al seguito, dove sarà condannato a prendere parte a una spedizione in Dauria, oltre il lago Bajkal, condotta dal voivoda Afanasij Paškov. Il racconto della spedizione costituisce una delle parti più importanti e drammatiche dell'opera. Costretto a una vita di stenti, Avvakum continua a praticare e a predicare la sua fede, incoraggiando i seguaci a rimanere fedeli alla tradizione. Il viaggio è costellato di esperienze mistiche e visioni, che l'arciprete interpreta come segni del

giacevo così nell'oblio di me" (67), ("И падох на землю, на лица своємь, рыдаше горце, и забыхся, лежа", 69). Per il motivo del dormiveglia come momento introduttivo alla visione, si rimanda alla *Visione di un uomo pio* di Terentij.

favore divino. La posizione di Avvakum all'interno della spedizione di Paškov è ambigua: da un lato svolge la funzione ufficiale di sacerdote; dall'altro, è trattato come un comune delinquente. Di particolare importanza è la narrazione del rapporto profondamente conflittuale che si instaura tra Avvakum e Paškov, suo secondo avversario, e in un certo senso co-protagonista della narrazione. Nella *Vita* emergono chiaramente i ruoli di due figure sostanzialmente contrapposte a quella di Avvakum, cioè Paškov e Nikon; mentre la figura di quest'ultimo rimane però in secondo piano, sullo sfondo di tutte le vicende della *Vita*, quella di Paškov, "uomo disumano e severo", viene restituita nel testo in modo riuscito e convincente. Di lui Avvakum fa un ritratto sfaccettato, che in un certo senso è una propaggine narrativa del conflitto con Nikon.

Rientrato dall'esilio nel 1664, Avvakum racconta di un breve periodo di tranquillità a Mosca. Lo zar gli riserva una calda accoglienza nella speranza di ammansirlo, ma Avvakum rimane inamovibile. Attira su di sé una nuova ondata di repressione che lo porta nuovamente in esilio, a Pustozërsk, dove viene rinchiuso in una segreta insieme a tre suoi compagni. Qui è testimone delle torture ai suoi correligionari; qui scopre la sua vocazione di 'scrittore'; sempre qui, nel 1682, troverà la morte al rogo. Se quello della sofferenza è un tema ricorrente nella *Vita*, la descrizione delle mutilazioni subite dai suoi compagni di reclusione a Pustozërsk costituisce uno dei passaggi più toccanti dell'opera [cfr. AVVAKUM 1986: 133 ss.]. Avvakum descrive con dovizia di particolari le torture, le privazioni e le umiliazioni subite, interpretando queste prove come un riflesso delle sofferenze di Cristo e dei primi martiri cristiani. Vede una testimonianza di fede, nonché una conferma della giustizia della sua causa proprio nel suo martirio, che non solo è un tema centrale nella sua visione del mondo, ma conferisce al testo un senso esemplare e sacrificale profondo. La *Vita* è infatti ricca di episodi in cui Avvakum racconta di visioni e miracoli che interpreta come segni divini a sostegno della sua missione. Queste esperienze mistiche – parte integrante della sua vita spirituale

– non corroborano semplicemente la sua fede, ma gli conferiscono un'aura profetica e carismatica, confermando al lettore che a scrivere è un difensore della fede ortodossa. La *Vita* culmina con una riflessione finale sulle sue sofferenze e sul significato del suo martirio: in un passaggio Avvakum esorta alla lettura della sua stessa opera, dando così l'impressione che fosse ben conscio del valore dello scritto che si apprestava a concludere. Rivolgendosi a Epifanij, suo compagno di fede e prigionia, afferma: “Lascia pure che il servo di Cristo abbia gioia da questa lettura! Ci metteremo noi a pregare per chi legge e chi ascolta”¹⁸ [AVVAKUM 1986: 168-169].

Genere e stile. Come è evidente dal titolo stesso dell'opera, il modello primario per la redazione della *Vita* è quello dello *žitie*, l'agiografia. Tuttavia, l'arciprete “si attiene solo superficialmente alle regole del genere” [AVVAKUM 1986: 46] riproducendone la struttura. Il testo è dotato di prefazione e delle parti narrative dedicate alla vita e ai miracoli, ma trattandosi essenzialmente di un'opera autobiografica, la limitata presenza di stilizzazione e di *topoi* tipici del genere la allontana dalle convenzioni dell'agiografia. Si può dire che la *Vita* di Avvakum è entrata a pieno diritto nella storia della letteratura russa proprio per le sue novità stilistiche; quindi, non tanto per ciò di cui tratta, ma per *come* lo fa. Robinson [1967: 370] ha definito Avvakum “ultimo autore dell'evo medio e primo di quello moderno” proprio alla luce delle innovazioni prodotte dal suo stile, uno spartiacque nell'evoluzione delle lettere anticorusse. Pančenko [1980b: 431] ha messo in luce che, tanto nella *Vita* quanto in altre opere, Avvakum dà prova di un talento stilistico fuori dal comune. Ne illustriamo alcuni momenti.

Centrale al sistema di Avvakum è l'interpretazione simbolica dei dettagli della vita quotidiana, che di norma non si registrano nell'agiografia medievale. Si tratta di ciò che Pančenko [1980a: 398 ss.] definisce come “miracoli spicci, quotidiani” (*bytovye čuda*) riferendosi

¹⁸ “Пускай раб-отъ Христовъ веселится, чтучи! [...] А мы за чтущих и послужающих станем Бога молить” (107).

al miracolo “della zuppa”, l’inaspettato intervento che sfama l’arciprete incarcerato [cfr. AVVAKUM 1986: 76] e a quello “della pollastra nera”, che aveva nutrito i figli di Avvakum in Siberia [cfr. AVVAKUM 1986: 95]. Secondo lo studioso, la scelta di insistere sui particolari anche insignificanti del *byt*, il quotidiano, trova spiegazione nell’idea per cui l’allontanamento dalla tradizione avrebbe compromesso l’intero sistema sociale moscovita, idea che l’arciprete condivideva. Uno sguardo più ampio mette però in luce che l’attenzione ai dettagli è una costante dell’opera: l’arciprete dimostra di essere un osservatore attento anche per il suo soffermarsi su particolari non propriamente riconducibili alla tradizione ortodossa o, più in generale, all’elemento religioso. Nel descrivere la Siberia, ad esempio, Avvakum non fu parco di dettagli, tanto che il suo scritto “è stato utilizzato da geografi ed etnografi” [AVVAKUM 1986: 46]. Vale la pena ricordare la sua descrizione di un rito sciamanico tunguso, in cui ricorre, tra l’altro, la prima attestazione del termine ‘sciamano’ in lingua russa.¹⁹

Secondo Demkova [1988; 2013: 520], uno degli elementi più innovativi e caratterizzanti dell’opera è la drammatizzazione: la narrazione scritta si arricchisce di artifici ‘nuovi’ che l’arciprete deriva in parte dalle forme popolari, in parte dalla propria esperienza personale di predicatore. Ciò di primo acchito può sembrare un paradosso, se si considera che la chiesa ortodossa trattava le pur rudimentali forme di rappresentazione teatrale sviluppatasi in ambito popolare alla stregua di un sacrilegio,²⁰ come testimoniano le parole del nostro arcipre-

¹⁹ L’episodio è narrato in Avvakum [2013: 82; 1986: 98]; il termine usato da Avvakum è *šamanit’*, si veda la voce *šaman’* nel dizionario etimologico di Fasmer [<https://lexicography.online/etymology/vasmer/ш/шаман>], ultimo accesso 10.10.2024].

²⁰ Questo atteggiamento ostile da parte del clero, per cui ogni genere di spettacolo era malvisto, limitò lo sviluppo delle forme popolari e la diffusione delle rappresentazioni a sfondo sacro. Il teatro farà la sua comparsa in Moscovia molto tardi e, come sostiene Picchio, per “imposizione culturale” [1968: 293]. È nel 1672 che, per volere di Aleksej Michajlovič, viene allestita a corte la prima rappresentazione teatrale della storia russa, l’*Artakserksovo dejstvo* (‘Commedia’ o ‘Azione di Artaserse’), opera a sfondo biblico composta nello stesso anno dal pastore protestante Johann Gottfried Gregori (1631-1675).

te, “Arrivarono al mio villaggio orsi danzanti con tamburini e *domre* [strumento musicale a corda] e io, peccatore, per lo zelo di Cristo li cacciai, gettai a terra e spaccai tamburini e maschere, io solo in mezzo alla folla [...]”²¹ [AVVAKUM 1986: 70]. In realtà, pare piuttosto un riflesso della sua stessa visione del mondo: nonostante il rifiuto ideologico del teatro, nel suo modo di scrivere Avvakum si rivela insolitamente ‘teatrale’. L’arciprete riproduce il suo vissuto frammentandolo in scene,²² poi riarrangiate nel corso della narrazione autobiografica; si serve di esclamazioni, battute e dialoghi – con gli altri, tra sé e sé – cercando di trasmettere la forma e l’intonazione di chi li pronuncia e, forse inconsapevolmente, restituisce una caratterizzazione molto precisa del singolo individuo e della sua condizione, quasi un ritratto.

In questa stessa prospettiva si può interpretare la particolare posizione che l’autore occupa all’interno del testo. Avvakum pare infatti vestire i panni di un oratore, di un interlocutore: sono frequenti i passaggi strutturati sulla modalità del racconto orale,²³ modalità che lo stesso arciprete definisce con ironia *vjakan’e* (‘chiacchiericcio’, ‘blatterare’) e *vorčanie* (‘borbottio’).²⁴ Come osserva Sinjavskij [1994: 344], la presenza di questo ‘chiacchiericcio’, nella *Vita*, è abbondante: ciò si

²¹ “Приидоша в село мое плясовые медвѣди з бубнами и з домрами, и я, грѣшник, по Христѣ ревнуя, изгнах их, и хари, и бубны изломалъ на поле, един у многих [...]” (70).

²² Strutturalmente, queste ‘scene’ sono da ricondurre alla più ampia consuetudine di distribuzione degli ‘episodi’ tipici del canone agiografico, che Avvakum rielabora, cfr. Robinson [1963: 66; 69-71].

²³ “Capitò, padre, in Dauria – se non è venuto a noia a voi e al servo di Cristo di ascoltare me peccatore vi racconterò anche questa [...]” (112) (“Бывало, отче, в Даурьской земле, – аще не поскучите послушать с рабом темъ Христовым, аз, грѣшный, и то възвѣщу вамъ [...]”, 89); “Che dici, *starec*, ancora un racconto?” (148) (“А еще сказать ли тебѣ, старец, повесть?”, 105); “Ti racconto ancora, *starec*, una storia di quando ero in Dauria [...]” (159) (“Еще тебѣ скажу, старец, повесть, как я был в Даурахъ [...]”, 111); “Ascolta ancora un po’, *starec*” (160) (“Слушай-ко, старец, еще”, 112). Gli ultimi due passaggi citati sono tratti da frammenti dalla raccolta di N. Zavaloko, cfr. Avvakum [2013: 109].

²⁴ “Ebbene, *starec*, ne hai sentite un bel po’ delle mie chiacchiere” (168) (“Ну, старецъ, моево вьяканья много ветъ ты слышалъ”, 107).

riconduce, con un allargamento della nostra prospettiva di indagine, alla natura essenzialmente ‘popolare’ della produzione letteraria dei vecchi credenti; fondamentale, inoltre, una certa distanza di Avvakum dall’esegesi raffinata, dalla retorica e dalla filosofia, come non manca di ricordare lo stesso arciprete.²⁵ Per queste ragioni, si può affermare che quello linguistico è sicuramente l’aspetto che ha stimolato il maggiore interesse verso l’opera di Avvakum dalla sua stampa e prima diffusione a oggi. Quella di Avvakum è lingua viva, in grado di mantenere tutta l’immediatezza del discorso diretto, come se si trattasse proprio di una rielaborazione in forma scritta delle conversazioni che Avvakum intratteneva con Epifanij, suo correligionario e compagno di prigionia [SINJAVSKIJ 1994: 344; cfr. ДЕМКОВА *et al.* 1975: vii].

Ma a chi si rivolge questa eccezionale autobiografia? L’afflato di Avvakum, secondo Pančenko [1980a: 396-397], è essenzialmente ‘democratico’, e ciò si riflette nella sua opera: scrive con rimprovero alla Morozova: “Sei forse meglio di noi perché [sei] nobile?” (“Али ты нас тем лутчи, что боярыня?” [АВВАКУМ 1960: 209]). Nella *Vita*, l’arciprete si rivolge in primis al popolo, da cui tra l’altro proviene, quel popolo presso cui il vecchio rito continua a essere osservato, e dove sa di poter trovare sostegno: la parlata del popolo diviene quindi il mezzo privilegiato per esprimere il duplice fine dell’opera, didattico e polemico. Questa particolare marcatura stilistica non deve però lasciar intendere che Avvakum fosse un autore incolto. La *Vita* è infatti costruita su un intreccio continuo tra le sue vicende personali e le Scritture, in una serie di rimandi che talvolta si rivelano imprecisi o fallaci. Considerate le circostanze in cui la sua autobiografia prese forma, era inevitabile che la gran quantità di riferimenti scritturali citati a memoria desse vita a errori [cfr. ДЕМКОВА 1998: 177-178]. È proprio nell’imprecisione di queste reminiscenze che si corrobo-

²⁵ “Ma se anche sono ignorante nelle parole, non lo sono nell’intendimento; non ho studiato né dialettica né retorica né filosofia, ma ho in me l’intendimento di Cristo [...]” (138) (“Но аще и не учень словомъ, но не разумомъ; не учень диалектика и риторики и философии, а разумъ Христовъ в себѣ имамъ [...]”, 100).

ra il carattere genuino del riferimento scritturale di Avvakum: non convenzione di genere letterario, ma parte integrante dell'impianto narrativo e argomentativo del testo.

Secondo Vinogradov [1923], è al sapiente intreccio tra le forme stereotipiche dei rimandi scritturali e gli elementi colloquiali e vernacolari che si deve l'originalità dello stile di Avvakum, in un processo di contaminazioni diastratiche di lessico e fraseologia. L'uso dello slavo ecclesiastico e della lingua parlata, in un contesto che per organizzazione complessiva ricorda quello della conversazione, trasforma il lettore in ascoltatore, coinvolto dalla forte carica emotiva del tono di Avvakum: un tono eterogeneo e multiforme, che cambia, anche drasticamente, a seconda del destinatario [PANČENKO 1980a: 396; 1980b: 431]. Si passa così dagli epiteti e dalle apostrofi rivolti ai suoi avversari, "Nikon, quel cane dell'inferno" [AVVAKUM 1986: 137], "poveri nikoniani! Perite per il vostro carattere malvagio e orgoglioso!" [ivi: 128],²⁶ agli appelli rivolti al lettore-interlocutore, a cui l'arciprete chiede sovente perdono: "Ora chiedo perdono a tutti i veri credenti. [...] Perdonatemi e pregate per me, e io pregherò per voi che leggete e ascoltate questo" [ivi: 138].²⁷ L'alta frequenza di passaggi di questo genere produce l'impressione che Avvakum si ponga in relazione dialogica col suo lettore, e che questa relazione sia caratterizzata da una totale sincerità. Gioca un ruolo centrale a questo fine la velocità dell'incedere narrativo: le 'scene' presentate dall'arciprete si avvicendano con un ritmo talmente sostenuto da far trasparire un'idea di genuina spontaneità della narrazione. L'urgenza di sottoporre al lettore le vicende che lo coinvolgono fa sì che Avvakum si abbandoni a una sorta di 'flusso di coscienza': la difficoltà di 'imbrigliare' il flusso narrativo, che spesso cede il passo a divagazioni e considerazioni accessorie, è testimoniata dal ricorrere di formule specifiche, che interrompono bruscamente il racconto, come: "Ma basta discorrere di

²⁶ "Никонъ, адовъ пес" (100), "Увы, бѣдные никонянныя! Погибаете от своего злаго и непокориваго нрава!" (96).

²⁷ "Посемь у всякаго правовѣрнаго прощения прошу; [...] Простите же и молитесь о мнѣ, а я о вас долженъ, чтущих и послушающих" (100).

questa vicenda dolorosa”²⁸ [AVVAKUM 1986: 81]. Avvakum è in grado di conferire profondità ‘letteraria’ a un testo per natura ‘militante’, come è la sua *Vita*. Si tratta di una tensione alla letterarietà che ne fa oscillare la collocazione tra ‘predica’ e ‘confessione’ [cfr. ROBINSON 1967], specie se si considera la *Vita* nella prospettiva di ‘coronamento’ del processo seicentesco della comparsa del ‘principio di individualità’ (*ličnoe načalo*), stimolato dal Periodo dei Torbidi: col cuore messo a nudo, l’arciprete dà concreta presenza di sé, passando dalla collera alla sincera contrizione, fino a giungere a una sottile ironia [cfr. LICHACĚV, PANČENKO 1976: 79] che ritorna in molti passaggi del testo, rasentando, alle volte, la ‘tragicommedia’ (Lichačëv, Pančenko [1976: 81] usano l’espressione *skomoroš’aja buffonada*, ‘buffoneria giullaresca’). Nel ricordare il viaggio che precedette il suo ‘spretamento’, Avvakum non manca di narrarne gli aspetti più comici, lasciando però in chiusura una punta di amarezza: diretto a Mosca in groppa a una vecchia cavalla, “con una guardia dietro e botte su botte. Capita che la rozza caschi a gambe all’aria nel fango, e io a testa in giù. In una sola giornata ci facemmo a briglia sciolta novanta verste e mi trascinai a Mosca appena vivo”²⁹ [AVVAKUM 1986: 116-117]. Questo è un esempio dell’ironia di Avvakum, che nella *Vita* dimostra di essere in grado di ridere dei propri avversari, delle proprie sventure, e non da ultimo, di sé stesso. Si tratta però di un riso amaro, che da tradizione russa si lega inevitabilmente al dolore [cfr. PANČENKO 1980b: 415]. Pur alleviando il peso delle sofferenze materiali, in questo caso la funzione primaria del riso è in realtà di preservare dall’autoesaltazione e dall’autocompiacimento:

Perdonate, fratelli nikoniani, se vi ho vituperato tanto; vivete
come vi aggrada. Torno a parlare del mio dolore, di tutte le

²⁸ “Полно тово пльачевнова дѣла говорить!” (74).

²⁹ Il passaggio è tratto da un frammento non presente nella versione di Avvakum 2013: “пристав создаи – побивай, да побивай; иное вверх ногами лошадь в грязи упадет, а я через голову; и днем одним перемчали девяносто верст, еле жив дотащился до Москвы” [AVVAKUM 1960: 94, nota 1].

cortesie e gli onori che mi fate: sono già passati venti anni, che Dio mi aiuti a sopportarne ancora altrettanti da voi, e io l'avrò avuta la mia porzione, nel Signore Nostro e Salvatore Gesù Cristo! Dopo di che, quanto il Cristo vorrà, voglio bene vivere [AVVAKUM 1986: 105].³⁰

Si tratta di una “precauzione”, come la definisce Pančenko [1980b: 432-433], resa necessaria dallo stravolgimento del genere agiografico che Avvakum realizza nella sua *Vita*: fatto tradizionalmente inconcepibile, l'arciprete costituisce il primo caso della storia anticontra-russa in cui l'autore e il protagonista di un'agiografia sono la stessa persona. Nel sistema di valori in cui si colloca Avvakum, la glorificazione di sé equivale a peccato. Una giustificazione alle sue azioni viene fornita in un paragone con i primi autori cristiani: “Ecco dunque, figli miei nella Chiesa, vi offro la mia vita [...] Anche l'abate Doroteo descrisse la sua vita ai discepoli per costringerli a imitarlo [...]”³¹ [AVVAKUM 1986: 58] o ispirandosi direttamente agli apostoli e a San Paolo: “ma ho letto gli Atti degli Apostoli e le Epistole di Paolo: gli Apostoli hanno annunciato da sé stessi quando Dio agiva per loro” [IVI: 136].³² Avvakum, nella sostanza, si pone sullo stesso piano di un apostolo, ed è proprio in virtù della legittimità che questo ruolo conferisce che egli può rompere lo schema agiografico e narrare così delle proprie personali vicissitudini con zelo e consapevolezza di sé [cfr. AVVAKUM 1986: 47; PANČENKO 1980b:

³⁰ “Простите, барте, никонияне, что избранилъ вас! Живите, какъ хотите! Стану опять про свое горе говорить, какъ вы меня жалуете-подчиняете, 20 лѣтъ тому ужъ прошло. Еще бы хотя сколько же Богъ пособилъ помучитца отъ васъ, — ино бы и было с меня, о Господѣ Бозѣ и Спасѣ нашемъ Иисусе Христѣ! А затѣмъ — сколько Христосъ дастъ, только и жить” (86).

³¹ “Вотъ вам, питомникамъ церковнымъ, предлагаю житие свое от юности и до лѣтъ пятьдесятъ пяти годовъ. Авва Дарофей описалъ же свое житие ученикамъ своимъ, понуждая ихъ на таяжде [...]” (109). Questo passaggio si intitola “Esortazione all'amore dell'abate Doroteo” ed è tratto dai frammenti della raccolta di N. Zavoloko, cfr. Avvakum [2013: 109].

³² “да прочтохъ Дѣянiя апостольская и Послания Павлова, — апостоли о себѣ возвѣщали же, еда что Богъ содѣлаеть в нихъ” (100).

432]. È infatti nell'autobiografismo che si può individuare il tratto fondamentale degli scritti della cosiddetta "scuola di Pustozërsk",³³ e cioè di Avvakum e degli altri scismatici che con lui condividevano la prigionia. Autobiografismo che pare a tratti sconfinare nell'autocelebrazione, nonostante il ricorrere delle formule di cristiana modestia e mortificazione di sé:³⁴ l'arciprete e i suoi compagni di fede erano convinti di trovarsi nel mezzo di uno scontro tra le forze celesti e quelle infernali,³⁵ e descrivere questo scontro significava per forza di cose parlare di sé stessi [PLJUCHANOVA 1989: 7-9]. In questa commistione tra il terreno e l'ultraterreno, elementi che nella concezione medioevale, così lontana dalla moderna comprensione, sono egualmente 'reali' e 'veritieri', prende forma un tratto fondamentale per comprendere non solo il contesto in cui si situa la *Vita* di Avvakum, ma anche, in senso lato, i testi della cultura religiosa anticorussa: ecco perché, tanto in Avvakum quanto nelle opere dei suoi correligionari, il miracolo e la visione trascendono il valore simbolico e allegorico, acquisendo concretezza, significato storico e legittimante. È alla luce di queste considerazioni che si deve affrontare il carattere complessivamente 'allucinato' della *Vita*: tutto ciò che Avvakum vede, che sia una 'visione', un miracolo o un altro tipo di segno divino, altro non è che un'estensione del reale, fondamento

³³ È opinione diffusa che Avvakum e i suoi correligionari (Epifanij in particolare) abbiano scoperto la propria vocazione scrittoria proprio durante gli anni a Pustozërsk, cfr. Demkova *et al.* [1975: v]; Pljuchanova [1989: 8].

³⁴ Si riporta un esempio di questi motivi, frequenti e spesso coloriti: "E mi credo di essere qualcosa mentre, maledetto, non sono che sterco e suppurazione, una vera merda" [АВВАКУМ 1986: 142] ("и мняся нѣчто быти, а калѣ и гной есмь, окаянной, — прямое говно!", 102).

³⁵ A conferma si noti che spesso Avvakum sembra considerare i propri carnefici niente meno che burattini, quando afferma che "li ha ottenebrati il diavolo" [АВВАКУМ 1986: 118] ("омрачна дьяволь. [...]"), 92), e ancora: "non viene dallo Zar questo tormento, ma, per i nostri peccati, Dio ha permesso al diavolo di maltrattarci, col fine che messi ora alla prova scampiamo la prova eterna. Sia lodato Dio in tutto" [ivi: 130] ("не от царя намъ мука сия, но грѣхъ ради наших, от Бога дьяволу поущено озлобити нас, да же, искусяся нынѣ, вечнаго искушения уйдѣмъ. Слава Богу о всем", 110).

e insieme stimolo della sua missione divina di difensore della fede ortodossa [cfr. AVVAKUM 1986: 47-48; VODOLAZKIN 2020: 22-23].

Il lascito di Avvakum. Picchio sostiene che è proprio nello stile della *Vita* che ebbe origine la fortuna di cui godette Avvakum già da quando la sua autobiografia circolò per la prima volta tra il grande pubblico: “movimento e [...] intonazione eroica spiegano in particolare l’eco che l’*Autobiografia* suscitò fra i lettori dell’età romantica” [PICCHIO 1968: 291], tanto da consacrare l’arciprete a “Puškin del Seicento” [AVVAKUM 1986: 48]. Con il senno di oggi, si può affermare che la *Vita* anticipa la scoperta di nuovi principi artistici di rappresentazione umana che la letteratura russa avrebbe acquisito molto più tardi, con lo sviluppo della grande prosa realista: in Avvakum si può riconoscere “il primo esponente del realismo utopistico russo” [PICCHIO 1997: 222]. Autore principe della cosiddetta “scuola di Pustozërsk” [PLJUCHANOVA 1989: 7-9], Avvakum è considerato l’iniziatore del “testo siberiano” per il ruolo centrale che la Siberia orientale ha nella sua *Vita*, nonché per la particolareggiata descrizione che ne offre [AZADOVSKIJ 1960: 503 ss.].

Gli scrittori che si sono misurati con la *Vita* sono numerosi,³⁶ a cominciare dai ‘grandi classici’ del secondo Ottocento russo, periodo in cui si manifestò un rinnovato interesse per i vecchi credenti e il medioevo russo in generale. Tolstoj ne leggeva di frequente dei passaggi ad alta voce; Dostoevskij ne riconobbe il carattere profondamente russo e la considerava ‘intraducibile’, solo per ricordarne alcuni [cfr. ROBINSON 1963: 3 ss.]. Il xx secolo testimonia il perdurare della fama di Avvakum: Esenin, Kljuev, Blok, Merežkovskij, Vološin, Gor’kij, Chlebnikov, Remizov... c’è chi lo rende elemento della propria poetica, chi vi allude, chi ne fa oggetto di riflessione in un più ampio contesto socioculturale. Avvakum si fa antonomasia dell’intera vicenda dei vecchi credenti e, in quanto tale, a inizio secolo

³⁶ Per approfondire il tema si rimanda a Kožurin 2011; Kučinskij 2008; Mazunin 1958, e al contributo in italiano di Badolati [2023: 41 ss.].

si associa alla figura di un moderno rivoluzionario. Più tardi la vita di Avvakum, e in generale la persecuzione dei vecchi credenti, avrebbe lasciato una traccia profonda anche nelle opere di autori dissidenti come Sinjavskij e Šalamov, che ne furono tanto ispirati da giungere a momenti di sovrapposizione e di totale autoidentificazione con le loro vicende personali.

Grazie a un'insolita capacità di mettere a nudo il proprio cuore, Avvakum con la *Vita* realizza un capolavoro senza tempo. La maestria del suo autore emerge sia nelle tematiche, sia nella forma. Con l'uso spontaneo e disinvolto delle forme linguistiche popolari e il consapevole distacco dal canone Avvakum riesce ad amalgamare la miseria fisica alle visioni del divino e a conferire alla propria esperienza umana un senso di realismo letterario tanto riuscito che la *Vita* è spesso considerata "il capitolo conclusivo della plurisecolare vicenda anticon-russa" [PICCHIO 1968: 290-291].

SIGLE E ABBREVIAZIONI

BLDR	<i>Biblioteka literatury drevnej Rusi</i>
SKKDR	<i>Slovar' knižnikov i knižnosti drevnej Rusi</i>
TODRL	<i>Trudy otdela drevnerusskoj literatury</i>

EDIZIONI

AVVAKUM 1960	<i>Žitie protopopa Avvakuma, im samim napisannoe i drugie ego sočinenija</i> , N.K. Gudzij (obšč. red.), Chudožestvennaja literatura, Moskva 1960.
AVVAKUM 1962	L. Radoyce (a cura di), <i>Vita dell'arciprete Avvakum scritta da lui stesso</i> , Boringhieri, Torino 1962.
AVVAKUM 1986	P. Pera (a cura di), <i>Vita dell'arciprete Avvakum scritta da lui stesso</i> , Adelphi, Milano 1986.

AVVAKUM 2013 *Žitie protopopa Avvakuma, im samim napisannoe*, in *BLDR, t. XVII. XVII vek*, D.S. Lichačëv et al. (red.), Nauka, Sankt-Peterburg 2013, pp. 64-118.

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

AZADOVSKIJ 1960 M.K. Azadovskij, *Stat'i o literature i fol'klore*, Chudožestvennaja literatura, Moskva-Leningrad 1960.

BADOLATI 2023 M.T. Badolati, *La figura di Avvakum nel destino e nell'opera di A.M. Remizov. Il caso di Podstrižennymi glazami e lo "stile russo autentico"*, "Slavia", xxxii, 2023, 1, pp. 41-64.

BØRTNES 1988 J. Børtnes, *Visions of Glory. Studies in Early Russian Hagiography*, Solum Ferlag, Oslo 1988.

BRESCHINSKY 1978 D.N. Breschinsky, *Avvakum Petrovich*, in *The Modern Encyclopedia of Russian and Soviet Literature*, H.B. Weber (ed.), Academic International Press, s.l. 1978, vol. II, pp. 4-10.

BUBNOV 2022 N.Ju. Bubnov, *Protopop Avvakum i patriarch Nikon. Žizn' i služenie glazami staroobrjadcev*, "Rossijskij žurnal istorii cerkvi", 2022, 3, pp. 17-37.

DE MICHELIS C.G. De Michelis, *I nomi dell'avversario. Il "papa anticristo" nella cultura russa*, Albert Meynier, Torino 1996.

DEJANIE 1971 *Dejanie osvjaščennogo pomestnogo sobora russkoj pravoslavnoj cerkvi ob otmene kljatv na starye obrjady i na priderživajuščichsja ich*, "Žurnal Moskovskoj Patriarchii" 1971, 6, pp. 5-7.

DEMKOVA 1969 N.S. Demkova, *K voprosu ob istokach*

- avtobiografičeskogo povestvovanja v Žitii Avvakuma*, TODRL, XXIV, 1969, pp. 228-232.
- DEMKOVA 1970 N.S. Demkova, *Tvorčeskaja istorija Žitija protopopa Avvakuma*, TODRL, XXV, 1970, pp. 197-219.
- DEMKOVA 1974 N.S. Demkova, *Žitie protopopa Avvakuma. Tvorčeskaja istorija proizvedenija*, Izd. Leningradskogo universiteta, Leningrad 1974.
- DEMKOVA 1988 N.S. Demkova, *Dramatizacija povestvovanja v sočinenijach protopopa Avvakuma*, TODRL, XLI, 1988, pp. 302-316.
- DEMKOVA 1998 N.S. Demkova, *Sočinenija Avvakuma i publicističeskaja literatura rannego staroobrjadčestva*, Izd. Sankt-Peterburgskogo universiteta, Sankt-Peterburg 1998.
- DEMKOVA 2013 N.S. Demkova, *Žitie protopopa Avvakuma, im samim napisannoe, Kommentarii*, in BLDL, t. XVII. XVII vek, D.S. Lichačëv et al. (red.), Nauka, Sankt-Peterburg 2013, pp. 518-542.
- DEMKOVA et al. 1975 N.S. Demkova, N.F. Droblenkova, L.I. Sazonova, *Pustozerskij sbornik. Avtografy sočinenij Avvakuma i Epifanija*, Nauka, Leningrad 1975.
- DĚMIN 1998 A.S. Dëmin, *O chudožestvennosti drevnerusskoj literatury*, Jazyki ruskoj kul'tury, Moskva 1998.
- DMITRIEV et al. 2023 M.V. Dmitriev, N.S. Gurianova, D.M. Bulanin, A.V. Sirenov, A.V. Korenevskij, *Teorija "Moskva – tretij Rim": teksty i konteksty*, "Studia Slavica et Balcanica Petropolitana", 2023, 2, pp. 67-98.
- GUDZIJ 1956 N.K. Gudzij, *Istorija drevnej ruskoj literatury*. UČPEDGIZ, Moskva 1956.

- GUSEV 1958 V.E. Gusev, "Žitie" protopopa Avvakuma – proizvedenie demokratičeskoj literatury XVII v., TODRL, XIV, 1958, pp. 380-384.
- HUNT 1975-76 P. Hunt, *The Autobiography of the Archpriest Avvakum. Structure and Function*, "Ricerche Slavistiche", xxii-xxiii, 1975-76, pp. 155-176.
- HUNT 2023 P. Hunt, *Russia's 17th century crisis of modernization: the autobiographical saint's Life of the Archpriest Avvakum*, "The Seventeenth Century", xxxviii, 2023, 1, pp. 155-171.
- KHANT 1977 P. Khant [P. Hunt], *Samoopravdanie protopopa Avvakuma*, TODRL, xxxii, 1977, pp. 70-83.
- KLOTS 2016 Y. Klots, *From Avvakum to Dostoevsky: Varlam Shalamov and Russian Narratives of Political Imprisonment*, "The Russian Review", lxxv, 2016, 1, pp. 7-25.
- KOŽURIN 2011 K.Ja. Kožurin, *Protopop Avvakum v ruskoj poezii*, Archeodoksija, Moskva 2011.
- KOŽURIN 2013 K.Ja. Kožurin, *Protopop Avvakum. Žizn' za veru*, Molodaja gvardija, Moskva 2013.
- KUČINSKIJ 2008 R.Ju. Kučinskij, *Chudožestvennaja interpretacija "Žitija protopopa Avvakuma" v poëtičeskich pereloženijach konca XIX-načala XX v.*, "Izvestija RGPU im. A.I. Gercena", 2008, 74, pp. 268-273.
- LICHAČEV 1970 D.S. Lichačev, *Čelovek v literature Drevnej Rusi*, Nauka, Moskva 1970.
- LICHAČEV, PANČENKO 1976 D.S. Lichačev, Pančenko A.M., *"Smechovoj mir" drevnej Rusi*, Nauka, Leningrad 1976.

- MENDELEEVA 2005 D.S. Mendeleeva, *Protopop Avvakum: literaturnye obliki ruskogo raskola*, "Germenevika Drevnerusskoj Literatury", XII, 2005, pp. 186-312.
- MEYENDORFF 1991 P. Meyendorff, *Russia. Ritual, and Reform. The Liturgical Reforms of Nikon In the 17th Century*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood NY 1991.
- MAZUNIN 1958 A.I. Mazunin, *Tri stichotvornych pereloženija Žitija protopopa Avvakuma*, TODRL, XIV, 1958, pp. 408-412.
- MICHELS 1999 G.B. Michels, *At War with the Church. Religious Dissent in Seventeenth-Century Russia*, Stanford University Press, Stanford, California 1999.
- PANČENKO 1973 A.M. Pančenko, *Russkaja stichotvornaja kul'tura XVII veka*, Nauka, Leningrad 1973.
- PANČENKO 1980a A.M. Pančenko, "Literatura 'perechodnogo veka'", in *Istorija ruskoj literatury. Tom pervyj. Drevnerusskaja literatura. Literatura XVIII veka*, D.S. Lichačëv i G.P. Makogonenko (red.), Nauka, Leningrad 1980, pp. 291-407.
- PANČENKO 1980b A.M. Pančenko, "Literatura vtoroj poloviny XVII v.", in *Istorija ruskoj literatury X-XVII vekov*, D.S. Lichačëv (red.), Prosveščenie, Moskva 1980, pp. 372-446.
- PASKAL' 2011 P. Paskal', *Protopop Avvakum i načalo raskola*, Znak, Moskva 2011 [P. Pascal, *Avvakum et les débuts du raskol*, Mouton&Co, Paris-La Haye 1963].
- PERA 1992 P. Pera, *I Vecchi Credenti e l'Anticristo*, Marietti, Genova 1992.

- PICCHIO 1968 R. Picchio, *La letteratura russa antica*, Sansoni-Accademia, Firenze-Milano 1968.
- PICCHIO 1997 R. Picchio, "Russia ignota e 'vecchia fede': l'Autobiografia di Avvakum", in M. Colucci, R. Picchio (a cura di), *Storia della civiltà letteraria russa. Volume primo. Dalle origini alla fine dell'Ottocento*, UTET, Torino 1997, pp. 218-222.
- PLJUCHANOVA 1989 *Pustozerskaja proza. Protopop Avvakum, inok Epifanij, pop Lazar', d'jakon Fedor*, M.B. Pljuchanova (sost.), Moskovskij rabočij, Moskva 1989.
- PONYRKO 2010 N. Ponyrko, *Tri žitija – tri žizni. Protopop Avvakum, inok Epifanij, bojarinja Morozova*, Puškinskij Dom, Sankt-Peterburg, 2010.
- PONYRKO 2013 N. Ponyrko, *Literatura rannego staroobradčestva kak istoričeskoe svidetel'stvo*, in *BLDR, XVII. XVII vek*, D.S. Lichačev et al. (red.), Nauka, Sankt-Peterburg 2013, pp. 5-12.
- RAEFF 1984 M. Raeff, *Understanding Imperial Russia. State and Society in the Old Regime*, California University Press, New York 1984.
- ROBINSON 1962 A.N. Robinson, *Tvorčestvo Avvakuma i obščestvennye dviženija v konce XVII v.*, *TODRL, XVIII*, 1962, pp. 149-175.
- ROBINSON 1963 A.N. Robinson, *Žizneopisanija Avvakuma i Epifanija. Issledovanija i teksty*, AN SSSR, Moskva 1963.
- ROBINSON 1967 A.N. Robinson, *Ispoved'-propoved' (o chudožestvennosti "Žitija" Avvakuma)*, in *Istoriko-filologičeskie issledovanija. Sbornik statej k 75-letiju akad. N.I. Konrada*, Nauka, Moskva 1967, pp.

358-370

- RJABUŠINSKIJ 1994 V.P. Rjabušinskij, *Staroobradčestvo i russkoe religioznoe čuvstvo*, M.L. Grinberg, V.V. Nechotin (sost.), Mosty, Moskva-Ierusalim 1994.
- ROWLAND 2020 D. Rowland, *God, Tsar, and People. The Political Culture of Early Modern Russia*, Cornell University Press, New York 2020.
- SARAFANOVA 1958 N.S. Sarafanova, *Ideja ravenstva ljudej v sočinenijach protopopa Avvakuma*, TODRL, XIV, 1958, pp. 385-390.
- SERMAN 1958 I.Z. Serman, *Protopop Avvakum v tvorčestve N.S. Leskova*, TODRL, XIV, 1958, pp. 404-407.
- SINJAVSKIJ 1993 A.D. Sinjavskij, *Ivan lo scemo. Paganesimo, magia e religione del popolo russo*, a cura di S. Rapetti, Guida, Napoli 1993.
- SVJATOPOLK-MIRSKIJ 1925 D.D. Svjatopolk-Mirskij, *O moskovskoj literature i protopope Avvakume*, "Evrazijskij vremennik", IV, 1925, pp. 338-350.
- TUFANOVA 2007 O.A. Tufanova, *Tvorčestvo Avvakuma: poëtika tragičeskogo*, Sputnik+, Moskva 2007.
- VINOGRADOV 1923 V.V. Vinogradov, *O zadačach stilistiki. Nabljudenija nad stilem Žitija protopopa Avvakuma*, L.V. Ščerba (red.), *Russkaja reč: sborniki statej*, Izdanie fonetičeskogo instituta praktič. izučenija jazykov, 1923, č. I, pp. 195-293.
- VINOGRADOV 1958 V.V. Vinogradov, *K izučeniju stilja protopopa Avvakuma, principov ego slovoupotreblenija*, TODRL, XIV, 1958, pp. 371-379.

- VODOLAZKIN 2020 E.G. Vodolazkin, *Protopop Avvakum i sovremennyj literaturnyj process*, "Slovesnost' i istorija", IV, 2020, pp. 18-25.
- USPENSKIJ 1996 B.A. Uspenskij, *Raskol i kul'turnyj konflikt XVII veka*, in Id., *Izbrannye trudy. Semiotika istorii, semiotika kul'tury*, Jazyki russkoj kul'tury, Moskva 1996, t. I, pp. 477-519.
- ZENKOVSKY 1957 S.A. Zenkovsky, *The Russian Church Schism: Its Background and Ripercussions*, "The Russian Review", XVI, 1957, 4, pp. 37-58.
- ŽIVOV 2002a V.M. Živov, *Religioznaja reforma i individual'noe načalo v ruskoj literature XVII veka*, in Id., *Razyskanija v oblasti istorii i predistorii ruskoj kul'tury*, Jazyki slavjanskoj kul'tury, Moskva, 2002, pp. 319-343.
- ŽIVOV 2002b V.M. Živov, *Formy infinitiva v Žitii protopopa Avvakuma*, "Russica Romana", IX, 2002, pp. 277-293.