

BIBLIOTECA DI STUDI SLAVISTICI

– 34 –

DIRETTORE RESPONSABILE

Laura Salmon (*Università di Genova*)

SEGRETERIA DI REDAZIONE

Maria Bidovec (*Università di Udine*)

REDAZIONE

Rosanna Benacchio (*Università di Padova*)
Maria Cristina Bragone (*Università di Pavia*)
Andrea Ceccherelli (*Università di Bologna*)
Giuseppe Dell'Agata (*Università di Pisa*)
Francesca Romoli (*Università di Pisa*)
Laura Rossi (*Università di Milano*)

COMITATO SCIENTIFICO INTERNAZIONALE

Maria Di Salvo (*Università di Milano*)
Alexander Etkind (*European University Institute*)
Lazar Fleishman (*Stanford University*)
Marcello Garzaniti (*Università di Firenze*)
Lucyna Gebert (*Università di Roma "La Sapienza"*)
Harvey Goldblatt (*Yale University*)
Mark Lipoveckij (*University of Colorado-Boulder*)
Jordan Ljuckanov (*Balgarska Akademija na Naukite*)
Roland Marti (*Universität des Saarlandes*)
Michael Moser (*Universität Wien*)
Ivo Pospíšil (*Masarykova univerzita*)
Krassimir Stantchev (*Università Roma Tre*)



Mosty mostite

Studi in onore di Marcello Garzaniti

a cura di
Alberto Alberti
Maria Chiara Ferro
Francesca Romoli

Firenze University Press
2016

Mosty mostite : studi in onore di Marcello Garaniti / a cura di Alberto Alberti, Maria Chiara Ferro, Francesca Romoli.–
Firenze : Firenze University Press, 2016.
(Biblioteca di Studi slavistici ; 34)

<http://digital.casalini.it/9788864534572>

ISBN 978-88-6453-457-2 (online)

ISBN 978-88-6453-456-5 (print)

La collana *Biblioteca di Studi Slavistici*, (<<http://www.fupress.com/COLLANE/biblioteca-di-studi-slavistici/47>>), fondata per iniziativa dell'Associazione Italiana degli Slavisti, opera in sinergia con la rivista *Studi Slavistici* (<<http://fupress.com/riviste/studi-slavistici/17>>).

Editing e progetto grafico: Alberto Alberti.

Questo volume è stato pubblicato grazie ai contributi del dipartimento di Lingue Letterature e Culture Moderne (LILEC) dell'Università di Bologna, del dipartimento di Lingue Letterature e Culture Moderne dell'Università di Chieti-Pescara e del dipartimento di Filologia Letteratura e Linguistica dell'Università di Pisa



In copertina: 'm' iniziale glagolitica tratta dal *Vangelo di Assemani* (Biblioteca Vaticana, Cod. Slav. 3, fesk, XI sec., f. 112v).

Certificazione scientifica delle Opere

Tutti i volumi pubblicati sono soggetti ad un processo di referaggio esterno di cui sono responsabili il Consiglio editoriale della FUP e i Consigli scientifici delle singole collane. Le opere pubblicate nel catalogo della FUP sono valutate e approvate dal Consiglio editoriale della casa editrice. Per una descrizione più analitica del processo di referaggio si rimanda ai documenti ufficiali pubblicati sul catalogo on-line della casa editrice (www.fupress.com).

Consiglio editoriale Firenze University Press

G. Nigro (Coordinatore), M.T. Bartoli, M. Boddi, R. Casalbuoni, C. Ciappei, R. Del Punta, A. Dolfi, V. Fargion, S. Ferrone, M. Garzaniti, P. Guarnieri, A. Mariani, M. Marini, A. Novelli, M.C. Torricelli, M. Verga, A. Zorzi.

La presente opera è rilasciata nei termini della licenza Creative Commons Attribution 4.0 Unported (CC BY 4.0: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>)

CC 2016 Firenze University Press

Università degli Studi di Firenze

Firenze University Press

Via Cittadella, 7, 50144 Firenze, Italy

www.fupress.com

Printed in Italy

INDICE

<i>Premessa dei Curatori</i>	11
<i>Tabula Gratulatoria</i>	17

ЛЮБОПЫТСТВОВАТИ ѿ КОЕМЪДО ПОДРОБНѢ , ПОВѢСТИ СОЧИНИТЕЛЮ ДОСТОИТЪ
Gli slavi e la storia

J.A. Álvarez-Pedrosa	Algunas reflexiones sobre el proceso de cristianización de los eslavos	21
С. Николова	Вклад болгарских славян и болгарского государства в создание и первоначальное распространение славянской письменности	31
L. Pubblici	Note circa la presenza occidentale sulla costa orientale del Mar Nero (secoli XIII e XIV)	53
M.C. Ferro	La reclusione volontaria nelle terre slavo-orientali. Approccio al problema e spunti di riflessione	67
M. Piacentini	Un'eco del terremoto del 1456 nell'Appennino centro-meridionale sui confini della Slavia orientale. L'epistola di Teofil Dederkin al Gran Principe di Moscovia Basilio II	83
S. Toscano	Il primo zar russo e le città vinte nelle fonti del XVI e XVII secolo	103

И НЕ МОЖЕТЪ РАЗОРИТИСА ПИСАНИЕ
Gli slavi e la scrittura

J. Ostapczuk	Czy cerkiewnosłowiańskie ewangeliarze krótkie były kopiowane z pełnych?	119
--------------	---	-----

A. Alberti	Il Vangelo di Mstislav e la tradizione testuale dei vangeli slavi	135
P. Gonneau	Le vent dans les textes scripturaires en slavon oriental	155
F. Romoli	Le citazioni bibliche nel <i>Poučenie v nedelju syropustnuju</i> . Liturgia, tradizione patristica e memoria collettiva	167
D. Speranzi	Massimo il Greco a San Marco. Un nuovo manoscritto	191

ИМЕНЕМЪ МОИМЪ ВЪСЫ ИЖДЕНЪТЪ : ЯЗЫКИ ВОЗГЛЮТЪ НОВЫ
Gli slavi e le lingue

J.I. Bjørnflaten	Transformation of the Past Active Participles in Northwest Russian	207
A. Trovesi	La famiglia di parole da base [<i>bog</i>] ‘dio’ nelle lingue slave (con particolare riguardo alle esclamazioni)	217
M. Perotto	Realtà sociolinguistiche a confronto: Alto Adige e Tatarstan. Aspetti di politica linguistica e pianificazione educativa	229
G. Brogi Bercoff	Identificazione fra lingua e nazione. Un’idea solo romantica?	241
G. Siedina	Cucina russa e lessico italiano. Il caso di ‘Insalata russa’	251

ТВОРИТИ КНИГИ МНѠГИ НЪСТЬ КОНЬЦА...
Gli slavi e le lettere

C. Pieralli	Residui mitici nella cosmografia dell’epica cantata. L’immagine del fiume nei soggetti bylinici	265
G. Moracci	La descrizione di Firenze nelle memorie di viaggio di P. A. Tolstoj (1697-1699)	277
M. Bidovec	Janez Svetokriški e gli animali. Per un’introduzione al ‘bestiario’ del <i>Sacrum Promptuarium</i>	291

P. Lazarević Di Giacomo	“In Pinta studiorum essentia quinta”. The Wine-Drinking and Wine-Making Culture of Illyrian Literary Men in the 18 th Century	307
R. De Giorgi	“Ogni cosa è dentro di te”. Lev Tolstoj e Vasilij Sjutaev	325
S. Garzonio	“Siamo due, siamo soli”. Jurgis Baltrušaitis scrive a Giovanni Papini	339
G. Imposti	Il palindromo in Velimir Chlebnikov: “specchio del suono”	349
R. Morabito	Miloš Crnjanski da <i>Sumatra</i> a <i>Serbia</i>	361
R. Giuliani	“Si scrive ‘guerra’, ma si chiama rivoluzione...” Un’eco russa della Grande Guerra: Leonid Andreev	373
Л. Сальмон	‘Русский писатель’ ходит по ‘Марине’. Шолом-Алейхем в Перви	387
D. Possamai	Divagazioni attorno al <i>roseau pensant</i> pascaliano. <i>The Thinking Reed</i> di Rebecca West e <i>Mysljaščij trostnik</i> di Nina Berberova	403

...и оу́чѣніе мно́гое трѣдѣ плѣти
Gli slavi e la ricerca

R. Caldarelli	In margine alle ricerche di Evel Gasparini. Cultura, lingua e relazioni interetniche	415
M.A. Робинсон, Л.И. Сазонова	Судьба проекта <i>Энциклопедия славянской филологии</i> в 1920-е годы (по архивным источникам)	427

ΔΔΑΝΙΕ ЧЕЛОВѢКА РАСПРОСТРАНѦЕТЪ ЕГО
Un omaggio

M.M. Ferraccioli, G. Giraudo	Ἅγιοι Μαρκέλλοι – Sancti Marcelli – святые маркеллы	451
<i>Bibliografia di Marcello Garzaniti (1985-2015) a cura di C. Pieralli</i>		469
<i>Profilo degli autori</i>		487



ΜΑΡΚΕΛΛΟΣ

Σκλαβονικῆς παιδείας καὶ λόγων ἄχρι τοῦ τιμᾶν
καὶ θαυμάζειν τοὺς κατορθοῦντας ἐραστής

Era amante della disciplina e delle lettere *slave* in
maniera che ammirava e teneva in grande onore
coloro che si portavano in esse da valorosi

Premessa

Il presente volume nasce con l'intento di omaggiare, in occasione del suo sessantesimo compleanno e del trentennale della sua carriera, Marcello Garzaniti, maestro, mentore e interlocutore privilegiato di chi scrive, sempre testimone della centralità del dialogo e del confronto quali fondamenti del progresso culturale. Si è ritenuto, per questo, che l'esortazione “*mosty mostite*” (‘costruite ponti’, *Povest' vremennykh let, s.a. 1014*)¹, contenuta nel titolo, ben si attagliasse alla sua figura e ancor più si prestasse a esprimerne l'impegno da sempre generosamente profuso nell'ambito della ricerca, della divulgazione scientifica e della didattica. La ‘M’ miniata che abbiamo posto in copertina, a sua volta, intende richiamare l'iniziale del termine *most* – e la stessa forma del ‘ponte’ –, nonché l'iniziale del nome del festeggiato. Ai filologi, inoltre, non sarà sfuggito che il valore numerico del grafema glagolitico rimanda proprio alla ricorrenza che celebriamo con questo volume.

Abbandonata per motivi di spazio l'idea di tracciare qui un profilo biografico completo del festeggiato, ci limitiamo a citarne alcune tappe significative: la laurea in Lingua e letteratura russa presso l'Università di Bologna, l'approfondimento degli studi storico-religiosi presso l'Università di Roma “Sapienza” e il dottorato in scienze orientali presso il Pontificio Istituto Orientale di Roma. La sua collaborazione con l'istituto dell'Enciclopedia italiana, per i settori della slavistica, dell'Europa orientale e dell'Eurasia. Le ricerche in Germania (Würzburg, Münster), negli Stati Uniti (Dumbarton Oaks, Harvard University), in Ucraina (Kiev) e in Russia (Mosca, San Pietroburgo). Le visite presso le università di Kiev, Würzburg, Vienna, e quella più recente all'*École pratique des hautes études* (Parigi). Il ruolo attivo nell'Associazione Italiana degli Slavisti, prima come membro del direttivo, poi come presidente. L'affiliazione alla *Mediaevistenverband* (Germania), alla *Early Slavic Association* (USA) all'Accademia Ambrosiana (Italia). L'attuale impegno per la presidenza della Commissione biblica presso il Comitato Internazionale degli Slavisti. La fondazione della rivista dell'Associazione Italiana degli Slavisti, *Studi Slavistici*, e la direzione quasi decennale della collana *Biblioteca di Studi Slavistici*. L'ingresso nel consiglio editoriale della Firenze University Press e nell'accademia “La Colombaria”

¹ Codice Ipaziano (Mosca, BAN, 16.4.4), f. 48v.

di Firenze. Il coordinamento del Centro di Studi sull'Europa Centro-Orientale nel Medioevo (CESECOM) e dell'unità di ricerca *Lessico multilingue dei Beni Culturali* (LBC). Per avere un'idea della sua ampissima produzione scientifica basterà sfogliare le pagine della bibliografia offerta alla fine del volume.

A fianco a questa intensa attività di ricerca e istituzionale, Marcello Garzaniti non ha fatto mancare la propria collaborazione a iniziative volte allo studio del mondo slavo e alla divulgazione della sua conoscenza in Italia. Tra queste ricordiamo, a mero titolo di esempio, la partecipazione a Firenze ai festeggiamenti per il centenario della nascita di Giorgio la Pira, l'ideazione, ancora a Firenze, di un seminario internazionale (il primo svoltosi in Italia) dedicato alla figura e all'opera di Massimo il Greco, e l'organizzazione della mostra *Mal di Russia amor di Roma*, allestita presso la Biblioteca Nazionale centrale di Roma. Il festeggiato non ha lesinato le proprie energie neppure in ambito didattico, come professore associato prima, e poi come professore ordinario di Filologia slava presso l'università di Firenze, tenendo oggi corsi di Filologia slava, Letterature slave comparate e Lingua russa, e avendo prestato la propria opera come presidente del corso di laurea in Lingue, letterature e culture moderne.

Nel rivolgere ai colleghi, allievi e amici di Marcello Garzaniti l'invito a partecipare al nostro pogetto, si è scelto di concedere ampia libertà nell'elezione del tema di indagine. Nondimeno, nel volume risultano rappresentate alcune delle direttrici fondamentali della sua produzione scientifica, dallo studio della tradizione manoscritta dei vangeli paleoslavi alla riflessione su vari aspetti della civiltà letteraria del medioevo slavo ortodosso, fino alla figura di Massimo il Greco. Sono inoltre presenti saggi di carattere propriamente storico, letterario e linguistico, che richiamano i rapporti pazientemente intessuti negli anni con specialisti di diversi ambiti disciplinari, in Italia e all'estero, e che ne sono il frutto. I contenuti dell'opera restituiscono così l'ampio spettro delle ricerche di Marcello Garzaniti e la sua erudizione, cui vuole alludere lo stesso riferimento (faceto) a Plutarco, dono di Pierre Gonneau, con cui si apre il volume.

I contributi sono stati organizzati in cinque sezioni tematiche. Ciascuna di esse si apre con una citazione biblica per ricordare un campo d'indagine che ha sempre occupato un posto di rilievo nell'attività scientifica del festeggiato. Le citazioni sono tratte dalla Bibbia di Elisabetta (1751); nell'ordine, si tratta di 2Mac 2,31, Gv 10,35, Mc 16,17, Qo 12,12, Qo 12,12 e Pro 18,16. La prima sezione raccoglie saggi di taglio storico-culturale dedicati alle diverse aree della Slavia e ai rapporti intrattenuti con i popoli confinanti (IX-XVII sec.). J.A. ÁLVAREZ-PEDROSA si interroga sul processo di cristianizzazione degli slavi, considerando l'importanza di fattori quali l'insediamento nelle terre slave di mercanti provenienti da paesi cristiani, nonché l'influenza esercitata da mogli e madri sui principi regnanti. S. NIKOLOVA evidenzia l'apporto fondamentale dello Stato bulgaro allo sviluppo dell'eredità cirillo-metodiana e alla diffusione della civiltà scrittorica slava. L. PUBBLICI indaga la 'presenza occidentale' sulla costa orientale del Mar Nero nel XIII-XIV sec., quando più intense si fecero le missioni esplorative in quel territorio da parte di laici e chierici. M.C. FERRO ricer-

ca, in una selezione di fonti, tracce della pratica ascetica nota come ‘reclusione volontaria’, allo scopo di verificarne presenza e modalità di realizzazione della tradizione monastica slava orientale del XI-XVII sec. M. PIACENTINI si occupa dell’epistola di T. Dederkin al gran principe Basilio II, considerata il primo testo della cultura latino-romanzo-germanica a giungere nei territori occidentali della Slavia orientale. S. TOSCANO ricostruisce l’evoluzione del racconto della conquista di Kazan’ da parte di Ivan IV, evidenziando come la narrazione degli eventi si discosti progressivamente dall’aderenza ai fatti nell’intento di magnificare l’ascesa dell’emergente Moscovia.

La seconda sezione include quattro studi dedicati alla componente scritturale della civiltà letteraria slava ecclesiastica e un contributo centrato sull’attività di copista di Massimo il Greco. J. OSTAPCZUK si interroga sull’origine del lezionario festivo slavo-ecclesiastico, avanzando l’ipotesi che alcuni esemplari slavi orientali siano stati trascritti da lezionari feriali, di cui rappresenterebbero la versione abbreviata. A. ALBERTI ripercorre brevemente la storia degli studi sul Vangelo di Mstislav, per rilevare la sostanziale conformità del testo di questo codice con la versione slava più antica. P. GONNEAU studia la rappresentazione del vento offerta nelle versioni della Bibbia di Gennadij, di F. Skorina, di Ostrog e Sinodale, e in alcuni manoscritti slavi orientali dei vangeli, del salterio, del pentateuco e dei libri dei profeti. F. ROMOLI presenta un tentativo di ricostituzione della memoria collettiva associata alla festa della tirofagia sulla base della testimonianza del *Poučenie v nedelju syropustnuju*, di cui studia la componente biblica nel confronto con le celebrazioni del sabato e della domenica della tirofagia e con una selezione di omelie patristiche. D. SPERANZI offre un’analisi paleografica, codicologica, filologica e storica del ms. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Conv.Soppr. 104, che contiene il *De divinis nominibus* (con *scholia*) dello pseudo-Dionigi Areopagita, attribuendolo qui per la prima volta alla mano di Michele Trivolis (poi Massimo il Greco), che lo copiò negli anni del suo soggiorno fiorentino nella biblioteca del convento di san Marco.

La terza sezione accoglie articoli di carattere linguistico e sociolinguistico. J.I. BJØRNFLATEN studia il processo di trasformazione, in area russa nordoccidentale, del participio passato attivo in *-vūs/-ūs in un tempo finito del passato, sulla base delle cronache medievali di Pskov e dalla dialettologia. A. TROVESI analizza la ricchezza derivazionale della base lessicale [*bog*] nelle lingue slave, dedicando particolare attenzione ai processi di lessicalizzazione nelle esclamazioni e mettendo così in evidenza la centralità del concetto del Dio cristiano nella cultura delle popolazioni slave. Il saggio di M. PEROTTO pone a confronto due realtà multilingui assai simili, l’Alto Adige-Südtirol e la Repubblica autonoma del Tatarstan, impiegando il modello tipologico di ‘situazione linguistica’ proposto da M.A. Gorjačeva. Studiando l’identificazione di lingua e nazione, G. BROGI BERCOFF rileva come la consapevole aspirazione degli scrittori ucraini a scrivere e possedere una letteratura nella propria ‘lingua volgare’ traspia

già nelle opere di I. Velyčkovs'kyj, risalenti alla seconda metà del XVII sec. G. SIEDINA si occupa della locuzione *insalata russa* nella lingua e nella cultura italiane, dove indica all'incirca lo stesso piatto che la tradizione russa designa come *insalata Oliviér*.

La quarta sezione è dedicata interamente ad approfondimenti di taglio letterario concernenti le letterature russa, slovena, serba e croata. C. PIERALLI ne inaugura la serie, con un'analisi del ruolo simbolico del fiume nei testi bylinici, fonti preziose per la comprensione delle concezioni cosmologiche del mondo slavo orientale. G. MORACCI presenta una lettura critica della descrizione di Firenze nelle memorie di viaggio di P. Tolstoj, mostrando come nel testo emerga una piena consapevolezza autoriale e confermando un ruolo attivo di Tolstoj nel processo di formazione della 'nuova' letteratura russa nel XVII sec. M. BIDOVEC amplia il panorama degli studi su J. Svetokriški, il principale autore della tarda Controriforma slovena, analizzando la presenza degli animali nel *Sacrum Promptuarium*. P. LAZAREVIĆ tratta della produzione scrittoria dedicata alla preparazione del vino da parte di letterati serbi e croati del XVIII sec. e più in generale del rapporto tra vino e letteratura nell'Europa dell'epoca. R. DE GIORGI si concentra sull'interesse mostrato da L. Tolstoj per la dottrina evangelica di V. Sjutaev e i suoi propositi di vita comunitari, che lasciarono un segno profondo sulla personalità di Tolstoj. S. GARZONIO rintraccia nella corrispondenza epistolare tra G. Papini e Ju. Baltrušajtis una testimonianza significativa, dal punto di vista letterario, culturale e umano, della storia dei rapporti italo-russi di inizio Novecento. G. IMPOSTI si occupa del ruolo del palindromo nell'opera di V. Chlebnikov e dell'alterna fortuna di questo procedimento retorico in epoca sovietica e contemporanea. R. MORABITO traccia l'evoluzione artistica di M. Crnjanski, noto autore dell'avanguardia letteraria serba, dalla pubblicazione delle opere *Sumatra* e *Stražilovo* a quella del poema *Serbia* e del romanzo *Migrazioni*. R. GIULIANI si occupa delle opere dello scrittore russo L. Andreev sul tema della guerra, ritracciando l'evoluzione delle sue idee sull'argomento e delle tecniche stilistiche e narrative impiegate per affrontarlo. L. SALMON ricostruisce il rapporto di Sh. Aleichem, noto scrittore ebreo russo, con la cittadina italiana di Nervi (dove soggiornò per motivi di salute), tra il piacere della permanenza, la nostalgia per la patria e i festeggiamenti per il venticinquennale della sua attività artistica. D. POSSAMAI propone un'interessante lettura delle opere *The Thinking Reed* di R. West e *Mysljaščij trostnik* di N. Berberova, evidenziando somiglianze e differenze celate dietro il titolo comune, e mostrando che, insieme al riferimento a F. Tjutčev, nell'opera dell'autrice russa non si possano escludere suggestioni pascaliane.

Dalla quinta sezione emerge lo sforzo di studio e di ricerca di quanti si dedicano alla conoscenza della cultura slava nelle sue molteplici sfaccettature. R. CALDARELLI discute alcuni aspetti degli studi antropologici di E. Gasparini dedicati alle relazioni etnolinguistiche tra gli slavi e i popoli vicini, con particolare riferimento agli ambiti del matrimonio e del matriarcato, anche alla luce dei lavori di G. Dumézil. Sulla base di fonti archivistiche. M.A. ROBINSON e

L.I. SAZONOVA studiano per la prima volta la storia del progetto *Ėnciklopedija slavjanskoj filologii* dell'Accademia delle scienze russa, tra le alterne vicende della rivoluzione del 1917 e della guerra civile. In chiusura, data l'occasione della miscellanea, volentieri si è accolto un omaggio “affettuoso e un po' ironico” (così l'autore) al festeggiato.

Licenziando il volume, vogliamo esprimere la nostra gratitudine a quanti hanno aderito e contribuito fattivamente a questo progetto, ma anche a coloro che, pur costretti a declinare l'invito, ci hanno sostenuto con parole di apprezzamento e incoraggiamento. Un ringraziamento particolare va a N. Marcialis e L. Salmon, alternatesi come direttrici della collana *Biblioteca di Studi Slavistici*, che ospita il volume. Con questo dono, infine, il nostro grazie giunga al festeggiato, per averci trasmesso la passione per la cultura letteraria slava e non solo, e averci indirizzati e accompagnati nel difficile cammino della ricerca. È proprio in tempi di procelle e smottamenti, quali la *paideia* sta attraversando un po' dovunque, che ci si accorge se i ponti sono stati eretti su solide fondamenta.

Alberto Alberti
Maria Chiara Ferro
Francesca Romoli

Tabula Gratulatoria

- ALBERTO ALBERTI • Università di Bologna
JUAN ANTONIO ÁLVAREZ-PEDROSA • Universidad Complutense de Madrid
LJILJANA BANJANIN • Università di Torino
MARIA GRAZIA BARTOLINI • Università di Milano
GIULIA BASELICA • Università di Torino
ROSANNA BENACCHIO • Università di Padova
SIMONA BERARDI • Università di Bologna
MARIA BIDOVEC • Università di Udine
JAN IVAR BJØRNFLATEN • Universitetet i Oslo
MICHAELA BÖHMIG • Università di Napoli “L’Orientale”
MARIA CRISTINA BRAGONE • Università di Pavia
GIOVANNA BROGI BERCOFF • Università di Milano
RAFFAELE CALDARELLI • Università della Toscana – Viterbo
NADIA CAPRIOGGIO • Università di Torino
GUIDO CARPI • Università di Pisa
ANDREA CECCHERELLI • Università di Bologna
GIULIO CONTICELLI • Università di Firenze
PAOLA COTTA RAMUSINO • Università di Milano
ROBERTA DE GIORGI • Università di Udine
ADRIANO DELL’ASTA • Università Cattolica del Sacro Cuore – Milano-Brescia
MARIA MARCELLA FERRACCIOLI • Museo Correr – Venezia
MARIA CHIARA FERRO • Università di Chieti-Pescara “G. d’Annunzio”
CARLO FREDDUZZI • Istituto di Cultura e Lingua Russa – Roma
LUCYNA GEBERT • Università di Roma “Sapienza”
GIANFRANCO GIRAUDO • Università di Venezia “Ca’ Foscari”

- RITA GIULIANI • Università di Roma “Sapienza”
 LIANA GOLETIANI • Università di Milano
 GABRIELLA ELINA IMPOSTI • Università di Bologna
 CLAUDIA LASORSA SIEDINA • Università “Roma Tre”
 PERSIDA LAZAREVIĆ DI GIACOMO • Università di Chieti-Pescara “G. d’Annunzio”
 MARIA RITA LETO • Università di Chieti-Pescara “G. d’Annunzio”
 NICOLETTA MARCIALIS • Università di Roma “Tor Vergata”
 GABRIELE MAZZITELLI • Roma
 HEINZ MIKLAS • Universität Wien
 ADALGISA MINGATI • Università di Trento
 GIOVANNA MORACCI • Università di Chieti-Pescara “G. d’Annunzio”
 SVETLINA NIKOLOVA • Kirilo-Methodievski naučen centăr (BAN) – Sofija
 VIVIANA NOSILIA • Università di Padova
 CLAUDIA OLIVIERI • Università di Catania
 TATIANA OSTAKHOVA • Università di Messina
 MONICA PEROTTO • Università di Bologna
 MARIA CHIARA PESENTI • Università di Bergamo
 DONATELLA POSSAMAI • Università di Padova
 MARCO PULERI • Università di Bologna
 FRANCESCA ROMOLI • Università di Pisa
 BARBARA RONCHETTI • Università di Roma “Sapienza”
 FEDERICA ROSSI • Kunsthistorisches Institut in Florenz (Max Planck Institut)
 LAURA SALMON • Università di Genova
 MARCO SCARPA • Università di Venezia “Ca’ Foscari”
 ANGELA DIOLETTA SICLARI • Università di Parma
 GIOVANNA SIEDINA • Università di Verona
 LILIA SKOMOROCHOVA • Università di Genova
 KRASSIMIR STANTCHEV • Università “Roma Tre”
 PETER THIERGEN • Universität Bamberg
 LUCIA TONINI • Università di Napoli “L’Orientale”
 SILVIA TOSCANO • Università di Roma “Sapienza”
 MASSIMO TRIA • Università di Cagliari
 ANATOLIJ A. TURILOV • Institut slavjanovedenija RAN (Mosca)
 MARIA ZALAMBANI • Università di Bologna

ЛЮБОПЫТСТВОВАТИ Ѡ КОЕМЖДО ПОДРОБНѢ ,
ПОВѢСТИ СОЧИНИТЕЛЮ ДОСТОИТЪ

Gli slavi e la storia



Algunas reflexiones sobre el proceso de cristianización de los eslavos

Juan Antonio Álvarez-Pedrosa

El proceso de cristianización de los eslavos ocupó un largo espacio de tiempo durante la Alta Edad Media europea, unos trescientos años, si atendemos a las fechas ‘oficiales’ que van desde el comienzo de la misión cirilo-metodiana en Moravia (863) a la conquista de la isla de Rügen, el último bastión independiente de la Eslavia pagana del mar Báltico (1168). Se trata, por tanto, de un periodo de tres siglos que puede ser ampliado un siglo más si atendemos a las fechas en las que San Modesto fue consagrado como corepiscopo (757) para la misión ante los eslavos de Carantania. Estos cuatro siglos son esenciales para la configuración de Europa tal como nosotros la entendemos hoy en día, con sus convergencias y divergencias internas, con su anhelo de unidad y con sus complejas fracturas culturales¹.

Describir cronológicamente la cristianización de los eslavos mediante un elenco de fechas ya constituye en sí mismo un problema metodológico de primer orden². Los manuales de historia necesitan individualizar datos que permitan definir el avance de la cristianización en Europa central y oriental y los gobernantes, la jerarquía eclesiástica y los académicos se sirven de estas fechas para establecer los aniversarios y celebraciones oficiales de la cristianización de tal o cual país o pueblo y, por ende, su entrada en el complejo concepto de la ‘Europa cristiana’.

La selección de estas fechas de entrada de los eslavos en la cristiandad sigue casi siempre el mismo criterio: la fecha oficial de la conversión del príncipe. Este es el caso claro del bautismo del kagán Boris de Bulgaria, en 864 (o 865). Del mismo modo, la cristianización de Polonia se establece con el bautismo del príncipe Mieszko, en 966. Si bien el proceso de cristianización de la Rus’ de Kiev presenta un claro escalonamiento en las fechas³, el bautismo del príncipe Vladimir en Kiev se toma siempre como la fecha oficial de la cristianización de la Rus’ (988). Otras

¹ Sobre la importancia de esta época para el nacimiento de Europa, cf. Bartlett 1993 y Le Goff 2005.

² Los antropólogos señalan que la conversión, individual o colectiva, no se puede desligar del contexto social en el que se produce (Rambo 1993).

³ Presencia de cristianos entre los firmantes del tratado de 944 entre Rus’ y Bizancio; bautismo de la princesa Ol’ga (954/945), indagación de Vladimir sobre el monoteísmo que más le convenía (986/987).

fechas oficiales marcan acontecimientos algo distintos. La cristianización de Bohemia se suele señalar con el martirio de San Wenceslao (935), un príncipe que, obviamente, ya era cristiano antes de recibir la palma del martirio. Sin embargo, su muerte constituye un punto de inflexión claro en la confrontación entre paganos y cristianos, con una clara pérdida de posiciones para los primeros. Por lo que se refiere a la cristianización de Moravia, la fecha oficial se marca, no por la conversión de un príncipe, pues entendemos que Rastislav ya era cristiano⁴, sino la fecha de la llegada de Constantino-Cirilo y Metodio a tierras de la Gran Moravia (863). Finalmente, la fecha del final oficial del paganismo eslavo se toma de una victoria militar por la que el rey Valdemar I de Dinamarca conquista definitivamente la isla de Rügen, donde pervivía el último estado pagano independiente (1168).

Este elenco de fechas nos propone un modelo de conversión de los eslavos que presenta una suerte de carácter piramidal: la conversión estaría promovida por el príncipe, que, en colaboración no siempre individuada o necesaria de algún misionero relevante, mueve a conversión a todo su pueblo. Se trata de un modelo explicativo muy cómodo cuando se trata de hacer un elenco de fechas, pues la conversión del príncipe sirve para datar la de todo su pueblo. Por otra parte, pone de relieve un carácter agentivo de la élite política o eclesiástica y deja al pueblo como mero sujeto paciente, confiado a la decisión de sus gobernantes o de una élite eclesial influyente⁵. Es cierto que el papel de los misioneros es muy relevante en los procesos de cristianización⁶, pero la labor de estos no siempre culmina en éxito, como se reconoce paladinamente en las biografías de San Otón de Bamberg, cuando se narra cómo las ciudades de Szczecin y Wolin, una vez que San Otón retorna a su sede episcopal de Bamberg el 28 de marzo de 1125, retornan a sus prácticas idolátricas⁷.

Desarrollaré simplemente algunas reflexiones sobre el proceso de cristianización de los eslavos que, de algún modo, devalúan la relevancia que se otorga al momento del bautismo del príncipe como punto de partida del proceso de cristianización⁸.

⁴ Se data en 862 la embajada de Rastislav de Moravia al emperador Miguel III en la que le pide que le envíe un obispo o un maestro que conozca la lengua eslava y que pueda organizar la iglesia morava: VC 14, 2-19; VM 5, 1-12. En VM 5, 1 la petición la formulan Rastislav y Svatopluk, seguramente para poner de relieve la perfidia del segundo cuando, años más tarde, se alía con el episcopado bávaro en contra de Metodio. En la petición se reconoce explícitamente que la cristianización ya se había llevado a cabo, pero que los mensajes de los diversos misioneros eran contradictorios y que necesitaban una guía firme y segura.

⁵ Siguen este modelo explicativo manuales clásicos sobre la cristianización de los eslavos como los de Duthilleul 1963 o Vlasto 1970. Más recientemente cf. Kłoczowski 1993, Padberg 1998: 206-209, Obolensky 2000: 281-282. Sobre el modelo de un proceso de cristianización “de arriba a abajo”, cf. Bartlett 1993, Fletcher 1997: 97-130, 236-240.

⁶ Fletcher 1997, Corradini *et al.* 2003.

⁷ VOEB 3, 1. Sobre el dudoso éxito de las misiones bizantinas, cf. Ivanov 2002.

⁸ Sobre la importancia del periodo anterior a la fecha oficial en el estudio de las conversiones altomedievales, cf. Wood 2001: 265-266.

Un tiempo considerable de producirse la cristianización ‘oficial’ de cualquier país eslavo, parece que se producen asentamientos importantes de población cristiana en territorio eslavo. Estos asentamientos pueden tener un origen comercial, como es el caso de los comerciantes sajones que se instalan en la ciudad de Jumme⁹ y gozan incluso de un estatuto jurídico propio¹⁰, tal como nos cuenta Adán de Bremen 2, 22 (19)¹¹.

Del mismo modo, son razones comerciales las que llevan a los escandinavos que controlan la ruta comercial de los Grandes Ríos a asentarse y fundar las nuevas ciudades de lo que luego sería la Rus⁷. Obviamente, estos escandinavos son en un principio paganos, pero posteriormente se irán cristianizando y seguirán llegando a Rus⁷, ya cristianizados, en virtud de su estatuto de comerciantes privilegiados. Esta situación de privilegio es la que testimonia, por ejemplo, el rey noruego Ólaf Tryggvason (960-1000), uno de los grandes valedores del cristianismo en su país, que nos ha dejado testimonio en su saga de su estancia como rehén de privilegio en la corte de Vladímir de Kiev. A la temprana edad de nueve años y tras varios años de cautiverio en los que Ólaf fue capturado por unos piratas, separado de su madre Astrið y vendido en varias ocasiones, llega Ólaf al reino de Garðaríki¹² en compañía de su tío materno Sigurð. Allí es elegido por la reina¹³ para permanecer en la corte donde pronto se hace merecedor de cariño y honra, incluso manteniendo su condición de cristiano, tal como cuenta la *Gran saga de Ólaf Tryggvason*¹⁴.

El testimonio de Ólaf Tryggvason es el de un único individuo que se revela como alguien favorecido por la fortuna y por su respeto a la fe cristiana, pero puede ser extrapolado eventualmente al de otros escandinavos que, tras la cristianización de su país, siguieron beneficiándose de la ruta comercial de los Grandes Ríos, que, al fin y al cabo, fue abierta por sus antepasados.

La mayor aportación de cristianos, no obstante, proviene de las relaciones comerciales y políticas de Bizancio. Es bien conocido el testimonio de los rus⁷ que viajan a Constantinopla tras el primer tratado¹⁵ e, impresionados por el ritual cristiano y las iglesias de la ciudad, se convierten al cristianismo. Lo cierto es que el tercer tratado¹⁶ ya testimonia la presencia de cristianos entre las élites militares de la Rus⁷ de Kiev.

⁹ Fue una colonia danesa fundada por Harold Dienteazul (935-985) en la desembocadura del Oder junto a Wolin para establecer una factoría que sirviera de intermediaria entre el Báltico y Bizancio.

¹⁰ Otorgada por Harold Dienteazul, tal como cuenta la *Jómsvíkingasaga* (ed. Halldórsson 1969).

¹¹ Edición seguida: Pagani 1996.

¹² Garðaríki es el nombre que en antiguo islandés designaba la Rus⁷ de Kiev entre los siglos IX y finales del XI.

¹³ De acuerdo con algunas sagas islandesas Allogía u Olavia era la esposa de Vladímir I de Kiev (958-1015). Otras fuentes afirman que Allogia era su aya.

¹⁴ OST, cap. 57.

¹⁵ PVL, s.a. 907 (6415).

¹⁶ PVL, s.a. 945 (6453). Sobre el número e importancia de los cristianos de Kiev en esta época, cf. Shepard 2007.

El caso más notable de llegada masiva de población cristiana a territorio eslavo lo tenemos bien testimoniado en Bulgaria. Sin embargo, la aportación de población cristiana a territorio eslavo pagano no tiene un origen comercial, como en los ejemplos anteriores, sino que se trata de deportaciones masivas de origen bélico. Los sucesivos combates de los kaganes búlgaros contra Bizancio van acompañados de manera casi sistemática de la deportación de grandes cantidades de prisioneros bizantinos, obviamente cristianos, a territorio búlgaro. En el ataque y conquista de Debelto (812) por el kagán Krum sabemos que una cantidad ingente de prisioneros cristianos fueron llevados al interior de Bulgaria¹⁷. La toma de Adrianópolis en 813 aportó a Bulgaria un número enorme de cautivos cristianos¹⁸. Del mismo modo, el interés que Krum manifestó sobre la devolución de refugiados en el fallido intento de paz de 813, rechazado por los bizantinos, hace suponer que ya en este momento, había un número considerable de búlgaros y eslavos que se habían convertido al cristianismo y refugiado en el Imperio Bizantino¹⁹. Este asentamiento considerable de población cristiana a territorio búlgaro favorece las conversiones de población local al cristianismo durante los kaganatos de Ditzveg y Omurtag²⁰.

No solo influyen sobre el resto de la población eslava los deportados cristianos. El caso de algunos rehenes privilegiados resulta determinante para que la élite se interese por la conversión. Un caso paradigmático lo encontramos en la vida de San Blas de Amorion, un bizantino que, viajando de Constantinopla a Roma, fue vendido como esclavo por su malvado compañero de viaje y acabó siendo comprado por un noble búlgaro, que lo liberó, esperando que permanecería con él (cosa que el santo no hizo), para guiarle en su conversión al cristianismo²¹.

La cristianización de los eslavos más temprana de todas es la de Carantania. Normalmente se pone de relieve el papel de los misioneros en dicho proceso, pero para que los misioneros puedan circular con una cierta libertad se produce previamente una situación política y social que lo favorezca. La aportación de población cristiana a territorio eslavo de Carantania parece que se produce por la vía de los rehenes de privilegio, parecidos al que tenemos testimoniado en las fuentes relativas a la Rus' de Kiev, pero originados por motivos militares. Así, en el documento llamado *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*²², cap. 4 podemos leer lo siguiente acerca de cómo llegan a Carantania rehenes ya cristianizados en Baviera. Este es el caso de Gorazd²³, hijo del jefe tribal carantano

¹⁷ Curta 2006: 151.

¹⁸ LGC, pp. 345-346; SMA, pp. 615-616; cf. Curta 2006: 153.

¹⁹ Fine 1983: 98, Curta 2006: 151.

²⁰ Schreiner (1987) y Krăstev (1987) demuestran que la estructura eclesial cristiana, de obediencia bizantina, nunca dejó de existir en territorio búlgaro. Hannick (2004) argumenta también en la misma dirección: en la carta del patriarca Focio a Boris no hay ninguna mención a la organización eclesial porque ésta se daba por supuesta.

²¹ Curta 2006: 175.

²² Wattenbach 1854.

²³ Duque de Carantania entre 750-752.

Borut²⁴, y de su sobrino Hotimir²⁵. Muerto Borut, Gorazd y Hotimir vuelven entre los carantanos, para ser sus jefes ya convertidos al cristianismo. Hotimir lleva entre su séquito a un presbítero, llamado Majorano.

Es interesante remarcar que estos rehenes cristianizados no retornan solos a su país de origen, sino acompañados de otros cristianos, que son los que van configurando un nuevo núcleo de población cristiana. Es cierto que estos cristianos llegados a tierra eslava viven en una situación de privilegio o forman parte, por cuestiones dinásticas, de la dinastía gobernante, pero precisamente el hecho de constituir una élite es lo que favorece el proceso de cristianización.

Los testimonios sobre la cristianización de Moravia antes de la llegada de Constantino y Metodio son complejos, pero los análisis son unánimes al destacar que la población estaba cristianizada a la llegada de los santos hermanos²⁶. Si damos crédito a lo que se nos cuenta en la *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*, cap. 10-11, la llegada de cristianos a ese nuevo territorio eslavo se produce por la vía del retorno de exiliados políticos. Este es el caso de Pribina²⁷, exiliado por el príncipe Mojmir de Moravia²⁸, instruido en la fe y bautizado en la iglesia de San Martín del lugar denominado Treisma²⁹ y, tras varias peripecias, instalado en un territorio en torno al lago Balaton.

Una de las claves del éxito de la cristianización de estas nuevas poblaciones parece que estriba en el prestigio social que la sociedad pagana, de modo consciente o inconsciente, identifica en los nuevos conversos. En ese sentido, el modelo de conversión va ciertamente de ‘arriba a abajo’: se crea una élite de conversos vinculados con la élite gobernante que favorece que otros segmentos de población acojan la nueva fe de manera mucho más rápida. Hemos visto varios ejemplos entre los carantanos, los moravos y en la Rus’ de Kiev. Por otra parte, es indudable que, en una estructura social de tipo feudal, donde las relaciones tribales se mantienen de manera muy estricta, la conversión del líder propicia la conversión del resto de la tribu. Para favorecerlo, el modelo de exclusión de los que continúan siendo paganos se manifiesta como un recurso de aculturación muy efectivo. Tenemos un ejemplo notable entre los carantanos, cuando el duque Ingo – cristiano – propicia la exclusión social de sus vasallos paganos, tal como cuenta la *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*, cap. 7. La anécdota es muy reveladora, porque deja claro que el mecanismo social de exclusión (obligar a los vasallos paganos a comer fuera de la casa en platos de madera), les deshumaniza y les identifica como perros, y les desdota, por así

²⁴ Duque de Carantania entre 740-750 aproximadamente.

²⁵ Gobernó Carantania de 752 a 769.

²⁶ Duthilleul 1963: 101, Vlasto 1970: 27, Dvornik 1970: 78-92, Garzaniti 2013: 145.

²⁷ Pribina gobernó la región de Nitra (actual Eslovaquia) entre c. 825 y 833, como vasallo de Mojmir I de Moravia y posteriormente la zona en torno al lago Balaton (actual Hungría) entre 840 y 861.

²⁸ Mojmir I (c. 830-846) es el primer gobernante conocido del territorio que conocemos como la Gran Moravia. Fue depuesto en 846 por Ludovico el Germánico.

²⁹ Treismauer, en el distrito de Sankt Pölten-Land, en la Baja Austria, cerca de donde el río Traisen desemboca en el Danubio.

decirlo, de lenguaje humano, propio solo de los cristianos, que son capaces de seguir una liturgia en una lengua – el latín – que no es su lengua materna.

Entre lo legendario y lo hagiográfico tenemos algunos testimonios que se narran sobre la difusión del cristianismo dentro de la familia real búlgara. Teofilacto³⁰ cuenta que un joven bizantino, llamado Cinamón, uno de los prisioneros del kagán Krum, se llegó a ganar la confianza de su dueño, el kagán Omurtag (815-831), pero terminó por ser encarcelado por su perseverancia en la fe cristiana. Sin embargo, tras la muerte de Omurtag, su hijo mayor, Enravotas, que había sido sustituido en la sucesión de su padre por su hermano Malamir (831-836), reclamó la liberación de Cinamón, a lo que accedió el kagán Malamir. Cinamón convirtió a Enravotas al cristianismo y cuando su hermano se enteró, le condenó a muerte. No es complicado establecer un paralelo entre la conversión del príncipe Enravotas y la historia de San Wenceslao de Bohemia. Tal como cuenta la *Vida y martirio de San Wenceslao y Santa Ludmila, su abuela* del Monje Cristiano³¹, Wenceslao fue bautizado, según la leyenda, por un discípulo de Metodio y educado en la fe cristiana por su abuela, Santa Ludmila. Su madre Drahomira, tenaz defensora del paganismo tradicional eslavo, asumió el poder a la muerte de su marido Vratislao I, en 921, y no consintió que su hijo Wenceslao manifestara públicamente su fe. De hecho, ordenó que su suegra Ludmila fuera estrangulada. Wenceslao accedió al trono en 925 y patrocinó la cristianización del país y la construcción de la catedral de San Vito en Praga (926-929). Su hermano Boleslao conspiró contra él y lo asesinó el 28 de septiembre de 935 (929, según la cronología antigua)³².

Es remarcable la importancia que tiene en esta historia el personaje de Ludmila, que es quien propicia el bautismo de Bořivoj³³ y quien transmite una fe inquebrantable a su nieto Wenceslao. Ese modelo de conversión, en la que el carácter agentivo no recae sobre el príncipe, sino sobre su esposa y los clérigos que eventualmente le podían acompañar, tiene su paralelo en la conversión del príncipe Mieszko de Polonia, que se bautiza al año siguiente de la llegada de su esposa Dobrava, ya cristiana³⁴. El papel de Dobrava en la cristianización de su marido es puesto de relieve por historiadores medievales³⁵. Igualmente, la influencia de Ol'ga en la decisión de Vladímir a la hora de adoptar el cristianismo de matriz bizantina es innegable: “Si la religión griega fuera mala, tu abuela Ol'ga, la más sabia de los mortales, no la habría abrazado”³⁶. Hay que remarcar que ninguna de las tres princesas citadas son extranjeras que llegan a la corte de sus esposos con una nueva religión, sino que son de estirpe eslava, por lo que su cristianización

³⁰ TBH, coll. 192-197.

³¹ Ludvíkovský 1978.

³² Si seguimos el testimonio de las leyendas y las crónicas la fecha del martirio de San Wenceslao sería 929; si optamos por el testimonio de Widukindo de Corvey 2, 3, 68, (ed. Hirsch, Lohmann 1935) la fecha sería 935, cf. Třeštík 1998: 209-262.

³³ Vlasto 1970: 86-87.

³⁴ Roepell, Arndt 1866: 664.

³⁵ TMC 4, 56: “se esforzó por la conversión de su esposo”.

³⁶ PVL, s.a. 987 (6495).

tiene que ser resultado de un proceso previo y la influencia sobre su familia resulta todavía más eficaz³⁷. No obstante, no hay que perder de vista que en casi todos los casos, el modelo literario de la relación de la emperatriz Helena con Constantino puede estar siempre presente, visto que la identificación de los príncipes conversos con ‘nuevos Constantinos’ es un *topos* literario desde Focio en adelante.

Para concluir, la conversión de los príncipes, más bien que el principio, constituye el final de un proceso, el momento en el que se asume la conveniencia política de un cambio de religión oficial que integre el nuevo estado dentro del conjunto de los estados cristianos del entorno, hecho que permite al príncipe hablar de igual a igual con los príncipes vecinos. Pero previamente, hay un proceso de inculturación que viene favorecido por varios hechos: la llegada de nueva población de origen cristiano, ya sea por la vía comercial, ya sea por ser cautivos de guerra; la vinculación de estos segmentos de población a un prestigio cultural, económico y social y las conversiones individuales, muchas veces propiciadas por personas del más estrecho círculo personal, en ocasiones las propias mujeres de la familia³⁸. El prestigio puede tener origen en su mejor formación cultural, en el hecho de ser en muchos casos población letrada y bilingüe, en el hecho de vivir en las nuevas ciudades que se van creando y controlar el comercio, o en el hecho de formar parte de la élite gobernante y tener a su cargo a vasallos que, de modo libre o presionados por las circunstancias, deben imitar a su caudillo. Son todos ellos factores que propician la difusión de la nueva fe, hasta el momento en el que el príncipe decide dar el gran paso y bautizarse, momento en el que podemos dar la fecha de la cristianización ‘oficial’ de tal o cual pueblo eslavo.

Abreviaturas

LGC	Leo Grammaticus, <i>Chronographia</i> (cf. <i>Leonis Grammatici Chronographia</i> , ed. E. Bekker, Bonn 1842).
OST	<i>Óláfs saga Tryggvasonar</i> (cf. <i>Óláfs saga Tryggvasonar en mesta</i> , I-III, ed. Ó. Halldórsson, København 1958-2000).
TBH	Teophilactus Bulgariae, <i>Historia Martyrii Quindecim Illustrum Martyrum Tiberiopolis</i> (cf. <i>Patrologia Graeca</i> , CXXVI, ed. J.-P. Migne, Paris 1864, coll. 151-221).
PVL	<i>Povest' vremennykh let</i> (cf. <i>The Povest' vremennykh let: An Interlinear Collation and Paradosis</i> , ed. D. Ostrowski, D.J. Birnbaum, H.G. Lunt, Cambridge [MA] 2003).

³⁷ Homza 1997.

³⁸ Sobre la multiplicidad de factores que convergen en los cambios de religión de una sociedad, cf. Hefner 1993, Rambo 1993, Stark 1996. En concreto, en época carolingia, cf. Savigni 2011.

- SMA Symeon Magister, *Annales* (cf. *Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus*, ed. E. Bekker, Bonn 1838).
- TMC Thietmar Merseburgensis, *Chronicon* (cf. *Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon*, ed. R. Holtzmann, in: *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum. Nova Series*, IX, Berlin 1935).
- VC *Vita Constantini* (cf. *Constantinus et Methodius Thesalonicensis. Fontes*, ed. F. Grivec, F. Tomšić, Zagreb 1960).
- VM *Vita Methodii*, (cf. *Constantinus et Methodius Thesalonicensis. Fontes*, ed. F. Grivec, F. Tomšić, Zagreb 1960).
- VOEB *Vita Ottonis episcopi Babenbergensis* (cf. *Vita Ottonis episcopi Babenbergensis*, ed. R. Köpke, in: *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores*, XII, Stuttgart 1856, pp. 822-883).

Bibliografía

- Bartlett 1993: R. Bartlett, *The Making of Europe: Conquest, Colonization and Cultural Change. 950-1350*, London 1993.
- Corradini *et al.* 2003: R. Corradini, M. Disenberger, H. Reimitz (eds.), *The Construction of Communities in the Early Middle Ages: Texts, Resources and Artifacts*, Leiden-Boston 2003.
- Curta 2006: F. Curta, *Southeastern Europe in the Middle Ages. 500-1250*, Cambridge 2006.
- Duthilleul 1963: P. Duthilleul, *L'Évangélisation des slaves*, Paris 1963.
- Dvornik 1970: F. Dvornik, *Byzantine Missions Among the Slavs. SS. Constantine-Cyril and Methodius*, New Brunswick 1970.
- Fine 1983: J.V.A. Fine, *The Early Medieval Balkans: A Critical Survey from the Sixth to the Late Twelfth Century*, Ann Arbor 1983.
- Fletcher 1997: R. Fletcher, *The Conversion of Europe: From Paganism to Christianity. 371-1386 A.D.*, London 1997.
- Garzaniti 2013: M. Garzaniti, *Gli Slavi. Storia, cultura e lingue dalle origini ai nostri giorni*, Roma 2013.
- Halldórsson 1969: Ó. Halldórsson (ed.), *Jómsvíkinga saga*, Reykjavík 1969.

- Hefner 1993: R.W. Hefner (ed.), *Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1993.
- Hirsch, Lohmann 1935: P. Hirsch, H.-E. Lohmann (eds.), *Widukindi monachi Corbeiensis Rerum Gestarum Saxonicarum libri tres*, Hannover 1935 (= *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum ex Monumentis Germaniae historicis separatim editi*, 60).
- Homza 1997: M. Homza, *The Role of Saint Ludmila, Doubravka, Saint Olga and Adelaide in the Conversion of their Countries (The Problem of Mulieres Suadentes, Persuading Women)*, in: J. Urbańczyk (a cura di), *Early Christianity in Central and Eastern Europe*, Warszawa 1997, pp. 187-202.
- Ivanov 2002: S.A. Ivanov, *Casting Pearls Before Circe's Swine: The Byzantine View of Mission*, "Travaux et Mémoires", XIV, 2002, 1 (*Mélanges Gilbert Dagron*), 2002, pp. 295-301.
- Kłoczowski 1993: J. Kłoczowski, *La Nouvelle Chrétienté du monde occidental: la christianisation des Slaves, des Scandinaves et des Hongrois entre le IX^e et le XI^e siècles*, in: G. Dagron et al. (ed.), *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, IV. *Évêques, moines et empereurs (610-1054)*, Paris 1993, pp. 869-908.
- Krāstev 1987: A. Krāstev, *Bischofssitze in den bulgarischen Ländern bis zum IX. Jahrhundert*, in: V. Gjuzelev, R. Pillinger (eds.), *Das Christentum in Bulgarien und auf der übrigen Balkanhalbinsel in der Spätantike und im frühen Mittelalter*, Wien 1987, pp. 233-237.
- Le Goff 2005: J. Le Goff, *The Birth of Europe*, Oxford 2005.
- Ludvíkovský 1978: J. Ludvíkovský (ed.), *Legenda Christiani. Vita et passio sancti Wenceslai et sancte Ludmile ave eius. Kristiánova Legenda*, Praha 1978.
- Obolensky 2000: D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe 500-1453*, London 2000.
- Padberg 1998: L.E. Padberg, *Die Christianisierung Europas im Mittelalter*, Stuttgart 1998.
- Pagani 1992: I. Pagani (ed.), *Storia degli arcivescovi della chiesa di Amburgo, di Adamo di Brema*, Torino 1992.
- Rambo 1993: L.R. Rambo, *Undestendig Religious Conversion*, New Haven-London 1993.
- Roepell, Arndt 1866: R. Roepell, W. Arndt (ed.) *Annales Cracovienses breves a. 965-1135*, in: *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores (in folio)*, XIX, Hannover 1866, pp. 663-665.

- Savigni 2011: R. Savigni, *La conversion à l'époque carolingienne*, "Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires", IX, 2011, pp. 1-31.
- Schreiner 1987: P. Schreiner, *Das Christentum in Bulgarien vor 864*, in: V. Gjuzelev, R. Pillinger (eds.), *Das Christentum in Bulgarien und auf der übrigen Balkanhalbinsel in der Spätantike und im frühen Mittelalter*, Wien 1987, pp. 51-61.
- Shepard 2007: J. Shepard, *Rus'*, in: N. Berend (ed.), *Christianization and the Rise of Christian Monarchy. Scandinavia, Central Europe and Rus' c. 900-1200*, Cambridge 2007, pp. 369-416.
- Stark 1996: R. Stark, *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History*, Princeton 1996.
- Třeštík 1998: D. Třeštík, *Počátky Přemyslovců. Vstup Čechů do dějin (530-935)*, Praha 1997.
- Vlasto 1970: A.P. Vlasto, *The Entry of the Slavs into Christendom. An Introduction to the Medieval History of the Slavs*, Cambridge 1970.
- Wattenbach 1854: D.W. Wattenbach (ed.), *De conversione Bagoariorum et Carantanorum libellus*, in: *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores (in folio)*, XI, Hannover 1854, pp. 1-15.
- Wood 2001: I. Wood, *The Missionary Life: Saints and Evangelisation of Europe 400-1050*, London-New York 2001.

Abstract

Juan Antonio Álvarez-Pedrosa
Considerations on the Process of Christianization of the Slavic People

The Christianization of the Slavs is a historical event that can be studied as a long process with numerous factors to be taken into account and several recent studies about religion change may improve our understanding of such a process. Although the conversion of the rulers plays an important role, it is not the only factor that can help us determine the inflexion point of the Slavic people's conversion. Other elements need to be evaluated, such as the work of the missionaries and their relative success; the settlements of Christian populations such as merchants or prisoners in Slavic territory; the return to their country of the ruling elites that had converted in Christian states and the importance of the Christianization of the princes' wives and mothers in the process of conversion of the Slavic leaders.

Вклад болгарских славян и болгарского государства в создание и первоначальное распространение славянской письменности

Светлина Николова

Известно, что дело Кирилла и Мефодия теснейшим образом связано с болгарскими славянами и с болгарским государством. При этом связь болгарских славян с Кириллом и Мефодием началась далеко до 885 г., когда их ученики приехали в Болгарию и болгарское государство начало включать в свою деятельность, развивать и распространять традиции их дела.

Еще во второй четверти VI в. в Солунскую область начинают проникать племена славян болгарской группы. Компактные группы этих племен оседают там еще в VII в. В IX в. болгарские славяне уже играют заметную роль в хозяйственной жизни Солуни, втором по значению и величиной городе Византийской империи, важном торгово-ремесленном, административном, военно-стратегическом и культурном центре этого времени¹. Несомненно, семье Льва, отца братьев, принадлежащего к высшим кругам военной иерархии, приходилось общаться со славянами в городе. Совсем не случайно, что с раннего детства они владеют в совершенстве говор солунских славян. Об этом нам говорить самый авторитетный источник о жизни и деятельности св. Мефодия – его пространное житие, написанное по всей вероятности Климентом Охридским, который был одним из его ближайших учеников. В пятой главе сообщается: “Вы ведь солуняне, а солуняне все чисто говорят по славянски” (Флоря 2004: 186). Совершенное знание языка болгарских славян, зафиксированное во всех позднейших трудах обоих братьев, дает

¹ Существует значительная литература, посвященная заселению славян в районе Солуни в VI-IX вв. Здесь я ограничилась указать только наиболее интересные исследования: Дринов 1869: 294, 303, 319-320, 322, 338, 350-351, 355-357, 360-361; Дринов 1971: 64, 65, 80; Васильев 1898: 413, 414, 419, 426, 654, 669-670; Иванов 1917, 1-33; Dvornik 1926a: 61-62; Dvornik 1926b: 13-14; Иванов 1934; Бурмов 1952; Наследова 1956; Тъпкова-Заимова 1959: 3-7; Дуйчев *и др.* 1960: 100-101, 109-140, 143-158, 166-168; Дуйчев *и др.* 1961: 38-39; Търкова-Займова 1964; Дуйчев *и др.* 1964: 18-59; Тъпкова-Заимова 1966: 60, 68-69, 82, 107, 111; Златарски 1970: 44-49, 51, 174, 505-525; Златарски 1971: 325-355; Evert-Kappesowa 1970; Ангелов 1971: 147-148, 151-152, 156, 160, 170, 224, 235-237, 354; Ioannis Caminiatis 1973; Lemerle 1979-1981; Иванова 1980; Ангелов 1981: 33, 37, 40-42, 45, 117-118, 129, 159; Иванова 1987: 42-48.

основание предполагать, что семья славянских просветителей была елинизированной славянской семьей, или, что по крайней мере их мать была славянкой². В этом отношении интересно упомянуть, что в некоторых поздних легендарных источниках на латинском языке, написанных в XIV-ом и следующих веках Мефодий назван “Страхота”, имя бесспорно славянского происхождения (возможно – перевод с латинского слова *metus* ‘страх, боязнь’)³. В *Кратком житии св. Кирилла*, т. наз. *Успении Кирилла*, возникшее не ранее XIII в., категорически утверждается, что Кирилл был “родомъ съ блъгаринь” (Мирчева 2014: 336). Эти данные несомненно являются далекими отголосками реальной и тесной связи Кирилла и Мефодия с болгарскими славянами еще в первой половине IX в.

Кроме того вторая глава *Пространного жития св. Мефодия* утверждает, что “цесарь, [узнав] о быстроте [ума] его, дал ему править славянским княжеством” (Флоря 2004: 185)⁴. Источники не указывают где находилось это княжение. Поэтому пока существуют различные мнения по этому вопросу. Большинство ученых локализируют его в пределах области Стримон, на севере Солуни, вдоль по нижнем течении рек Струма и Брегалница⁵, а другие придерживаются мнения, что Мефодий был правителем в области Вифиния в Малой Азии⁶. Несмотря на то, где именно находилось княжение Мефодия, бесспорно, что в это время его обитали именно болгарские славяне: известно, что еще с VII-го века в Стримонской области жило славянское племя болгарской группы “струмци”⁷, а также, что византийские императоры Константин II (641-668) и Юстиниан II (685-695, 705-711) соответственно после 658 г. и 688-689 г. переселили множество славян из европейских предел Византии (точнее из Солунской области и южных частей македонской и фракийской области) в Малую Азию⁸. Весь-

² Обобщение и литературу до 2001 г. см. в: Тъпкова-Заимова, Чешмеджиев 2003.

³ См. напр.: Bartoňková *et al.* 1967: 314-316.

⁴ В третьей главе *Пространного жития св. Мефодия* указано, что Мефодий “провел в том княжении много лет” (Флоря 2004: 185; Климент Охридски 1973: 174, 187, 198, 205). В двух других источниках информация различается: в *Похвальном слове Кириллу и Мефодию* отмечено “воеводьскы сань приим, побысть в нем мало” (Флоря 2004: 282; Климент Охридски 1970: 457, 469), а в *Проложном житии Мефодия*, возникшем в XII или XIII в., отмечена точная цифра – “10 лет” (Николова 1983: 91).

⁵ Обобщение данных источников, мнений исследователей и литературу см. в: Грашева 1985а; Грашева 1985б.

⁶ Dvornik 1933: 2-19; Тахиаос 1971: 286-288; Тахиаос 2005: 36-37; Tachiaos 2013: 25-27.

⁷ См. напр.: Златарски 1970: 315, 436, 506, 509, 512; Ангелов 1971: 160, 174, 317; Ангелов 1981: 45, 90; Тахиаос 2005: 27; Tachiaos 2013: 19.

⁸ См. напр. Панченко 1902; Златарски 1970: 51, 191-192, 219; Graenber 1975; Ангелов 1981: 42, 86, 108, 110, 199, 465-466; Тахиаос 2005: 54-57, 105; Tachiaos 2013: 42-43.

ма вероятно, что именно в этом периоде своей жизни Мефодий готовился к своей просветительской деятельности среди славян. Об этом можно судить принимая во внимание слова автора жития, который не только сообщает о назначении Мефодия, но и комментирует решение византийского императора таким образом: “скажу я, как будто предвидел, что пошлет его к славянам как учителя и первого архиепископа, чтобы научился всем славянским обычаям и понемногу к ним привык” (Флоря 2004: 185). Другая возможность общения с болгарскими славянами в связи с подготовкой для создания славянской азбуки это пребывание в монастыре на горе Олимп (теперь Улудаг в Турции) в области Вифиния в северозападной части Малой Азии (на юге от современного города Бурса), где Константин и Мефодий провели несколько лет между Сарацинской и Хазарской миссией (вероятно между 855/856 г. и 860 г.), где они могли общаться со славянами, переселившимися сюда в VII в., занимаясь книжностью. Может быть они использовали и другие возможности для работы в этом направлении.

При этом нужно добавить, что в IX в. на территории соседнего болгарского государства, южная граница которого была недалеко от Солуни, ускоренными темпами шло оформление общей народности, в которой слились славяне и протоболгары; в этой народности очевидно преобладание славян, чей язык брал верх, которые, однако, восприняли от протоболгар название Болгария для обозначения государства и имя болгары для обозначения населения, принадлежащего к этой народности. Одновременно с этим постепенно исчезали локальные названия славянских племен. К концу IX-начала X в. в эту общность органически включились присоединившиеся к болгарскому государству славяне из упомянутых племен, живших около Солуни, и так окончательно оформилось этническое лицо болгарского народа (наиболее полные данные об этом процессе см. в: Ангелов 1971: 158-161, 261-277). Очевидно, что контакты Кирилла и Мефодия с болгарскими славянами были неизбежны.

Факт, что славянская азбука возникла в регионе Византии, где проживало значительное количество славян болгарской группы, может считаться свидетельством болгарского происхождения созданного Кириллом и Мефодием книжного языка, использованного ими для первоначальной фиксации переводов священных христианских текстов. К этому свидетельству можно добавить и результаты научных исследований первых славянских переводов, доказавших, что глаголическая азбука – фонологическое письмо, опиравшееся на совершенное знание живого языка солунских славян и в ней отразились все его характерные черты. Поэтому вклад болгарских славян в создание славянской письменности можно считать бесспорным. Рассматривая в такой перспективе происхождение славянской азбуки и создание Кириллом и Мефодием первого славянского книжного языка в середине IX в., несмотря на факт, что нет никаких достоверных фактов о существовании каких-либо контактов Кирилла и Мефодия с болгарским государством и их дела в это время, еще до принятия христианства в качестве официальной религии Болгарии, вполне логично название Кирилло-Мефодиевско-

го книжного языка “древнеболгарским”. Еще в XIX в., когда практически не было болгарских ученых, достаточно квалифицированных для изучения Кирилло-Мефодиевского книжного языка, ряд европейских ученых исследуют его и определяют его происхождение как болгарское. В соответствии с этим мнением во второй половине столетия появляется термин “древнеболгарский язык” для обозначения Кирилло-Мефодиевского книжного языка, опирающийся на болгарское происхождение и характер языка, зафиксированного в сохранившихся глаголических и кириллических рукописях X и XI вв. Нельзя забывать, что этот термин утверждается, включительно в болгарской науке, благодаря крупному немецкому лингвисту Августу Лескину (1840-1916), который работал больше трех десятилетий в Лейпцигском университете. В 1871 г. он опубликовал в Веймаре свой капитальный труд *Hahdbuch der altbulgarischen (altkirchenslavischen) Sprache*, переиздававшийся до сих пор 9 раз (Leskien 1871). В 1909 г. он дополняет его в своей новой книге *Grammatik der altbulgarischen (altkirchenslavischen) Sprache*, опубликованной в Гейдельберге (Leskien 1909). Эти две книги становятся опорой для всех последующих обобщающих трудов, в которых анализируется Кирилло-Мефодиевский книжный язык и благодаря им утверждается равнозначное употребление термина “древнеболгарский”, опирающийся на происхождение языка рядом с терминами, опирающимися на его функции среди всех православных славян в эпоху Средневековья, как *старославянский*, *Altkirchenslavisch*, *Old Church Slavonic*.

Нет никаких данных о связях Константина и Мефодия с болгарскими славянами после того, как они уехали в Великую Моравию, принося с собой окончательно оформленный в 863 г. славянский алфавит и первые переводы, зафиксированные на первом славянском книжном языке при помощи этого алфавита. Славянские первоучители начинают вводить в употребление этот язык, используя его включительно во время литургии, однако этот процесс, как известно, сопровождается большими трудностями. Несмотря на это они распространяют его успешно до смерти Мефодия. После 8-го апреля 885 г., когда Мефодий умер, для его учеников и последователей начинаются трудные времена. По сути дела за короткий период, меньше чем за 25 лет, славянская письменность и культура были ликвидированы в Центральной Европе, было разрушено внушительное здание, которое гениальные создатели славянской азбуки строили успешно, хотя и ценой невероятных усилий. В науке есть довольно много предположений о том, имел ли этот период непосредственное продолжение в культуре регионов, где действовали Константин и Мефодий или там фундамент славянской письменности после 885 г. был полностью разрушен и традиции снова ожили только через несколько веков. Имеются также предположения о том, в каких направлениях рассеялись ученики Кирилла и Мефодия после того, как их выгнали из Великой Моравии. Однако, пока мы не располагаем никакими прямыми данными о том, за исключением двух случаев: в первом они направились непосредственно в Болгарию, а во втором – в Болгарию через Константинополь, при чем некоторые из них остались в византийской столице. Нужно также на-

помнить, что нет ни одного известного имени какого-либо ученика Константина и Мефодия, продолжившего их дела вне территории болгарского государства непосредственно после смерти Мефодия. О Горазде, уроженцем Моравии, очевидно самый авторитетный его сторонник, который Мефодий пожелал видеть своим наследником на архиепископской кафедре, нам не известны никаких достоверных данных ранних источников, кроме его имени, его участия в спорах с противниками Мефодия после смерти учителя и что потом он был вместе с остальными в тюрьме. Ни о какой деятельности учеников Кирилла и Мефодия в Византии после их приезда в Константинополь в 885/886 г. нет ни слова ни в каком источнике.

Таким образом, оказывается, что после того, как было уничтожено дело двух братьев в Центральной Европе, судьба славянской письменности стала целиком зависеть от отношения к ней болгарского государства, болгарской церкви и болгарского общества. Конечно, это отношение предопределялось многочисленными факторами. На первом месте я упомяну обстоятельство, что создание славянского алфавита обоими византийскими миссионерами отвечает вполне адекватно потребностям болгарского общества, государства и церкви в это время, непосредственно следующее за официальным принятием христианства в 865 г. религию, намного сложного и всеобъемлющего характера по сравнению с язычеством, которую невозможно овладеть только устным путем. Очевидно, что протоболгары и славяне, которые в это время уже слились в единой народности, нуждались в стабильной общедоступной письменной культуре. Прочно населившие бывшие территории Византии, где христианство было государственной религией с IV в., жившие в государстве, легализованном в международном плане еще в VII в., непрерывно защищающее свое право существования и равноценности, поданные болгарского государства несомненно встретили бы новую письменность на славянском языке с удовлетворением и приняли бы ее безболезненно. Она была необходима как государственным институтам, так и для развития духовной культуры людей, несомненно частично христианизированных еще до принятия этой религии как официальное вероисповедание страны. Поэтому в Болгарии предпринимаются различные попытки использования письменных знаков, о чем мы располагаем благодаря категорическому свидетельству Черноризца Храбра. Эти письменные знаки сохранились до сегодняшнего дня во многих памятниках VIII и IX вв. (обобщение и литературу по этим проблемам см. в: Добрев, Попконстантинов 1985; Бешевлиев 2003). К тому же болгары до этого момента развивают свою словесную культуру преимущественно в рамках устной модели – различной по сравнению с моделью, используемой тогда в Европе. Славянская азбука давала болгарскому государству очень быстро воспринять европейскую модель – модель преимущественно письменной словесной культуры. А об этой модели хорошо были проинформированы в Болгарии, судя по хорошо изученным взаимоотношениям болгарских государей как с Византией и с византийской церковью, так и с государями Западной Европы и с представителями Римской церкви.

Но, как обычно бывает в истории, и как лишний раз это доказало развитие Моравской миссии, несмотря на все общественные требования эпохи, многое зависит от личностей, участвующих в каждом процессе. Именно благодаря личностям, стоящим во главе болгарского царства в конце IX и начале X в. и ученикам славянских первоучителей Климента и Наума прерванное в Великой Моравии первоначальное распространение славянской письменности было успешно продолжено в Болгарии. За исключением четырехлетнего правления князя Владимира-Расате, попытавшегося сохранить status quo и вернуть к жизни язычество в 889-893 г., своей деятельностью они сумели очень быстро продолжить дело создателей славянской письменности, утвердив и стабилизировав позиции новой модели письменной культуры в Болгарии.

Интересно отметить, что сотрудничество между царской институцией и учениками Кирилла и Мефодия началось еще с первой их встречи, которая ясно показывает желание обеих сторон продолжать начатое в Великой Моравии дело. Эта встреча описана в одном из важнейших кирилло-мефодиевских источников, *Пространное житие св. Климента Охридского*. Его автор, охридский архиепископ Феофилакт (вторая половина XI в.-первая четверть XII в.), написал его в конце XI в. на греческом языке и использовал неизвестные славянские источники, по всей вероятности принадлежавшие тому кругу авторов, который общался непосредственно с Климентом. Феофилакт пишет:

Исповедники Христовы [...] возжелали Болгарии, думали о Болгарии и надеялись, что Болгария предоставит им отдохновение [...] [гл. 14]. И вот Климент, взяв с собой Наума и Ангелария, отправился по дороге, ведущей к Дунаю (Истру) [...] [гл. 15] (Флоря, Турилов, Иванов 2000: 190; Милев 1966: 116, 117; Илиев 1994: 28).

Когда они прибыли к Борису, то были приняты с почестями, какие подобают мужам во всех отношениях почтенным и уважаемым⁹, и он стал спрашивать их о себе. Они же все рассказали от начала и до конца, ничего не упуская. Когда князь услышал их рассказ, он вознес великую благодарность Богу, который послал ему таких помощников, а Болгарии – благодетелей, который даровал в качестве учителей и устроителей веры не случайных людей, но исповедников и мучеников [гл. 16] (Флоря, Турилов, Иванов 2000: 193-194; Милев 1966: 121; Илиев 1994: 30).

Нужно подчеркнуть, что в этом случае речь идет не об обычном сожалении и милосердии к пострадавшим христианам, пришедшим издалека, а об активном интересе к их делу, о глубокой заинтересованности продолжить их деятельность в Болгарии, что несомненно отвечало церковной и культурной политике болгарских правителей. Об этом категорически свидетельствуют слова того же охридского архиепископа Феофилакta

⁹ В цитируемом переводе – *священным*.

в Пространном житии св. Климента Охридского. Описывая путешествие изгнанных учеников Кирилла и Мефодия из Моравии в Болгарию и их первые шаги на родной земле, он начинает свой рассказ словами правителя Белграда, к которому они пришли:

по его просьбе поведали ему о себе все. Узнав обо всем, этот человек понял, что се мужи великие и близкие Богу. Он решил также, что обязан отослать этих чуждестранцев к Борису, князю Болгарии, чьим наместником сам он был. Ведь он знал, что Борис жаждет [видеть] таких людей. Он предоставил им отдых после долгого пути и затем отослал сей многоценный дар князю, уведомляя, что эти люди как раз и есть те, которых тот желал [видеть] великим желанием (Флоря, Турилов, Иванов 2000: 190; Милев 1966: 120, 121; Илиев 1994: 30).

Описание первой встречи учеников Кирилла и Мефодия с болгарским князем в Плиске только подтверждает впечатление о исключительной сопричастности к их делу, о целенаправленной поддержке их деятельности, что не является последствием случайных обстоятельств, а результатом продолжительного обдумывания пути, по которому должна идти его страна в будущем. Поэтому Феофилакт, описывая эту встречу, продолжает:

Он дал им одеяния, приличествующие священникам, и удостоил их всяких почестей, и приказал, чтобы им были предоставлены жилища, определенные¹⁰ для первейших из его друзей. И обеспечил им полное изобилие во всем необходимом – ведь он хорошо знал, что даже малая забота о телесных потребностях может сильно отвлечь от усердия о Боге. Им владело сильное желание каждый день беседовать с этими людьми и разузнавать от них о древней истории и житиях святых, а также через их уста постигать Писание (Флоря, Турилов, Иванов 2000: 194; Милев 1966: 120-123; Илиев 1994: 30).

Потом он сообщает, что Борис

непрестанно размышлял, как создать для святых мужей полную¹¹ возможность для выполнения Божьего дела (Флоря, Турилов, Иванов 2000: 195; Милев 1966: 124, 125; Илиев 1994: 31)

и в заключение утверждает:

Вот сколь великими и многочисленными были [благоденствия] князя (Флоря, Турилов, Иванов 2000: 194; Милев 1966: 120-123; Илиев 1994: 30).

¹⁰ В русском переводе использовано ед. число, однако в других переводах – мн.ч., что логично, так как в греческом тексте на этом месте нет существительного, а дальше говорится о “друзьях” князя и сообщается, что ученики славянских просветителей жили в различных жилищах.

¹¹ В греческом тексте это слово существует.

Все дальнейшие действия болгарских владетелей Бориса и Симеона до конца их правления (927 г.) продолжают эту линию церковной и культурной политики болгарского государства. Они заботятся о духовном развитии болгар не только в столичных церковных и культурных центрах, но по всей территории болгарского государства и чтобы утвердить это положение, Симеон возвел Климента в сан первого епископа болгарского народа. Все это происходит в Болгарии в сложной обстановке, когда мы ничего не знаем о каком-либо экономическом процветании рядового болгарина. Нам известно, однако, что именно в этом периоде имел место опыт отвергнуть христианство, но при этом неизвестны действия, имеющие целью уничтожить дело учеников Кирилла и Мефодия, хотя в письменных источниках обнаружены неясные намеки о некоторых трудностях. В то же самое время ведутся войны, которые естественно не в пользу духовной культуры.

Мы не можем сомневаться, что эти данные автора *Пространного жития св. Климента* достоверны не только потому, что они имеют своим источником несомненно достоверный ранний текст. До сих пор нам не известны никаких сведений и причин для какого-либо пристрастия Феофилакта к этому раннему тексту и его изменения в соответствии с какими-то его новыми внушениями, предназначенными для современного ему читателя что касается действий учеников Кирилла и Мефодия после того, как они покинули Великую Моравию, как интерпретируются данные о Кирилле и Мефодии в житии. Свидетельство тому также факт, что если в его сведениях о Кирилле и Мефодии ученые обнаружили довольно много неточных данных, которые не соответствуют данным других ранних источников, то, что касается сведений о действиях учеников Кирилла и Мефодия после того, как их выгнали из Великой Моравии и о их деятельности в болгарском государстве, они не только составляют основной корпус, на котором строится картина об этом периоде их жизни (Илиев 2010а), но некоторые из них подтверждаются многочисленными другими данными. К тому же, из письменного наследия Феофилакта хорошо известно, что он не числится среди почитателей болгар, и даже в самом житии можно найти случаи, когда он квалифицировал их нелицеприятно и очень резко (см. напр. Илиев 2010б: 45-46; Флоря, Турилов, Иванов 2000: 53-57).

Личное желание учеников Кирилла и Мефодия найти пространство для своей деятельности после краха Великоморавской миссии именно в Болгарии является вторым важным фактором для успеха Кирилло-Мефодиевского дела в Болгарии. Это желание засвидетельствовано категорически в *Пространном житии св. Климента*. Несомненно оно основывается на какой-то информации об отношении в высших правящих кругах болгарского государства к славянской письменной культуре, которую Кирилл и Мефодий пробовали ввести в Великую Моравию, включительно в богослужение. Нельзя также пренебрегать данные о происхождении двух учеников создателей славянской письменности – Климента и Наума. Хотя эти данные присутствуют в греческих источниках, которые не возникли непосредственно после смерти Климента и Наума, они заслуживают внимания.

Так например в самом начале *Краткого жития св. Климента*, автором которого является охридский архиепископ Димитрий Хоматиан (1216-ок. 1235/1236), сохранившееся в греческом списке XIII в. и следовательно очень близкий к времени создания жития, как и в славянском переводе в списке XV в., утверждается:

Οὗτος ὁ μέγας πατήρ ἡμῶν καὶ τῆς Βουλγαρίας φωστὴρ τὸ μὲν γένος εἶλκεν τῶν Εὐρωπαίων Μύσων, οὓς καὶ Βουλγάρους ὁ πολλὸς οἶδεν ἄνθρωπος (Милев 1966: 174, 175; Илиев 2010б: 30; Флоря, Турилов, Иванов 2000: 269).

Название ‘Μύσοι’, обозначающее болгар, довольно широко распространено среди грекоязычных авторов XIII и XIV вв., в особенности это касается региона Охридской архиепископии. Хотя это сведение иногда подвергалось сомнению из-за многих неточностей в житии, вряд ли оно неверно, если принять во внимание факт, что связь Климента с солунскими братьями еще с ранних его лет представлена в различных письменных источниках. Так например, Феофилакт пишет:

Образцом своей жизни Климент сделал великого Мефодия. Он стремился к тому и молился о том, чтобы не отклониться от цели в своем следовании ему. Взяв за основу собственного поведения его жизнь и деяния, словно некую картину, написанную живописцем, сведующим в искусстве, он усердно рисовал самого себя по его образцу. А жизнь его он знал, как никто другой – ведь он сопровождал его с младых ногтей [молодых лет] и собственными глазами видел все дела учителя (Флоря, Турилов, Иванов 2000: 200-201; Милев 1966: 130, 131; Илиев 1994: 35).

Аналогичный случай зафиксирован в источниках о жизни и деятельности св. Наума, другого ученика Кирилла и Мефодия, ближайшего соратника Климента, который работал с 885/886 г. до конца своей жизни (23 дек. 910 г.) в Болгарии. Все греческие источники разного типа, древнейшие из которых были написаны охридским архиепископом Константином Кавасила в XIII в., как и их славянские переводы, являются источниками, несомненно связанные между собой. В них тоже содержатся неточности, однако во всех полное согласие относительно того, что он связан с ‘мисами’. В ряде случаев данные этих источников подтверждают не только связанные и несвязанные между собой письменные традиции, но и независимые источники другого вида. Здесь достаточно указать на сообщение Димитрия Хоматиана о сохранившихся до его времени каменных столбах, на которых была вырезана надпись с указанием о принятии христианства болгарами (Милев 1966: 178, 179; Флоря, Турилов, Иванов 2000: 272). Это сведение считалось недостоверным больше столетия. Однако, во время Первой мировой войны австрийские солдаты, искавшие каменные материалы в руинах монастыря деревни Балши (находится теперь в Южной Албании, на расстоянии около 25 км на югозападе от г. Берата) обнаружили надпись с указанием точного года, когда произошло это событие (6374) и она была

опубликована в Вене еще в 1919 г. (Иванов 1931: 12-16). Имея в виду это состояние источников о жизни и деятельности Климента и Наума, вряд ли мы можем сомневаться, что они происходили из болгарских славян. Несомненно, их происхождение повлияло на решение выбрать именно Болгарию как государство, к которому они отправились в конце 885/начала 886 г.

Принимая во внимание, что в эпоху Средневековья первое место в христианской ценностной системе занимает конфессиональная, а не народностная принадлежность, важнее указанных обстоятельств является факт, что после того, как им были предоставлены благоприятные условия для работы, ученики Кирилла и Мефодия не заняли пассивную позицию наблюдателей, а становятся основными двигателями в развитии церковной и культурной жизни болгарского государства. Они видят свою миссию в том, чтобы продолжить и развить Кирилло-Мефодиевские традиции, подготовить своих последователей, ввести дело своих учителей во все сферы общественной жизни и стабилизировать его, как и использование славянской азбуки в качестве официальной графической системы и славянский книжный язык в церковной и светской письменности.

Сразу же после того как они прибыли в Болгарию, ученики Кирилла и Мефодия принялись снабжать Болгарскую церковь переводами важнейших для христиан книгами Библии. Они распространяют в Болгарии эти хорошо исследованные до сих пор Кирилло-Мефодиевские переводы¹², ставшие основой славянского богослужения, однако мы не имеем в своем распоряжении ни одного текста, написанного в это время. Мы не знаем также принесли ли они их с собой или восстановили текст по памяти, если не полностью, то хотя бы частично. Исследования показывают, однако, что сохранившиеся до сих пор тексты, древнейшие из которых конца X-начала XI в., сохранили очень хорошо особенности первоначальных переводов создателей славянской азбуки. В некоторых случаях в болгарской столице вносились изменения, конечно, не без участия учеников Кирилла и Мефодия, и таким образом была оформлена новая редакция этих книг, обозначаемая в науке термином „преславская редакция“. Придерживаясь к принципам первоначальных переводов, эта редакция следует также за развитием языка и отражает некоторые инновации и формы, которые по всей вероятности характерны для новой болгарской языковой среды, где они используются.

Ученики Кирилла и Мефодия переносят в Болгарию также память о своих учителях, их сочинения, посвященные им произведения, сами пишут житийные сочинения, песнопения и похвалы, посвященные их памяти. Очевидно именно они познакомили болгар с датой церковного празднования памяти св. Кирилла, которая несомненно была установлена раньше в Великой Моравии. Именно в Болгарии, вероятнее всего в конце IX в. возник культ святого Мефодия и установлена дата чествования. Об этом свидетельствуют древнейшие сохранившиеся до сих пор тексты Кирил-

¹² Результаты исследований древнейшего кирилло-мефодиевского перевода (Евангелия) до конца XX в. проанализированы в деталях в: Garzaniti 2001.

ло-Мефодиевского перевода Евангелия, в чьих календарях отмечены даты празднования святых братьев: *Ассеманиево евангелие*, древнеболгарская глаголическая рукопись западноболгарского происхождения второй половины X или начала XI в., хранящаяся в Ватиканской библиотеке (среди святых там отмечены день памяти св. Кирилла – 14 февраля, и день памяти св. Мефодия – 6 апреля) и *Саввина книга*, древнеболгарская кириллическая рукопись XI в. восточноболгарского происхождения, хранящаяся в Российском государственном архиве древних актов в Москве (день св. Мефодия 6 апреля) (Ангелов, Иванова 1985: 372). Эти праздничные дни отмечены во многих болгарских рукописях, в особенности, в рукописях возникших до XIV в. (Мирчева 2014: 237-270) Позднее, главным образом с XIII в. до конца развития средневековой болгарской письменной культуры праздник св. Кирилла и Мефодия отмечается, в основном, посредством двух видов песнопений – тропарь и кондак, заимствованных из служб святым: *Служба св. Кириллу*, вероятнее всего работа Климента Охридского, который оформил ее текст в болгарских землях после того, как некоторые песнопения были написаны вероятно в Великой Моравии (Райков 1969; Мирчева 2014: 66-86; Крысько 2014: 512-524); и служба св. Мефодию, которую составил ученик Мефодия Константин, о котором у нас в распоряжении данные, что в 906 г. он был епископом Преслава (Мирчева 2014: 89-90). Эти данные являются бесспорными свидетельствами поддержания памяти Кирилла и Мефодия среди широких слоев болгар до конца Средневековья, так как они доказывают, что праздник отмечался во время богослужения.

В болгарской средневековой книжности кроме переводов Кирилла и Мефодия сохранились и некоторые их сочинения, наиболее вероятно также благодаря их учеников. Хотя в болгарской рукописной традиции не обнаружено много списков *Канона Димитрию Солунскому*, произведение Мефодия, сохранившееся в двадцать один списках XI-XIV вв. (Мирчева 2014: 15-22), ряд русских и сербских списков доказывают его присутствие в болгарских скрипториях того времени, потому что в них остались следы болгарского правописания. В 1348 г. монах Лаврентий включил в сборник, предназначенный болгарскому царю Ивана Александра, догматическое сочинение Кирилла *Написание о правой вере*, опирающееся главным образом на греческие источники (Кув 1981).

В болгарской средневековой письменной культуре был известен также важнейший источник, в котором содержатся самые детальные и достоверные данные о жизни и деятельности св. Кирилла – его *Пространное житие*, написанное в Великой Моравии между 869 и 882 годами, автором которого часто считается Климент Охридский. Этот факт вероятнее всего тоже заслуга учеников Кирилла и Мефодия. Пока не обнаружено более древнее свидетельство распространения этого жития в кириллической рукописной традиции кроме отрывков III, IV, V и VI гл. в одной болгарской пергаменной рукописи XIV в. собрания Российской государственной библиотеки в Москве (Климент Охридски 1973: 47-49). Два древнейших точно датированных списка полного текста жития 1469 и 1479 г. сохранились в автографах вы-

дающегося болгарского писателя Владислава Грамматика, теснейшим образом связанного с крупнейшим болгарским монастырем – Рьльским, являющийся наиболее важным центром духовной жизни болгар в XV в. (Климент Охридски 1973: 30-159; Иванова 2013: 68-69; Мирчева 2014: 23-24). Список 1479 г. до сих пор хранится в рукописном собрании монастыря.

Кроме того ученики Кирилла и Мефодия, работавшие в Болгарии, создают специальные произведения о них и таким образом распространяют среди болгар знания о их жизни и деятельности, о их заслугах, и поддерживают культ святых. Кроме упомянутых служб, являющихся обязательной составной частью комплекса произведений о каждом святом, они написали ряд других произведений о своих учителях. Автор блестящего *Похвального слова св. Кириллу* – Климент, один из выдающихся проповедников в средневековом славянском мире. Очень вероятно, что именно он написал и *Похвальное слово Кириллу и Мефодию*. Вероятнее всего Климент также автор *Пространного жития св. Мефодия*, самый авторитетный и детальный источник о святом, который написан недолгое время до его прибытия в Болгарию.

Активное присутствие учеников Кирилла и Мефодия в культурной жизни болгар, небольшую часть которого я представила здесь, объясняет их широкую известность. Самое яркое тому доказательство – это произведение знаменитого древнеболгарского писателя второй половины IX в. Черноризца Храбра *О письменах*, уникальное по своему жанру в европейской средневековой культуре. В нем можно прочесть следующие слова:

Ведь если спросишь книжников греческих, говоря: “кто создал вам письмена или книги перевел и в какое время”, то мало кто среди них [это] знает. Если же спросишь славянских книжников, “кто вам письмена создал или книги перевел”, то все знают и, отвечая, говорят: “святой Константин Философ, названный Кириллом, он и письмена создал, и книги перевел, и Мефодий, брат его. Ведь еще живы те, кто их видели”. И если спросишь, в какое время, то знают и скажут, что во времена Михаила, цесаря греческого, и Бориса, князя болгарского, и Ростислава, князя моравского, и Коцела, князя блатенского, в лето же от создания мира 6363 (Флоря 2004: 200-201; Куев 1967: 194).

Эти слова Черноризца Храбра – лучшее доказательство органического присутствия дела св. Кирилла и Мефодия в болгарской культурной жизни того времени.

Мне думается, что в этом плане чрезвычайно важно то, что ученики Кирилла и Мефодия оформили лицо целого периода развития болгарской средневековой письменной культуры последней четверти IX-первой четверти X в. Они сумели объединить вокруг своих принципов и ввести в круг установленных ими направлений культурного развития почти все знакомые нам теперь талантливые творцы того времени. Благодаря им с делом Кирилла и Мефодия познакомились и черпали свое вдохновение от этого дела Йоан Экзарх Болгарский, Черноризец Храбр, автор древнейшего жития св. Наума, работавший в первой половине X в., который написал

и житие св. Климента, оставшееся неизвестным до сих пор. Таким образом, они внесли весомый вклад в формирование первых значимых центров развития болгарской письменной культуры: Плиска, Преслав и Охрид. Деятельность этих центров, работавших под знаком кирилло-мефодиевских традиций, сформировала новый этап развития этой культуры, этап процветания и подъема, известный под названием “Золотой век”. Впервые это название было введено Павлом Йозефом Шафариком (1795-1861) в его студии *Расцвет славянской письменности в Болгарии* (Šafařík 1848), опубликованной в Праге в 1848 г. и оно используется до сих пор чтобы обозначить период с 886 г. до конца первых десятилетий X в.

Я не буду входить в детали как дальше протекало распространение славянской письменности в болгарском государстве. Хочу подчеркнуть, что умелое и дальновидное покровительство болгарских царей князя Бориса-Михаила (852-889) и его сына царя Симеона (893-927), которое создало самые благоприятные условия для распространения и развития славянской книжности на всей территории Болгарии, позволило утвердить древнеболгарский язык как официальный язык церкви и государства. Именно в Болгарии на практике впервые был реализован главный принцип деятельности Кирилла и Мефодия: каждый народ имеет право развивать без ограничений свою культуру на своем родном современном языке. Именно в этом периоде в Болгарии формируется новая кириллическая письменность, в основу которой легли все главные принципы глаголицы созданной солунскими братьями и в которой обнаружены конкретные заимствования из глаголического алфавита. Таким образом, болгарский народ раньше всех славянских народов создает богатый письменный корпус на родном языке (книжные центры, письменная литература и культура) и это приобщает его к установленной в Западной Европе модели преимущественно письменной культуры.

Идеи Кирилла и Мефодия, которые были вплетены в ткань болгарских культурных традиций IX-X вв., продолжают играть огромную роль в общем развитии болгар до конца Средневековья и исполняют важные задачи в их церковной, духовной и общественной жизни. Несколько столетий после смерти учеников Кирилла и Мефодия в болгарских землях продолжают создаваться новые произведения, посвященные создателям славянской азбуки. А в конце XIV в., в трагические для Болгарии годы, предшествовавшие завоеванию страны Османской империей, неизвестный переписчик *Краткого жития Кирилла* (т.наз. *Успение Кирилла*), обращаясь к великому создателю славянской письменности, к концу произведения отредактировал слова того же молитвами да оутвърдитъ ꙗъ бгъ въ свъ црѣва православны хртїанъ въ вѣкы вѣкъ и вместо них написал него же млтвами да оутвърдитъ ꙗъ бгъ црѣво вьлар'скою въ вѣкы вѣкомъ¹³. Просьба о защите болгарского го-

¹³ Текст этого *жития Кирилла*, известное до сих пор в 10 славянских списков, датированных между концом XIV в. и концом XVII в. (Мирчева 2014: 336-341) пока не изучен в деталях. Однако не может быть сомнения, что это изменение не могло

сударства, обращенная к Кириллу, является безусловным свидетельством неразрывной связи кирилло-мефодиевской традиции с болгарскими, связи, сохранившейся неприкосновенной в течение многих веков. В этом плане интересно отметить, что тот же самый текст находится в единственном сохранившемся неполном списке жития Иоакима I, первого болгарского патриарха после восстановления Болгарской патриархии в 1235 г. Это важное событие произошло во время болгарского царя Ивана Асена II (1218-1241), одного из самых авторитетных болгарских владетелей, но как показывает этот текст, включенный здесь в самом конце жития, даже во время его успешного правления несомненно помнилась длительная эпоха византийского владычества, закончившаяся только несколько десятилетий тому назад. Повторение этого текста показывает также, что житие Кирилла числилось среди самых важных письменных памятников болгар в XIV в. Неразрывная связь кирилло-мефодиевских традиций с болгарским обществом приводит к тому, что и после Средневековья, в эпоху Возрождения и дальше до сих пор оно остается как важный и незыблемый маркер болгарской национальной идентичности.

Но конечно, если бы прочное установление кирилло-мефодиевских традиций среди болгар учениками создателей славянской письменности при поддержке болгарских правителей ограничилось бы только в рамках болгарского государства, это успешное развитие не могло бы иметь влияние на европейскую культуру. Развиваясь спокойно в болгарском государстве больше столетия, с конца X в. славянская письменность и ее постижения в Болгарии распространились оттуда среди всех южных и восточных православных славян. На практике, таким образом, она приобщила также всех их к установленной в Западной Европе модели преимущественно письменной культуры, вместе с тем создавая новую конфигурацию культурной ситуации в Европе посредством всеобщего употребления живого современного языка, феномен, незнакомый до тех пор на нашем континенте. В результате славянская письменная культура смогла занять свою нишу в европейском средневековом мире.

Поэтому можно сказать, что болгарам и Болгарии фактически принадлежит историческая заслуга выживания славянской письменности, единственной в средневековой Европе, опирающейся целиком на современный язык эпохи ее создания. Из Болгарии распространяется в Европе также кириллица, возникшая в Болгарии в конце IX в., и теперь ее используют больше 300 миллионов человек.

В заключение процитирую мнение одного из выдающихся французских славистов двадцатого века профессора Роже Бернара (1908-1997) о вкладе болгарского государства в первоначальное распространение сла-

бы появиться после 1396 г., когда Болгария окончательно вошла в состав Османской империи. Цитирую это изменение по рукописи собрания Научного архива Болгарской академии наук в Софии № 23, конца XIV/начала XVв., л. 175б (без надстрочных знаков). Публикация текста см.: Снегаров 1953-1954: 162; Кодов 1969: 47.

вянской письменности. В 1963 г., когда проходило чествование 1100-летия славянской письменности он сделал доклад в Париже в присутствии международной аудитории, включающей несколько сотен слушателей (Бернар 1981: 25, 31). Этот доклад был опубликован неизвестным для автора путем 22 мая 1964 г. в бразильской газете “Diario de Sao Paulo” (Бернар 1981: 31). В нем он сказал:

Одно молодое государство, привлечшее внимание средневекового мира своими военными победами, поступило благородно и мудро, приютив выгнанные ученики Кирилла и Мефодия, большинство которых были его чадами. Это государство сохранило и поддерживало пламя, которое зажгли двое братьев, чтобы передать его остальным славянским народам и будущим поколениям. Это государство была Болгария. Благодаря своему благородному отношению и значимости наследства, которого она спасла, Болгария приобрела неувядаемую благодарность остальных славянских народов и уважение всего цивилизованного мира (Бернар 1981:28).

И теперь, ровно пол столетия после доклада французского ученого, не обнаружено ни одного факта, который мог бы опровергнуть его мнение.

Библиография

- Ангелов 1971: Д. Ангелов, *Образуване на българската народност*, София 1971.
- Ангелов 1981: Д. Ангелов (отв. ред.), *История на България, П. Първа българска държава*, София 1981.
- Ангелов, Иванова 1985: Б. Ангелов, Кл. Иванова, *Вести за Кирил и Методий*, в: П. Динеков (отв. ред.), *Кирило-Методиевска енциклопедия*, I, София 1985, с. 371-376.
- Бернар 1981: Р. Бернар, *Великани на духа*, в: Б. Кастелов, В. Симеонов (ред.), *Българистика и българисти. Статии и исследования. Българистиката в чужбина. Портрети на българисти*, София 1981, с. 25-32.
- Бешевлиев 2003: В. Бешевлиев, *Прабългарски надписи*, в: Л. Грашева (отв. ред.), *Кирило-Методиевска енциклопедия*, III, София 2003, с. 250-256.
- Бурмов 1952: А. Бурмов, *Славянските нападения срещу Солун в чудесата на “св. Димитра” и тяхната хронология*, “Годишник на Софийския университет. Историко-филологически факултет”, XLVII, 1952, 2, с. 167-251 (см. крити-

- ческую рецензию С. Маслева в: “Известия на Института за българска история”, VI, 1956, с. 671-691).
- Васильев 1898: В.А. Васильев, *Славяне в Грeции*, “Византийский временник”, V, 1898, с. 404-438, 626-670.
- Грашева 1985а: Л. Грашева, *Брегалнишка мисия*, в: П. Диников (отв. ред.), *Кирило-Методиевска енциклопедия*, I, София 1985, с. 237-243.
- Грашева 1985б: Л. Грашева, *Брегалнишката мисия на Константина-Кирилла и Мефодия*, в: *Проблеми изучения на културното наследство*, Москва 1985, с. 22-29.
- Диников, Грашева 1985-2003: П. Диников, Л. Грашева (отв. ред.), *Кирило-Методиевска енциклопедия*, I-IV, София 1985-2003.
- Добрев, Попконстантинов 1985: И. Добрев, К. Попконстантинов, *Епиграфика на старобългарска*, в: П. Диников (отв. ред.), *Кирило-Методиевска енциклопедия*, I, София 1985, с. 662-677.
- Дринов 1869: М. Дринов, *Поглед върху произхода на българския народ и началото на българската история*, Пловдив 1869.
- Дринов 1971: М. Дринов, *Заселение на Балканския полуостров от славянами*, Москва 1872 (2 изд. в: *Он же, Съчинения*, I, София 1971, с. 186-372).
- Дринов 1971: М. Дринов, *Съчинения*, I, София, 1971.
- Дуйчев и др. 1960: И. Дуйчев, Г. Цанкова-Петкова, В. Тъпкова-Заимова, Л. Йончев, П. Тивчев (ред.), *Гръцки извори за българската история*, III, София 1960 (= *Извори за българската история*, IV).
- Дуйчев и др. 1961: И. Дуйчев, Г. Цанкова-Петкова, В. Тъпкова-Заимова, Л. Йончев, П. Тивчев (ред.), *Гръцки извори за българската история*, IV, София 1961 (= *Извори за българската история*, VIII).
- Дуйчев и др. 1964: И. Дуйчев, Г. Цанкова-Петкова, В. Тъпкова-Заимова, Л. Йончев, П. Тивчев, М. Войнов (ред.), *Гръцки извори за българската история*, V, София 1964 (= *Извори за българската история*, IX).
- Златарски 1970: В. Златарски, *История на българската държава през средните векове*, I (1), София 1970.

- Златарски 1971: В. Златарски, *История на българската държава през средните векове*, I (2), София 1971.
- Иванов 1917: Й. Иванов, *Българите в Македония. Издирвания и документи за тяхното потекло, език и народност*, София 1917¹ (1986²).
- Иванов 1931: Й. Иванов, *Български старини из Македония*, София 1931¹ (1970²).
- Иванов 1934: Й. Иванов, *Българите в Солунско*, в: *Сборник Солун*, София 1934 с. 133-148 (2 изд., в: *Он же, Избрани произведения*, I. *Литература, история, фолклор*, София 1982).
- Иванова 2013: М. Иванова, *Текстологически проблеми в Пространното Житие на Константин-Кирил Философ*, София 2013 (= Кирило-Методиевски студии, XXII; серия Кирило-Методиевски извори, 1).
- Иванова 1980: О. Иванова, *Славяне и Фесалоника во второй половине VII в. По данным "Чудес св. Димитрия"*, в: *Славянские древности*, Київ 1980, с.81-107.
- Иванова 1987: О. Иванова, *К вопросу об этнополитической ситуации в районе Фесалоники в начале 30-х годов VII в.*, в: *Античная балканистика*, Москва 1987, с. 42-48.
- Илиев 1994: И.Г. Илиев (ред.), *Гръцки извори за българската история*, IX. *Произведения на Теофилакт Охридски, архиепископ Български, отнасящи се до българската история*, 2. *Житие на св. Климент Охридски, Мъченичеството на 15-те тивериуполски мъченици, писма, стихотворение, посветено на Никифор Вриений, част от обяснението към писмото на ап. Павел до римляните*, София 1994 (= *Извори за българската история*, XXX).
- Илиев 2010а: Ил. Илиев, *Св. Климент Охридски. Живот и дело*, Пловдив 2010.
- Илиев 2010б: Ил. Илиев, *Охридският архиепископ Димитър Хоматиан и българите*, София 2010.
- Климент Охридски 1970: Климент Охридски, *Събрани съчинения*, I, ред. Б.С. Ангелов. К.М. Куев, Х. Кодов, София 1970.

- Климент Охридски 1973: Климент Охридски, *Събрани съчинения*, III. *Пространни жития на Кирил и Методий*, ред. Б.С. Ангелов, Х. Кодов, София 1973.
- Кодов 1969: Х. Кодов, *Опис на славянските ръкописи в Българската академия на науките*. София 1969.
- Крысьско 2014: В.Б. Крысьско, *Старославянский канон Кириллу Философу: Источники и реконструкция*, Москва 2014.
- Куев 1967: К.М. Куев, *Черноризец Храбър*, София 1967.
- Куев 1981: К.М. Куев (ред.), *Иван-Александровият сборник от 1348 г.*, София 1981.
- Милев 1966: Ал. Милев, *Гръцките жития на Климент Охридски. Увод, текст, превод и обяснителни бележки*, София 1966.
- Мирчева 2014: Б. Мирчева, *Опис на преписите на славянските извори за Кирил и Методий и техните ученици*, София 2014 (= “Кирило-Методиевски студии”, XXIII; серия Кирило-Методиевски извори, 2).
- Наследова 1956: Р.А. Наследова, *Македонские славяне конца IX-начала X в. По данным Иоанна Камениата, “Византийский временник”*, XI, 1956, с. 82-97.
- Николова 1983: С. Николова, *За възникването на Проложното Методиево житие*, в: *Литературознание и фолклористика. В чест на 70-годишнината на академик Петър Динев*, София 1983, с. 89-92.
- Панченко 1902: Б. А. Панченко, *Памятник славян в Витинии VII века*, “Известия русского археологического института в Константинополе”, 8, 1902, с. 16–62.
- Райков 1969: Б. Райков, *Два новооткрити преписа от службата на Кирил Философ и няколко бележки върху нейния състав*, в: *Константин-Кирил Философ*, София 1969, с. 203-218.
- Снегаров 1953-1954: И. Снегаров, *Неиздадени старобългарски жития*, “Годишник на Духовната академия Св. Климент Охридски”, III (XIX), 1953-1954, с. 151-175.
- Тахиаос 1971: А.-Е.Н. Тахиаос, *Создание и деятельность литературного круга Константина-Кирилла до Моравской миссии*, в: *Константин Кирил*

- Философ. Доклади от симпозиума, посветен на 1100-годишнината от смъртта му, София 1971, с. 285-293.*
- Тахиаос 2005: А.-Е.Н. Тахиаос, *Святые братья Кирилл и Мефодий, Просветители славян*, Сергиев Посад 2005.
- Тъпкова-Заимова 1959: В. Тъпкова-Заимова, *Нападения “варваров” на окрестности Солуни в первой половине VI в.*, “Византийский временник“, XVI, 1959, с. 3-7.
- Тъпкова-Заимова 1966: В. Тъпкова-Заимова, *Нашествия и этнически промени на Балканите през VI-VII в.*, София 1966.
- Тъпкова-Заимова, Чешмеджиев 2003: В. Тъпкова-Заимова, Д. Чешмеджиев, *Произход на Кирил и Методий*, в: Л. Грашева (отв. ред.), *Кирило-Методиевска енциклопедия*, III, София 2003, с. 343-349.
- Флоря 2004: Б.Н. Флоря, *Сказания о начале славянской письменности. Научное издание*, Санкт-Петербург 2004.
- Флоря, Турилов, Иванов 2000: Б.Н. Флоря, А.А. Турилов, С.А. Иванов, *Судьбы Кирилло-Методиевской традиции после Кирилла и Мефодия*, Санкт-Петербург 2000.
- Bartoňková *et al.* 1967: D. Bartoňková, L. Havlík, J. Ludvíkovský, R. Večerka (ред.), *Magnae Moraviae Fontes Historici*, II. *Textus Biographici, Hagiographici, Liturgici*, Brno 1967 (= Opera Universitatis Purkinianae Brunensis, Facultas Philosophica, 118).
- Dvornik 1926a: F. Dvornik, *Vie de Saints Grégoire de Décapolites et les Slaves Macédoniens au IX^e siècle*, Paris 1926.
- Dvornik 1926b: F. Dvornik, *Les Slaves, Byzance et Rome au IX^e siècle*, Paris 1926.
- Dvornik 1933: F. Dvornik, *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*, Praha 1933.
- Garzaniti 2001: M. Garzaniti, *Die altslavische Version der Evangelien. Forschungsgeschichte und zeitgenössische Forschung*, Köln-Weimar-Wien 2001 (= Bausteine zur slavischen Philologie und Kulturgeschichte, Reihe A. Slavistische Forschungen, N.F., 33).

- Evert-Kappesowa 1970: H. Evert-Kappesowa, *Slowiane pod Tesalonika*, в: *Europa – Słowianiszczyzna – Polska*, Poznań 1970, с. 179-196.
- Graenber 1975: M. Graenber, *The Slavs in Byzantine Population Transfers of the Seventh and Eighth Centuries*, “Etudes balkaniques”, XI, 1975, 1, с. 40-52.
- Ioannis Caminiatis 1973: Ioannis Caminiatis, *De expugnatione Thessalonicae*, Berlin-New York 1973 (= *Corpus Fontium Historiae Byzantinae*, Series Berolinensis, 4).
- Lemerle 1979-1981: P. Lemerle, *Les plus anciens Recueils des miracles de saint Démétrios et la pénétration des slaves dans les Balkans*, I-II, Paris 1979-1981.
- Leskien 1871: A. Leskien, *Handbuch der albulgarischen (altkirchenslavischen) Sprache. Grammatik, Texte, Glossar*, Weimar, 1871¹ (1886²; 1969⁹; перевод на русском языке, Москва 1890).
- Leskien 1909: A. Leskien. *Grammatik der albulgarischen (altkirchenslavischen) Sprache*, Heidelberg 1909 (перевод на русском языке: Казань 1915).
- Šafařík 1848: P.J. Šafařík, *Rozkvět slovanské literatury v Bulharsku*, “Časopis Českého muzea”, XXII, 1848, 2, с. 1-32 (русский перевод: *Расцвет славянской письменности в Булгарии*, “Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете”, III, 1848, 7, с. 37-59; болгарский перевод: *Цветообрание на старославенската книжнина в България, събрано и на чешки издано от г. Павла Шафарика 1847, на сърбски преведено от г. Янка Шафарика 1848. От сърбски на български преведено и издано от дякон Хрисанта Йоанович от Калофер*, Београд 1849).
- Tachiaos 2013: A.-E.N. Tachiaos, *Cyril and Methodius. The Thessalonian Enlighteners of the Slavs*, Thessaloniki 2013.
- Tăpkova-Zaimova 1964: V. Tăpkova-Zaimova, *Sur quelques aspects de la colonisation slave en Macédoine et en Grèce*, “Etudes balkaniques”, I, 1964, с. 111-123.

Abstract

Svetlina Nikolova

Contribution of the Bulgarian Slavs and the Bulgarian State in the Creation and Initial Spread of the Slavonic Alphabet

The article starts by providing reliable facts about Constantine-Cyril's and Methodius' relationship with the Bulgarian Slavs who had been living permanently within the Byzantine Empire since the 7th century. By the 9th century they were already noticeable in every sphere of life in Thessaloniki – the Empire's second city in terms of both size and importance – as well as throughout the surrounding area. It is well known that, due to the inevitable contacts between the Bulgarian Slavs and the two brothers from Thessaloniki, the Slavonic alphabet that the latter had created, as well as the literary language which they had formed and used to make the first translations of the sacred Christian texts, was undoubtedly based precisely on the Slavs' spoken language. All previous studies confirm that the Slavonic enlighteners mastered the live speech of Thessaloniki's Bulgarian Slavs to perfection. The indisputable Bulgarian origin of the Cyrillo-Methodian literary language led to the origin of its name of "Old Bulgarian" in German philological science during the second half of the 19th century, along with the names *старославянский*, *Altkirchenslavisch*, *Old Church Slavonic*, based on its functions in the Middle Ages. The article traces the path of Cyril's and Methodius' disciples to Bulgaria after their expulsion from Great Moravia and their reasons for choosing that country. It analyzes the Bulgarian rulers' favorable attitude to Cyril's and Methodius' disciples, as well as its causes and consequences for the Bulgarian state. The article illustrates the disciples' main activities in Bulgaria, as a result of which not only was the work of Cyril and Methodius preserved and further developed, but also the main features of the Bulgarian written culture were formed in the late 9th-early 10th century, a period known as the "Golden Age". It is in Bulgaria that the Cyrillo-Methodian Old Bulgarian language was established as an official language of the state and the church, implementing in practice for the first time in Europe the main principle of the work of Constantine-Cyril and Methodius – that every nation should develop its own written culture in the state, church and cultural life in its contemporary native language. The work of Cyril and Methodius thus became one of the main distinguishing features of the Bulgarians' national identity. Spreading out wide from Bulgaria to all the Southern and Eastern Orthodox nations of Eastern and South Eastern Europe during the Middle Ages, this principle not only incorporated these nations in the model of a predominantly written culture established in Western Europe, but also created a new configuration of written culture in the medieval European world. Thus, historically, Bulgaria and the Bulgarians can be credited with having ensured the survival of Slavonic script, the only one in medieval Europe based entirely on a language contemporary to the epoch of its origin – a merit that is still greatly appreciated today.

Note circa la presenza occidentale sulla costa orientale del Mar Nero (secoli XIII e XIV)

Lorenzo Pubblici

L'impero mongolo si costituì fra i primi anni del XIII secolo gli ultimi decenni del medesimo. In particolare l'esercito nomade si spostò da est a ovest sin dal 1206, anno in cui il complesso universo tribale mongolo venne unito e organizzato da Gengis Khan. La conquista dell'Europa Orientale non fu semplice e impiegò molte energie dell'esercito nomade che, passato da sud del Mar Caspio, conquistò tutta la Caucasia e finalmente, nel 1240, piegò la resistenza degli ultimi principi russi estendendo il nuovo organismo politico a una dimensione che solo l'impero britannico molti secoli dopo potrà eguagliare. Proprio la vastità del nuovo stato e la relativa, seppur breve, coerenza di potere al suo interno garantirono condizioni di viaggio nuove per quei tempi.

La costa orientale del Mar Nero finì nell'*Ulus Giučì*, ovvero l'Orda d'Oro, la cui costituzione si perfezionò nei primi anni Quaranta del XIII secolo. È stato recentemente ipotizzato però che già durante la prima campagna nel Caucaso settentrionale (1222-1223) i Mongoli abbiano raggiunto la Crimea orientale passando da Vosporo e approfittando della glaciazione dello stretto¹. In ogni caso prima della spedizione mongola degli anni Trenta del XIII secolo si ha notizia – nella cronaca di Alberico delle Tre Fontane – di Matrega solo grazie al viaggio intrapreso dal 1235 da quattro frati domenicani inviati nella Grande Ungheria per scopi di evangelizzazione². La missione si imbarcò a Costantinopoli e dopo 33 giorni di viaggio giunse a *Matrica*. Nella città i quattro frati trovarono un “principe e un popolo che parla e scrive il greco e un chierico greco”³. Il viaggio dei domenicani è la prima esperienza occidentale che sia giunta fino all'imboccatura del Mar d'Azov e della quale si conoscono dei dettagli; esso è tanto più interessante quanto più ci mostra le enormi difficoltà che si avevano ancora

¹ Questo è quanto afferma, con le dovute cautele, O.B. Bubenok (2004). In quegli anni si succedettero almeno tre inverni molto freddi, ma la teoria rimane tutta da dimostrare. Recentemente si sono tuttavia intensificati gli sforzi dei ricercatori per comprendere meglio il rapporto fra migrazioni di massa e cambiamenti climatici. Si veda in proposito Butzer 2014. Ringrazio l'amico Nicola Di Cosmo, coautore del saggio, per avermi dato in anteprima il testo della ricerca.

² Bratianu 1929: 209-211.

³ *Ivi*: 210.

negli anni Trenta del Duecento a viaggiare da Costantinopoli fino agli stretti settentrionali e soprattutto i problemi incontrati ad andare nell'entroterra fino al Volga. L'occupazione mongola faciliterà le comunicazioni interne all'impero.

Qualche anno dopo, nel 1253, il francescano fiammingo Guglielmo di Rubruck arriva nella *provincia di Gazaria* e nota che essa

est quasi triangulus [...] cingitur mari in tribus lateribus: ad occidentem scilicet, ubi est Kersona, civitas Clementis, et ad meridiem, ubi est civitas Soldaia, ad quam applicuimus, que est cuspis provincie, et ad orientem mari Tanais [...].

Più avanti il Nostro afferma che

ultra illid orificium est Ziquia, que non obedit Tartaris, et Sveni et Hyberi ad orientem, qui non obediunt Tartaris⁴.

Sul finire del XIII secolo la zona era apprezzata soprattutto per la pesca. Dagli atti del notaio genovese Lamberto di Sambuceto, attivo in Crimea dalla fine del Duecento, emerge l'importanza dello stretto di Kerç e degli insediamenti di La Copa e Vosporo in particolare. Il 1 maggio 1289 Bartolomeo di Noli riceve 6980 aspri baricati a nome di Nicoletta d'Albenga e deve portarli a La Copa (*vel Acium*) e per tutto il mare di Tana (Azov) e tornare poi a Pera⁵. Tra il 23 aprile e il 1 maggio 1290 vengono stipulati davanti al notaio cinque contratti di nolo che hanno ciascuno per oggetto una nave; in tutto sono coinvolte una nave, una galea e tre taridi. Tutte vengono noleggiate da mercanti che vanno all'imboccatura del Kuban a caricare pesce e distribuirlo poi nei principali porti del Mar Nero. Ibrahim e Ismael di Sinope porteranno il pesce a Samsun; Nicola di Monemvasia, Georgios di Sela e Georges Jalena, Greci, lo scaricheranno a Trebisonda o a Batumi; Oberto di Tolomeo di Vignano e Pietro Amoroso dovranno portare il pesce a Smirne e a Costantinopoli, mentre Bertolino di Camogli dovrà andare a Costantinopoli e uguale è l'impegno di Niccolò Buonuomo.

Appare cioè, al tramonto del XIII secolo, un'attività che sembra essere una pratica consolidata per i mercanti di Caffa, maggiore insediamento occidentale in Crimea (anche se le fonti a riguardo sono insufficienti a determinarne con chiarezza le dimensioni). D'altra parte il ruolo strategico dello stretto di Kerç e la sua abbondante pescosità sono confermate anche dalla *Pratica della mercatura* del Pegolotti; il mercante fiorentino sostiene che Vosporo è il quinto porto "inverso la Tana"⁶ seguito da Caffa. Tale ruolo centrale nell'approvvigionamento del grano è ulteriormente ribadito dal *Nottario di più chose* pubblicato dal Bautier; l'autore non esita nel dire che

di quelli porti del Mare Magore e dal Vespero [...] se ne trae: biada assai per portare a navichare dove vuoi, sechondo la derrata ch'enn-ai⁷.

⁴ Rubruk 2011: 9-10 (I, 4-5).

⁵ Balard 1973: 72, n. 28.

⁶ Pegolotti 1936: 54. Cf. anche Pubblici 2005.

⁷ Bautier 1970: 316.

Lo stesso Rubruck parla del pesce che si trova nella regione quando afferma che la foce del Don è troppo poco profonda per le grandi navi, ma i mercanti di Costantinopoli approdano alla città di Matrica e proseguono fino alla foce del Don “*ut emant pisces siccatos, sturiones scilicet, alosas, borbotas et alias pisces infinite multitudinis*”⁸.

Nei primi anni del XIV secolo la zona attorno allo stretto di Kerç era nelle mani dei Mongoli dell’Orda d’Oro con una netta predominanza dell’elemento turco-cumano, come nel resto della regione. A tale proposito è assai interessante l’annotazione lasciataci dal viaggiatore marocchino Ibn Battuta il quale, approdato a nord di Matrega, afferma che

uno dei mercanti nella nostra compagnia andò verso alcuni uomini della tribù nota come Qifjaq che abita questo deserto e professa la religione cristiana, e noleggiò da loro un carro guidato da cavalli⁹.

La notizia non deve sorprendere. Nei primi anni del Trecento il pontefice stava cercando di riallacciare i rapporti con i paesi cristiani di rito non romano. Era questo uno dei motivi per cui furono organizzate missioni in Armenia e nel Caucaso georgiano in particolare. Nel 1333 Giovanni XXII costituì un vescovado a Vosporo¹⁰; la circostanza è confermata dalla lettera del 1 agosto 1333 diretta proprio al francescano che ne assunse la direzione, Francesco di Camerino:

Sicut habet relativo fide digna nobis ac ratribus nostris cardinalibus exposita, in eadem terra Gazariae multi schismaticorum et infidelium nationum ipsius terrae, praedicatione verbi divini fratrum Praedicatorum et Minorum Ordinum, qui circa conversionem eorum ad fidem Christi diutino tempore laborarunt fideliter et ferventer [...]”¹¹.

Negli stessi mesi veniva creata una sede vicina, a Cherson, con la costruzione di una cattedrale dedicata a S. Clemente e affidata alla direzione del domenicano Riccardo, inglese. In quello stesso anno i primi missionari domenicani si stabilirono a Vosporo dove furono accolti con relativa benevolenza dal signore locale, l’alano Millenus¹². In questi anni gli Alani erano confinati nella zona nord-occidentale del Caucaso; gran parte di loro si era sedentarizzata e da una lettera del 1333 di Teodoro, vescovo greco in Alania, si evince che la maggior parte di questa popolazione viveva nelle città di Cherson e Vosporo¹³. Il Mille-

⁸ Rubruk 2011: 10.

⁹ Ibn Battuta 1962, II: 470. Da rilevare anche il fatto che i Cumani incontrati dal viaggiatore marocchino erano convertiti al cristianesimo. I cavalli sono gli stessi sui quali la compagnia raggiungerà in seguito Caffa.

¹⁰ Heyd 1913: 754 (dove l’autore indica, errando, il 1332 come data per la costituzione della sede vescovile).

¹¹ Golubovich 1906-1927, III: 417.

¹² Loenertz 1937: 126.

¹³ La lettera è pubblicata in Migne 1887: 392-397.

nus che conosciamo attraverso la lettera di Teodoro era cristiano di rito greco convertitosi probabilmente in seguito alla predicazione domenicana. In effetti dopo di lui stessa sorte toccò a “Versacha rex Zychorum”¹⁴.

Dopo aver relazionato al pontefice circa i successi in quella regione i due frati incaricati della predicazione – oltre al sopra citato Francesco di Camerino – ottennero una metropoli con tanto di chiesa cattedrale dedicata all’arcangelo Michele. Francesco di Camerino fu nominato arcivescovo di Vosporo e Riccardo divenne vescovo di Kerč; la sua chiesa fu dedicata a S. Clemente¹⁵. La lettera papale in questione è del 5 luglio 1333. Nelle intenzioni del papa è molto probabile che Vosporo dovesse rappresentare la sede principale di tutta la Gazaria; essa avrebbe dovuto controllare Caffa, Trebisonda, Savastopoli, Cherson e Pera. Le cose però andarono diversamente, forse per gli eventi politici che coinvolsero la regione negli anni Quaranta del Trecento, che sfociarono nella reazione violenta dei Mongoli alla presenza occidentale in Crimea. Quel che è certo è che nel 1350 Vosporo finì sotto l’autorità del signore di Solgat, un mongolo islamizzato, e fu sottratta al controllo degli Alani.

Nel 1340 fu proprio il signore di Solgat, Togtlouk-timur a concedere a Venezia, per conto di Uzbek, il porto di Vosporo e un pezzo di terreno sul quale avrebbero potuto insediarsi stabilmente purché pagassero il 3% sulle transazioni commerciali effettuate¹⁶. La regolare frequentazione da parte delle navi veneziane del porto di Vosporo in questi anni è confermata dalla delibera con la quale il Senato di Venezia, il 19 giugno 1347, invia presso il khan dell’Orda d’Oro Gianibek due ambasciatori. In quell’occasione si dice espressamente che i diplomatici

primo enim vadant dicti ambaxatores Tanam, Vosperum, Tochos vel alio, ubi videbitur eis, expectando nuncium antedictum¹⁷.

Nello stesso documento si legge che gli ambasciatori – nella circostanza erano Marino Ruzzini e Giovanni Steno – dovranno esporre a Gianibek che

ut nostri in eius imperio conversantes securis manere possint, haberent ultra locum, quem nostri habebant in Tana, Vosperum vel aliud stacium in loco habili, ubi comode stare possint et se et sua reducere et collocare¹⁸.

I diplomatici di Venezia dovranno infine attendere comunicazioni sul proseguimento della missione alla Tana o a Vosporo, segno che il secondo degli insediamenti era in grado di ospitare una delegazione proveniente dalla madrepatria ed era abitato da Veneziani.

¹⁴ Loenertz 1937 : 126.

¹⁵ *Ivi*: 126-128; Richard 1998: 231.

¹⁶ Heyd 1913: 754; Canale 1855, II: 445-447; Loenertz 1937 : 129.

¹⁷ Thomas-Predelli 1890-1899, I: 337 (19 giugno 1347); Thiriet 1958-1961, I: n. 221.

¹⁸ Thomas-Predelli 1890-1899, I: 338.

Nella seconda metà del XIV secolo il controllo dello stretto diventa fondamentale anche per Genova che arma un brigantino “occaxione guerre ad Vospulum pro Matrega”¹⁹. Negli stessi anni compaiono due abitanti di Matrega a Caffa²⁰. Negli anni Ottanta del Trecento la zona degli stretti diventa ancora più importante allorquando, fra il 1386 e l’anno successivo, scoppiò la crisi politica con il signore di Solgat. Durante il conflitto vennero coinvolti anche gli insediamenti dello stretto di Kerç; nel 1386 furono inviati due brigantini a sorvegliare il passaggio di Matrega²¹. La crisi ebbe immediate ripercussioni sull’economia degli insediamenti genovesi del Mar Nero; gli studi di Balard hanno infatti dimostrato che durante la guerra con Solgat le autorità di Caffa dovettero ricorrere al grano della Zichia²²; la galea di Pietro di Persi si occupò di andare a caricare il prezioso cereale e i conti della Massaria riportano, fra l’agosto del 1386 e il giugno dell’anno seguente, casi di vendita del grano in città²³.

Dagli atti di Lamberto di Sambuceto, attivo a Savastopoli negli anni Ottanta del XIII secolo²⁴, si può notare come fra il 1289 e il 1290 la città fosse frequentata regolarmente dai mercanti occidentali. Il 25 aprile 1289 Corrado d’Asturia deve portare del denaro e delle stoffe nella città georgiana per farne mercanzia. Due giorni dopo Guglielmo Vezzano vende un terzo del suo *lignum*, chiamato Mugo, che aveva acquistato nel 1280 a Savastopoli da Andreolo Barlaria. Un anno dopo, il 29 aprile 1290, Ingetto di Volta a nome suo e del suo socio Daniele Grillo, noleggia da Ibrahim di Savastopoli la sua taride per andare a Ciprico a caricare 10 moggia di sale che scaricherà a Sinope²⁵. Il 23 aprile del 1290 Niccolò di Quarto noleggia a suo nome e a nome di Carroccio, suo socio, la sua taride, chiamata S. Niccolò, a Nicola di Monemvasia, Georgios di Sela e Georges Jalena, Greci, per andare a caricare del pesce a La Copa; dovranno portare il pesce a Trebisonda o a Batumi in Georgia²⁶.

La presenza organizzata di mercanti occidentali, genovesi in particolare, di cui si abbia notizia per Savastopoli risale comunque al tardo Trecento. Nel

¹⁹ ASG, Sala 34, Caffa Massaria 1386, f. 10r; Balard ha utilizzato questo documento nel suo lavoro *La Romanie génoise* (Balard 1978: 156); lo scriba della Massaria non aggiunge altre informazioni che possano chiarire quale sia la circostanza esatta entro cui avvenne il conflitto.

²⁰ ASG, Sala 34, Caffa Massaria 1386. Ciò non stupisce in quanto anche per la guerra di Chioggia vennero utilizzati abitanti degli insediamenti genovesi sul Mar Nero: Armeni, Tatars, Greci, ma anche di Vosporo, Cembalo e Matrega. Si veda a tale proposito Balard 1978: 443.

²¹ ASG, Sala 34, Caffa Massaria 1386, ff. 10r-40 e 40v; Balard 1978: 450; Basso 1990.

²² Già nel 1375 fu inviato un *orguxius pro facto grani* (Balard 1978: 399). Gli *orguxi* erano la guarnigione armata a disposizione del console di Caffa.

²³ Balard 1978: 399.

²⁴ Bratianu 1927: 177; Balard 1978: 141.

²⁵ Bratianu 1927: 278-279; Balard 1973: 185, n. 477.

²⁶ Balard 1973: p. 177, n. 438.

1373 opera nella città il console Benisse Drago²⁷. È verosimile che il blocco della via settentrionale e dell'interdizione di recarsi alla Tana che si verificò negli anni 1343-1344 abbiano dirottato in parte i traffici verso la costa orientale del Mar Nero. La zona circostante Savastopoli era fertile per la produzione di vino e di cereali.

Durante la guerra del 1350-1355²⁸ il comune di Genova impone una speciale tassazione sulle merci che vengono scambiate in Romania. In una commissione del doge genovese del maggio 1351 affidata a Raffo Erminio e Oberto Gattilusio, inviati in Oriente, si legge che “tempore guerre de Caffa facta fuit impositio super vino quod nascitur in Gotia et defertur in Caffa de asperis decem pro bote” e che adesso “volumus quod similiter provideatis super impositione fienda in vino quod defertur de partibus Turchie et Savastopoli in dictum locum”²⁹. Nei documenti rogati dal notaio Benedetto Bianco alla Tana compare spesso il vino *de Turpia*; non è tuttavia chiaro se si tratti di un vino locale o del vino calabrese rammentato da Francesco di Balduccio Pegolotti. Il 4 settembre 1359 Francesco di Segna *civis venecianus habitator in Tana* si reca davanti al notaio Benedetto Bianco perché deve avere da Nicoletto de Toris, *habitor in Tana* 7,5 sommi d'argento per 4 botti di vino “de Turpia”³⁰. Il 22 settembre Giacomo Contarini, anch'egli mercante alla Tana, concede procura a Giovanni Vassallo, genovese, di recuperare 40 sommi d'argento, cioè quanto doveva avere per la vendita di “26 fustos vini de Turpia”³¹. Il 15 novembre Ottobono Piccamiglio, genovese, presta 42 sommi d'argento a Giacomo Zontini, veneziano, al quale pignorerà in via cautelativa “50 fustos vini Turpie” che si trovano nella sua cantina (*fovea*) alla Tana³². Il 13 dicembre Luca Gatto, veneziano *habitor in Tana*, presta a Vittorio Fioravanti tre sommi che gli servono per acquistare una botte di vino *Turpie*. Lo stesso accade il giorno successivo fra Niccolò Gatto che presta del denaro a Bortolano Cathelan per l'acquisto di due botti di *vini de Turpia*³³. Il 22 dicembre Pietro Cambi da Firenze presta due sommi a Vittorio Fioravanti per l'acquisto di vino di Turchia³⁴. L'8 agosto 1360 Giovanni Trevisan concede procura a Marco di Simone per la vendita di vino di Turchia³⁵. Ma come già accennato nella piana di Savastopoli si coltivava anche grano. Nel 1360 mercanti genovesi si recano a Batumi e a Savastopoli per acquistarne³⁶.

L'attacco da parte di Tamerlano del 1395 ebbe effetti immediati anche su questa regione. Le difficoltà imposte dal conflitto spostarono il baricentro dei transiti commerciali verso sud dove, come nel caso della Tana, la via meridionale che por-

²⁷ Balard 1978: 141.

²⁸ Su questo evento si veda Pubblici 2011.

²⁹ Belgrano 1885: n. 5.

³⁰ ASV, CI, Notai, busta 19, reg. I/6.

³¹ *Ivi*: reg. I/63.

³² *Ivi*: reg. I/81.

³³ *Ivi*: reg. I/82, 83.

³⁴ *Ivi*: reg. I/85.

³⁵ *Ivi*: reg. I/175.

³⁶ Balard 1978: 754.

tava in Cina riprese vigore a danno di quella del nord; ma questa situazione durò poco. Dopo la caduta dell'Il-khanato, a partire dal 1335, gli stati caucasici ebbero l'occasione per recuperare il controllo sulle zone rurali periferiche. I tentativi fatti dalla monarchia georgiana di riprendersi dalla lunga dominazione mongola furono mortificati da una serie spaventosa di eventi traumatici. L'avvento della peste che funestò l'Europa intera non risparmiò questa regione; la campagna di Tamerlano contro il Khipčak mosse presto verso il Caucaso e l'attacco fu violento. Le conseguenze delle incursioni timuridi in Georgia furono tremende non solo per l'intensità con cui si abbattono sulla regione, ma anche perché trovarono una monarchia debole, una popolazione stremata e perché colpirono le risorse naturali sulle quali si sarebbe potuta basare una qualche forma di rilancio. La ripresa fu molto lenta e investì almeno il primo ventennio del XV secolo.

Per gli occidentali che vivevano, più o meno stabilmente, sulla costa orientale del Mar Nero fu molto importante la presenza religiosa e in particolare lo stabilimento di un punto di riferimento organizzato. Situata in Abkhazia, Sava-stopoli seguì a lungo il destino politico del regno di Georgia. Nella città risiedeva un vescovo greco³⁷ che rappresentava la forte identità religiosa dei Georgiani la quale in esso trovava piena espressione del legame sociale collettivo. Sava-stopoli faceva parte, insieme a Smirne, dell'arcidiocesi di Sultaniah, installata dal pontefice nel cuore dell'Il-khanato.

I domenicani giunsero in Georgia precocemente; nella relazione di viaggio di Simone di S. Quintino (1247)³⁸ e in quella di Rubruck (1255)³⁹ viene menzionato un frate domenicano che aveva visitato la Georgia. Rubruck in particolare afferma che quando si trovava a Naxuan (Nadjivan, in Armenia) sulla via del ritorno, incontrò frate Bernardo Catalano "che era stato in Georgia insieme ad un priore del Sepolcro, il quale li è proprietario di vaste terre". Poco dopo lo stesso Guglielmo prosegue in direzione di Ani e rimane ospite di Sahensa, nobile georgiano che in quel periodo doveva il tributo ai Mongoli e il cui figlio Zaccaria morirà cinque anni dopo per aver attivamente partecipato alla congiura dell'aristocrazia georgiana contro gli Il-khan⁴⁰.

La presenza dei domenicani in queste zone era ancora scarsa, pionieristica, ma in via di organizzazione. Essi si erano insediati anche in Anatolia a Sivas, dove Ricoldo da Montecroce vi vide una residenza nel 1289⁴¹. Alcuni si erano spinti fino a Bagdad. Sul finire del secolo la residenza domenicana di Tbilisi scomparve certamente in seguito alla mutata situazione politica in cui l'inasprimento della guerra fra Orda d'Oro e Il-khanato ebbe un ruolo importante.

La giurisdizione francescana venne istituita nella regione con la bolla papale dell'aprile 1318. Essa faceva capo all'arcivescovo di Cambaliq e comprendeva "totum imperium Gazariae", cioè tutto il Khipčak settentrionale, fino al Mar

³⁷ Richard 1998: 178; Migne 1863: 332 e 393.

³⁸ Loenertz 1937: 137.

³⁹ Rubruk 2011: 244-245 (XXXVIII, 5).

⁴⁰ Su questo cf. Dashdondog 2011.

⁴¹ Loenertz 1937: 137-138.

Nero a sud compresa la catena montuosa del Caucaso. Essa era la *vicaria aquilonare* divisa fra la custodia di Gazaria e quella di Saraj. Abbracciava “totum illud magnum imperium quod Cathay vulgariter nuncupatur”, cioè la Cina fino al Gange; era la vicaria del Catai che comprendeva quattro conventi. La terza parte comprendeva “quidquid est a Monteharrario versus Peram” cioè tutta la regione che dall’Ararat si estende fino a Costantinopoli.

La giurisdizione domenicana, istituita dalla stessa bolla del 1 aprile 1318 e facente capo all’arcivescovo di Sultaniah⁴², comprendeva a sua volta tre parti. La prima si estendeva “a Monteharrario et ultra versus Orientem in toto imperio Persidis”, cioè dal monte Ararat fino al restante impero persiano. Raggiungeva “regna Doha⁴³ seu Chaydo regum, et aliae terrae eorum imperiis subiectae” e in terzo luogo “Terrae in super Aethiopum et Indorum”. In una seconda bolla emessa dal papa il 1 maggio 1318 si legge: “in partibus quae subduntur prefati imperatoris (Tartarorum Persidis), nec non Chaydo, et Ethioipiae ac Indiae regum seu principium dominiis”. Una terza bolla dell’8 agosto 1318 afferma che: “in partibus quae subduntur imperatoris Tartarorum Persidis, principis Chaido et Doha, ac Ethioipiae et Indiarum regum seu principum dominiis”⁴⁴. Nel 1318 il pontefice Giovanni XXII inviò nel Caucaso sei missionari che sarebbero dovuti andare a Sultaniah dove avrebbero ricevuto le consegne per il loro apostolato nella regione. Uno di questi era Bernardo Moret che divenne il primo “episcopus Sebastopolitanus”⁴⁵.

Dall’agosto del 1329 il nuovo vescovo di Savastopoli è Pierre Geraldi. In questa occasione Giovanni XXII riorganizzò l’intera struttura episcopale nel Caucaso inviando un vescovo a Tbilisi accentuando così la rivalità con la chiesa greca; le proteste del metropolita georgiano ebbero effetto nel 1364 allorché questi ottenne di poter estendere la propria egemonia spirituale sul Caucaso. Di Pierre Geraldi ci è rimasta una lettera scritta nel 1330, nella quale egli parla del suo arrivo a Savastopoli e si lamenta dell’atteggiamento fortemente ostile della popolazione locale e dei Greci in particolare⁴⁶. Il vescovo latino non aveva al-

⁴² Sultaniah acquisì importanza internazionale all’indomani della scelta, da parte dell’Il-khan Abu-Said, di elegerla a capitale del regno. Sulla diocesi di Sultaniah resta di riferimento il saggio del Loenertz (1937: 165-172); uno sguardo d’insieme, molto ben curato, è quello dato da Richard (1998).

⁴³ Doha era il figlio di Kaidu, nipote di Ogödei e regnò dal 1300 al 1309 nella Grande Bulgaria (cf. Golubovich 1906-1927, III: 199).

⁴⁴ *Ivi*: 198-199.

⁴⁵ Loenertz 1937: 132.

⁴⁶ “Quelli che governano qui, benché cristiani, non mi obbediscono né su questo [l’imponente mercato degli schiavi], né sul resto, poiché sono dello scisma greco” (*ivi*: 133). L’opposizione alla tratta degli schiavi da parte delle istituzioni cristiane è un fenomeno che meriterebbe adeguato approfondimento e in parte l’ha avuto. In questa sede ci limitiamo a rilevare che se Geraldi se ne lamenta con forza, più a nord, alla Tana, non sono rari i casi in cui alle proteste ufficiali si affiancano atteggiamenti di connivenza e di attiva partecipazione alla compravendita (si veda su questo Pubblici 2005; sull’atteggiamento dei religiosi latini in questa regione si vedano Golubovich 1906-1927, III: 352

cun potere reale in questo distretto; doveva intervenire col proprio carisma, coi mezzi della fede, posto fra il forte radicamento del tradizionalismo ortodosso da una parte e una difficile situazione economica dall'altra; il tutto aggravato da un oggettivo isolamento che nei primi tempi di vita della diocesi era verosimilmente pesante⁴⁷.

L'accoglienza della nobiltà georgiana verso la chiesa romana fu diffidente all'inizio, ma presto divenne più articolata. Il signore georgiano di Savastopoli aveva concesso a Gheraldi una chiesa e un cimitero per poter servire la comunità occidentale presente nell'insediamento. Tale concessione fu alla base della veemente reazione locale se è vero che sin dai primi mesi dall'istituzione della diocesi si verificarono atti ostili culminati con la distruzione della croce⁴⁸.

Il successore di Gheraldi in Georgia fu Giovanni da Firenze. Nella lettera inviata dal Gheraldi al vescovo di Canterbury si invitavano "dei soldati valenti che desiderano battersi" a unirsi al "principe di questi paesi" poiché egli era disposto a obbedire alla chiesa romana e ad accettare l'unità delle due istituzioni. In effetti Giovanni da Firenze recava con sé delle lettere papali destinate a Giorgio V di Georgia (1318-1346) nelle quali si proponeva l'unione delle due Chiese senza mezzi termini⁴⁹. Nel 1349 giunse a Tbilisi il domenicano Bernardo di Colleti, successore di Giovanni. Nella lettera con la quale il pontefice lo nomina si legge

nuper fide dignis relatibus intellecto quod Theffelicensis ecclesia per obitum bon. mem. Johannis [...] qui extra Romanam Curiam viam fuit universale carnis ingressus diu extitit pastoris solatio destituita⁵⁰.

È dunque probabile che Giovanni, esperto conoscitore della lingua e della cultura armena, sia morto proprio in Oriente⁵¹. Giorgio V agevolò l'opera di

e Richard 1998: 178). D'altra parte la popolazione di rito cristiano nella Caucasia – in particolare i Genovesi – aveva nella tratta degli schiavi la sua principale fonte di reddito assieme al commercio del sale (Bratianu 1927: 278-279, del 29 aprile 1290) e del grano (Balard 1973: n. 409, 410 e 424).

⁴⁷ Così scriveva Pierre Gheraldi al vescovo di Canterbury nel 1330: "Quanto a me non ho più niente da chiedere perché non ho più chiesa, né casa dove posare la mia testa, né un denaro di reddito, e senza sosta, la notte e il giorno, rischio la morte violenta per via della fede e per l'unità della chiesa" (Loenertz 1973: 133-134).

⁴⁸ "Il principe di questi paesi ha donato un cimitero ai cattolici in questa città [...] ora, la donazione del suddetto cimitero è fortemente dispiaciuta al vescovo e al clero scismatico perché a causa di questo cimitero essi perdono i diritti dei funerali latini. Essi manifestano la loro collera al punto che hanno rotto in 15 pezzi la croce costruita dai Latini, e i Latini ne hanno eretta un'altra e il clero scismatico e il popolo, con l'appoggio dei Saraceni e degli Ebrei, l'hanno strappata per la terza volta e l'hanno portata al vescovado del vescovo scismatico [...]" (*ivi*: 134).

⁴⁹ Non si hanno notizie certe sull'incontro fra il sovrano georgiano e il domenicano, ma è probabile che esso abbia avuto effettivamente luogo.

⁵⁰ Golubovich 1906-1927, III: 352.

⁵¹ Secondo il Richard (1998: 185) morì a Pera nel 1347. Giovanni tradusse molto dal latino al greco per diffondere il cristianesimo romano e avvicinare le due chiese.

Giovanni in Georgia e si mostrò piuttosto tollerante nei confronti della chiesa latina sulle sue terre. In effetti dopo la morte del sovrano è più difficile seguire le tracce dei missionari occidentali in Georgia. Altre notizie si hanno dal 1370 quando il vescovo di Salonicco giunse nel Caucaso “et aliis partibus, quas schismatici et infideles inhabitant [...] pro propagatione et conservatione catholice fidei”⁵². Nel 1382 il pontefice Clemente VII autorizza la società dei frati Peregrinanti a tenere due *loca*, uno del re di Georgia nella città di Akhazikhé e un altro dal nobile Assiladin di Tbilisi⁵³. Il rapporto molto stretto che c’era fra la chiesa georgiana e la corona creò non pochi problemi all’ingresso della predicazione romana nella regione. La vicina minaccia dell’Islam d’altra parte rese questo confronto fra le due confessioni meno duro e favorì talvolta qualche forma di avvicinamento. In ogni caso la penetrazione dei missionari in Oriente fu molto ben organizzata e lasciò tracce profonde nella popolazione di rito cristiano.

Come già accennato sopra, l’avanzata timuride fu devastante sulla Caucasia e in particolare lo fu sulla Georgia e sull’Armenia. Tamerlano utilizzava metodi di conquista molto simili a quelli tipici dei Mongoli che lo avevano preceduto. I casi di prelievo forzato di manodopera specializzata furono di nuovo molto frequenti. Lo zelo con cui i khan mongoli o i funzionari locali si dedicarono all’islamizzazione dei territori caduti sotto il controllo di Tamerlano fu straordinario. Oltre alle chiese distrutte vi furono conversioni forzate di massa, ma in alcuni casi i culti locali resistettero⁵⁴. Certo si è che le conseguenze della conquista timuride non furono, da questo punto di vista, permanenti. Le relazioni fra le due chiese e la continuità di tutto il sistema di contatti nel bacino del Mar Nero ripresero lentamente, anche se non con la vitalità precedente. Sull’azione missionaria ebbe conseguenze assai più gravi l’affermazione dell’impero Ottomano⁵⁵.

In altre parole il problema non fu la minore tolleranza mostrata dai nuovi ceti dirigenti nei confronti delle differenze religiose rispetto a quella garantita dai decenni di governo mongolo. Quello che era ormai cambiato definitivamente era quell’Oriente aperto che i Mongoli avevano offerto a se stessi innanzitutto e poi all’Occidente. Si erano venute a creare delle aree di influenza chiuse per cui la Caucasia, sotto il controllo ottomano, rimaneva tagliata fuori dalle maggiori arterie di comunicazione fra Europa e Levante. Non a caso proprio in questi anni si venne consolidando il ruolo della cosiddetta *via moldava* che collegava la Crimea con l’Europa Occidentale attraverso la Polonia e la Moldavia. Accanto a essa fu utilizzata – anche se con minore intensità – la via che attraversava la Valacchia, la Transilvania e l’Ungheria e portava sulla costa occidentale del Mar Nero⁵⁶.

⁵² Richard 1998: 185; Golubovich 1906-1927, III: 155.

⁵³ Richard 1998: 185; Golubovich 1906-1927, II: 265 (in particolare la tabella).

⁵⁴ Resistette soprattutto il Buddismo e furono risparmiate molte strutture per il culto.

⁵⁵ Come ha notato Richard (1998: 285-286).

⁵⁶ Si veda su questo Panitescu 1934, Malowist 1970: 160sgg. e soprattutto Papacostea 1997-1998: 149-158.

Abbreviazioni

ASG:	Archivio di Stato di Genova.
ASV:	Archivio di Stato di Venezia.
CI:	Cancelleria Inferiore (cf. ASV).

Bibliografia

- Balard 1973: M. Balard, *Gênes et l'outre-mer*, I. *Les actes de Caffa du notaire Lamberto di Sambuceto (1289-1290)*, Paris-Den Haag 1973.
- Balard 1978: M. Balard, *La Romanie génoise (XII^e-début du XV^e siècle)*, Roma-Paris 1978.
- Basso 1990: E. Basso, *Il bellum de Sorcati ed i trattati del 1380-1387*, "Studi Genovesi", XI (n. s.), 1990, pp. 11-26.
- Bautier 1970: H. Bautier, *Les relations économiques des occidentaux avec les Pays d'Orient au Moyen Age. Point de vue et documents*, in: *Sociétés et compagnies de commerce en Orient et dans l'Océan Indien. Actes du huitième colloque International d'Histoire Maritime (Beyrut 5-10 septembre 1966)*, Paris 1970, pp. 263-332.
- Belgrano 1885: L.T. Belgrano, *Cinque documenti genovesi-orientali*, "Atti della Società ligure di Storia patria", XVII, 1885, pp. 223-250.
- Bratianu 1927: G.I. Bratianu, *Actes des notaires génois de Péra et de Caffa de la fin du trezième siècle: 1281-1290*, București 1927.
- Bratianu 1929: G.I. Bratianu, *Recherches sur le commerce génois dans la mer Noire au XIII^e siècle*, Paris 1929.
- Bubenok 2004: O.B. Bubenok, *Otnositel'no mongol'skogo prisutstvija na Bospore v 1222-1223 i 1238-1239 gg.*, "Bosporskie Issledovanija", V, 2004, pp. 388-395.
- Butzer 2014: K.W. Butzer (a cura di), *Pluvials, droughts, the Mongol Empire, and modern Mongolia*, "Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America" CXI, 2014, 12, pp. 4375-4379.
- Canale 1855: M.G. Canale, *Della Crimea, del suo commercio e dei suoi dominatori dalle origini fino ai di nostri commentari storici*, I-III, Genova 1855.

- Dashdondog 2011: B. Dasdondog, *The Mongols and the Armenians (1220-1235)*, Leiden 2011.
- Golubovich 1906-1927: G. Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano*, I-V, Quaracchi 1906-1927.
- Heyd 1913: W. von Heyd, *Storia del commercio italiano col Levante nel Medioevo*, Torino 1913.
- Ibn Battuta 1962: *The Travels of Ibn Battuta. AD 1325-1354*, I-II, Cambridge 1962.
- Ibn Battuta 2004: Ibn Battuta, *Travels in Asia and Africa: 1325-1354*, a cura di H.A.R. Gibb, Abingdon 2004.
- Loenertz 1937: R. Loenertz, *La Société des Frères Pèrègrinants. Étude sur l'Orient dominicain*, Roma 1937.
- Malowist 1970: M. Malowist, *Les routes du commerce et les marchandises du Levant dans la vie de la Pologne au Bas Moyen Âge et au début de l'époque moderne*, Firenze 1970.
- Migne 1863: J.P. Migne, *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, CVII, Paris 1863.
- Migne 1887: J.P. Migne, *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, CXL, Paris 1887.
- Panitescu 1934: P.P. Panitescu, *La route commerciale de Pologne à la mer Noire au Moyen Âge*, București 1934.
- Papacostea 1997-1998: S. Papacostea, *La pénétration du commerce génois en Europe centrale: Maurocastrum (Moncastrò) et la route moldave*, "Il Mar Nero", III, 1997-1998, pp. 149-158.
- Pegolotti 1936: F. Balducci Pegolotti, *La pratica della mercatura*, a cura di A. Evans, Cambridge (MS) 1936.
- Pubblici 2005: L. Pubblici, *Venezia e il mar d'Azov. Alcune considerazioni sulla Tana nel XIV secolo*, "Archivio Storico Italiano", CLXIII, 2005, pp. 435-483.
- Pubblici 2011: L. Pubblici, *Un aspetto dell'esperienza degli occidentali nelle terre dell'Orda d'Oro fra XII e XV secolo: l'insediamento di Tana a cavallo della pace di Milano (1355)*, in: I. Melani (a cura di), *Paradigmi dello sguardo: percezioni, descrizioni, costruzioni e ricostruzioni della Moscovia tra Medioevo ed età moderna; (uomini, merci, culture)*, Viterbo 2011, pp. 21-50.
- Richard 1998: J. Richard, *La Papauté et les missions d'Orient au Moyen Âge (XIII^e-XV^e siècles)*, Roma 1998.

- Rubruk 2011: G. di Rubruk, *Viaggio in Mongolia*, a cura di P. Chiesa, Milano 2011.
- Thiriet 1958-1961: F. Thiriet, *Régestes des délibérations du Sénat de Venise concernant la Roumanie (1329-1463)*, I-III, Paris 1958-1961.
- Thomas-Predelli 1890-1899: G.M. Thomas, R. Predelli, *Diplomatarium Veneto – Levantinum sive acta et diplomata res Venetas Graecas atque Levantis Illustrantia*, I-II, Venezia 1880-1899 .

Abstract

Lorenzo Pubblici

Ad Majus. *Some Remarks on the Presence of Westerners on the East Coast of the Black Sea (13th-14th Centuries)*

The presence of westerners on the coasts of the Black Sea is widely documented for the closing centuries of the Middle Ages. Especially after the Fourth Crusade (1203-1204), Genoa and Venice succeeded in ‘violating’ the Bosphorus, traditionally protected by the Byzantine Empire, and established their emporia there, from the south to the north of the Black Sea coasts. However, it was only after the Mongol invasion of the 1230-1240s that the Orient opened to western merchants, and not only to them. The presence of a consistent power in a wide region, traditionally characterized by many and diverse centers of political power, stimulated the Roman Church’s evangelization efforts. After the mid 13th century, exploratory missions to the Mongols multiplied, both in order to better understand this unknown people and also to gauge whether evangelization in those faraway lands would be effective. Through original documents and the available bibliography, this essay tries to reconstruct the presence of westerners (both secular and religious) on the east coast of the Black Sea, the least studied because of scarce documentation.

La reclusione volontaria nelle terre slavo-orientali. Approccio al problema e spunti di riflessione

Maria Chiara Ferro

Quando arrivava la Quaresima, il soldato di Cristo Feodosij si allontanava da tutti gli affanni terreni: lasciava i fratelli e si rinchiodava da solo in una grotta, e, stando lì da solo tutti e quaranta i giorni della Quaresima, parlava con l'Unico [Dio] attraverso la preghiera

(Ol'ševskaja 1997: *slovo* 11)¹.

1. Introduzione

La vocazione alla vita solitaria² è presente fin dalle origini del cristianesimo e in tutte le sue tradizioni; l'anacoresi (o eremitismo) costituisce una delle tre forme fondamentali di ordinamento monastico, insieme al cenobio e alla *skita*³, risultando ad esse cronologicamente precedente. Nel comune anelito alla solitudine, tuttavia, gli eremiti realizzano la fuga dal mondo con modalità differenti, praticando stili di vita piuttosto bizzarri, basti pensare ai dendriti o agli stiliti (cf. Špidlík 1985: 185-186). Non sono rari, poi, i monaci che per periodi più o meno lunghi si isolano dal resto della comunità, rinchiodendosi all'interno della propria cella o di una grotta nei pressi del monastero. A tale fenomeno, noto come "reclusione volontaria"⁴ (in russo *zatvorničestvo*), è dedicato il presente

¹ “И егда приспѣваше Великий постъ, тогда храборъ Христовъ Феодосие всѣхъ земныхъ вещей гнушашеся: изхожаше отъ братиа, и в пещерѣ единъ затворяшеся, и тамо всю Четырдесятницу пребываше, и единъ ко Единому молитвою бесѣдоваше”.

² Nell'impossibilità di citare qui in maniera esaustiva la ricca bibliografia sul tema, segnaliamo soltanto il volume Beauchamp *et al.* 2001, che offre interessanti riflessioni sul significato della vocazione solitaria per la chiesa e per la società passata e presente, nonché le informazioni essenziali su tale pratica di asceti nell'oriente e nell'occidente cristiani.

³ La *skita* (o *skiti*, o *skete*; dal gr. σκήτη) è una piccola comunità composta da due a sei (solo in casi eccezionali più di sei) monaci, che vive in una casa monastica nei pressi di un grande monastero. Tale stile di vita, che la tradizione ortodossa russa definisce *skitničestvo*, è detto "via (inter)media", o "semi-eremitica", trattandosi appunto di una posizione intermedia tra il cenobio e l'eremo; secondo la nota definizione di Giovanni Climaco, viene anche definito "regale". Cf. Ware 2001: 103-104, Rudi 2013: 95-96 e bibliografia *ivi* citata.

⁴ La reclusione rappresenta una forma estrema di ascetismo, attestata nel monachesimo maschile e femminile fin dal IV secolo in Egitto e in Siria, e sviluppatasi in tutte le tradizioni cristiane (cf. DIP, *s.v.* reclusione; DSp, *s.v.* *reclus*; PĒ, *s.v.* *zatvorničestvo*). Mentre nell'oriente (sia greco che slavo) la reclusione storicamente rimane un fenome-

saggio, inteso a indagarne la presenza nelle terre slavo-orientali dall’XI sec. (cf. § 3) fino al XVII sec. Lo studio prende in considerazione quei santi monaci che vengono esplicitamente definiti “reclusi” (*zatvorniki*; cf. § 4)⁵, allo scopo di ricostruire una prima panoramica dei motivi, della prassi e dei rischi di una simile scelta (cf. § 5)⁶. Alla luce delle considerazioni emerse, cercheremo infine di comprendere se siano ipotizzabili nel mondo slavo-orientale dei secoli indicati casi di reclusione al femminile (cf. § 6).

2. Le fonti

Le fonti di riferimento per la redazione del presente saggio risultano anzitutto la *Cronaca degli anni passati* (*Povest’ vremennyx let*; Tvorogov 1997a) e la *Vita* di Feodosij (*Žitie Feodosija Pečerskogo*; Tvorogov 1997b), utili in primo luogo per comprendere l’attitudine dei padri fondatori del monachesimo slavo-orientale nei confronti delle diverse forme di vita monastica, compresa la reclusione. Considerato che la maggior parte dei reclusi prese i voti nel monastero delle Grotte di Kiev (in seguito: monastero delle Grotte), l’istituzione monastica più antica e a lungo la più importante della Rus’, il *Paterik del monastero delle Grotte* (*Kievo-Pečerskij Paterik*; Ol’ševskaja 1997), che tramanda gustosi racconti su alcuni di questi asceti, costituisce un serbatoio privilegiato di informazioni. Altri solitari vissero tutta o parte della loro esistenza a Suzdal’, Novgorod, Pskov, Rostov, Turov, Nižnij Novgorod, Perejaslav-Zaleskij; pertanto per raccogliere notizie sul loro conto è utile consultare le liste che nel XVII e nel XVIII secolo furono compilate per sancire canonicamente il culto dei santi nella Rus’⁷. Nel caso in cui il recluso avesse ricoperto cariche ecclesiastiche, ad

no monastico, nell’occidente medievale si diffonde come pratica di vita penitenziale anche nelle città (di qui l’aggettivo “urbana”), soprattutto ad opera di donne laiche, spesso vedove (cf. Mulder Bakker 2005, Mc Avoy 2010, solo per citare due dei più noti e recenti studi sul tema). Per l’Italia si possono consultare con profitto i saggi di A. Benvenuti (1990, 2003, 2010), G. Casagrande (1995), A. Bartolomei Romagnoli (1996), E. Rava (2013, 2014), G. Zarri (1990).

⁵ Non sono qui considerati, pertanto, gli eremiti in senso lato (*né pustynnožiteli né otšel’niki*), sebbene non sempre sia facile stabilire precise differenze tra queste denominazioni. Del resto “la terminologia relativa all’ordinamento interno dei monasteri nella letteratura russa è estremamente variabile” (Nikol’skij 2006: 149, nota 42). Sugli eremiti della Rus’ e in particolare sui *topoi* agiografici presenti nelle loro *Vite* si veda Rudi 2013 e la bibliografia *ivi* contenuta.

⁶ È necessario precisare che i “reclusi” non costituiscono una categoria di santità propriamente detta. Si tratta piuttosto di un gruppo individuabile per la comune scelta di un particolare stile di vita e in virtù della rilevanza che tale esperienza determina nel progresso spirituale dei singoli.

⁷ In particolare Barsukov 1882; Leonid 1891; Sergij 1901; utili per dirimere casi dubbi per omonimia parziale o completa risultano le più recenti voci enciclopediche di BSO e PE.

esempio fosse stato consacrato vescovo, anche gli annali (PSRL) registrano dati relativi alla morte o all'insediamento sulla cattedra episcopale, ma nel complesso è la tradizione agiografica che consente di delineare i tratti essenziali dello *zatvorničestvo*. Infine, è stata la biografia di Evfrosinija di Polock (*Povest' o Evfrosinii Polockoj*; Kostomarov 1860-1862) a suscitare la nostra ipotesi circa la presenza di reclusi nella Rus'.

3. Le origini

A proposito del cammino ascetico della reclusione volontaria nella Chiesa ortodossa russa i primi nomi che vengono in mente sono quelli di Serafim di Sarov (†1883) e Feofan il Recluso (†1894), rappresentanti eminenti della spiritualità orientale, che testimoniano la sopravvivenza di questa pratica di vita monastica fino a tempi recenti.

Simili personalità si inseriscono in un percorso che il monachesimo russo va compiendo fin dal suo sorgere⁸; la tradizione ascetica nella Rus' di Kiev nasce all'insegna dell'eremitismo: solitario era inizialmente Antonij (†1070), fondatore del primo centro monastico nelle terre slavo-orientali, il monastero delle Grotte. Originario di Ljubeč, nel territorio di Černigov, dopo essere diventato monaco sul Monte Athos, Antonij tornò nella Rus' su indicazione dell'igumeno e prese dimora nella grotta di Ilarion, a Berestovo, nei pressi di Kiev, dove condusse una vita solitaria, dedita alla preghiera e al digiuno. Ben presto intorno a lui cominciarono a radunarsi spontaneamente altri monaci, attirati dalla fama della sua santità e desiderosi di intraprendere l'ascesi (cf. Tvorogov 1997a). Si costituì così una comunità, prima sotto la direzione del monaco Varlaam e poco dopo, essendo questo trasferito per ordine del principe Izjaslav di Kiev nel monastero di san Demetrio, di Feodosij (†1074), a buon diritto considerato cofondatore del monastero delle Grotte insieme ad Antonij⁹. Nonostante la predilezione di Feodosij per l'assetto cenobitico, la reclusione intesa come una tappa determinata e temporanea del cammino ascetico, volta al maggiore avvicinamento a Dio, continuò ad essere presente nella Rus'¹⁰: egli

⁸ Sul monachesimo russo cf. Golubinskij 1901; Smolitsch 1936; Vodolazkin 1998; Sinicyna 2002; in lingua italiana si veda il recente compendio di G. Pasini (2011).

⁹ A Feodosij si devono, infatti, la costruzione della chiesa e delle celle per i monaci, nonché l'organizzazione della comunità monastica secondo il *typikon* studita.

¹⁰ Come nota Ja.N. Ščapov, la *Vita* di Feodosij e il *Paterik del monastero delle Grotte* mostrano che nei secoli XI-XIII nella Rus' si conoscevano le due fondamentali correnti del monachesimo: quella egiziano-siriaca e quella palestino-costantinopolitana (Ščapov 2002: 13-24). "In Antonij e in Feodosij, [...] si possono scorgere molto distintamente i tipici esempi delle due principali correnti della vita monastica: quella eremitica e quella cenobitica. Entrambe presenti nella Rus' di Kiev dall'inizio del suo monachesimo, esse hanno sempre convissuto insieme, senza che mai ci sia stata la prevalenza di un modello monastico sull'altro" (Pasini 2011: 64).

stesso nel periodo quaresimale amava ritirarsi in una grotta, lontano dai fratelli, e uscirvi soltanto il giorno di Pasqua¹¹.

4. *I reclusi nella Rus'*

Secondo le notizie che abbiamo raccolto, nei secoli XI-XVII si contano circa quaranta santi monaci esplicitamente ricordati come “reclusi” (cf. Appendice). Essendo frequenti i casi di passaggio dall’eremo al cenobio anche più volte durante la vita, per avere un quadro più esatto della consistenza e diffusione del fenomeno all’elenco andrebbero aggiunti quegli asceti che per periodi più o meno lunghi vissero in solitudine, senza tuttavia che alla loro memoria sia stato associato tale appellativo¹². Pur ammettendo, infine, che alcuni personaggi debbano la definizione di “reclusi” al fatto che, defunti, furono deposti e riposano in una grotta (*počivajut v zatvore*), il numero di quanti realmente vissero un periodo di reclusione volontaria non doveva essere esiguo.

Della maggior parte dei reclusi oggi siamo in grado di conoscere esclusivamente le notizie funzionali alla celebrazione del culto (nome, luogo di sepoltura, epoca in cui vissero), mentre poco si può dire circa il modo esatto in cui trascorsero i mesi o gli anni di isolamento dal resto della comunità. Fortunatamente vi sono alcune positive eccezioni, rappresentate da brevi biografie contenenti informazioni circa i periodi di reclusione volontaria, oppure da racconti che narrano particolari episodi avvenuti durante gli anni di solitudine. Si tratta di testi preziosi che, nell’inesistenza di una regola canonica di riferimento¹³, permettono di ricostruire le modalità di realizzazione di questo stile di vita nella tradizione slavo-orientale. Esponiamo qui di seguito dati e riflessioni scaturiti dalla lettura dei racconti contenuti nel *Paterik del monastero delle Grotte*.

¹¹ Cf. Ol’ševskaja 1997: *slovo* 11 (il passo è tradotto in epigrafe al presente saggio); analoghe notizie si leggono nella *Cronaca degli anni passati* (Tvorogov 1997a) all’anno 6582 (1074), e nella *Vita* di Feodosij (Tvorogov 1997b; per la traduzione italiana del passo di interesse cf. Sbriziolo 2006: 147).

¹² Basti pensare a fondatori di comunità monastiche del calibro di Pavel di Obnora (†1429) e Kirill di Beloozero (†1427), ricordati come *prepodobnye* (santi monaci; sul termine *prepodobnyj*, sul suo significato e sulla sua traduzione cf. Ferro 2010: 59-60; Ead. 2012: 136-138), che all’inizio del loro cammino ascetico praticarono per alcuni anni forme estreme di reclusione.

¹³ La tradizione ortodossa russa, in effetti, non conosce un testo unitario e completo che disciplina la reclusione volontaria. Di fatto l’unica prescrizione rimane quella del Concilio in Trullo (o Quinisesto, anni 691-692) secondo cui la reclusione doveva essere preceduta da almeno tre anni di vita cenobitica e poteva essere intrapresa soltanto previo consenso dell’igumeno (cf. PÈ, s.v. *zatvorničestvo*).

5. *Motivi, prassi e rischi della reclusione*

Le motivazioni che inducevano un asceta a intraprendere la via stretta della reclusione volontaria, come già alle origini del monachesimo e nelle tradizioni bizantina e latina, affondavano le radici nella volontà di raggiungere una più profonda unione con Dio, senza le distrazioni dovute al contatto con i fratelli o al lavoro, secondo l'insegnamento evangelico di ritirarsi nella propria stanza per cercare la comunione con Dio nella preghiera (cf. Mt 6,6)¹⁴. Alcuni monaci si rinchiodavano nella propria cella oppure in celle adiacenti alla chiesa del monastero, per poter prendere parte alle celebrazioni comuni. Talvolta si allontanavano di più dalla comunità, rifugiandosi in qualche grotta, dalla quale uscivano soltanto per partecipare alla liturgia; in ogni caso, si trattava di luoghi prossimi al monastero di appartenenza, dove il padre spirituale (cf. *infra*), e all'occorrenza i confratelli, potevano facilmente raggiungerli¹⁵. Non era raro il caso in cui, dopo un certo periodo di una simile vita, il recluso diventasse un punto di riferimento per gli altri monaci e per i fedeli che si recavano a chiedergli consiglio o aiuto, popolando in questo modo, almeno in alcuni momenti, la sua solitudine.

Nella giornata-tipo dei reclusi era ridotto o del tutto annullato il tempo dedicato ai vari servizi necessari al buon andamento della vita monastica, che costituivano, invece, un'attività importante per gli altri monaci. Nonostante ciò, i reclusi potevano svolgere lavori manuali, anche pesanti, allo scopo di dominare le passioni. Quanto alle pratiche di pietà, in primo luogo la preghiera e la meditazione, la loro vita non si discostava molto da quella dei monaci, semmai proprio tale aspetto risultava enfatizzato o addirittura condotto all'estremo: l'orazione continua era intercalata da veglie, penitenze e ferrei digiuni.

Per quanto concerne la durata della reclusione, pare non ci fosse una regola fissa. Talvolta la solitudine era interrotta soltanto dal sopraggiungere della morte (in tal caso spesso la cella veniva murata e si trasformava in sepolcro; cf. PĚ, s.v. *zatvorničestvo*); talaltra il monaco veniva chiamato a svolgere un diverso tipo di servizio nella comunità ecclesiastica, come è il caso di Nikita delle Grotte (XII sec.), divenuto vescovo di Novgorod dopo alcuni anni di reclusione; infine, poteva accadere che il recluso fosse forzatamente ricondotto alla vita comunitaria dai fratelli, accortisi che l'isolamento lo aveva fatto cadere in tentazione.

Quanto e come la solitudine e le sue pratiche dovevano essere osservate veniva stabilito secondo un principio di gradualità insieme allo *starec*, figura di

¹⁴ Sul significato e il valore della fuga dal mondo nella spiritualità dell'oriente cristiano si veda Špidlík 1985: 183-186.

¹⁵ Sulla maggiore o minore distanza dal monastero di appartenenza e sul rapporto dei solitari con la comunità cf. Fedotov 1931, Ware 2001, Rudi 2013 e le rispettive indicazioni bibliografiche. L'ubicazione del recluso non è questione di secondaria importanza, trattandosi di un elemento dirimente nel differenziare tale forma di vita religiosa dall'eremitismo propriamente detto, nel quale non sono previsti contatti tra asceta e comunità monastica.

cruciale importanza in tutto il monachesimo orientale¹⁶. La reclusione era considerata, infatti, una strada molto ardua, da intraprendere soltanto dopo un periodo di apprendistato nel cenobio o nella *skita* e previo consenso del padre spirituale, dato che il monaco si esponeva a difficoltà e tentazioni non facili da affrontare senza l'appoggio e il sostegno dei fratelli. Il *Paterik del monastero delle Grotte* sottolinea magistralmente tale rischio e mostra, come nota T. Špidlík, una “chiara tendenza a elogiare la vita cenobitica, [...] e a infliggere punizioni divine a quanti si allontanavano dalla vita in comune” (Špidlík 1977: 34).

Del resto, le insidie della solitudine e l'utilità della vita comunitaria come allenamento ascetico sono ben note sin dai testi delle Scritture. Già Salomone metteva in guardia dal pericolo della solitudine dicendo: “Guai a chi è solo: se cade, non ha chi lo rialzi” (Qo 4,10). Molti poi i Padri della Chiesa e i monaci delle origini che non mancano di sottolineare i vantaggi di un'esistenza condotta nella comunione e nella concordia fraterna. Abba Longino afferma: “se prima non riesci a spuntarla con gli uomini, non riuscirai a spuntarla neppure nella solitudine” (cf. Mortari 1996: 297). Niceta Pettorato scrive: “è necessario [...] vivere insieme nella concordia, mentre la solitudine è malsicura e pericolosa” (PG 120: 887, 77). Gregorio di Agrigento afferma: “anche se si trova che uno soltanto, che sappiamo essere buono e umano, è migliore di un altro, che è privo di umanità [...], tuttavia il sapiente Ecclesiaste prende a due a due gli uomini onesti e unanimi e toglie ogni obiezione già dal suo discorso poiché dice: ‘Se cadranno, uno solleverà il compagno’. Infatti, se uno, caduto in ciò che è illecito, non trova in nessun luogo l'altro dal quale essere sollevato e richiamato ad una migliore condizione di vita, è chiaro che la sua caduta e la sua aberrazione nel peccato rimane e non si muta, né si corregge qualcosa. Perciò il Signore dice nel Vangelo: ‘Dove sono due o tre riuniti nel mio nome, lì sono io in mezzo a loro’, insegnandoci chiaramente che è molto più importante e più eccellente la concordia e l'unione, nel bene, di due o tre che [la bontà] di uno soltanto” (PG 98: 914, 116). E gli esempi potrebbero moltiplicarsi.

Nel *Paterik del monastero delle Grotte* troviamo racconti, che hanno il sapore di aneddoti, di monaci sedotti dal diavolo nella vita in solitudine e guariti dal ritorno alla vita comunitaria, come quello di Isaakij (XI sec.), uomo benestante che, una volta entrato in monastero, non si accontentò dell'ascesi cenobitica e chiese che gli fosse concesso di rinchiudersi. Così trascorse sette anni in una minuscola cella, dove una notte gli apparvero i demoni nelle sembianze di angeli rilucenti e lo indussero a prostrarsi e ballare in onore di satana. Trovatolo stremato la mattina seguente, i confratelli lo soccorsero e, nel tempo, con cure

¹⁶ Nella tradizione orientale il ruolo della direzione spirituale da parte di un *abba* o “anziano” (γέρων per i greci e *starec* per i russi) è fondamentale. Il rapporto personale tra monaco e padre spirituale, con la condivisione di ogni tappa dell'ascesi e con la pratica dell'obbedienza, sostituisce di fatto la conformazione a una regola prestabilita. Sulla direzione spirituale (in russo *starčestvo*) si veda: Garzaniti 1990; Pasini 2011: 151-162; Semjačko 2013. Sull'importanza odierna di tale istituto si veda anche Ware 2001: 126-127.

amorevoli lo ricondussero alla vita comunitaria. Grazie al servizio continuo agli altri monaci Isaakij si rafforzò e resistette alle successive visite dei demoni che intendevano nuovamente indurlo al peccato (Ol'sevskaja 1997: *slovo* 36)¹⁷.

Un caso analogo è quello di Nikita (XI sec.), che, dopo aver invano pregato l'igumeno di concedergli di ritirarsi in solitudine, pur vedendosi negato il consenso perché troppo giovane e inesperto nella vita ascetica, si rinchiuso di propria iniziativa nella sua cella. Poco tempo dopo, mentre pregava, avvertì una voce che pregava con lui. Credendo si trattasse di un angelo ne assecondò la presenza. Così in breve tempo fu convinto dal diavolo a non pregare più Dio (avrebbe pregato lui al suo posto per guadagnargli la salvezza dell'anima!), ma a leggere soltanto i libri sacri per ricavarne saggi consigli da elargire ai prossimi. Nikita dunque imparò a memoria tutti i libri veterotestamentari, addirittura iniziò a profetizzare e vide per questo la sua cella divenire meta di pellegrinaggio. Accortisi, però, che non amava il Nuovo Testamento né le lettere degli apostoli, i monaci compresero che era stato ingannato e, riunitisi nella sua cella, pregarono insieme e scacciarono il diavolo. Quando uscì dalla reclusione Nikita non solo non ricordava più l'Antico Testamento, ma non era più in grado né di leggere né di scrivere, tanto che i monaci dovettero istruirlo nuovamente. Da quel giorno egli visse in grande umiltà – si narra – e fece penitenza arrivando a oltrepassare in virtù tutti i fratelli, tanto che alcuni anni dopo fu eletto vescovo di Novgorod (*ivi: slovo* 25).

Anche a Lavrentij (XII sec.), dopo aver preso i voti nel monastero delle Grotte, fu negato il consenso alla reclusione. Se ne andò allora nel monastero di san Demetrio dove ebbe soddisfazione del suo desiderio. Ben presto divenne noto per i suoi miracoli, tanto che un giorno gli portarono un indemoniato perché lo liberasse. Quella volta le sue preghiere non valsero a nulla e l'uomo continuò a essere in preda alle convulsioni. Lavrentij ordinò allora che fosse portato al monastero delle Grotte. Varcare la soglia del cenobio fu sufficiente affinché il demonio abbandonasse quell'uomo. Dopo questo episodio, compresa l'importanza della vita cenobitica, Lavrentij si riunì alla comunità di Kiev (*ivi: slovo* 26).

Accanto a questi, nel *Paterik del monastero delle Grotte* non mancano episodi che sottolineano l'importanza della vita solitaria nel cammino verso la santità. Nel racconto di Afanasij (XII sec.), ad esempio, il monaco, defunto a seguito di una lunga malattia e lasciato insepolto per due giorni, risorse miracolosamente. Su richiesta pressante dell'igumeno, che, trovatolo a sedere piangente, gli chiedeva di narrare cosa fosse accaduto nell'aldilà ad edificazione dei confratelli, Afanasij consigliò loro di ascoltare l'igumeno in tutto, pentirsi in ogni momento dei propri peccati, e pregare il Signore Gesù Cristo, la Vergine Maria e i santi Antonij e Feodosij. Detto ciò si ritirò in una grotta dove visse an-

¹⁷ Anche la *Cronaca degli anni passati* reca notizia di Isaakij (Tvorogov 1997a: anno 6582 [1074]). Nella seconda parte della sua vita, quella in comunità, Isaakij assunse atteggiamenti stravaganti, che ricordano quelli dei Folli in Cristo. Per tale ragione, il monaco è talvolta considerato il primo *jurōdivj* della Rus' (sulla questione cf. Fedotov 1931, Ivanov 2005, Kobets 2011, Pančenko 1984).

cora vent'anni in lacrime e osservando un ferreo digiuno, guadagnandosi così il dono della guarigione a favore di quanti si recavano a fargli visita (*ivi: slovo 19*).

Analogamente Ioann (XII sec.) ottenne la capacità di dominare le passioni a seguito di trent'anni trascorsi in solitudine, digiunando e vessando con pesanti catene il proprio corpo. Inizialmente – racconta l'asceta ad un monaco recatosi a chiedergli aiuto per liberarsi dalle tentazioni della carne – i suoi sforzi sembravano vani. Anche dopo l'invito ricevuto da Antonij nella preghiera di ritirarsi nel monastero e vivere in solitudine, i diavoli continuarono a tormentarlo. Egli cercava di dominarli infliggendosi sovrumane rinunce e mortificazioni corporali, finché il Signore, rivelandosi attraverso una fulgida luce, lo liberò da quella prova. Ioann gli chiese allora il motivo di un così tardivo intervento e apprese che Dio prova i suoi seguaci in maniera proporzionale alle loro forze, affinché possano vincere le passioni e purificarsi. Al confratello Ioann consegnò una reliquia del cadavere di Moisej Ugrin¹⁸, dicendogli di avvicinarla al proprio corpo e liberandolo così dalle tentazioni (*ivi: slovo 29*).

6. *La reclusione nella Rus': una strada solo maschile?*

Come si può osservare dall'elenco in appendice, le fonti consultate non tramandano il nominativo di nessuna santa monaca chiaramente definita "reclusa". Date le ragioni di ordine storico e culturale che sono all'origine del silenzio documentario sulle vicende femminili nelle terre slavo-orientali nei secoli che ci interessano (cf. Ferro 2010: 9-44, 65-70), non risulterà fuori luogo ipotizzare la presenza della reclusione volontaria anche tra le mura dei monasteri femminili, sebbene non ce ne sia giunta nessuna evidente testimonianza¹⁹.

Alcuni passi della *Vita* di Evfrosinija di Polock inducono a ritenere che l'asceta abbia a un certo punto intrapreso un cammino di tal genere. Dopo alcuni anni di vita monastica, la giovane domandò al vescovo Il'ja di potersi trasferire presso la chiesa della Santa Sofia, dove iniziò "a percorrere il cammino ascetico più arduo del digiuno e cominciò a scrivere i libri con le sue mani e i proventi darli a quanti erano nel bisogno" (Kostomarov 1860-1862: 174)²⁰. Una notte, dormendo per riprendere forze dopo numerose ore di preghiera, Evfrosi-

¹⁸ Moisej Ugrin (prima metà dell'XI sec.) per sei anni preferì prigionia, catene e maltrattamenti alle lusinghe di una donna, per amore della castità; giunto al monastero delle Grotte vi soggiornò dieci anni e si guadagnò il dono di guarire dalle passioni (cf. Ol'shevskaja 1997: *slovo 30*).

¹⁹ È infatti necessario considerare che nei primi secoli dopo la cristianizzazione i centri scrittori sorti nella Rus' erano pochi, e che la documentazione, soprattutto quella di carattere agiografico (che abbiamo visto essere determinante ai fini del nostro lavoro), era limitata. Per tracciare un quadro più preciso, sarebbe necessario condurre indagini accurate a livello locale, nell'intento di recuperare eventuali fonti ancora ignote.

²⁰ "подвижнѣйши подвигъ постническій воспріимати, и начать книги писати своими руками и наемъ емлющи, требующимъ даяще".

nija ebbe una visione: un angelo le indicava la chiesa del Salvatore invitandola a trasferirsi. La visione si ripeté ben tre volte ed Evfrosinija, turbata, iniziò a pregare recitando il salmo 31 (al versetto 15 “Tu sei il mio Dio, come vuoi, così fai di me”). Quella stessa notte il vescovo Il’ja ebbe un’analoga visione: l’angelo lo invitava a condurre Evfrosinija proprio nella chiesa del Salvatore, perché – diceva – “è degna del Regno dei Cieli, la sua preghiera sale a Dio come olio profumato, e come una corona sulla testa, così sta lo Spirito santo su di lei, e come il sole brilla su tutta la terra, così la sua vita risplende davanti agli angeli di Dio” (*ibid.*)²¹. Il giorno seguente il gerarca la mandò a chiamare e le annunciò, alla presenza dei notabili del luogo e di suo padre, l’opportunità del trasferimento nella chiesa del Salvatore; Evfrosinija ricevette le sue parole “come semente nel granaio della sua anima, che porta frutto dove il trenta, dove il sessanta, dove il cento”²² (*ibid.*; Mt 13,8), dicendo: “vado felice, come Dio mi ordina, così sarà di me” (*ivi*: 175)²³. Proprio nella cella presso la chiesa del Salvatore la raggiunse in seguito la sorella Gorodislava ed Evfrosinija fondò il suo monastero.

Sebbene nel testo non compaia la parola “reclusione”, dobbiamo costatare che l’asceta domandò di allontanarsi dal monastero dove aveva vissuto per anni proprio allo scopo di recarsi da sola prima presso la chiesa di Santa Sofia e poi in quella del Salvatore. Anche l’elemento della paternità spirituale sembrerebbe conservato: seppur non guidata direttamente da un’igumena, Evfrosinija si riferisce al vescovo Il’ja prima di lasciare il monastero e solo dopo aver ricevuto il suo consenso se ne allontana. Infine, la posizione della cella “presso la chiesa” risulta in linea con la prassi della reclusione.

7. Conclusioni

Sulla base dei dati sin qui raccolti, possiamo anzitutto confermare la presenza della pratica della reclusione volontaria fin dalle origini della tradizione monastica nelle terre slavo-orientali. Si osserva, inoltre, che tale stile di vita viene tenuto in grande considerazione e allo stesso tempo temuto, quasi che la vita comunitaria offrisse una maggiore garanzia di successo per chi intraprende l’ascesi. Infine, il periodo di reclusione per quei monaci e (possiamo ipotizzare) monache che lo scelgono rappresenta una tappa fondamentale di avanzamento spirituale anche quando passa dall’esperienza negativa della caduta in tentazione: dopo la reclusione, oppure proprio in virtù di tale pratica, essi diventano punto di riferimento per altri, ottengono il dono della guarigione o del consiglio, fondano nuove comunità monastiche, sono chiamati a ruoli di responsabilità.

²¹ “достойна есть царству небесному, яко миро благовонно всходит молитва ея къ Богу и яко вѣнецъ на главѣ, тако почиваетъ Духъ свѣтый на ней, и яко солнце сияетъ по всей земли, тако житіе ея просіяетъ предъ ангелы Божіи”.

²² “яко сѣмена въ житницу души своя, и плодящи ово 30, ово 60, или 100”.

²³ “Рада иду, яко Богъ повелитъ ми, тако и будетъ о мнѣ”.

L'indagine conferma così l'interesse per l'approfondimento della tematica, individuando nella collazione delle biografie dedicate ai reclusi, nell'analisi letteraria delle stesse, nell'approfondimento del contesto socio-culturale in cui i reclusi compirono la propria esistenza, nella ricerca, in ultimo, di maggiori testimonianze circa l'esistenza di monache che praticarono la reclusione, alcune possibili piste di successivi studi.

Appendice

L'elenco che segue riporta i nominativi rinvenuti nelle fonti indicate in § 2. Non sono stati inseriti nella lista i nomi dei monaci che riposano *v zatvore*, mentre sono compresi quelli per i quali non si può stabilire con certezza se l'appellativo di "recluso" sia usato in riferimento alla pratica di vita oppure al luogo di sepoltura.

1. Achila (o Achilla), santo monaco diacono, XIV sec., (28 agosto)²⁴;
2. Afanasij delle Grotte, †1176?, (2 dicembre);
3. Afanasij delle Grotte detto "il giovane", †1264, (2 dicembre);
4. Aleksij delle Grotte, XIII sec., (24 aprile);
5. Ammon delle Grotte, XIII sec.?, (28 agosto);
6. Anatolij delle Grotte, XII sec., (3 luglio);
7. Anatolij delle Grotte, XIII sec., (31 ottobre);
8. Arcadij di Vjaz'ma, †1592;
9. Arefa delle Grotte, seconda metà XII sec., (24 ottobre);
10. Arsenij di Novgorod, †1570, (12 luglio);
11. Avramij delle Grotte, XIII-XIV sec., (29 ottobre);
12. Kassian delle Grotte, XIII-XIV sec., (29 febbraio, 8 maggio, 24 novembre);
13. Dionisij di Perejaslav-Zaleskij, †1645, (15 aprile);
14. Dionisij delle Grotte, XIV sec., (28 agosto, 3 ottobre);
15. Dosifej delle Solovki, XV-XVI sec.;
16. Elladij delle Grotte, XII-XIII sec., (4 ottobre);
17. Feofil delle Grotte, XII o XIII sec., (24 ottobre);
18. Ieremia, santo monaco detto "preveggente", (†1070ca.);

²⁴ Dopo il nome, se le notizie in nostro possesso lo permettono, indichiamo l'anno di morte o il secolo in cui visse il personaggio; tra parentesi segnaliamo il giorno in cui il calendario liturgico ne celebra la memoria, o date particolari in cui egli viene ricordato (ad esempio il giorno dell'esumazione e/o traslazione delle reliquie). I monaci che vissero nel monastero delle Grotte di Kiev, anche se non hanno una data di memoria personale, sono comunque ricordati nelle feste collettive dei monaci di quella comunità, così come i reclusi il cui nome è legato ad altre città sono inclusi nelle rispettive sinassi locali.

19. Ieronim delle Grotte, XII-XIII sec., (21 o 22 settembre);
20. Ioakim di Suzdal', XVII sec., (23 maggio);
21. Ioann delle Grotte, detto "il sofferente", XII sec., (18 luglio);
22. Ioann di Pskov, †1616, (24 ottobre);
23. Ioasaf di Nižnij Novgorod, XV-XVI sec.;
24. Irinarch di Rostov, 1547/8-1616, (13 gennaio);
25. Isaakij delle Grotte, †1090, (12 o 14 febbraio);
26. Lavrentij delle Grotte, vescovo di Turov, XII sec., (29 gennaio);
27. Lavrentij delle Grotte, XIII-XIV, (20 gennaio, 28 agosto);
28. Mardarij delle Grotte, XIII sec., (13 dicembre);
29. Marfirij (o Martirij) delle Grotte, XIII-XIV sec., (25 ottobre);
30. Martin di Turov, 1144-1146, (27 giugno);
31. Nikita delle Grotte, vescovo di Novgorod, †1108 o 1109, (31 gennaio, 30 aprile, 14 maggio);
32. Onisim delle Grotte, XII-XIII sec., (21 luglio, 21 settembre, 4 ottobre);
33. Pafnutij delle Grotte, XII sec.?, (15 febbraio);
34. Pimen di Rostov, XVII sec., (23 maggio, 26 agosto);
35. Pior delle Grotte, XIII sec. (4 ottobre);
36. Ruf delle Grotte, XIV sec., (8 aprile);
37. Sisoj delle Grotte, XII-XIII sec., (24 ottobre);
38. Sofronij delle Grotte, XIII sec., (11 marzo, 11 maggio).

Abbreviazioni

BSO:	<i>Bibliotheca Sanctorum Orientalium</i> , I-II, Roma 1998.
DIP:	<i>Dizionario degli istituti di perfezione</i> , a cura di G. Pelliccia, G. Rocca, I-X, Roma 1974-2003.
DSp:	<i>Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et histoire</i> , I-XVI, Paris 1932-1995.
PÈ:	<i>Pravoslavnaja enciklopedija. Èlektronnaja versija, pod redakciej Patriarcha Moskovskogo i Vseja Rusi Kirilla</i> , < http://www.pravenc.ru/ >.
PG:	J.P. Migne, <i>Patrologiae cursus completus, Ecclesia Graeca</i> , Paris 1857-1866, < http://patristica.net/graeca/ >.
PSRL:	<i>Polnoe Sobranie Russkich Letopisej</i> , I-XLII, SPb.-M. 1846-1995.

Bibliografia

FONTI

- Kostomarov 1860-1862: N. Kostomarov (a cura di), *Povest' o Evfrosinii Polockoj*, in: *Pamjatniki Starinnoj Russkoj Literatury. Skazanija, legendy, povesti, skazki i pritči, izdavaemye gr. Grigoriem Kuševym-Bezborodko*, SPb. 1860-1862, pp. 172-179.
- Ol'ševskaja 1997: L.A. Ol'ševskaja (a cura di), *Kievo-Pečerskij Paterik*, in: D.S. Lichačëv *et al.* (a cura di), *Biblioteka Literatury Drevnej Rusi*, IV. *XII vek*, SPb. 1997, pp. 412-623, cf. <<http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4945>>.
- Tvorogov 1997a: O.V. Tvorogov (a cura di), *Povest' vremennyh let*, in: D.S. Lichačëv *et al.* (a cura di), *Biblioteka Literatury Drevnej Rusi*, I. *XI-XII veka*, SPb. 1997, pp. 196-203, cf. <<http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4869>>.
- Tvorogov 1997b: O.V. Tvorogov (a cura di), *Žitie Feodosija Pečerskogo*, in: D.S. Lichačëv *et al.* (a cura di), *Biblioteka Literatury Drevnej Rusi*, I. *XI-XII veka*, SPb. 1997, pp. 352-432, cf. <<http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4872>>.

STUDI

- Bartolomei Romagnoli 1996: A. Bartolomei Romagnoli, *Vita religiosa femminile nel secolo XIII. Umiltà, Gherardesca e le altre fra realtà e rappresentazione*, in: D. Sgubbi (a cura di), *San Nevo-lone e Santa Umiltà a Faenza nel sec. 13. Atti del Convegno (Faenza, 26-27 maggio 1995)*, Faenza 1996, pp. 91-123.
- Barsukov 1882: N.P. Barsukov, *Istočniki drevnerusskoj agiografii*, SPb. 1882.
- Beauchamp *et al.* 2001: P. Beauchamp *et al.*, *La solitudine: grazia o maledizione?*, Biella 2001.
- Benvenuti 1990: A. Benvenuti, *In castro poenitentiae: santità e società femminile nell'Italia medievale*, Roma 1990.
- Benvenuti 2003: A. Benvenuti, *Eremitismo e reclusione in ambito cittadino. Esempi italiani*, in: A. Vauchez (a cura di), *Erm-*

- tes de France et d'Italie, XI^e-XV^e siècle*, Roma 2003, pp. 241-253.
- Benvenuti 2010: A. Benvenuti, *Cellanae et reclusae dans l'Italie médiévale. Modèles sociaux et comportements religieux*, in: *Actes du colloque International organisé par le Centre d'études et de recherche en histoire culturelle (CERHiC-EA 2616) de l'Université de Reims Champagne-Ardenne et l'association Renaissance de l'abbaye de Clairvaux Tryes-Bar sur Aube-Clairvaux, 22-24 octobre 2009*, Paris 2010, pp. 249-260.
- Casagrande 1995: G. Casagrande, *Religiosità penitenziale e città al tempo dei Comuni*, Roma 1995.
- Fedotov 1931: G. Fedotov, *Svjatye Drevnej Rusi*, Paris 1931 (trad.it.: *I santi dell'antica Russia*, a cura di M.P. Pagani, Milano 2000).
- Ferro 2010: M.C. Ferro, *Santità e agiografia al femminile. Forme letterarie tipologie e modelli nel mondo slavo orientale (X-XVII sec.)*, Firenze 2010.
- Ferro 2012: M.C. Ferro, *Tradurre i lemmi russi appartenenti al lessico agiografico slavo ecclesiastico. Difficoltà e proposte*, "Studi Slavistici" IX, 2012, pp. 133-148.
- Garzaniti 1990: M. Garzaniti, *Starčestvo*, in: E. Ancilli (a cura di), *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, VIII, Roma 1990, pp. 2408-2411.
- Golubinskij 1901: E.E. Golubinskij, *Istorija Russkoj Cerkvi*, M. 1901.
- Golubinskij 1903: E.E. Golubinskij, *Istorija kanonizacii svjatykh v russkoj cerkvi*, M. 1903.
- Ivanov 2005: S.A. Ivanov, *Blažennye pochaby. Kul'turnaja istorija jurodstva*, M. 2005.
- Kobets 2011: S. Kobets, *Isakii of the Kiev Caves Monastery: An Ascetic Feigning Madness or a Madman-Turned-Saint?* in: P. Hunt, S. Kobets, *Holy Foolishness in Russia: New Perspectives*, Bloomington 2011, pp. 245-268.
- Leonid 1891: Leonid (Kavelin; archiepiskop), *Svjataja Rus' ili Svedenija o vseh svjatykh i podvižnikach blagočestija na Rusi (do XVIII veka)*, SPb. 1891, cf. <http://krotov.info/libr_min/11_k/av/elin_01.htm>.
- Mc Avoy 2010: L.H. Mc Avoy (a cura di), *Anchortic Traditions of Medieval Europe*, Woodbridge 2010.
- Mortari 1996: L. Mortari (a cura di), *Vita e detti dei padri del deserto*, Roma 1996.

- Mulder Bakker 2005: A.B. Mulder Bakker, *Lives of the Anchoresses. The rise of the urban recluse in Medieval Europe*, trad. di M. Heerspink Seholt, Philadelphia 2005.
- Nicol'skij 2006: N.K. Nicol'skij, *Kirillo-Belozerskij monastyr' i ego ustroistvo do vtoroj četverti XVII vv. (1397-1625)*, II. *Upravlenie. Obščinnaja i kelejnaja žizn'.* Bogosluženie, SPb. 2006.
- Pančenko 1984: A. Pančenko, *Drevnerusskoe jurodstvo*, in: D. Lichačëv, A. Pančenko, N. Ponyrko, *Smech v Drevnej Rusi*, L. 1984, pp. 72-80.
- Pasini 2011: G. Pasini, *Il monachesimo nella Rus' di Kiev*, Bologna 2011.
- Peeters 1914: P. Peeters, *La canonization dans l'Eglise russe*, "Analecta Bollandiana", XXXIII, 1914, pp. 380-420.
- Rava 2013: E. Rava, *Osservanza e reclusione volontaria: prime indagini*, "Frate Francesco", LXXIX, 2013, 1, pp. 236-247, cf. <http://www.academia.edu/3629109/Osservanza_e_reclusione_volontaria_prime_indagini_in_Frate_Francesco_Anno_79_-_Nuova_Serie_-_Aprile_2013_-_n_1_pp_236-247>.
- Rava 2014: E. Rava, *Le recluse e il Corpus Domini*, "Antonianum", LXXXIX, 2014, pp. 277-299.
- Rudi 2013: T.R. Rudi, *Gli eremiti nella Rus' (questioni di topica agiografica)*, in: S. Boesch Gajano, E.G. Farrugia, M. Pljukhanova (a cura di), *I testi cristiani nella storia e nella cultura. Prospettive di ricerca tra Russia e Italia, Atti del convegno di Perugia-Roma, 2-6 maggio 2006 e del seminario di San Pietroburgo, 22-24 settembre 2009*, Roma 2013, pp. 95-110.
- Sbriziolo 2006: I.P. Sbriziolo, *La legenda Aurea della Rus' (XI-XV secolo)*, Roma 2006.
- Ščapov 2002: Ja.N. Ščapov, *Monašestvo na Rusi v XI-XIII vekach*, in: N.V. Sinicyna, *Monašestvo i monastyri v Rossii XI-XX vv. Istoričeskie očerki*, M. 2002, pp. 13-24.
- Semjačko 2013: S.A. Semjačko, *Direzione spirituale nella Rus'. Sui materiali della raccolta Starčestvo*, in: S. Boesch Gajano, E.G. Farrugia, M. Pljukhanova (a cura di), *I testi cristiani nella storia e nella cultura. Prospettive di ricerca tra Russia e Italia, Atti del convegno di Perugia-Roma, 2-6 maggio 2006 e del seminario di San Pietroburgo, 22-24 settembre 2009*, Roma 2013, pp. 111-123.
- Sinicyna 2002: N.V. Sinicyna, *Monašestvo i monastyri v Rossii XI-XX vv. Istoričeskie očerki*, M. 2002.

- Smolitsch 1936: I. Smolitsch, *Leben und Lehre der Starzen*, Wien, 1936 (trad. rus.: I.K. Smolič, *Russkoe monašesivo 988-1917. Žizn' i učenje starcev*, M. 1997 [= Makarij (Bulgakov), *Istorija Russkoj Cerkvi. Priloženie*]).
- Sergij 1901: Sergij (archiepiskop Spasskij), *Polnyj mesjaceslov Vostoka*, Vladimir 1901².
- Špidlík 1977: T. Špidlík, *I grandi mistici russi*, Roma 1977.
- Špidlík 1985: T. Špidlík, *La spiritualità dell'oriente cristiano. Manuale sistematico*, Roma 1985.
- Vodolazkin 1998: E.G. Vodolazkin (a cura di), *Monastyrskaja kul'tura. Vostok i Zapad. Sbornik Statej*, SPb. 1998.
- Ware 2001: K. Ware, *La vita eremitica nell'oriente cristiano*, in: P. Beauchamp et al., *La solitudine: grazia o maledizione?*, Biella 2001, pp. 103-127.
- Zarri 1990: G. Zarri, *Le sante vive: cultura e religiosità femminile nella prima età moderna*, Torino 1990.

Abstract

Maria Chiara Ferro

Monastic Voluntary Reclusion in the Eastern Slavic Lands. Approach to the Problem and Preliminary Considerations

The paper deals with the phenomenon of 'voluntary reclusion' (in Russian *zatvorničestvo*) – an extreme form of asceticism, attested both in male and female monasticism since the fourth century in Egypt and Syria, and developed in all Christian traditions – in order to investigate its presence in the eastern Slavic lands in 11th-17th c. The study takes into account those holy monks explicitly defined as 'recluses' (*zatvorniki*), in order to reconstruct a preliminary overview of the reasons, the practice and the risks of such a choice. Lastly, the author tries to understand whether cases of female reclusion are conceivable in the East Slavic world in the centuries indicated.

Un'eco del terremoto del 1456 nell'Appennino centro-meridionale sui confini della Slavia orientale. L'epistola di Teofil Dederkin al Gran Principe di Moscovia Basilio II

Marcello Piacentini

Di valore marginale, né particolarmente studiata, a ragione in fondo, l'epistola (*Poslanie*) che un altrimenti ignoto Teofil Dederkin avrebbe indirizzata, come recita l'intestazione, al gran principe di Moscovia Basilio II ha comunque una pur modesta rilevanza sullo sfondo della collisione tra due configurazioni culturali, non meno che politiche e religiose, della metà del XV secolo europeo *in partibus orientalibus*. Dovrebbe infatti trattarsi, dati disponibili, o superstiti, alla mano, di uno dei primi testi, se non il primo, della cultura latino-romanzo-germanica, e più precisamente di origine peninsulare, che arriva nei territori occidentali della Slavia orientale tradotto in una lingua che, per quel poco che si può ricavare dal brevissimo elenco di località al quale è stata aggiunto un "cappello" introduttivo, palesa moderate interferenze polacche. Una delle prime traduzioni di un testo della cultura 'occidentale', s'intende, per quell'orizzonte cronologico indicato, prescindendo dal più antico capitolo delle traduzioni dal latino in paleoslavo che investe le origini stesse della tradizione letteraria slavo-antica¹, poi interrotto fino appunto al XV secolo.

Un susseguirsi di circostanze, è ben noto, ha fatto sì che la compagine culturale della Slavia orientale sia entrata in contatto diretto con la cultura, anche letteraria, della latinità occidentale nel corso del XV secolo. Da un lato, all'ampliamento verso est del Granducato di Lituania, accreditato ora nell'orizzonte europeo dalla 'conversione' al cristianesimo (cattolico) e, sincronicamente, dall'unione personale con la corona polacca dal 1386, si accompagnò un'altrettanto incisiva espansione a est di una cultura, quella polacca, legata alla cultura e alla latinità europea; dall'altro, il concilio di Ferrara-Firenze, apertosi nel 1438, ha pur costituito, nonostante gli esiti fallimentari, un punto di incontro, e di scontro, tra la Slavia orientale e ortodossa e la cattolicità occidentale².

È nella seconda metà del XV secolo che nei territori ruteni ortodossi inclusi nell'enclave del Granducato di Lituania viene tradotto un cospicuo numero

¹ Si veda la sintesi e la discussione metodologica per l'indagine di questo problema fondamentale impostata da C. Diddi (2007).

² Dell'ampia bibliografia al proposito si veda, in italiano, Sbriziolo 1990 e Garzaniti 2003, oltre al volume collettaneo curato da G. Alberigo (1991).

di opere dal latino, dal ceco, dal polacco, in ruteno³. E si tratta di opere per nulla irrilevanti, che comprendono tradizione apocrifia (tra cui la diffusissima *Historia trium regum* di Johannes da Hildesheim), canone scritturale, liturgico, lucidari, vite di santi (la *Vita di Sant'Alessio*)⁴. Con un apporto rilevante dei monaci benedettini 'glagoljaši' di provenienza croata e obbedienza cattolica, ma di liturgia slava, insediati dal re lituano di Polonia Ladislao Jagellone nel monastero di Santa Croce, nel sobborgo cracoviano di Kleparz allorché li fece venire dal monastero praghense di Emmaus, "*slavonico idiomate divina officia celebraturos*", come ricorda Jan Długosz⁵: alla loro presenza e attività è riconducibile, pur se indirettamente, la traduzione dal ceco in ruteno di alcune opere del corpus menzionato⁶. Un corpus dai contorni molto ben definiti, là

³ O, come ebbe a definirlo E.F. Karskij, "dialetto russo-occidentale" ("*zapadnorusskoe narečie*", Karskij 1897). Rimandiamo comunque al sempre attuale Martel 1938.

⁴ Per un elenco ben informato si veda Turilov 1998, da cui va però scorporato un altro testo importante per entrambe le culture letterarie polacca e slava orientale, il *Dialogo di magister Policarpo con la morte*, tradotto in Moscovia nel XVI secolo, e quindi nelle terre rutene nel secolo successivo, per cui si veda il recentissimo contributo di Nosilia (2014), in particolare le pp. 232-233.

⁵ Riprendiamo la citazione da L. Moszyński (1971: 269). Allo stesso lavoro del filologo di Danzica rimandiamo per una sintesi della presenza dei monaci 'glagoljaši' in Polonia.

⁶ Non ci dilunghiamo qui, se non in nota, su questo importante capitolo della storia culturale e letteraria europea, nonostante il breve arco temporale della sua durata. Rimandiamo allo studio approfondito di J. Verkholantsev (2008) e alla bibliografia acclusa. Isolata, invece, è la figura, e la funzione, di un altro 'glagoljaši' croato, quel Veniamin (Beniamino), domenicano, che a Novgorod tradusse dal latino alcuni testi canonici per l'arcivescovo ortodosso Gennadij, ma nell'ambito della cruenta repressione della cosiddetta "eresia giudaizzante", per cui si veda De Michelis 1993 (in particolare le pp. 125-137). Di parere contrario, Florja ritiene invece la presenza e l'attività del domenicano Beniamino come segno di una "espansione cattolica" a Novgorod, mentre relega tutte le traduzioni "rutene" a un ruolo secondario, a livello di letteratura "bassa" ("*nizovaja literatura*"), che a suo giudizio certo non poteva essere né il mezzo principale di un'opera di proselitismo e sostegno del programma uscito dal Concilio di Ferrara-Firenze, né avrebbe potuto essere approvato e incoraggiato dalle gerarchie cattoliche (Florja 2007: 468-479, *infra*). Non è questo il luogo di avviare una discussione sul merito e sul metodo, né riteniamo di avere sufficienti conoscenze per farlo; tuttavia ci pare una semplificazione, metodologica in primo luogo, il contrapporre due entità diverse, la rigida dottrina dogmatica (sotto il cui controllo ricade anche la repressione delle eresie, o supposte tali) e la vitale fabulistica, tra cui quella apocrifia, che ha alimentato rigogliosamente, non ostante o nonostante il dogma ufficiale, la cultura della cristianità non solo latina e, a ben vedere, non solo della cristianità. Si tratta di due aspetti distinti e che investono destinatari diversi, protagonisti d'autorità (le gerarchie che controllano il dogma), o subalterni (protagonisti della quotidianità). Sarebbe sufficiente scorrere la storia letteraria polacca della seconda metà del XV secolo per verificare come proprio entro questo orizzonte cronologico nasca, nella Polonia cattolica, la prima consistente produzione vernacolare originale, compilatoria, in traduzione, di narrazioni apocriche e agiografiche para-apocriche che in molta parte coincide, ed è sincronica, con quell'opera di traduzione avviata nelle terre rutene.

dove l'elenco delle città distrutte dal terremoto è tutt'altra cosa: non un testo letterario, bensì un documento riconducibile piuttosto alla sfera diplomatica, trasformato però in traduzione, con l'aggiunta del 'cappello' introduttivo, in materiale polemico – allusivamente polemico, non già direttamente, riteniamo sia il caso di precisare⁷ – contro i “latini”, in vaticinio di un non meglio identificabile “principe Michele” che avrebbe profetizzato contro la propria fede latina (cattolica) (“*na svoju věru, na latinskiju*”) il disastroso terremoto che nella notte tra il 4 e il 5 dicembre del 1456 rovinò le terre dell'Appennino centro-meridionale. Il *Poslanie* si inserisce dunque, con questo aggiustamento, nell'abbondante produzione polemica antilatina che nella Slavia ortodossa riprese vigore dopo appunto il Concilio di Ferrara-Firenze⁸. Anche questa circostanza pare costituire (ma si veda quanto noteremo oltre) un ulteriore elemento di diversità rispetto agli altri testi tradotti in questa seconda metà del XV secolo nelle terre rutene, là dove in questi ultimi non è dato di rilevare sostanziali modifiche di adattamento, ideologico o confessionale che sia, nonostante che le traduzioni siano uscite, per una parte almeno, dall'alveo di un laboratorio ortodosso pur ispirato dai ‘*glagoljaši*’ cattolici di Kleparz, com'è il caso, ad esempio, del *Cantico dei Cantici* tradotto dal ceco in ruteno da un ortodosso “who was not particularly fastidious about its Roman Catholic source” (Verkholantsev 2008: 50).

Terminus ad quem del *Poslanie* di Dederkin (d'ora in avanti eventualmente PD) indirizzato a Basilio II è (o almeno dovrebbe essere) il 1462, dacché Basilio II fu gran principe di Moscovia dal 1425 al 1462. Dunque il *Poslanie* dovrebbe essere stato composto tra il dicembre 1456 (anno del terremoto) e il 1462. Un passo, però, del ‘cappello introduttivo’ di cui sopra, permetterebbe di determinare meglio la stesura complessiva del *Poslanie*, là dove si legge che la “profezia” venne pronunciata “*do christusova naroženia za tri nedeli. sego rožestva christusova čto prošlo*” (“tre settimane avanti il Natale. Di questo Natale che è [appena] passato”). Se non intendiamo male, l'estensore del ‘cappello introduttivo’ si riferisce dunque al Natale (“appena passato”) del 1456, avendo sotto gli occhi la data dell'evento vergata alla fine della traduzione (1456), e dunque sta scrivendo prima del successivo Natale del 1457⁹. Se così è, è ragionevole ritenere che il *Poslanie* sia stato elaborato durante il 1457, una volta arrivati dispaaci diplomatici e notizie nelle terre polacco-rutene.

⁷ Quando B.N. Florja (2007: 469) connota il *Poslanie* come un racconto “orientato in forma di profezia sul castigo celeste comminato ai ‘latini’” (“*oblečennyj v formu proročestvova o nebeskoj kare ‘latinjam’*”), certamente questo è ricavabile dal lettore, ma nel *Poslanie* non c'è alcuna menzione esplicita di un “castigo divino”. Si veda comunque oltre quanto diremo ancora sulla “forma di profezia” del racconto.

⁸ Rimandiamo al sempre attuale Popov 1875 e, per il posto che occupa il *Poslanie* nella polemica antilatina, al più recente Matasova 2010.

⁹ Ringrazio la collega e amica Viviana Nosilia per avere trovato il tempo di discutere con me il passo in questione con non poco preziose osservazioni e suggerimenti. Resta inteso che delle argomentazioni qui esposte è responsabile *in toto* lo scrivente.

Il testo¹⁰ ci è stato trasmesso da un codice allestito, o comunque supervisionato, dal monaco Efrosin¹¹, del monastero di San Cirillo di Belozersk, che raccolse pazientemente per anni i materiali riversati poi, da egli stesso e da altri copisti, negli anni '70 del XV secolo nelle carte che lo compongono (Kagan *et al.* 1980: 106)¹².

Esistono tuttavia altri due testimoni della traduzione rutena dell'elenco delle città italiane distrutte dal terremoto del 1456: uno, trådito dalle aggiunte alla *Paleia* del 1517, intitolato *Proročestvo knjazja Mikolaja* (Lichačev 1988: 186), che non abbiamo potuto acquisire, e un frammento superstite edito a suo tempo da V. Malinin (1901: 234) – che non conosceva ancora il *Poslanie* (Kazakova 1980: 160) – trådito da un codice conservato a suo tempo nel monastero di San Michele a Kiev, ma oggi non reperibile; un codice che era stato approntato per il principe lituano Michał Radziwiłł nel 1483. Già N.A. Kazakova confrontò il frammento (d'ora in avanti: FR) con l'elenco del *Poslanie* (Kazakova 1980: 163), accertando, nonostante alcune lievi differenze, che si tratta dello stesso testo, senza però avanzare ipotesi sulla relazione intercorrente fra i due testimoni.

Nulla possiamo dire al momento per il testo trådito dalla *Paleia*. Quanto agli altri due testimoni si potrà almeno rilevare che FR è caratterizzato da un errore di omoteleuto (*gorod / gorod*) in un passo comune con PD:

30. *Aversa gorod takuju že ščkotu terpěľū. Aversa gorod v duměch mnogijch ispusto-*
Mapia gorod v doměch mnogich ispusto- *šena a plačet po mertvichū (FR)*
šena a plačet po umerlichū (PD)

dove è verisimile che FR, copiando, salti la località che in PD viene detta “Mapia” (che ipotizziamo, con non poco azzardo, essere Capua: si veda RCAug: “*Capue multe domus terre equate sunt*”)¹³.

Altre due varianti, che con dovuta prudenza riteniamo disgiuntive¹⁴, suggeriscono di considerare i testimoni PD e FR come copie indipendenti: PD attesta una forma congruente *Tyanumū* (*Teanum*), a fronte di un *Tyjazum* di FR, mentre

¹⁰ Lo riproduciamo in appendice secondo l'edizione che ne diede P. Simoni (1922).

¹¹ Sull'avvincente figura di questo monaco ortodosso spinto da una inconsueta *curiositas* verso ogni forma di sapere e di letteratura si veda lo studio di Ja.S. Lur'e (1961), che fra l'altro riprende per primo, dopo Simoni, lo studio sul *Poslanie*.

¹² Con un lavoro accurato gli studiosi integrano e precisano quanto accertato a suo tempo da Lur'e (1961). Il *Poslanie* è stato vergato, non da Efrosin, sui fogli 514v-516v del codice 9/1086 della raccolta Kirillo-Belozerskoe (Kagan *et al.* 1980: 140-141).

¹³ Nei testimoni utilizzati non troviamo menzione, per nessuna delle località elencate, del dettaglio concernente il compianto delle vittime: “*a plačet po umerlich / mertvichū*” (“e piange i [suoi] morti”). Né soccorre l'ordine sequenziale. L'azzardata – e opinabile – identificazione poggia solo sul dettaglio, assai vago, delle case distrutte.

¹⁴ Trattandosi di toponimi che, per loro natura, sfuggono a prove testuali certe, cosa ben verificabile a seguire le vicende della loro trasmissione nell'abbondante documentazione diplomatica e epistolare dell'evento circolante per l'Europa intera. Esempi consistenti sono forniti da B. Figliuolo (1988-1989, II: *passim*).

FR attesta una più corretta forma *Troa* (*Troia*) a fronte del *Trara* di PD¹⁵. Altra differenza, non significativa da un punto di vista testuale, sta nel fatto che l'elenco delle città distrutte è numerato in PD, così come è numerato in una delle probabili liste-modello da cui è stato tradotto (si veda oltre)¹⁶, mentre in FR non è riportata alcuna numerazione.

È merito di Kazakova aver individuato – sulla scorta delle indicazioni di Lur'e (1961) – in un testo pubblicato nell'Archivio Storico per le Province Napoletane (ASPN 1885: 353-356)¹⁷ il probabile modello da cui il *Poslanie* potrebbe essere stato tradotto (Kazakova 1980: 162). Quel testo (lo indichiamo come RCt), è in realtà una ri-traduzione editoriale poco accurata¹⁸, dal tedesco in italiano, di un elenco di città distrutte dal terremoto, esemplato su una relazione inviata da un autore anonimo al cardinale Prospero Colonna; relazione di cui sono note diverse copie e traduzioni in latino e in tedesco, ma non l'originale¹⁹. Una delle copie venne edita da Figliuolo, con un apparato critico in cui registra anche le varianti (non tutte) di altre copie e traduzioni in latino e in tedesco (Figliuolo 1988-1989, II: 31-32).

La notizia del terremoto, invero, si diffuse con una rapidità impressionante per i centri della Penisola e per l'Europa (Francia, Spagna, Germania) tramite un intreccio di dispacci diplomatici e lettere private ricostruito accuratamente da Figliuolo (1988-1989, I: 31-46).

Comunque, ed è ovvio, tutte le relazioni, ben dettagliate, che vengono da Napoli e da Foggia nei giorni immediatamente a ridosso dell'evento²⁰, riferiscono prevalentemente della situazione locale, campana, pugliese. Un accenno all'Abruzzo e a Sulmona si trova nella lettera dell'ambasciatore mantovano a Luigi III Gonzaga, datata da Foggia il 12 dicembre, e nella relazione dell'ambasciatore milanese Antonio da Trezzo a Francesco Sforza, dove viene menzionato Tocco a Casauria²¹. Solo la relazione anonima al cardinale Prospero Colonna

¹⁵ Si veda oltre l'elenco sinottico.

¹⁶ La numerazione in PD, vergata sui margini, è di mano di Efrosin (Lur'e 1961: 132). Ma questo non vuol dire che Efrosin abbia così riprodotto la numerazione dell'originale. È piuttosto possibile che sia suo intervento autonomo.

¹⁷ Intitolato *Questa lettere del crudele malanno e successo del terremoto avvenuto nel paese la mezzanotte, vigilia di S. Nicolao, anno domini 1456, fu spedita al reverendo Cardinal Colonna dal regno di Sicilia e di Napoli*.

¹⁸ Cf. Figliuolo (1988-1989, I: 67, n. 146), che giudica il testo della ritraduzione (attribuendo l'intero articolo a Giuseppe de Blasiis) "edito molto male".

¹⁹ Impossibile in questa sede seguirne le vicende di trasmissione. Si veda intanto quanto scrive Figliuolo (1988-1989, I: 42-43; II: 31-32).

²⁰ Tutte tra il 6 e l'11 dicembre, più una lettera anonima da Roma (18 dicembre) ad ignoto destinatario, la Relazione dell'ambasciatore Antonio da Trezzo a Francesco Sforza (da Napoli, 22 dicembre) e infine la Relazione anonima al cardinale Prospero Colonna (dicembre, senza luogo); tutte editate in Figliuolo 1988-1989: II, 9-33, tranne la primissima relazione di Trezzo, del 6 dicembre, per cui si veda comunque Figliuolo 1988-1989, I: 31.

²¹ Tutte editate in Figliuolo 1988-1989, II: 25-26, 29-30).

inizia con l'elenco delle città abruzzesi, ed è lecito supporre che sia stata approntata in un centro dove affluivano le notizie sul terremoto sia dal meridione, sia dalle terre abruzzesi, verisimilmente proprio a Roma, dove il cardinale risiedeva. Sulla base di questa relazione, di fatto una enumerazione di località, viene composta una lista, ricordata poco sopra, delle città distrutte, tradotta in latino e in tedesco, talvolta interpolata, scorciata, ampliata, numerata (com'è il caso di RCAug) che sta sì all'origine dell'elenco del *Poslanie*²², ma che certamente non è il suo antografo.

Il terremoto fu subito messo a frutto da astrologhi e divinatori che si produssero in cupe profezie.

Così riferisce Ercole d'Este in una missiva inviata da Napoli a suo fratello, a immediato ridosso dell'evento:

[...] al re c'è venuto uno iudicio, lo quale dice menaza Fiorenza, Favenza de terramoti, e Ferrara submergere de aqua [...] (Figliuolo 1988-1989, II: 14)

O ancora, in una traduzione tedesca (ritradotta in italiano in ASPN) della stessa lettera di Ercole d'Este, viene accentuato esplicitamente l'intervento di indovini e astrologhi:

È pure venuto un indovino al mio prezioso signore, il re d'Aragona, e gli à detto e minacciato che Firenze, Siena e Ferrara cadrebbero anche in poco tempo. Del pari venne detto al re di Napoli e consigliato dal suo astrologo che le cose sarebbero divenute più gravi, e che un gran terremoto dovea venire siccome stava scritto [...] (ASPN 1885: 357)²³

O anche, nella relazione dell'ambasciatore senese Bindo (cf. Figliuolo 1988-1989, II: 9-12):

Et cossì siamo stati in queste tempeste più di et nocte per vaticinio de alcuni astrologhi e calculatori, li quali dicono stranie cose de pianeti ci governano

dove la menzione dei "pianeti" è piuttosto da intendere come riferimento, avanzato dagli astrologi, al passaggio di una cometa, che oggi sappiamo essere la cometa di Halley.

Non è dunque da escludere che queste profezie, moltiplicatesi immediatamente a ridosso dell'evento si siano, in un qualche luogo della trasmissione, anche orale, sovrapposte agli scarni elenchi che andavano in giro per l'Europa preparando così la narrazione ruteno-ortodossa come profezia di un "latino" a danno della propria fede.

²² Sulla diffusione di questa relazione tanto nella Penisola, tramite copie "molte delle quali abbastanza scorrette e diverse tra loro", quanto oltr'Alpe, in traduzioni latine e tedesche, si veda Figliuolo 1988-1989, I: 42-43.

²³ Non avendo potuto visionare l'originale tedesco, dobbiamo affidarci alla traduzione edita in ASPN, che comunque palesa una evidente rielaborazione dell'originale edito nel citato Figliuolo (1988-1989, II: 13-14).

Non intendiamo, né abbiamo gli strumenti, addentrarci qui in un'analisi della lingua di PD (e di FR). Ci limiteremo solo a notare che per tutti i toponimi originali, là dove occorre l'affricata alveo-palatale č [tʃ], questa è resa in traduzione con l'affricata alveolare c [ts]: *Ceretum* [Cerretum/Cerreto], *Cixria* [Cerce], *Cikalja* [Cicala], *Civitalema* [Civitella?]. Verisimilmente un prestito grafico, quale occorre in altri prestiti 'dotti' dal latino, là dove il grafema 'c' è seguito da vocale anteriore²⁴; in *Apica* (Apice) la vocale media *a* della desinenza femminile potrebbe essere secondaria.

Quanto al lessico, non necessariamente deve essere chiamata in causa una mediazione slavo occidentale (polacca). Di quelli che Simoni indica, peraltro giustamente, come polonismi, *panŭ* e *městečko* erano comunque d'uso comune e ben diffusi nei territori ruteni e ben diffuso era anche *murovannij*, verisimilmente arrivato, certo, attraverso il polacco (Fasmer 1971: s.v.). Un evidente polonismo è *panŭstvo*²⁵, o ancora *godina* (ben attestato, ma non per indicare la numerazione delle ore), e *ščkota* (pol.: *szkoda*), o piuttosto il sintagma *ščkotu těrpelŭ*. Per quanto concerne invece la morfologia, la separazione del riflessivo (*sja*) dal verbo è fatto comunque non ignoto allo slavo orientale, e non necessariamente deve essere indizio di una traduzione dal polacco.

Siffatta osmosi, che comporta una infiltrazione della lingua (anche letteraria) di maggior prestigio, quella polacca, nei dialetti occidentali della Slavia orientale, sconsiglia di trattare *tout court* un testo letterario ruteno come incontro-futabile prova di traduzione dal polacco.

Una questione rimasta irrisolta è l'identificazione dei toponimi tradotti in PD. Simoni, nella prefazione all'edizione del testo, accennava a un impegno dei suoi colleghi Sumcov e Peretc al fine di integrare e completare il commento al testo (Simoni 1922: 13-14), ma di questa impresa non c'è traccia alcuna. Impresa peraltro non poco difficoltosa, a motivo delle storpiature dei toponimi, variamente traditi dalle fonti, che per giunta riguardano località assai spesso minori, conosciute sotto diversi nomi e talora neanche più esistenti²⁶.

Nel garbuglio delle testimonianze, riteniamo utile servirci in primo luogo, come testo di paragone, della traduzione latina di RC tradita dal manoscritto di Augsburg (RCAug), non foss'altro perché quest'ultima, dichiarando esplicitamente essere traduzione della missiva a Colonna, riporta in preambolo la localizzazione temporale dell'evento, cosa che non troviamo nella copia di RC edita da Figliuolo e che pare ragionevole ritenere occorresse anche nell'origi-

²⁴ Tipo *konciliumŭ* (*concilium*), *cedula* (*cedula*) (Bachan'koŭ *et al.* 1979: 108, 110), esempi per i quali è comunque verisimile la mediazione del polacco. Ringrazio il collega e amico Andrea Trovesi per alcuni preziosi chiarimenti a proposito della sostituzione delle affricate.

²⁵ Attestato peraltro, così come *panŭ*, nelle terre rutene settentrionali fin dal XIV sec. (Bachan'koŭ *et al.* 1979: 91 ; cf. anche Bulyka 1972: 235).

²⁶ A titolo puramente indicativo, sarà il caso di rilevare che RC elenca 71 località a fronte di 56 complessive del *Poslanie*. Nei citati studi di C. Magri, D. Molin e B. Figliuolo vengono contate, incrociando le varie testimonianze, rispettivamente 317 e 212 località in varia misura colpite o coinvolte, tra le quali circa una quindicina non ritracciate.

nale. Ben coscienti comunque, che si tratta solo di un punto di riferimento, non sempre sufficiente a risolvere i problemi di identificazione. Ma assumiamo altresì come ipotesi (che riteniamo fondata e verificabile) che la traduzione di PD rispecchi comunque un originale latino, mediato o no che sia.

Il toponimo *Sulmana*, che parrebbe attestare una forma originale in volgare (a fronte del latino classico *Sulmo*), non è cogente per ipotizzare una traduzione dall'italiano; basti l'esempio della traduzione latina dell'elenco tradita dal manoscritto di Augsburg (RCAug): *Sermona* (RCAug: f. 25v). Per non pochi toponimi del *Poslanie* la forma è quella latina (sostanzialmente, la desinenza *-um*), e se è vero che nelle narrazioni latine dell'evento occorrono anche forme toponomastiche in volgare accanto ad altre latine (“[...] *Quod dicitur Monte Calvi* [...] *Avelino*, *Burutum*, *Supinum* [...] *Vallis obscura* [...] *Scauli* [...] *Aluito* [...] *Chercum* [...]”)²⁷, nelle relazioni nei volgari italiani non occorrono mai, e ovviamente, forme latine; queste vengono però utilizzate nelle traduzioni in latino delle relazioni in volgare: “*Translacio nominum ciuitatum et locorum qui sunt destructa per terremotum de volgari ytalico in latinum ut super*”, così, *exempli gratia*, leggiamo alla fine dell'elenco del manoscritto di Augsburg (RCAug: f. 26v).

I *Forneljumū*, *Brecharijumū* e simili del *Poslanie* rinviano senz'altro a un originale latino (non necessariamente mediato).

Certo è che chi ha tradotto l'elenco delle città distrutte, là dove ha potuto ed è stato capace (difficile dire se aiutato da un informatore orale) si è ingegnato per dare una traduzione-calco dei toponimi: *městečka gorod* (riteniamo: *Castelucium*), *Městečko novoe* (*Castelnuovo*), *Dobro prišloe město* (senz'altro: *Benevento*), *Pole svetloe* (*Campochiaro*), *Voron gorod* (senz'altro: *Montecorvino*), *Ljubia gorod* (riteniamo: *Mirabella*)²⁸.

Se pure RCAug, traduzione latina dell'elenco tratto dalla relazione a Colonna (RC), è senz'altro, come abbiamo già detto, un punto di riferimento, è tuttavia illusorio cercare di individuare, a partire solo da quello, i toponimi che occorrono nel *Poslanie*, che palesemente ha attinto a una lista interpolata, che non abbiamo, e che registrava i toponimi in forma talora ben diversa da quelli di RCAug e certamente più vicini a RC, nonostante le marcate alterazioni che pongono ostacoli al loro riconoscimento.

Una traccia di interpolazione è, se non interpretiamo male, *městečka gorod*, non registrato da RCAug (né da RC), che ci azzardiamo a identificare, considerando la forma diminutiva, con il *Castelucium* (Castelmauro) ricordato da Manetti²⁹, e che spezza in PD la sequenza delle località, altrimenti eguale

²⁷ Così, ad esempio, nel *Chronicon* di Sant'Antonino di Firenze, di poco posteriore all'evento, dacché informa anche della successiva, violenta scossa del 30 dicembre. Il frammento in questione è riportato in Bonito (1691: 608-610).

²⁸ Si veda oltre la tabella sinottica dei toponimi.

²⁹ In RC e RCAug occorre però un toponimo analogo per formazione diminutiva, *Civitella* (in RCAug: *Camitella*). È tuttavia inserito in una sequenza eguale in RC, RCAug e PD (Cerreto, Pietraraja, Civitella), così che riteniamo di poter identificare il *Civitalema* di PD con *Civitella* (Civitella Licinio [BN]).

(pur con una inversione) a RCAug e RC: Sulmona, Tocco, Castel di Sangro, Fornelli, Isernia, Caramanico, Castelnuovo, Navelli (Rc e RCAug); Sulmona, *městečka gorod*, Castel di Sangro, Tocco, Fornelli, Isernia, Caramanico, Castelnuovo, Navelli (PD).

Quanto alle forme dei toponimi, sarebbe difficile, ad esempio, interpretare il *Voron gorod* di PD come Montecorvino a partire dalla forma tradita da RCAug (*Mons cornuti oppidum*), ma in Manetti leggiamo *Moncorvino* (Manetti 2012: 183) e in RC *Montecorvino*. O ancora, *Apica* (*Apice*) di PD non può essere spiegato a partire da *Apide* tradito da RCAug, ma da altre forme in cui circolava il toponimo, quali *Apicium*, *Apice*, e simili.

Una possibile spiegazione di alcuni toponimi è che in traduzione si siano scissi in due toponimi distinti; ecco i passi:

13. *Krota gorod i směstom propalū*. 14. *minarda gora gorod propalū* (“13. La città di Crota è sprofondata con l’abitato. 14. La città monte minarda è sprofondata”).

Ipotizziamo che possa trattarsi di Grottaminarda, che in RCAug è annotata come *Grecta maverda*, e in RC come *Grota Manardata*³⁰.

40. *Boka gorod v podolii propal v zemlju*. 41. *Skura gorod c trema velikimi zemljami i velikimi městy takož v zemlju vŭpali* (“40. La città di Boka nella valle è rovinata al suolo. 41. La città di Scura con tre grandi terre e grandi abitati sono rovinati anch’esse al suolo”),

dove *Boka* riteniamo essere errore di lettura di una forma originaria *Rocha*³¹ (‘Rocca’, *Arx*). Si veda RCAug: “*Rocha de valle oscura cum certis alijs oppidis deserta remansit*” (RCAug: f. 26), e Manetti (2012: 187)³². Per quanto abbiamo cercato nelle liste approntate da Magri, Molin e da Figliuolo, la parola ‘valle’ occorre solo nel toponimo *Rocca di Valle Scura*. In RC e RCAug *Rocca di Valle Scura* è registrata in sequenza subito dopo *Pescosola*, in PD la sequenza è identica se accogliamo la scissione del toponimo: *Pestosolnet*, *Boka* (*Roka*), *Skura*. Non possiamo però non rilevare che i dettagli riguardanti *Skura* sono diversi.

42. *Gora gorod. Voron gorod takož izlomilsja* (“Città monte. Città Corvo anch’essa è rovinata”), cf. “*Moncorvinus penitus desolatum*” (Manetti 2012: 183)³³.

³⁰ Sarebbe possibile avanzare anche un’altra interpretazione, ipotizzando una inversione del gruppo in liquida, *nar > ran*, e individuare il toponimo in *Mirandia*/Miranda [IS], ricordata da Manetti (“*Mirandia, in maiori eius portione devastata [...]*”, Manetti 2012: 192), ma che non figura né in RC, né in RCAug. Nelle fonti a disposizione, non v’è comunque traccia del dettaglio che occorre in PD e denota il toponimo come *gora* (‘monte’). Quanto a *Krota gorod*, resterebbe, accogliendo questa seconda possibilità, come il primo termine del toponimo: *Grotta*.

³¹ La forma *Boka* occorre sia in PD che in FR. Erroneamente Kazakova legge, nell’edizione di Malinin, *Bova*.

³² “*Arx Vallis Obscure ad solum eversa [...]*”

³³ In RC è elencato senza dettagli.

A confrontare il *Poslanie* con RCAug non è gran lavoro rilevare che la successione, in entrambi i testi numerata, delle città, non sempre aiuta: in parte è identica, in parte è scombinata da inversioni e omissioni.

I dettagli, quando occorrono, sono talora eguali e senz'altro utili per l'identificazione del toponimo:

Sakgvina gorod [Castel di Sangro] [...] *tolko že sja ostalo 7 domov* ("La città Sakgvina [...] rimaste solo 7 case"), cf. "*Castellum de Sagoma oppidum in toto ruinatedum septem solum domibus redemptis*" (RCAug: f. 25v);

Pestosolnetŭ [Pescosolo] *gorod v zemlju propal, tolko že sja ostalo 11 dvorovŭ* ("La città di Pestosolnet è sprofondata al suolo, sono rimaste solo 11 magioni"), cf. "*Petrosolo oppidum totum ruinatedum demptis undecim domibus interierunt homines ducenti*" (RCAug: f. 26)³⁴;

Levanělīmii z akviljany ("Navelli dell'Aquila"), cf. "*Amonelli de aquila*" (RCAug: f. 25v);

Městečko novoe udikviljanšskya zemli ("Castelnuovo della terra aquilana"), cf. "*Castellum nouum in comitatu de aquila*" (RCAug: 25v);

o con varianti comunque comprensibili, là dove concernono i numerali:

Sirvna gorod [Isernia] [...] *tolko živych ostalosŭ 30 bez odnogo* (La città di Sirvna [...] sono sopravvissuti solo trenta meno uno"), cf. "*Sorgna oppidum in quo omnes interierunt demptis personis decem et nouem*" (RCAug: f. 25v)³⁵;

o le omissioni di nomi propri:

pole světloe [Campochiaro] *gdě ljudei mnogo i sam pan města togo v zemlju vpal* ("Campo chiaro, dove una moltitudine di persone e lo stesso signore del luogo è sprofondata al suolo"), cf. "*Campus clarus oppidum quod destructum est in toto in quo interemptus est magnificus dominus luisius -i- ludroicus de san framando* [...]" (RCAug: f. 26);

aryanumŭ gorod [Ariano Irpino] *velikago děla stracha dvě tysjači i dvě stě ljudei umerše pali* (La città di Ariano per la grande devastazione, duemila e duecento persone caddero morte")

che sembra concordare (si perdoni l'involontario cinismo) con il dettato di RC almeno per il secondo elemento numerale ("Ariano è ruinato in maior parte, e morte persone 1200"), là dove la traduzione-rielaborazione latina di RCAug riporta il numero 150 (RCAug: f. 26).

Più che comprensibili siffatte varianti relative ai numerali in una trasmissione così variegata e sostanzialmente incontrollata e incontrollabile, ma è probabile, certo diremmo, che la lista del *Poslanie*, nell'intrico e nella sovrappo-

³⁴ In RC: "Pescasola ruinato excepto do case, e sono morte persone 250".

³⁵ In RC leggiamo (come nella sua traduzione in latino di RCAug): "Sergna non sono scampate se non persone XVIII" (Figliuolo 1988-1989, II: 31).

sizione delle varie relazioni, rifletta in questo caso – così come la Relazione anonima al cardinale Colonna³⁶ – l'accorpamento di dati relativi a due località distinte, Ariano e Dugenta, contigue nella relazione dell'ambasciatore senese: “[...] Ariano cum tutti i casali, è ruinato, e li è morto de le persone più de 2000; ad Ducenta, che era terra de più de 200 fochi, tutto ruynato [...]” (Bindo: 11), che in una copia della stessa diventa, equivocamente: “[...] Ariano cum tutti li casali e ruynato e li è morto de le persone piu de 2000 e ducento che era terra de piu de 200 fochi tutto ruynato [...]” (BindoC: 351)³⁷.

Ma si veda, a titolo d'esempio, il passo del *Poslanie*: “*městečka četyre v panístvě molizi v zemlju propali*” (“Quattro cittadine nello stato del Molise sono sprofondate al suolo”), là dove l'elenco del manoscritto di Augsburg riferisce: “*Quatuor castra que fuerunt illustris domini marci fratris comitis fondi in toto usque ad terram destructa sunt in quibus hominum maxima multitudo perijt*”, dove nulla è detto del Molise, che invece è menzionato nella lettera a Colonna (RC): “quattro casteli del signor Marco, fratello del conte di Fondi, nel contado del Molise, sono al tutto ruinati, con assai gente pericolate” (Figliuolo 1988-1989, II: 31).

Anche a prescindere dall'omissione dei nomi propri, è evidente che, pur essendo la relazione a Colonna, con le sue traduzioni, in primo luogo RCAug, un possibile modello di riferimento, il grado delle alterazioni e delle varianti, e in tutte le testimonianze, è tale, e comprensibilmente, da rendere ardue ipotesi di filiazioni certe, almeno sulla scorta di quanto si ha a disposizione.

Dal confronto tra gli elenchi si vedono altrettanto bene le differenze, a cominciare dalla localizzazione di Sulmona, nel *Poslanie* a cinquanta miglia da Roma, localizzazione che tra tutte le fonti note si trova solo in Manetti (ma con altra, giusta, distanza), che cita i ben noti distici di Ovidio: “[...] *Sulmo [...] / milia qui novies distat ab Urbe decem*” (Manetti 2012: 186), a fronte di PD: “[...] *za rimom za pjatdesjat milĩ propal grad velikyi murovannyi [...] imie-nuetsja sulmana*” (“[...] lungi da Roma a cinquanta miglia è sprofondata una rocca grande e fortificata [...] dal nome Sulmana”).

Ancora, in RC edito da Figliuolo (che, ricordiamo, è una copia) mancano indicazioni temporali, però nella traduzione latina tradata dal manoscritto di Augsburg leggiamo: “[...] *per terre motum factum anno domini m.cccc.lvi die quarta decembris de nocte [...]*” (RCAug: 25v). Nelle altre missive e relazioni a ridosso dell'evento vengono indicati, non sempre tutti insieme, o il giorno della settimana (sabato/domenica), o il giorno del mese (4 dicembre), l'ora (XI della notte, vale a dire pressappoco le quattro del mattino del cinque). In RCt – che, ricordiamo, è ritraduzione dal tedesco della traduzione della Relazione anonima a Colonna – viene indicata la ricorrenza della festività, ovvero la vigilia di san Nicola (la festività di san Nicola ricorre il 6 dicembre, dunque s'intende che l'evento viene localizzato temporalmente al cinque). Nel *Poslanie* le indicazioni temporali, alla fine dell'elenco, sono fornite in altro modo, ancorché congruenti:

³⁶ “Ariano è ruinato in maior parte, e morte persone 1200” (RC).

³⁷ Si veda anche la variante registrata da Figliuolo (1988-1989, II: 12, n. dd).

“*a tak sja sŭstalo, mĕsjaca deka vria vŭ 4 denŭ na svĕtia varvary denŭ za tri godiny do svĕta*” (“e avvenne nel mese di dicembre, il giorno 4 per la festa di santa Barbara, tre ore prima che facesse luce”), che corrisponde alle indicazioni temporali tradite separatamente, per quanto ne sappiamo, da testimonianze diverse (i maiuscoletti a evidenziare sono nostri): riguardo alla festività, in una memoria (d’ora in avanti MI) vergata su pergamena nell’archivio dei Canonici di Isernia: “*Anno Domini 1456. V Ind(ictione) IN NOCTE S. BARBARA V. de mense Decembris in XI hora noctis [...]*”³⁸; riguardo al computo dell’ora in Giacomo Piccolomini: “*Die 5 Decembris anno salutis nostrae 1456 TRIBUS FERE ANTE LUCEM HORIS totum fere Regnum Neapolitanum [...]*” (citiamo da Magri, Molin 1984: 61), e nella cronaca cassinese: “*Anno MCCCCLVII [sic!] mense decembris die V, die sancto dominico [...] cum [...] instaret divinis laudibus matutinas persolvere juxta morem ecce CIRCAM TERTIAM HORAM ANTE DIEM [...]*” (riportiamo il testo così come stampato in Magri, Molin 1984: 61).

Dunque, come leggiamo nel *Poslanie*, “tre ore avanti il giorno” (che comunque corrisponde alle quattro di notte, ovvero all’undicesima ora della notte), e nella ricorrenza di S. Barbara (che è il quattro dicembre).

A meno di non voler sostenere che il traduttore abbia ricalcolato l’ora (che, ripetiamo, è comunque la stessa, che sia l’undicesima della notte o la terza prima del giorno)³⁹ considerando l’antigiorno del 5 ancora parte della festività di Santa Barbara (il 4), dovremmo convenire che quelle precise indicazioni (tre ore prima del giorno e nella festività di s. Barbara) le trovava già, tutte insieme, nell’originale da cui traduceva.

Proiettato sullo sfondo delle relazioni tra Slavia orientale e ortodossa e occidentale latino e cattolico, il *Poslanie* di Teofil Dederkin resta come traccia dello scontro tra due configurazioni culturali ancora ben lontane da una soluzione conciliante. Da un punto di vista strettamente testuale è un ulteriore esempio, se mai ce ne fosse bisogno, delle fitte varianti in cui circolò, per l’intera Europa e fino alle terre del settentrione orientale, la notizia del terremoto che devastò le contrade centro-meridionali della penisola italiana nel 1456.

³⁸ Ovviamente, l’intera notte tra il quattro (festa di s. Barbara) e l’alba del cinque viene considerata parte della ricorrenza religiosa del quattro, mentre nel computo dei giorni viene indicato giustamente, passata la mezzanotte, il cinque. Caso mai, può suonare equivoca l’indicazione del *Poslanie*: tre ore prima dell’alba del quattro, o tre ore prima dell’alba del cinque?

³⁹ Si veda comunque quanto accerta, rispetto al computo delle ore, D. Pagliara, curatrice dell’edizione critica di Manetti, nell’introduzione (Manetti 2012: 8-9).

Lista dei toponimi registrati nel *Poslanie*⁴⁰

Legenda: • utilizziamo la numerazione xxa) xxb) ecc... quando è evidente dal testo che le località sono coscientemente accorpate nella numerazione di Filofei; • nn, *sub* = non numerato, agganciato al numero precedente, quando riteniamo che la numerazione sia stata omessa; • tra parentesi indichiamo (non sempre e a titolo d'esempio) uno o un paio di toponimi storici attestati dalle fonti; • in corsivo il toponimo attuale; in parentesi quadre l'attuale circoscrizione provinciale (omessa là dove la località è oggi capoluogo di provincia); • dal numero di sequenza 25 in poi di PD, diamo in tabella sinottica i toponimi corrispondenti di FR in base al testo edito in Malinin (1901: 234). La numerazione tra parentesi è nostra, per agganciarli all'elenco di PD. Non segnaliamo lo scioglimento delle abbreviazioni, ove occorrono.

- 1) Sulmana (*Sulmona* [AQ])
- 2) mēštečka gorod (Castelucium / *Castelmauro* [CB])⁴¹.
- 3) Sakgvina gorod (Castel di Sanguine / *Castel di Sangro* [AQ])
- 4) Otkunū gorod (Tocho / *Tocco a Casauria* [PS])⁴²
- 5) Forneljumū gorod (*Fornelli* [IS])
- 6) Sirvna gorod (Sergna, Serbena / *Isernia*)
- 7) Karmina gorod (Castellum de Caromanica / *Caramanico* [PE])
- 8) Mēštečko novoe (Castellum novum / *Castelnuovo* [AQ])
- 9) Levanelīmii z akviljany (Amonelli de aquila, Manelli / *Navelli dell'Aquila* [AQ])
nn, *sub* 9) Dobro prišloe mēsto (*Benevento*)
- 10) Markona gorod (*Morcone* [BN])
- 11) Pica [A pica] gorod (*Apice* [BN])
- 12) Alūbii gorod (?)⁴³
- 13) Krota gorod (Grecta Maverda, Grota manardata / *Grottaminarda* [AV])⁴⁴
- 14) Minarda gora gorod (Grottaminarda? / Mirandia? / *Miranda* [IS]?)
- 15) Brecharījumū gorod (Bicherium / *Biccari* [FG])
- 16) Mortitījumū gorod (Cortici?)⁴⁵

⁴⁰ Per il confronto ci serviamo degli elenchi approntati da Magri, Molin (1984) e Figliuolo (1988-1989, II), che molto utilmente localizza, quest'ultimo, le attuali province di riferimento delle località. Senza questi due studi sarebbe stato impossibile tentare quel lavoro di identificazione, lasciato cadere a suo tempo da Sumcov e Peretc.

⁴¹ La forma diminutiva slava indica questa interpretazione. Si veda quanto argomentiamo sopra. Il toponimo è citato ancora nel *Chronicon* di s. Antonino (Ant).

⁴² Verisimilmente di questo Tocco si tratta, considerando che l'inizio dell'elenco comprende località dell'Abruzzo; l'altro Tocco (Tocco Caudio) si trova in Puglia.

⁴³ Rinunciamo a un'identificazione.

⁴⁴ Si veda, per questo toponimo e quello che segue, quanto abbiamo già osservato in precedenza.

⁴⁵ Nella missiva a Colonna, dopo Biccari è nominata Cortici, che in una copia della missiva diventa Morice. Località comunque non identificata, per cui si veda Figliuolo (1988-1989, II: 162).

- 17) Takatanŭ gorod (Sancta Agata oppidum? / *Sant'Agata dei Goti* [BN])⁴⁶
 18) Svardia gorod (*Guardia di San Framondo* [BN])
 19) Ceretumŭ gorod (*Cerreto Sannita* [BN])
 20) Petra gorod (Petra nova / *Pietraraja* [BN])⁴⁷
 21) Civitalema gorod (Civitella, Camitella? / *Civitella Licinio* [BN])⁴⁸
 22) Samaria gorod (?)⁴⁹
 23) Nodonatě (Marchia Vodana, Marchia Nodana? / *Macchiagodena* [IS])
 nn, sub 23) Bojanumŭ gorod (*Boiano* [CB])
 24) Varenemjumŭ gorod (Varanellum, Baranelo / *Baranello* [CB])

Poslanie Dederkina (PD)⁵⁰*Framm. Radziwiłł* (FR)

- | | | |
|------|--|------------------------------------|
| 25) | Ljubia gorod (Mirabilia / <i>Mirabella Eclano</i> [AV]) | Ljubia gorod (25) |
| nn, | sub 25) Pole svetloe (Campus Clarus / <i>Campochiaro</i> [CB]) | Pole svetloe (nn, sub 25) |
| 26) | Salmiziusŭ gorod (Limosanium? / <i>Limosano</i> [CB]) | Almiziius gorod (26) ⁵¹ |
| 27a) | Cixria malaa (<i>Cerce Piccola</i> [CB]) | Neopoli (29) |
| 27b) | Cixria velikaa (<i>Cercemaggiore</i> [CB]) | Aversa gorod (30) |
| 28) | <u>Lantria gorod</u> (La Riccia, Laretria? / <i>Riccia</i> [CB]) | Aryjanša gorod (32) |
| 29) | Neopoli (<i>Napoli</i>) | Aryjanum gorod (33) |
| 30) | Aversa gorod (<i>Aversa</i> [CE]) | Padulosŭ gorod (34) |

⁴⁶ Ipotizziamo questa identificazione sulla scorta della sequenza delle località in RC Aug: Sancta Agata oppidum, Custodia de sancto formando oppidum, Correctum, che corrisponde alla sequenza di RC: Santa agata, Guardia de san Framondo, Cereto.

⁴⁷ Così la identifica, giustamente, Figliuolo (1988-1989, II: 125-126). La circostanza che in PD la località sia elencata dopo Cerreto, come in RC e RCAug, permette di individuarla con ragionevole certezza.

⁴⁸ L'ipotesi di identificazione è basata unicamente sull'ordine di successione, là dove in RC e RCAug dopo Petra Nova segue appunto Civitella, come forse qui in PD.

⁴⁹ Si potrebbe essere tentati di identificarla con una delle due Santa Maria individuate, una sola, Santa Maria in Galdo Mazzocca (Bn) da Magri, Molin (1984) e da Figliuolo (1988-1989, II: 142-143), la stessa più Santa Maria di Realvalle (Sa), entrambe abbazie, ma questo comporterebbe automaticamente asserire che il traduttore – che pure è stato capace altrove di restituire delle ben azzeccate traduzioni-calco – non sia stato poi in grado di riconoscere il toponimo in questione, composto da vocaboli che non potevano non essere decifrabili e che peraltro non è registrato né in RC, né in RCAug. Per giunta, in PD si parla di una rocca “assai ben fortificata”, dettaglio che non riusciamo a rintracciare nelle fonti note. Non aiuta la sequenza dell'elenco. Rinunciamo pertanto a un'identificazione.

⁵⁰ Le località che non hanno un corrispondente nel frammento Radziwiłł sono indicate con una sottolineatura.

⁵¹ Sbaglia a leggere Kazakova, che riporta Lamiziiuus.

- | | | |
|------|--|------------------------|
| 31) | <u>Mapia gorod</u> (Capua?) ⁵² | Vitjuljanom gorod (35) |
| 32) | Aryaniska gorod (Arienzum, Arrianzorum / <i>Arienzo</i> [CE]) | Cixria malaa (27a) |
| 33) | Aryanumū gorod (<i>Ariano Irpina</i> [AV]) | Cixria velikaja (27b) |
| 34) | Padulosū gorod (<i>Paduli</i> [BN]) | Tyjazum gorod (36) |
| 35) | Vitjuljanomū gorod (<i>Vitulano</i> [BN]) | Fundy gorod (37) |
| 36) | Tyanumū gorod (<i>Teano</i> [CE]) | – come in (38) |
| 37) | Fundy gorod (<i>Fondi</i> [LT]) | Pestolnet gorod (39) |
| 38) | quattro cittadine non nominate del Molise ⁵³ | Boka gorod (40) |
| 39) | Pestosolnetū gorod (Pisthiosomnolum, Pescosolo / <i>Pescosannita</i> [BN]) ⁵⁴ | Skura gorod (41) |
| 40) | Boka gorod ((Rocha de valle obscura? / <i>Roccapia</i> [AQ]) ⁵⁵ | Gora gorod (42) |
| 41) | Skura gorod (Rocha de valle obscura? / <i>Roccapia</i> [AQ]) ⁵⁶ | Voron gorod (42b) |
| 42a) | Gora gorod (<i>Montecorvino</i>) ⁵⁷ | Cikalja gorod (43) |
| 42b) | Voron gorod (<i>Montecorvino</i> [FG]) | – come in (44) |
| 43) | Cikalja gorod (Cicala, Castel di Nola / <i>Castelcicala</i> [NA]) | Napolia gorod (45a) |
| 44) | – [nessun toponimo associato] | Nuterī gorod (45b) |
| 45a) | Napolia gorod (?) ⁵⁸ | Troa gorod (45c) |
| 45b) | Nuterū gorod (Nucera? / <i>Lucera</i>) ⁵⁹ | |
| 45c) | Trara gorod (<i>Troia</i> [FG]) | |

⁵² È un'identificazione, la nostra, con beneficio d'inventario. Si veda quanto argomentiamo sopra.

⁵³ Al proposito si veda Figliuolo 1988-1989, II: 163.

⁵⁴ Il toponimo con la dentale sorda è attestato in Manetti 2012: 191, n. 80. PD certamente restituisce una forma più aderente che non FR.

⁵⁵ Abbiamo già discusso più sopra l'ipotesi di identificazione.

⁵⁶ Si veda la nota precedente.

⁵⁷ Si veda quanto abbiamo già argomentato al proposito.

⁵⁸ Azzardiamo, sulla sola scorta della contiguità con Nocera e Troia, che possa trattarsi di Ascoli Satriano [Fg], che occorre con vari nomi, tra cui *Ascolideapoli* (MSAug) e *Abstala von Napola* in una traduzione tedesca di RC, per cui si veda Figliuolo (1988-1989: II, 57. La sequenza in RCAug è: Nocera, Troia, Ascolideapoli, tutt'e tre comunque in Puglia.

⁵⁹ In RCAug (f. 25v) e in RC la leggiamo in sequenza dopo Aversa e prima di Troia. È possibile che si tratti proprio di Nucera / Nocera, oggi Lucera, in Puglia. La dentale sorda della traduzione potrebbe derivare dalla una lettura di un originale "c" come "t", possibile da un punto di vista paleografico.

Abbreviazioni

- Ant: *Chronicon* di S. Antonino (ed. in Bonito 1691: 608-610).
- ASPN: Archivio Storico per le Province Napoletane.
- Bindo: Bindo de Bindis, *Lettera dell'ambasciatore senese Bindo alle autorità della sua Repubblica* (ed. in Figliuolo 1988-1989, II: 9-12).
- BindoC: Bindo de Bindis, *Copia de una lettera manda lo ambasciatore Senese il quale e a Napoli ali M.ci Signori Senesi* (ed. in ASPN 1885: 349-352).
- FR: *Frammento Radziwiłł*, ed. in Malinin 1901: 234.
- MI: *Memoria dell'archivio dei Canonici di Isernia* (ed. in Ciarlanti 1644: 440-441).
- PD: *Poslanie Feofila Dederkina na Moskvu velikomu kniazju Vasilju Vasilevič iz za rim'ja iz latiny* (ed. in: Simoni 1922: 13-16).
- RC: *Relazione anonima al cardinale Prospero Colonna* [1456, dicembre] (ed. in Figliuolo 1988-1989, II: 31-32).
- RCAug: *Relazione (anonima) al cardinale Colonna, dal Manoscritto di Augsburg...* Oettingen-Wallersteinsche Bibliothek, Cod.I.3.2.18, cf. <http://digital.bib-bvb.de/view/bvbmets/viewer.0.5.jsp?folder_id=0&dvs=1424018443959~784&pid=4236647&locale=it&usePid1=true&usePid2=true#>>.
- RCt: *Questa lettere del crudele malanno e successo del terremoto avvenuto nel paese la mezzanotte, vigilia di S. Nicolao, anno domini 1456, fu spedita al reverendo Cardinal Colonna dal regno di Sicilia e di Napoli* (ri-traduzione dal tedesco, ed. in ASPN 1885: 353-356).

Bibliografia

- Alberigo 1991: G. Alberigo (a cura di), *Christian Unity. The Council of Ferrara-Florence 1438/39-1989*, Leuven 2001.
- Bachan'koŭ *et al.* 1979: A.Ja. Bachan'koŭ, A.I. Žuraŭski, M.R. Sudnik (a cura di), *Gistaryčnaja leksikalogija belaruskaj movy*, Minsk 1970.
- Bonito 1691: M. Bonito, *Terra tremante, o vero Continuatione de' terremoti dalla creatione del mondo fino al tempo presente...*, Napoli 1691 (rist. anastatica: Sala Bolognese 1980).

- Ciarlanti 1644: *Memorie storiche del Sannio...*, raccolte dal dottor Gio. Vincenzo Ciarlanti arciprete della cattedrale [sic] d'Isernia, Isernia 1644.
- Bulyka 1972: A.M. Bulyka, *Daŭnija zapazyčanni belaruskaj movy*, Minsk 1972.
- De Michelis 1993: C.G. De Michelis, *La Valdesia di Novgorod. "Giudaizzanti" e prima riforma (sec. XV)*, Torino 1993.
- Diddi 2007: C. Diddi, *Sul problema delle traduzioni dal latino in paleoslavo (Annotazioni in margine)*, "Europa Orientalis", XXVI, 2007, pp. 181-202.
- Fasmer 1971: M. Fasmer [Vasmer], *Ètimologičeskij slovar' russkogo jazyka*, a cura di O.N. Trubačev, III, Moskva 1971.
- Figliuolo 1988-1989: B. Figliuolo, *Il terremoto del 1456*, I-II, Altavilla Silentina (SA) 1988-1989.
- Florja 2007: B.N. Florja, *Issledovanija po istorii cerkvi. Drevnerusskoe i slavjanskoe srednevekov'e*, Moskva 2007.
- Garzaniti 2003: M. Garzaniti, "Il viaggio al Concilio di Firenze". *La prima testimonianza di un viaggiatore russo in Occidente*, "Itinera", II, 2003, pp. 173-200.
- Kagan *et al.* 1980: M.D. Kagan, N.V. Ponyrko, M.V. Roždestvenskaja, *Opisanie sbornikov XV v. knigopisca Efrosina*, "Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury", XXXV, 1980, pp. 3-300.
- Karskij 1897: E.F. Karskij, *Čto takoe drevnee zapadnorusskoe narečie?*, in: *Trudy Devjatogo archeologičeskogo s'ezda v Vilne (1893)*, II, Moskva 1897, pp. 62-70 (poi in Id., *Trudy po belorusskomu i drugim slavjanskim jazykam*, Moskva 1962, pp. 253-262).
- Kazakova 1980: N.A. Kazakova, *Zapadnaja Evropa v russkoj pismennosti XV-XVI vekov. Iz istorii meždunarodnyh kul'turnykh svjazej Rossii*, Leningrad 1980.
- Lichačev 1988: D.S. Lichačev (a cura di), *Slovar' knižnikov i knižnosti drevnej Rusi*, II. *Vtoraja polovina XIV-XVI v.*, 1. A-K, Leningrad 1988.
- Lur'e 1961: Ja.S. Lur'e, *Literaturnaja i kul'turno-prosvetitel'naja dejatel'nost' Efrosina v konce XV v.*, "Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury", XVII, 1961, pp. 130-168.
- Magri, Molin 1984: G. Magri, D. Molin, *Il terremoto del dicembre 1456 nell'Appennino centro-meridionale*, Roma 1984.
- Malinin 1901: V. Malinin, *Starec Eleazarova monastyrja Filofej i ego poslanija*, Kyjiv 1901.

- Manetti 2012: G. Manetti, *De terremotu*, a cura di D. Pagliara, Firenze 2012.
- Martel 1938: A. Martel, *La langue polonaise dans les pays ruthènes. Ukraine et Russie Blanche. 1569-1667*, Lille 1938.
- Matasova 2010: T.A. Matasova, *Skladyvanie ital'janskogo napravlenija politiki moskovskix knjazej v XV v.*, "Vestnik Moskovskogo Universiteta. Ser. 8. Istorija", 2010, 1, pp. 26-34.
- Moszyński 1971: L. Moszyński, *Liturgia słowiańska i gładolskie zabytki w Polsce*, "Słowo" 1971, pp. 255-273.
- Nosilia 2014: V. Nosilia, *Polycarp in Muscovy*, in: *Widzenie Polikarpa. Średniowieczne rozmowy człowieka ze śmiercią*, a cura di A. Dąbrówka, P. Stępień, Warszawa 2014, pp. 218-234.
- Popov 1875: A.N. Popov, *Istoriko-literaturnyj obzor drevnerusskich polemičeskich sočinenij protiv latinjan XI-XV vv.*, Moskva 1875.
- Sbriziolo 1990: I.P. Sbriziolo, *Il Concilio di Firenze nella narrativa russa del tempo*, "Europa Orientalis", IX, 1990, pp. 107-123.
- Simoni 1922: P. Simoni, *Pamjatniki Starinnogo Russkago Jazyka i Slovenosti XV-XVII stolětij, prigotovil' k' pečati i snabdil' ob'jasnitel'nymi zaměčanijami Pavel' Simoni*, III, Petrograd 1922, pp. 13-16.
- Turilov 1998: A.A. Turilov, *Perevody s latinskogo i zapadnoslavjanskich jazykov, vypolnennye ukrainsko-beloruskimi knižnikami v XV-načale XVI vv.*, in: *Kul'turnye svjazi Rossii i Polši XI-XX vv.*, Moskva 1998, pp. 58-68.
- Verkholantsev 2008: J. Verkholantsev, *Ruthenica Bohemica. Ruthenian Translations from Czech in the Grand Duchy of Lithuania and Poland*, Wien-Berlin-Münster 2008.

Appendice

Посланиѣ феѡдѣла дедеркина на москвою
вѣ. кнѣсю васиѡ васиѣвѣи изъ за римыа изълатины

† За прѣрчьство княза мѣкалаа латинскѣ ѡзъика ѡ вѣры. что прѣрчьствовалъ. на свою вѣрѣ на латѣнскѣю. до хѣа нарженѣа за три нѣли. сего рѣтва хѣа что прошло. ѡ прѣрчьствоваѣ прѣставѣса. и после ѣ прѣрчьства на третѣи днѣ в' римьскои странѣ и земли. погивель са ѡучинила пропаство. ѡ реклъ ѡже бы мистрове писари изъ всѣхъ странъ колижѡго ѡзъика згоноули бы са вмѣсто. и такъ не могѣть тоа погивели прѣписатьи. и ѡмъ не можѣ достигнути. за. а. и тамо на первѣ и за римѣ за пѣдѣсать миль. пропѣ горѣ великии мурован'ныи и смѣстѣ вземлю именѣется сѣлмана. в. мѣстечка горѣ. смѣстѣ такѣ тѣ впаплъ в землю. г. саквина горѣ [вѣлми слав'ныи]⁶⁰ и смѣстомъ такѣ впа в землю, толко же са ѡстало. с. домовъ д. и откѣнъ горѣ великии, такѣ и смѣстѣ пропалъ. е. форнелюм' горѣ и смѣстѣ тѣ же впа в землю. с. Сирвна горѣ вѣлми славныи и смѣстѣ пропѣ весь в землю. толко живѣ ѡстало. л. вѣ (о)дногѣ. з. Кармина горѣ и смѣстѣ впапса в землю. и. Мѣстечко новое ѡудиквиланьскыа земли. такѣ впа в землю. д. Леванельмии заквиланы тоѣ погыбли в землю. добро пришлоѣ мѣсто вѣлми великоѣ, велико впа терпѣло не вымзвны великости людеи. г. Маркона горѣ мурован'ныи и смѣстѣ пропѣ. дѣ. а пица горѣ великии и смѣстѣ пропѣ. бѣ. ѡлзвѣи съ всею своею землею в'палъ са. гѣ. Крота горѣ и смѣстѣ пропалъ. дѣ. минарда гора горѣ пропалъ. еѣ. врѣхарюм' горѣ мѣрванныи и смѣстѣ пропѣ. сѣ. мортитыюм' горѣ и смѣстѣ пропалъ. зѣ. такатан' горѣ ѡвернулса. иѣ. Свардѣа горѣ и смѣстѣ пропѣ. дѣ. церетѣм' горѣ и смѣстѣ пропалъ. кѣ. Петра горѣ и смѣстѣ пропалъ. кѣ. цивиталема горѣ и смѣстѣ пропѣ. кѣ. Самариа горѣ вѣлми хотно мурованныи такѣ пропѣ. кѣ. нодонатѣ, тѣ мѣста всѣ в'пали в землю. Боануѣм' горѣ и смѣстѣ пропѣ. кѣ. Варенемюмъ горѣ и смѣстѣ пропѣ. кѣ. Любѣа горѣ мурованныи и смѣстѣ изломилъса. поле свѣтлоѣ гдѣ людеи много, и самъ пѣ мѣста тѣ в землю впа. кѣ. салмизѣюсѣ горѣ и земля мѣста того в' землю в'пали. кѣ. цихрѣа малаа и цихрѣа великаа пропали. кѣ. лантрѣа горѣ и смѣстѣ пропѣ. кѣ. в великѣ мѣстѣ неѡполи дивноѣ

⁶⁰ Nel ms., cancellato con due tratti, dacché il copista si accorge di aver copiato lì il qualificativo riferito a Sirvna.

паденіе полѧ и люди и горѧ и зломилса. л. аверса горѧ такоу же цыкоту терпѣлз. лѧ. мапѧ горѧ в домѣ многы испоустошена а плачѣ по оумерлы. лѧ. арыаньска горѧ такѧ испоустошена. лѧ. арыанум' горѧ великаго дѣла страха двѣ тысахи и двѣ стѣ люди оумерше пали. лѧ. падулос' горѧ весь пропѧ. лѧ. витюланом' горѧ весь в землю и слюдами впѧ. лѧ. тыанум' горѧ такѧ пропѧ. лѧ. фунды горѧ терпѣлз коли мѣсто ломило. лѧ. мѣстечка четыре в' паньствѣ молизи в землю пропали. лѧ. Пестосолнетъ горѧ в землю пропалз. толко же са вѣстало .лѧ. дворовъ. мѧ. Бока горѧ в подолѧи пропѧ в' землю. мѧ. скура горѧ с' трема великими землами и великими мѣсты такѧ вземлю в'пали. мѧ. Гора горѧ. ворѧ горѧ такѧ и зломилса. мѧ. цикала горѧ и ины горѧ в' много и мѣстъ впроче того. мѧ. Занеже где коли не ѣ столець влѣскыи. и како, коли суть мурованы тѣсны мѣстечка. мѧ. в' фрязькои земли. также внаполѧи городъ великыи, и нутерь горѧ. итрара горѧ в'пали в землю. а тѧ са вѣстало, мѧ декабрѧ в' дѧ. дѧ. на сѧтя варвары дѧ. за три години до свѣта:— В' лѧ ѣс. ц. ѧе.

Abstract

Marcello Piacentini

An Echo of the 1456 Earthquake in the South-Central Apennines at the Borders of Eastern Slavia. Theofil Dederkin's Epistle to the Great Prince of Muscovy Vasilij II

The paper examines one of the earliest translations of texts belonging to the Latino-Romance-Germanic cultures in the Ruthenian lands in the second half of the fifteenth century, namely the so called *Poslanie Feofila Dederkina* ("Theofil Dederkin's epistle"). The paper points out the importance of this translation in the Ruthenian cultural and confessional background and then tries to identify the translated toponyms of towns, villages, places involved in the earthquake that struck Italy in the year 1456.

Il primo zar russo e le città vinte nelle fonti del XVI e XVII secolo

Silvia Toscano

La prima e più eclatante impresa di Ivan IV fu senza dubbio la conquista della città tatarica di Kazan', capitale dell'omonimo khanato sul medio Volga, avvenuta nel 1552, quando lo zar ha appena 22 anni. Il valore che tale conquista assunse andò ben al di là della sua effettiva importanza storico-politica¹: divenne per i Russi l'impresa-fondamento del potere dello zar, l'*istočnik carstva*, come lo stesso Ivan IV ebbe a scrivere, anni più tardi, ai suoi ambasciatori presso l'imperatore Massimiliano II² e come ricaviamo, tra l'altro, dalle molte opere folcloriche sorte in seguito sull'argomento (Pljuchanova 1995: 189sgg.).

Kazan' è la capitale del più forte impero rimasto dopo la caduta di Costantinopoli, città magnifica, con le sue alte mura e le sue torri, costruita su sette colli, ha notevoli similitudini con la città sul Bosforo se non con la prima Roma. La spedizione che Ivan intraprende è, nelle fonti coeve, una guerra di riconquista – il khanato sorgeva su un territorio appartenente un tempo alla *rusckaja zemlja* – e una crociata compiuta per volere di Dio contro i musulmani. È un'impresa 'necessaria', così come 'necessarie' saranno quelle in Livonia contro il nemico latino. Con questa vittoria, il giovane sovrano riusciva là dove i suoi predecessori avevano fallito nonostante gli sforzi profusi, ottenendo un ulteriore risultato: aprire alla Russia la strada della conquista dell'immenso spazio eurasiatico.

È giusto partire da Kazan' quindi, per analizzare la politica assunta dal primo zar russo nei confronti della città vinta. Molte le opere a disposizione³, ap-

¹ Come sappiamo, l'Orda d'Oro, alla fine del XV secolo, è ormai al suo declino. La scissione nei tre khanati (Crimea 1430, Kazan' 1436, Astrachan' 1466) l'ha molto indebolita, non è più pericolosa come un tempo per la Rus', ci si accorda con i Tatars per via diplomatica o li si tiene come vassalli, molti sono i Russi che vivono e commerciano in quella zona, inoltre le rotte commerciali con l'Oriente sono sempre meno attraenti dopo la scoperta dell'America. Diverso il discorso per il khanato di Crimea, che avrebbe consentito ai Russi uno sbocco sul mar Nero. Tuttavia, dalla fine del XV secolo, si intensificano le scorribande predatorie dei Tatars entro i confini russi e i giuramenti di pace vengono spesso violati, fatti che inasprono i rapporti tra khanato e Moscovia. Sul significato che la conquista di Kazan' rappresentò per l'idea imperiale di Ivan IV, rimandiamo alle stimolanti pagine di Pljuchanova 1995: 171-202.

² Cf. PDS: 604-605 e Obolensky 1971: 521.

³ Tra queste, non si può considerare la *Istorija o velikom knjaze moskovskom* (Storia del gran principe di Mosca) del principe Kurbskij (1573) poiché la narrazione

partenenti a generi diversi⁴, ma legate l'una all'altra da rapporti di interdipendenza ancora non del tutto chiariti: *Letopiseč načala carstva Ivana Vasil'eviča* (*Annali dell'inizio del regno di Ivan Vasil'evič*, 1553)⁵, *Stepennaja kniga* (*Libro dei gradi*, 1560-1563)⁶, *Povest' o vzjatii Kazani* (*Racconto sulla presa di Kazan'*, della Laura della Trinità e di san Sergio, 1553⁷) e soprattutto *Kazanskaja istorija* (*Storia di Kazan'*, 1564-1565?), che raccoglie in un sapiente montaggio fonti scritte e orali fornendo un ampio racconto in 100 capitoli, che conobbe grande fortuna e numerosi rimaneggiamenti⁸. Ora, come siano andati realmente i fatti, non lo sapremo forse dalla lettura delle suddette opere, che sono pervenute

della campagna di Kazan' si chiude con l'assalto vittorioso, cui fa seguito un lungo discorso dello zar all'esercito, senza descrivere il trattamento riservato alla città vinta che in questa sede ci interessa.

⁴ Sulla questione del 'genere', in particolare della *Kazanskaja istorija*, cf. Ferzani 1991.

⁵ Per esteso: *Letopiseč načala carstva carja i velikogo knjazja Ivana Vasil'eviča vseja Rusii* (*Annali dell'inizio del regno dello zar e gran principe Ivan Vasil'evič di tutta la Rus'*, da ora in poi *LNC*) è un annale ufficiale che espone gli avvenimenti dal 1533 al 1552 ed è basato su materiale documentario. Composto in occasione della vittoria su Kazan', termina con la descrizione dei solenni festeggiamenti. In seguito fu più volte rielaborato e gli avvenimenti portati fino al 1560 e poi al 1568. La redazione che arriva fino al 1556 entra nella *Nikonovskaja letopis'* (*Annali di Nikon*). Redazioni successive sono inserite nel *Licevoj svod* (*Corpus miniato*) e nella *L'vovskaja letopis'* (*Annali di L'vov*).

⁶ La *Stepennaja kniga* o *Kniga stepennaja carskogo rodoslovija* (*Libro dei gradi della genealogia degli zar*, da ora in poi *SK*) fu composta su iniziativa del metropolita Makarij dal futuro metropolita Afanasij. Espone, com'è noto, la storia russa attraverso 17 gradi di sviluppo rappresentati dai diversi sovrani e metropolitani a partire dalla principessa Ol'ga, prima sovrana battezzata, al fine di mostrare la provenienza divina del potere dello zar. L'ultimo gradino, il culmine, è rappresentato da Ivan IV, la cui vicenda è dunque scritta quasi in contemporanea, benché successivamente sia stata rimaneggiata.

⁷ Edita in Nasonov 1962: 8-25.

⁸ La *Kazanskaja istorija* (*KI*) è giunta in oltre 300 mss. (Dubrovina 2000: IV; per una descrizione dettagliata dei testimoni, cf. Dubrovina 1981 e Dubrovina 2000: VI-XXVIII), i più antichi dei quali risalgono all'inizio del XVII secolo, suddivisibili in svariate redazioni. Il primo editore, D. Kuncevič, riteneva che l'opera fosse stata scritta nel 1564/1565 (Kuncevič 1905: 176-179) – supposizione poi accolta da Moiseeva (1954: 20) e Volkova (1985a: 202), anche se la redazione indicata dallo studioso come primaria, è ritenuta oggi secondaria (Moiseeva 1954; Dubrovina 1981) – quindi sarebbe stata rielaborata più volte. Gli studiosi concordano sul fatto che la maggior parte dei mss. rifletta l'elaborazione degli anni '90 del XVI sec. (successiva alla morte di Ivan IV), in cui, a partire dal cap. L, molti passi sono sostituiti da inserti della *SK*, più in linea con il mutato contesto storico, e da altro materiale annalistico. Della prima redazione oggi riconosciuta come tale sono finora noti 8 mss. (Volkova, Evseeva 1985: 603). Tra le edizioni principali del testo, cf. Kuncevič 1905, Moiseeva 1954 (dove si edita il ms. più antico della I red.) e Volkova 1985. L'autore, che era stato diverso tempo prigioniero a Kazan' come lui stesso racconta (ma questo è forse un *topos*), è testimone dei fatti, in più dice di aver utilizzato narrazioni orali e composizioni annalistiche varie; in realtà, l'opera è una vera e propria compilazione. Ci serviremo, per il presente resoconto, della

se tutte da un intento altamente pubblicistico-celebrativo, oltre che narrativo. Ci interessa però l'immagine che esse intendono trasmettere delle vicende, che rappresenta l'atteggiamento ufficiale del nascente impero moscovita, pur con le inevitabili differenze, dovute al periodo in cui i singoli resoconti di fatto vennero redatti e al genere delle narrazioni stesse.

La presa di Kazan' conosce momenti epici e oltremodo celebri, come la costruzione della contro-fortezza di Svjažsk, l'arrivo dell'icona di san Sergio, le visioni miracolose che preludono alla vittoria, fino all'assalto finale spettacolare e pirotecnico, che pone fine ad un assedio durato sei settimane e permette ai russi di entrare vittoriosamente in città. Da questo momento in poi, il resoconto ufficiale e piuttosto piatto del LNC (che si ritrova anche nella *Patriaršaja letopis'* [*Annali del Patriarca*] e nella *Carstvennaja kniga* [*Il libro dello zar*]) è dilatato notevolmente in KI, dove la cronologia talvolta è alterata per creare un effetto più efficace sul piano drammatico e sono aggiunti particolari tratti da altre fonti. La SK sintetizza invece l'esposizione dei fatti e amplifica l'aspetto religioso e sacro come è nell'intento dell'intera opera.

Seguiamo il resoconto 'ufficiale' del LNC, che è diviso in capitoletti titolati. Premesso che la presa di Kazan' è un dono divino concesso al piissimo zar campione dell'ortodossia, cui i Tatars pagani rifiutano con orgoglio di arrendersi, nonostante la situazione sia disperata e le condizioni della resa accettabili, l'assalto finale dà luogo ad una carneficina di 'pagani' (cf. il capitoletto *O izbienii poganych* [*Sull'uccisione dei pagani*]) – al punto che non si poteva più camminare in città – e termina con la cattura del khan Edigiraj. I sopravvissuti sono fatti prigionieri e consegnati ai soldati russi. Come ribaltamento della situazione, vengono liberati tutti i cristiani che a loro volta erano tenuti prigionieri a Kazan', i quali saranno poi condotti all'accampamento dello zar per essere assistiti e rifocillati. Lo zar a quel punto entra in città (cf. *O v'ėzde carskom vo grad* [*Sull'ingresso dello zar in città*]), non prima di aver ordinato che venisse rimossa dai cadaveri la strada per il palazzo del khan dalla porta Mural'ev. Preceduto da voivodi e nobili, dal protopope con la croce e un lungo seguito, Ivan arriva al palazzo e dopo esser stato acclamato dai suoi come vincitore dei barbari, pronuncia un lungo discorso rendendo grazie a Dio. Ordina quindi di far spegnere gli incendi in città e dà il via al saccheggio:

Царь же благовѣрный воздавъ хвалу Богу и приказаль воеводамъ, во градѣ велель огни гасити и многая сокровища Казаньская велѣль всему своему воинству имати, на собя же государь не велѣль имати ни единыя мѣдници, ни полону, токмо единого царя Едигерь-Магмета и знамена царские да пушки градские; вся же сокровища Казаньская и жены ихъ и дѣти велѣль всему своему воинству имати (LNC: 109)⁹.

redazione ritenuta più antica, così come edita da Volkova (1985), indicando di volta in volta il capitolo da cui si cita.

⁹ "Il pio zar dopo aver reso lode a Dio diede disposizioni ai voivodi e ordinò di spegnere gli incendi in città e ordinò al suo esercito di prendere i molti tesori di Kazan'; per sé il sovrano non ordinò di prendere alcuna ricompensa, né alcun prigioniero, solo il

Torna quindi al suo accampamento fuori città e nella chiesa di san Sergio presenza alla liturgia di ringraziamento con tutto l'esercito. Segue, nel resoconto, l'arrivo di messi dalle tribù vassalle di Kazan' che si sottomettono a Ivan e accettano di pagare a lui il tributo (*jasak*) – sono le tribù ugrofinniche della regione del Volga, udmurti (o *arskie ljudi*), ceremissi (o *lugovye*) e i tatarì *ulusy* –. In cambio, lo zar promette loro la pace¹⁰.

Il 4 ottobre avviene la consacrazione della pagana Kazan' (*O osvjaščenij grada* [*Sulla consacrazione della città*]): dopo averla fatta ripulire dai cadaveri,

государь поѣхалъ во градъ и избралъ мѣсто среди града и въдрузилъ на немъ крестъ своима рукама царьскимъ и обложилъ на томъ мѣстѣ церковь во имя пречистыя владычицы нашеа Богородицы честнаго Ея Благовѣщенна. И пѣвъ молебень протопопъ Андрѣй со игумены и священники и свята воды, и поиде государь царь и со кресты по стѣнамъ градскимъ и освятя градъ во имя святаго и живоначалныя Троица, Отца и Сына и Святаго Духа (LNC: 110)¹¹.

Due giorni dopo la chiesa è consacrata (*O svjaščenij cerkvi* [*Sulla consacrazione della chiesa*]). A quel punto non resta che scegliere i futuri governatori di Kazan', e i primi voivodi saranno il principe Aleksandr Gorbatyj e Vasilij Srebnenij¹². Fornite loro le disposizioni necessarie, Ivan riparte per Mosca conducendo con sé il khan Edigiraj prigioniero. Questi sarà poi battezzato il 26 febbraio alla presenza del metropolita Makarij e di tutta la corte, gli verrà concesso un palazzo e sarà trattato con gli onori degni del suo precedente rango, particolare questo che mostra la magnanimità dei russi verso chi si sottomette con umiltà.

Tutta la narrazione, senza alcuna enfasi, tende a sottolineare che la campagna di Kazan' è un'impresa necessaria voluta da Dio, che ha armato la mano di Ivan, e che lo spargimento di sangue si sarebbe potuto evitare se solo i tatarì pagani avessero accettato la resa al cristianissimo zar, cosa che più volte era stata loro proposta. La regione di Kazan' adesso è illuminata dalla luce della Verità e

khan Edigiraj-Maometto, i vessilli del khan e i cannoni della città; ordinò a tutto il suo esercito di prendere tutti i tesori di Kazan', le loro donne e i loro figli”.

¹⁰ Per uno studio delle etnie della regione del medio Volga e la relativa politica coloniale russa, cf. Ermolaev 1982.

¹¹ “Il sovrano entrò in città e scelse un luogo al centro della città e vi issò la croce con le sue mani regali e in quel luogo fondò una chiesa nel nome della purissima Annunciazione della nostra Signora e Deipara. Dopo aver cantato la preghiera (*moleben*), il protopope Andrej con gli igumeni e i sacerdoti consacrarono l'acqua e lo zar mosse con le croci lungo le mura della città consacrando la città nel nome della Santa e vivificante Trinità, Padre, Figlio e Spirito Santo”.

¹² L'istituzione del voivodato avvenne in occasione dell'occupazione di Kazan' (Ermolaev 1982: 43; Ivanov 2003: 1) e sarebbe stata utilizzata per il controllo degli ex-khanati di Kazan', di Astrachan' e di quello siberiano, vale a dire di quei territori di recente acquisizione, dove Mosca aveva particolare bisogno di rappresentanti efficienti e autorevoli. L'originario territorio del khanato di Kazan' risultò a sua volta diviso in due unità amministrative affidate a voivodi e nel 1553 venne istituito un ente centrale dello stato per l'amministrazione del territorio, il *Prikaz Kazanskogo Dvorca* (Ermolaev 1982: 47).

tutti i suoi abitanti – ancora due anni ci vorranno per una completa sottomissione – potranno godere della parola di Dio e della Salvezza.

La stessa idea di fondo muove il lungo racconto di KI, ma inserita in tutt'altro andamento narrativo, ricco di particolari e di scene cruciali. Si sente qua e là anche l'ammirazione per i *mirabilia* della città, il che accentua ed esalta l'impresa di Ivan. Alla vittoria (qui nel cap. LXXX) seguono nei due capitoli successivi i pianti e i lamenti dei *kazancy* che commuovono lo zar "misericordioso" (o più esattamente *milostivaja utroba*, "ventre misericordioso"), mentre i soldati stanchi delle angherie subite non possono trattenersi dall'inferire sul nemico, e in ciò sono in parte giustificati. Si condanna senza riserve invece il saccheggio sfrenato che seguì (cap. LXXXIV), quella lotta fratricida per accaparrarsi la straordinaria dovizia di ricchezze presenti a Kazan': oro, argento, perle, pietre preziose, vasellame pregiato, broccati... al punto che i fortunati poterono mantenere la famiglia per anni (!), commenta sarcastico l'autore di KI. Anche donne e bambini sono oggetto di bottino, chi reso schiavo, chi invece convertito e sposato o adottato.

Tornata la calma (cap. LXXXVI), si procede alla conta dei caduti: 190.000 *kazancy* e 15.355 russi, quindi lo zar ordina di ripulire la città e di gettare i cadaveri degli infedeli in un luogo lontano per essere dati in pasto ai cani. Solo a quel punto, alla terza ora del giorno lo zar

приѣхавъ на великую площадь къ цареву двору, и ту сойде с коня своего, дивяся во умѣ своемъ и чюдася, и пад на земли и благодараше бога, зря на образ его, еже на хоругви, и на пречистую богородицу, и на честный крестъ Спасовъ, слезы точа о неначаемых избывшичя ему. И воставъ от земли и радости и жалости наполнився, рече: "О, колик народ людей паде единымъ малымъ часомъ одинаго ради града сего! И не без ума положиша главы своя казанцы до смерти, яко велика бѣ слава и красота царства сего" (cap. LXXXVII, Volkova 1985: 534)¹³.

Si sente l'ammirazione e rispetto per la città e per i cittadini che avevano preferito morire liberi piuttosto che sottomettersi a lui. Si avvicina quindi al palazzo del khan e, diversamente dalla notizia del LNC, ordina che il tesoro fosse inventariato e sigillato perché i soldati non lo rubassero. E alcuni uomini furono posti di guardia.

Inizia il cerimoniale religioso, la purificazione e consacrazione della città che qui viene descritto in tono più solenne, per il tramite di un vero battesimo, rispetto a quanto si legge in LNC: lo zar ordina ai sacerdoti di consacrare l'acqua e di andare per la città con le vivificanti croci e le sacre reliquie:

¹³ "giunto nella grande piazza presso il palazzo del khan, scese da cavallo, stupendosi e meravigliandosi in cuor suo, e, gettatosi a terra ringraziava Dio, guardando la Sua immagine che era sul vessillo e la purissima Deipara e la pura croce di Cristo, versando lacrime per ciò che in modo inatteso gli era capitato. Rialzatosi da terra, pieno di gioia e di compassione esclamò: 'Quante mai persone sono morte in una volta sola per questa sola città. Ma si capisce perché gli abitanti di Kazan' abbiano combattuto fino a sacrificare la loro testa: grande era la gloria e la bellezza di questo regno'".

Священницы святую воду святившѣ з животворящих крестовъ и святых иконъ, и з чудотворныхъ мощей и святых, и все христолобное воинство, и кони их и по всему граду: по улицамъ и по домоу, и по храминамъ, и всюду ходяше, довольно кропиша. И тако святымъ обновлениемъ обновиша Казань град (cap. LXXXVII, Volkova 1985: 534, 536)¹⁴.

Ed egli stesso camminava dietro la croce, versando lacrime e ringraziando Dio.

La città, secondo KI, non viene distrutta, tutt'altro, a differenza di quanto aveva fatto Vasilij Dmitrevič nel 1395, quando aveva saccheggiato e raso al suolo la prima Kazan' e ucciso tutti gli abitanti compresi il khan, sua moglie e i suoi figli, tanto che, una volta riavutisi, i Tatars avevano dovuto ricostruire dalle fondamenta una nuova Kazan' (cap. VIII). Adesso Ivan IV ordina di demolire solo i luoghi danneggiati e di ricostruirli rendendoli più forti, e di ingrandire le mura della fortezza rispetto a quelle precedenti. Gli unici elementi che non si salvano sono le moschee, Ivan ordina di distruggerle e costruire al loro posto luoghi di culto cristiani. Per far ciò, dando l'esempio,

повелѣваеъ всѣмъ воеводамъ и воемъ на плечахъ своихъ от леса дровие носити, самъ преже рукама своима древо секирою посѣче и от лѣса на плещу свою принесе. И во единъ день созда храмъ соборный Благовѣщение пресвятыя владычицы нашея богородицы на мѣсте краснѣ, на площадѣ близъ царева двора (cap. LXXXVIII, Volkova 1985: 536)¹⁵.

Alla chiesa dell'Annunciazione fa seguito la costruzione di altre chiese e monasteri. Passati due anni, verrà nominato un arcivescovo, che sarà il terzo nella Rus' (cap. LXXXIX).

Il racconto di SK riporta, seppur in estrema sintesi, i medesimi eventi, omettendo però i particolari più incresciosi del saccheggio e riuscendo ad ammantare di maggior 'sacralità' il momento della resa. Udito un suono di campane, lo zar comprende che il momento è giunto e allora

всѣде на конь свой и прииде со избранными своими ко граду [...] и до конца лукавии Татарове побѣжени быша, мнози же и живи взяти быша. И тако градъ взять бысть и самый царь ихъ Едигерь ухвощенъ бысть и сокровища царская иже въ Казани, взята быша. Венець же царский и жезлъ и знамя царей Казанскихъ и прочая царская орудия въ руцѣ благочестивому царю Богомъ предана быша, въ пленении Християне свободу улучиша, и со всяцемъ учрежениемъ во свояси разосланы быша (SK: 647)¹⁶.

¹⁴ “I sacerdoti, dopo aver consacrato l'acqua con le vivificanti croci e le sante icone e con le taumaturgiche sante reliquie aspersero con essa tutto l'esercito cristiano e i cavalli e tutta la città, andando dappertutto, per le case, le strade, per ogni edificio. E così battezzarono la città di Kazan' con il santo battesimo”.

¹⁵ “ordina ai voivodi e a tutti i soldati di portare sulle spalle tronchi d'albero dal bosco, egli stesso per primo con le sue mani tagliò con la scure un albero e lo portò dal bosco sulle spalle. E in un giorno costruì la cattedrale della santissima Annunciazione della nostra Signora Deipara in un luogo molto bello, sulla piazza vicino al palazzo del khan”.

¹⁶ “salì sul suo cavallo e arrivò con i suoi uomini scelti in città [...] e i maligni tatars furono definitivamente sconfitti, molti furono presi vivi. E così la città fu presa,

Il piatto racconto arricchisce di dettagli (sacri) l'ingresso di Ivan e del corteo in città in un tripudio di croci e incensi che culmina con il battesimo (anche qui indicato dal termine *obnovlenie*, come in KI) e con la costruzione della prima chiesa nella terra degli apostati e malvagi *kazancy* e in una continua costante contrapposizione tra la luce dell'oggi e le tenebre del passato infedele.

Tornando a KI, vediamo da vicino il completarsi della 'russificazione' (capp. LXXXVIII, LXXXIX). È opportuno, dopo quanto avvenuto, ripopolare al più presto la città: lo zar fa deportare a Kazan' numerosi cittadini (*žitele*) abienti provenienti sia dai villaggi che dalle città della sua *oblast'* ('possedimento'), e affolla la città di persone a lui fedeli dieci volte più numerose delle precedenti. Kazan' allora, commenta l'autore, cominciò a prosperare e a risplendere d'insolita bellezza. E dopo aver visto quel regno

забываше всяк человекъ иноземец [...] отца своего и матеръ, и жену, и дѣти, и племя свое, и друзи, и землю свою, и жити в Казани, и не помышляючи вос-
пять во отечество свое обратитися (cap. LXXXVIII, Volkova 1985: 538)¹⁷.

Che ne sarà stato invece dei tataro di Kazan', possiamo chiederci? 190.000 erano caduti – tra bambini, adulti, vecchi e giovani, uomini e donne – così riporta la nostra fonte, ma pare un numero eccessivo, non potevano esserci così tante persone nel periodo dell'assedio (Pelevin 1974: 165), ancor più furono fatti prigionieri. Sappiamo che molti saranno poi trasferiti nella zona del lago Kaban e del fiume Bulak, dove sorse la cosiddetta *Starotatarskaja sloboda* ('quartiere/borgo antico-tataro'), che oggi risulta in una zona centrale della città. Il controllo delle attività locali fu affidato a voivodi mandati da Mosca e per l'occasione sarà fondato il voivodato, proprio per il controllo dei khanati annessi all'impero (Kazan', Astrachan' e Sibir')¹⁸.

L'atto finale della vittoria su Kazan' – il battesimo del khan musulmano – è anch'esso amplificato e teatralizzato in KI, rispetto agli altri resoconti. Dopo giorni di reclusione, questi è fatto entrare davanti a tutti i principi e i voivodi riuniti. Cade in ginocchio e chiede clemenza, definendosi servo dello zar, e pregando di diventare cristiano. I presenti a palazzo hanno pietà di lui vedendolo in catene, privato di tutto, anche lo zar si sente di perdonarlo, avendo avuto rassicurazioni sulla sincerità del suo pentimento, ed essendo tanto felice per la vittoria su Kazan'. Gli apostoli – dice l'autore – sono con lui, ral-

e lo stesso loro khan Edigiraj fu catturato, e tesori del khan che erano a Kazan' furono presi. La corona e lo scettro e il vessillo dei khan di Kazan' e altre armi del khan furono consegnati da Dio nelle mani del pio zar russo, i prigionieri cristiani trovarono la libertà, furono rificollati e rimandati nelle loro case".

¹⁷ "ogni straniero dimenticava il padre e la madre, la moglie, i figli, i parenti e gli amici, la propria terra per restare a vivere a Kazan', senza voler tornare indietro nella propria patria".

¹⁸ Cf. nota 12.

legrandosi per il ravvedimento di un peccatore. Grande la clemenza e la pietà dimostrate da Ivan in questo frangente, da vero campione dell'Ortodossia¹⁹.

Cinque mesi dopo lo fece battezzare con tutti gli onori nella Moscovia dallo stesso metropolita Makarij. E padrino fu lui stesso. E costui, che era stato un lupo feroce e rapace, assetato di sangue, dice KI, divenne un mansueto e inoffensivo agnellino del gregge portatore di vita di Cristo, buon pastore (cap. XCVIII). E gli diede come appannaggio (*votčina*) città e terre e gli rese tutto il tesoro che aveva preso a Kazan', ed anche una moglie di famiglia principesca, perché visse con agio nella Rus' servendo l'autocrate, senza rattristarsi al pensiero della fede saracena, del regno di Kazan' e della patria perduta.

Questo lungo racconto e quello riportato dalle altre fonti ci mostrano che l'atteggiamento dello zar, effettuata la necessaria russificazione e conversione della città, è di estremo rispetto del nemico vinto, se questi si mostra sottomesso, perché non vi è necessità di versare sangue inutilmente. Ciò è ripetuto più volte, specie in SK.

La scena in KI del khan nemico in catene, verso cui Ivan mostra misericordia ed è perciò lodato, riassume nella finzione letteraria l'atteggiamento del *blagočestivj car*' ('piissimo zar') portatore di una nuova civiltà, quella cristiana, diversa dalla barbarie dei senza dio musulmani.

Anche dopo la presa definitiva di Astrachan'²⁰ nel 1556, vicenda su cui molto meno si soffermano i testi scritti, dato che la sua valenza – sia politica, sia simbolica – non era così pregnante, la città e il relativo khanato sono cristianizzati, e la sottomissione allo zar russo mostrata dai tatars e dalle altre etnie (ulani, mursi) che lì vivevano implica il rispetto e la liberazione dei prigionieri, comprese le donne e le principesse, grandi e piccole (SK: 656). Tuttavia in questo caso la città viene ricostruita in un altro sito, a partire dalla fortezza in pietra posta sulla riva sinistra del fiume a 12 km circa dal luogo precedente. Questo avvenimento è ritenuto l'atto di fondazione della Astrachan' russa. Come scrive la *Ključarevskaja letopis*' (*Annali del sacrestano*, composti all'inizio del XIX secolo da Kirill Vasil'ev, *ključar*' ['sacrestano'] della Cattedrale di Astrachan', sulla base di antichi documenti) il nuovo luogo non fu scelto a caso, ma si sfruttò l'acqua del fiume come difesa naturale. In tutta fretta furono erette nuove fortificazioni di legno, poi sostituite negli anni 1580-1620 da mura di pietra con torri (Vasil'ev 1887: 89). La città alla fine del XVI secolo contava circa 50.000 abitanti, le case erano di legno, solo la fortezza in pietra, un osservatore straniero del tempo notò che la popolazione in città era costituita unicamente da 'cristia-

¹⁹ Ivan secondo il racconto di KI ordina allora di spogliare il khan dai suoi logori abiti, di lavarli dalla sporcizia nel bagno e rivestirli dei suoi abiti regali, quindi di porgli una corona sulla testa, al collo una collana d'oro e anelli nelle dita. Lo fece sedere vicino a sé durante il banchetto, ma non lo fece mangiare dalle stesse stoviglie, perché non era ancora battezzato. Ordinò che non si affliggesse di ciò che era accaduto ma si rallegrasse perché ciò segnava il compimento di un destino voluto da Dio.

²⁰ Due campagne militari, nel 1554 e 1556 occorsero ad Ivan IV per sottomettere il khanato e inglobarlo nello stato moscovita. Il titolo di *car*' *Astrachanskij* fu incluso allora nella titolatura ufficiale dell'autocrate russo, accanto a quello di *car*' *Kazanskij*.

ni-moscoviti', mentre i Tatars erano nomadi e vagavano per i campi, come beadini (Kennan 1883: 308). Moltissimi i mercanti venuti per commerciare sale.

La conquista di Kazan' e Astrachan' – da cui l'autocrate prese poi il titolo – è il preludio all'avanzata russa al di là degli Urali, verso la Siberia. Dopo numerose incursioni²¹, sappiamo che nel 1582 i cosacchi d'Ermak entrarono vittoriosi nella città-capitale di Sibir'²². Tutte le più antiche cronache siberiane (*Esipovskaja letopis'* [Annali di Esipov], *Stroganovskaja letopis'* [Annali degli Stroganov], *Kungurskij letopisec* [Annali di Kungur])²³ testimoniano concordi un atteggiamento tollerante e umano da parte dei cosacchi nei confronti dei popoli sconfitti – ricordiamo che il khanato di Sibir' era una mescolanza di numerose etnie: ostjaki, tatarsi siberiani, nenec, mansi, selcupi – a patto che questi riconoscessero l'autorità di Mosca e accettassero di pagare lo *jasak*, il tributo annuale in pellicce. Esempio ciò che leggiamo nel cap. XIV dell'*Esipovskaja Letopis'* (ES) del 1636:

По взятии же Сибири в 4 день прииде во град Сибирь остяцкой князь имянем Бояр со многими остяки, принесоша ж Ермаку с товарищи многия дары и запасы, яже на потребу. По нем же начаша приходити татаровя мнози с женами и с детми и начаша жити в первых своих домех, видяще, яко покори их Бог православным христианом (ES: 56)²⁴.

La stessa informazione è anche nella *Stroganovskaja letopis'* (Majkov 1907: 26). Il *Kungurskij letopisec* aggiunge che Ermak li salutò con rispetto e li invitò a vivere come vivevano precedentemente sotto Kučum, il loro khan:

Ермак же чесне жалуя, отпустил их. По нем же начаша приходити всегда воблизу живущие татаровя с женами и с детми и с родичи, дающе дань. И

²¹ Il khan di Sibir' Yadigar, spaventato dalla presa di Kazan' e dalla caduta del relativo khanato, nel 1555 invia degli emissari a Mosca, domandando protezione alla nuova potenza egemone al fine di prevenire un inevitabile scontro. Il khan aveva bisogno di tranquillità sulle frontiere occidentali e si sottomette alla Rus'. Da quel momento e per alcuni anni fiorirono ottimi rapporti tra il khanato e Ivan IV, tanto che messaggeri venivano spesso inviati oltre frontiera da ambo le parti. Tuttavia Yadigar venne spodestato da Kučum, che portò grandi novità nel khanato, introducendovi tra l'altro la fede musulmana (prima seguivano lo sciamanesimo). Egli spezzò il vincolo di amicizia con i Russi e entrò in conflitto con loro. È a questo punto che entrarono in gioco i cosacchi di Ermak.

²² Desidero ringraziare il dott. Claudio Napoli per i consigli e le preziose informazioni sulle cronachistica siberiana che mi ha personalmente fornito. A lui devo la segnalazione dei passi che di seguito saranno riportati.

²³ Gli studi più recenti, peraltro ricchissimi di materiali, sulla cronachistica siberiana si devono a Napoli (2010a; 2010b; 2012), cui senz'altro rimandiamo.

²⁴ "Dopo la presa di Sibir' il quarto giorno arrivò nella città di Sibir' il principe degli ostjaki Bojar con molti ostjaki e portarono ad Ermak molti doni e provviste, quante necessarie. In seguito iniziarono ad arrivare molti tatarsi con le mogli e i figli e ripresero a vivere nelle loro precedenti case, dopo aver visto che Dio li aveva sottomessi ai cristiani ortodossi". Ricordiamo che i tatarsi di Sibir' erano musulmani.

повеле им Ермак жити в домех своих по прежнему, якоже жиша при Кучюме (Серков 2008: 423)²⁵.

Un atteggiamento estremamente magnanimo è testimoniato anche nei confronti dei capi dei popoli vinti. Può servire da esempio la sorte riservata a Mahmetkul, nipote di Kučum e suo braccio destro, catturato nel 1583 sul Vagaj dopo una delazione del tataro Senbachta. Mahmetkul poteva essere considerato il nemico più pericoloso ed esperto dei Cosacchi, che aveva duramente impegnato nel dicembre (novembre, secondo altre varianti) 1582 presso il Lago Abalak. Nonostante questo, dopo la sua cattura i cosacchi non si vendicano. Al contrario, come riferisce ES:

Приведоша же сего во град к Ермаку с товарищи. Ермак же прият сего, поведает же ему царское великое жалованье и ублажает его ласкосердыми словесы (ES: 59)²⁶.

Machmetkul sarà poi trasferito a Mosca e qui ricevuto da Fedor Ivanovič – Ivan IV era morto da poco – ed anche a Mosca è trattato onorevolmente:

И на приезде государь того царевича Маметкула пожаловал своим царским жалованием многим. Також и служилых людей, которые за ним присланы, государь пожаловал денгами, и кормом, и выходными сукнами (ES: 61)²⁷.

Una politica repressiva veniva osservata solo nelle regioni periferiche dell'ex-khanato, che avevano mostrato tendenze centrifughe già durante Kučum. Le repressioni avevano carattere intimidatorio e venivano di regola condotte solo dopo la prima battaglia vittoriosa per costringere i superstiti a riconoscere l'autorità di Mosca e a pagare il tributo. Di solito, le tribù vinte accoglievano il messaggio e atti crudeli ai loro danni non avevano più motivo di essere, anche in caso di ulteriori scontri occasionali. Questa strategia venne osservata soprattutto durante la spedizione nelle regioni settentrionali dell'ex-khanato, condotta a partire dal 1583. Le esecuzioni sommarie verificatesi al termine della prima battaglia di questa spedizione sono testimoniate dal solo *Kungurskij letopiseč*, che grazie alla sua origine orale e 'popolare' tendeva ad idealizzare meno l'operato di Ermak e dei suoi uomini (Napoli 2010b: 313)²⁸.

²⁵ “Ermak salutandoli onorevolmente, li congedò. In seguito cominciarono ad arrivare i tataro che vivevano nelle regioni limitrofe con le mogli, i figli, i parenti offrendo il tributo. Ed Ermak ordinò loro di vivere nelle loro case come prima, come vivevano al tempo di Kučum”.

²⁶ “Lo condussero in città da Ermak, coi compagni. Ermak lo accolse e gli riferì della benevolenza dello zar e lo elogiò con parole affettuose...”

²⁷ “Al suo arrivo, il sovrano favorì il figlio del khan Mahmetkul della sua grande benevolenza imperiale. Anche agli uomini di servizio, che erano stati inviati al suo seguito, il sovrano donò denaro, cibi e vesti di lusso”.

²⁸ In esso leggiamo: “марта в 5 день, послаша Ермак вниз по Иртышу реке в Демянские и в Казымские городки и волости пятидесятника Богдана Брызгу [...]”

Dopo la conquista di Sibir' e del khanato omonimo che sarà annesso definitivamente nel 1598, non ci sono più veri ostacoli alla penetrazione russa in Siberia e in pochi decenni, com'è noto, si riuscirà ad arrivare al Pacifico. Le città saranno da ora in poi fondate dai russi come fortezze, Tjumen', Tobol'sk, Pelym, Tara, cui verrà messo a capo un voivoda. Con l'istituzione dell'eparchia di Tobol'sk nel 1620, Mosca assumerà anche il controllo religioso della zona.

Resteranno tuttavia per molto tempo forti 'sacche di resistenza', ad es., gli aborigeni delle zone nord-orientali estreme, Čukotka, Karjakia, Kamčatka, si opporranno strenuamente all'avanzata russa e alla fine del XVII secolo la loro sottomissione non può dirsi affatto completata (cf. Zuev 2002). I Russi dovranno pensare a nuove strategie nei loro confronti e gli scontri del 1730-1750 segnano, tra le altre, una pagina terribile della avanzata russa iniziata due secoli prima da Ivan IV con modalità diverse, se dobbiamo credere ai resoconti rimasti sulle sue azioni di conquista.

Nelle fonti che abbiamo analizzato sulla presa della città di Kazan' è univoca l'immagine che emerge del sovrano vittorioso: ispirato da Dio, compie un'impresa grandiosa e necessaria, libera la terra russa dagli infedeli e consacra ex-novo una città magnifica, senza distruggerla, solo aspergendola di acqua santa come in un vero battesimo e costruendo le chiese al posto delle moschee. Non si infierisce sul nemico, se questi si sottomette e riconosce l'autorità dello zar, perché così si comporta colui che è 'misericordioso', il vero sovrano cristiano. La carneficina degli infedeli, che pure ci fu, non è mai esaltata, si cerca anzi di giustificarla attribuendola all'orgoglio dei nemici che non vollero arrendersi, rendendo anche onore agli sconfitti, come fa KI. Il mutare dei tempi di scrittura dei testi non scalfisce l'immagine relativamente al momento della vittoria,

пленить и привести к вере и собрать ясак вдоволь, роскладом поголовно. И приехав в первую Аремзянскую волость, и городок крепкий взял, и многих лутчих мергеней повесил за ногу и розстрелял, и ясак собрал за саблю, и положил на стол кровавую, и велел верно целовати за государя царя, чтоб им служить и ясак платить по вся годы, и не изменити. [...] И того страху вси иноземцы ужаснулись и за страх грозы не смели не токмо руки поднять, ниже слова молвить во всей области... и добрались до Турганскаго городища, и собрашесь ту учинили с ними бой, и того же часа побеждени суть, и с князков их и с начальных со всех ясак взят вскоре" (Сепков 2008: 424). "Il 5 marzo Ermak inviò il *pjatidesjatnik* [lett. 'comandante di un drappello di 50 uomini'] lungo il basso Irtyš nelle cittadelle e nei loro possedimenti della Dem'janka e del Kazym [...] per prenderli prigionieri, convertirli alla fede cristiana e raccogliere in abbondanza il tributo, tutti quanti secondo disposizione. E dopo essere arrivato nel primo possedimento dell'Aremzjan, conquistò la forte cittadella e ordinò di appendere per i piedi i migliori arcieri e di saettarli, e raccolse il tributo a fil di sciabola e pose la sciabola insanguinata su un tavolo; ordinò di giurare fedeltà allo zar, di servirlo e pagare il tributo per gli anni a venire e di non tradirlo. E tutti gli stranieri inorridirono di paura e per la paura della minaccia non osavano non soltanto alzare un braccio, ma profferire parola in tutto il circondario... e giunsero fino alla cittadella di Turgan e raccolti decisero di intraprendere con loro una battaglia e in quella stessa ora furono conquistati e presero subito dai principini e da tutti i notabili il tributo".

l'arricchisce semmai di particolari oltremodo simbolici, cercando di sacralizzarla ed esaltarla vieppiù. Estremamente magnanimo è lo zar nella conversione pubblica e spettacolare di Edigiraj, uno dei momenti più emblematici della vicenda-Kazan': egli tratta il khan nemico non come un prigioniero, ma come un sovrano, secondo il suo precedente rango, e quello, nelle fonti, mostra tutta la sua gratitudine nello scoprire la grandezza della fede cristiana. L'idealizzazione dello zar, iniziata con LNC, un tipico resoconto annalistico, prosegue e si amplifica nelle opere successive, di ben altro spessore letterario; ogni episodio della presa di Kazan' servirà a fornire alla classe dominante russa un modello 'ideologico' per scrivere la futura storia della conquista euroasiatica.

A ciò non saranno immuni neppure le *Cronache Siberiane*; i frammenti sopra riportati riferiscono anch'essi, come abbiamo visto, di un atteggiamento magnanimo e clemente da parte dei russi verso il nemico vinto e sottomesso, tuttavia la singola testimonianza del *Kungurskij letopiseč* ci mostra come la realtà storica dovesse essere un po' diversa da quella narrata dalla storiografia ufficiale.

Abbreviazioni

ES:	<i>Esipovskaja letopis'</i> (cf. <i>Polnoe sobranie russkich letopisej</i> , XXXVI, L. 1987, pp. 42-90).
KI:	<i>Kazanskaja istorija</i> (cf. Volkova 1985).
LNC:	<i>Letopiseč načala carstva carja i velikogo knjazja Ivana Vasil'eviča</i> (cf. <i>Polnoe sobranie russkich letopisej</i> , XXIX, M. 1965, pp. 1-116).
PDS:	<i>Pamjatniki diplomatičeskich snoženij drevnej Rossii s deržavami inostrannymi</i> , I, SPb. 1851.
SK:	<i>Stepennaja kniga</i> (cf. <i>Polnoe sobranie russkich letopisej</i> , XXI/2, SPb. 1913).

Bibliografia

Dubrovina 1989:	L.A. Dubrovina, <i>Istorija o kazanskom carstve (spiski i klassifikacija tekstov)</i> , Kyjiv 1989.
Cepkov 2008:	A.I. Cepkov, <i>Sibirskie letopisi. Istočniki istorii</i> , Rjazan' 2008.
Ermolaev 1982:	I.P. Ermolaev, <i>Srednee Povolž'e vo vtoroj polovine XVI-XVII vv.</i> , Kazan' 1982.

- Ferrazzi 1991: M. Ferrazzi, *La Kazanskaja Istorija: dalla Povest' alla narrazione romanzesca*, "Europa Orientalis", IX, 1990, pp.125-159.
- Ivanov 2003: A.G. Ivanov, *Il sistema amministrativo russo nella regione dei Mari dalla seconda metà del XVI al XVIII secolo. Il voevoda, "Cromohs"*, VIII, 2003, pp. 1-14.
- Kennan 1883: G. Kennan, *A Journey Through Southeastern Russia*, "Journal of the American Geographical Society of New York", XV, 1883, pp. 289-318.
- Kuncevič 1905: G. Z. Kuncevič, *Istorija o Kazanskom carstve ili Kazanskij Letopiseč'*, SPb. 1905.
- Majkov 1907: L.N.Majkov (a cura di), *Sibirskija letopisi*, SPb. 1907.
- Moiseeva 1954: G.N. Moiseeva, *Kazanskaja Istorija*, M.-L. 1954.
- Napoli 2010a: C. Napoli, *La caduta del khanato siberiano nella cronachistica russa della prima metà del XVII secolo: correlazione concettuale dei testi e ipotesi genealogiche*, tesi di dottorato, Pisa 2010.
- Napoli 2010b: C. Napoli, *Le cronache uralico-siberiane del XVII secolo: per una rassegna delle edizioni a stampa*, "Europa Orientalis" XXIX, 2010, pp. 305-313.
- Napoli 2012: C. Napoli, *La caduta del khanato siberiano nella cronachistica russa della prima metà del XVII secolo*, Roma 2012.
- Nasonov 1962: A.N. Nasonov, *Novye istočniki po istorii kazanskogo "vzjatija"*, "Archeografičeskij ežegodnik za 1960 g.", 1962, pp. 3-26.
- Obolensky 1971: D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe, 500-1453*, London 1971 (trad. it. *Il Commonwealth bizantino*, Roma-Bari 1974).
- Pelenski 1974: J. Pelenski, *Russia and Kazan: Conquest and Imperial Ideology (1438-1560s)*, Den Haag 1974.
- Pljuchanova 1995: M.B. Pljuchanova, *Sjužety i simvoly moskovskogo carstva*, SPb. 1995
- Vasil'ev 1887: K. Vasil'ev, *Ključarovskaja letopis': istorija o načale i vozobnovlenii Astrachani*, Astrachan' 1887.
- Volkova 1985: T.F. Volkova, *Kazanskaja istorija*, in: *Pamjatniki literatury drevnej Rusi. Seredina XVI veka*, M. 1985, pp. 300-565.
- Volkova 1988: T.F. Volkova, *Kazanskaja Istorija*, in: *Slovar' knižnikov i knižnosti drevnej Rusi*, II/1, L. 1988, pp. 450-458.

- Volkova, Evseeva 1985: T.F. Volkova, I.A. Evseeva, *Kommentarii k Kazanskoj istorii*, in: *Pamjatniki literatury drevnej Rusi. Seredina XVI veka*, M. 1985, pp. 601-624.
- Zuev 2002: A.S. Zuev, *Russkaja politika v otnošenii aborigenov krajnego Severo-Vostoka Sibiri (XVIIIv.)*, "Vestnik NGU", I, 2002, 3, pp. 14-24.

Abstract

Silvia Toscano

The First Russian Zar and the Conquered Cities as described in 16th and 17th Century Sources

The article examines Ivan IV's policy regarding the cities that he conquered, starting from his victory at Kazan' (1552), which had a huge political and ideological impact and marked the beginning of Russia's expansion towards Eurasia. In particular, it focuses on the passages that deal with the surrender of the Tatar city and the subsequent 'Russification' in works of the 16th-17th century such as *Letopisec nacala carstva*, *Stepennaja Kniga*, *Kazanskaja istorija*. The intent is not to demonstrate the historical veracity of the events, but to show the impression of these events that the sources wanted to convey, effectively the official attitude of the emerging Muscovite empire. Moreover, a look at certain passages of the *Siberian Chronicles* reveals the attitude adopted by the Cossacks of Ermak (acting on behalf of Moscow) towards the defeated population after the capture of Sibir' and the submission of the Siberian Khanate.

и не мѡжетъ разоритиса писаніе

Gli slavi e la scrittura



Czy cerkiewnosłowiańskie ewangeliarze krótkie były kopiowane z pełnych?

Jerzy Ostapczuk

Kolacjonowanie liturgicznych perykop drugiego okresu synaksarionu – tzn. po święcie Pięćdziesiątnicy – ograniczone do wszystkich dostępnych¹ słowiańskich lekcjonarzy krótkich, zapisanych w różnych odmianach języka cerkiewnosłowiańskiego, wskazało na istnienie niewielkiej grupy wschodniosłowiańskich rękopisów mających warianty tekstologiczne nienotowane w pozostałych, wykorzystanych w badaniach, manuskryptach ewangeliarzy krótkich. Charakterystyczne tylko dla tych kilku kodeksów warianty tekstu ewangelicznego powtarzały się relatywnie często i prawie zawsze w tych samych rękopisach. Niekiedy dołączały do nich także inne analizowane ewangeliarze krótkie, zazwyczaj również wschodniosłowiańskie (oraz niekiedy południowsłowiańskie, z których niektóre uznawane są za odpisy z oryginałów powstałych na północy Słowiańszczyzny).

Wstępne porównanie wariantów tekstu powtarzających się tylko w tych kilku wschodniosłowiańskich ewangeliarzach krótkich z materiałem zawartym w aparacie krytycznym cerkiewnosłowiańskiej Ewangelii Mateusza (Alekseev *et al.* 2005) wskazało, że występują one we wschodniosłowiańskich ewangeliarzach pełnych. Otrzymane wyniki pozwoliły przypuszczać, że owe wschodniosłowiańskie ewangeliarze krótkie (*lesk*) – z tekstologicznego punktu widzenia – są bliskie wschodniosłowiańskim ewangeliarzom pełnym (*le*). Na uwagę zasługuje tu fakt, że kopiści – bez wykorzystania dodatkowego źródła tekstu – mogli posłużyć się aprakosami pełnymi do stworzenia aprakosów krótkich. W tym celu musieli pominąć tylko perykopy dni powszednich dwóch okresów (drugiego i trzeciego) synaksarionu, tzn. po święcie Pięćdziesiątnicy i Nowego Roku Cerkiewnego. Wykorzystanie aprakosów pełnych (zawierających większą liczbę czytań ewangelicznych) do stworzenia aprakosów krótkich (z dużo mniejszą liczbą czytań ewangelicznych) mogło wpływać na objętość nowo powstają-

¹ Spis wszystkich wykorzystanych w badaniach rękopisów lekcjonarzy krótkich zob. Ostapczuk 2013: 173-196 i 577-582. W pracy nie zostały uwzględnione dwa lekcjonarze krótkie: apostoł-ewangeliarz z Monasteru Wysokie Deczany, zbiór Crkolez nr 3, I poł. XIV w., 118 f.; ewangeliarz z Tulskiego Muzeum Krajoznawczego, nr 304, 1422 rok. W Bibliografii zostały wymienione tylko skróty rękopisów lekcjonarzy krótkich i pełnych wymienione w niniejszej publikacji.

cych kodeksów typu *lesk*. Kopiści, świadomie lub nieświadomie, mogli skopiować do nich również niektóre czytania dni powszednich, które zwyczajowo w ewangeliarzach krótkich nie występują. O takich rękopisach ewangeliarzy krótkich – zawierających perykopy liturgiczne niektórych dni powszednich dwóch następujących okresów po święcie Pięćdziesiątnicy – wskazywano w publikacjach.

S.J. Temčín (1998), który analizował częstotliwość występowania interpolacji *πακα βο ρεϋετϋ σα κυρβικϋι οπληβανϋ* w Mt 5,22 (1. środa po święcie Pięćdziesiątnicy {Mt 5,20-26}), wskazał na nietypową strukturę w jednym rękopisie ewangeliarza krótkiego – KB-1². Zostały w nim zapisane czytania ewangeliczne na wszystkie dni powszednie (poniedziałek-piątek) w tygodniu po święcie Pięćdziesiątnicy (Temčín 1998: 158). Uznał on, że czytania te nie zostały przepisane – jako uzupełnienie liturgiczne – z czteroewangelii, lecz pochodzą z aprakosu pełnego. Potwierdziła to obecność w tym kodeksie (KB-1) interpolacji w Mt 5,22, która jest charakterystyczna tylko dla ewangeliarzy pełnych należących do typu *mścisławskiego*³.

Jednak fakt zapisania perykop na dni powszednie w tygodniu po święcie Pięćdziesiątnicy w aprakosach krótkich został poświadczony jeszcze w kilku innych rękopisach aprakosów krótkich⁴, a mianowicie: Rm-107, AR-6 i Zg-16 (Ostapczuk 2013: 353). Bardzo możliwe, że czytania na te dni powszednie znajdowały się również pierwotnie w Rm-108, z których zachowały się współcześnie jedynie fragmenty, tzn. Mt 18,10-17 – poniedziałek po święcie Pięćdziesiątnicy i Mt 5,39-41 – piątek po święcie Pięćdziesiątnicy (Ostapczuk 2013: 353). Należy tu wskazać na jeszcze jeden ewangeliarz krótki – Cr-236, w którym zapisano czytania ewangeliczne tylko na poniedziałek i wtorek po święcie Pięćdziesiątnicy⁵.

Interpolacja występująca w perykopie na środę po święcie Pięćdziesiątnicy w Mt 5,22 została ponadto (poza KB-1) poświadczona w dwóch (z trzech⁶), wymienionych wcześniej, aprakosach krótkich – Rm-107 i AR-6 (Ostapczuk 2013: 357). Te trzy aprakosy krótkie – Rm-107, KB-1 i AR-6 (oraz, być może Rm-108 i Cr-236) – powstały zapewne w wyniku skrócenia aprakosów pełnych. Podstawowym źródłem tekstu w pracy ich kopistów byłyby wtedy lekcjonarze pełne, z których opuszczali oni zbędne dla aprakosów typu *lesk* czytania ewangeliczne.

Kopiści mogli również pominąć jedyną perykopę ewangeliczną dnia powszedniego drugiego i trzeciego okresu Synaksarionu aprakosów krótkich – na poniedziałek po święcie Pięćdziesiątnicy. W tych dwóch okresach (po święcie

² Skrót rękopisów zostały podane na końcu (w Bibliografii).

³ Interpolacja ta nie została poświadczona w czteroewangelii (Temčín 1998: 145-158).

⁴ Na kartach dwóch rękopisów Ba(n)-1166 i Pt(r)-347 zachowały się tylko perykopy (lub nawet fragmenty) na poniedziałek i wtorek po święcie Pięćdziesiątnicy – dlatego też nie można wykluczyć, że te dwa fragmenty rękopiśmienne były pierwotnie częścią ewangeliarzy pełnych (szerzej zob. Ostapczuk 2013: 354-355).

⁵ Po wtorkowej perykopie zostało zapisane czytanie na 1. sobotę (Ostapczuk 2013: 355).

⁶ Interpolacji brak w Zg-16 (Ostapczuk 2010: 51).

Pięćdziesiątnicy i Nowego Roku Cerkiewnego), w przeciwieństwie do poprzedniego (Paschalnego), w lekcjonarzach krótkich zapisywano tylko liturgiczne czytania ewangeliczne na soboty i niedziele. Brak poniedziałkowej perykopy (Mt 18,10-20) został poświadczony w trzech rękopisach aprakosów krótkich (Tp-12, Sn-401 i Tp-10).

Rękopisy ewangeliarzy krótkich zawierające perykopy liturgiczne 1. tygodnia po święcie Pięćdziesiątnicy z, charakterystyczną tylko dla *ℓe*, interpolacją w 5,22 (Rm-107, KB-1 i AR-6) lub bez liturgicznego czytania ewangelicznego na poniedziałek po święcie Pięćdziesiątnicy (Tp-12, Sn-401 i Tp-10) mogły więc powstać poprzez skrócenie ewangeliarzy pełnych. Charakterystyczne tylko dla tych dwóch typów ewangeliarzy – pełnych i krótkich (wymienionych wyżej) – warianty tekstologiczne będą kolejnym dowodem potwierdzającym taką możliwość.

Ponadto analiza częstotliwości występowania słownictwa presławskiego (wschodniobułgarskiego)⁷, charakterystycznego dla wschodniosłowiańskich lekcjonarzy pełnych, w perykopach liturgicznych okresu po święcie Pięćdziesiątnicy aprakosów krótkich pozwoliła wskazać rękopisy, w których zastąpiło ono w największym stopniu leksemy cyrylo-metodiańskie⁸. Są to: Sn-64 (23,99%), Sn-401 (23,82%), Cd-1 (23,37 %), KB-1 (16,41%), OR (15,85%), Eg-108 (12,04%) i Rm-108 (10%)⁹.

Jako materiał porównawczy w badaniach tekstologicznych, oprócz aprakosów krótkich, wykorzystano jedenaście lekcjonarzy pełnych. Były to następujące rękopisy: Dbr, Drc, Msc, Ors, Tip-6, Tip-7, Tip-15, Xil-31, Vuk, WBN-2680 i WBN-2700.

Poddane kolacjonowaniu perykopy liturgiczne okresu po święcie Pięćdziesiątnicy w aprakosach krótkich zostały porównane z tymi samymi czytaniem ewangelicznymi (tego samego okresu) jedenastu wyżej wymienionych lekcjonarzy pełnych, wśród których znalazły się nie tylko rękopisy wschodniosłowiańskie, lecz również południowosłowiańskie (Vuk i Xil-31), oraz aparatem krytycznym cerkiewnosłowiańskiego tekstu Ewangelii Mateusza (Alekseev *et al.* 2005). Żaden z wariantów z trzeciej kolumny nie występuje, w wymienionych wersjach, w żadnej z czteroewangelii wykorzystanych w tym jedynym dotychczas krytycznym wydaniu cerkiewnosłowiańskiej Ewangelii Mateusza.

O bliskiej tekstologicznej zależności – wymienionych w trzeciej kolumnie – ewangeliarzy krótkich z pełnymi świadczą znajdujące się w tabeli warianty tekstu.

⁷ O tym, jakie leksemy były uwzględnione, statystyki oraz wyniki zob. Ostapczuk 2013: 266-268 i 272-288.

⁸ Dystrybucja leksemów presławskich nie jest jednolita nawet w aprakosach pełnych, zob. Temčín 1996: 63-72. W kilku aprakosach nie zostały poświadczone (w analizowanych perykopach) leksemy presławskie, są to: As, CL, Fl-99, KM-508, KM-849, Pn-4 i SA-2 (Ostapczuk 2013: 288).

⁹ O dystrybucji słownictwa presławskiego w pozostałych aprakosach krótkich zob. Ostapczuk 2013: 289.

Werset	Warianty poświadczone w łesk	Warianty poświadczone w łesk i łe
1. NIEDZIELA		
10,38	достойнѣ	подобынѣ Rm-108, Tr-10, Sn-64, KB-1, Msc, Dbr, Vuk, Tip-6, Ors, Drc
2. NIEDZIELA		
4,21	заваздѣица lub заваздѣицѣ lub заваздѣице lub заваздѣицица lub заваздѣицица lub заваздѣицие lub заваздѣицие lub заваздѣицие lub заваздѣицие lub заваздѣицие lub заваздѣицие lub заваздѣицие lub заваздѣицие	готовяице Sn-64, Pr-326, Msc, готовяице Tip-6, готовяица Cd-1, Drc, готовяица Pg-11, Tr-10, St, Tip-7, WBN-2680, готова KB-1, приготавливаица Dbr
3. SOBOTA		
7,24	мѣдѣюу	дѣвѣюу Qv-26, Sn-64, Cd-1, Msc, Dbr, Tip-6, Tip-7, Drc
7,24	сѣзда lub сѣжидетѣ lub сѣтвори	сѣградитѣ Sn-64, Cd-1, Msc, Tip-6, Drc, сѣгради Dbr
3. NIEDZIELA		
6,24	дрѣжитѣ са lub са дрѣжитѣ lub дрѣжати са lub оугодитѣ lub вѣздѣрѣжитѣ са lub вѣзлюбитѣ	иметѣ са Pg-11, Sn-401, Sn-64, Cd-1, KB-1, Msc, Dbr, Tip-6, Drc
6,28	сѣльнѣицѣ lub сѣльнѣица lub сѣльнѣица lub сѣльнѣицѣ lub сѣльнѣица lub сѣльнѣица lub сѣльнѣица	польскѣицѣ Tr-12, Tr-10, польскѣица KB-1, польскѣица Sn-401, Sn-64, Cd-1, Msc, Tip-6, Tip-7, Ors, Drc
4. SOBOTA		
8,18	онѣ полѣ lub сѣ полѣ	оноу стѣраноу Pg-11, Rm-108, Sn-401, Sn-64, Cd-1, KB-1, Pr-326, St, HB-452, Msc, Dbr, Vuk, Tip-6, Tip-7, Drc, WBN-2680

Werset	Warianty poświadczone w łesk	Warianty poświadczone w łesk i łe
4. NIEDZIELA		
8,12	кромѣшзніѣтъ lub кромѣшьноу lub вѣнѣшьніѣтъ lub вѣчніѣтъ	дальніѣтъ Sn-64, Cd-1, St, Dbr, Tip-6, Drc, долнѣю WBN-2680
5. SOBOTA		
9,9	прѣхода lub прихода lub прохода lub хода lub приде lub мимоградзи	мимондзи Es, KB-1, Msc, Vuk, Tip-6, Ors, мимондзи SK, Sn-401, Rm-108 (мимонда), Sn-64 (мимонда), Dbr, Tip-7, Drc, мимонде WBN-2680
9,9	глагола	рече Rm-108, Sn-401, Sn-64, KB-1, Msc, Dbr, Tip-6, Tip-7, Drc, WBN-2680
5. NIEDZIELA		
8,28	исходаща lub исходащяга lub исходацихъ lub исходаще lub исхожаста	излазца Pg-11, Rm-108, Sn-64, KB-1, St, Msc, Dbr, Tip-6, Drc, излазциѣ WBN-2680, излазцие Pr-326
8,29	божини	бога вѣшьнаго Tr-12, Rm-108, Sn-401, Sn-64, Cd-1, KB-1, HB-452, Msc, Dbr, Tip-6, Drc, WBN-2680, бѣжи вѣшьнаго Tip-7
6. SOBOTA		
9,23	сопыца lub сопелникы lub съпациъ lub свирѣлникы lub слѣпца lub свирьца lub дворѣны lub плачюца са	пицальникы Cd-1, KB-1 (пицаликы), Fl-120 ^{me} , Msc, Dbr, Tip-6, Drc, вицальникы Tip-7
9,25	вѣшьдъ lub шьдъ	вѣлѣзъ SK, Pg-11, Sn-401, Cd-1, Pr-326, St, Msc, Dbr, Tip-6, Tip-7, Ors, Drc

Werset	Warianty poświadczone w łesk	Warianty poświadczone w łesk i łe
7. SOBOTA		
10,37	достоинъ ^I lub достоино	подобънъ Rm-107, Tr-10, Msc, Dbr, Vuk, Tip-6, Tip-7, Ors, Drc, на подобъ SK
10,37	достоинъ ^{II} lub достоино	подобънъ Rm-107, Tr-10, KB-1, Msc, Tip-6, Tip-7, Drc
10,38	достоинъ	подобънъ Rm-107, Tr-10, CU ^{Ni 7 50} , Msc, Dbr, Tip-6, Tip-7, Ors, Drc
10,42	малъихъ сихъ lub сихъ	мъньшихъ сихъ Sn-401, Cd-1, KB-1 (мънши сихъ), Tip-6, Tip-7, Ors, Drc, WBN-2680
8. SOBOTA		
12,30	растаѹаетъ lub расточи lub расточитъ	расъпаетъ F(1)-13, Cd-1, Eg-108, KB-1, Sn-64, Pr-326, Msc, Dbr, Tip-7, Ors
12,31	сего ради lub того ради lub тѣмъже	сего дѣла Sn-64, Cd-1, Eg-108, Msc, Dbr, Tip-6, Tip-7, Ors, Drc
12,33	дрѣво ^I добро lub дрѣво доброє	дѣвъ добръ Mu, Sn-401, Sn-64, Eg-108, KB-1, Msc, Dbr, Tip-6, Tip-7, Drc
12,33	дрѣво ^{II}	дѣвъ Mu, Sn-64, Cd-1, Eg-108, KB-1, Msc, Dbr, Tip-6, Tip-7, Ors, Drc
12,33	зъло lub пражнѣно lub добро	гнилъ Sn-64, Cd-1, Eg-108, KB-1, Msc, Dbr, Tip-6, Tip-7, Ors, Drc
12,34	ицланиа lub плема lub порождениа lub ѹада	племена Sn-401, Sn-64, Cd-1, Eg-108, KB-1, Dbr, Tip-6, Tip-7, Ors, Drc

Werset	Warianty poświadczone w łesk	Warianty poświadczone w łesk i łe
9. NIEDZIELA		
14,24	вѣдѣа са lub вѣднѣа са lub вѣднѣа са lub вѣднѣа са lub вѣднѣа са lub погрѣжаѣ са и вѣднѣа са lub покрѣвѣа са lub погрѣжѣа са lub погрѣжѣмь lub мѣѣа са lub вѣднѣаца са	мѣѣа са Es, Sn-401, Tp-10, Sn-64, Cd-1, Eg-108, KB-1, Msc, Tip-6, Tip-7, Ors, Drc
14,30	вѣзѣпи	вѣскриѣа Sn-401, Sn-64, Cd-1, Eg-108, KB-1, St, Msc, Dbr, Tip-6, Tip-7, Drc
11. NIEDZIELA		
18,28	пѣвѣаъ lub пѣвѣаѣемь lub цѣтѣ lub златиць lub таллантѣ	сѣвѣрникѣ Cd-1, KB-1, Msc, Dbr, Vuk, Tip-7, Ors, Drc, пѣвѣаъ сѣвѣрникѣ Sn-401
12. SOBOTA		
20,30	мимоходитѣ lub мимогредѣтѣ	мимоидѣтѣ Rm-107, Sn-401, Tp-10, Cd-1, OR, HB-452, Msc, Dbr, Tip-7, Ors, мимоидѣ Sn-64, CU
12. NIEDZIELA		
19,22	скрѣба lub скрѣбѣнѣ lub оскрѣбѣ	пѣѣальнѣ SK, F(1)-13, Sn-401, Tp-10, Sn-64, Cd-1, KB-1, St, Msc, Dbr, Ors, Drc
19,24	сквозѣ lub скрозѣ lub скозѣ	скважнѣю Cd-1, Tip-6, Ors, Drc,
19,24	вѣзнити lub наслѣдитѣ	вѣлѣсти Sn-401, Msc, Dbr, Tip-6, Drc

Werset	Warianty poświadczone w łesk	Warianty poświadczone w łesk i łe
13. SOBOTA		
22,19	ГѢНАСѢ	цѣтотъ Os, Es, Sn-401, Cd-1, Vc (цѣтѣ), Msc, Dbr, Tip-6, Tip-7, Ors, Drc
13. NIEDZIELA		
21,33	сѣзѣдѣдѣ lub сѣтвори lub вѣзѣдѣдѣ lub ископа	сѣградѣ Sn-401, Cd-1, Msc, Dbr, Tip-6, Tip-7, Ors, Drc
21,34	посѣдѣдѣ	поустѣ Sn-401, Cd-1, St, Msc, Dbr, Tip-6, Ors, Drc
15. SOBOTA		
24,7	ѣзѣикѣ на ѣзѣикѣ	сѣрана на сѣранѣ R1-13, Sn-401, Sn-64, Cd-1, Msc, Dbr, Tip-6, Tip-7, Ors, Drc
15. NIEDZIELA		
22,37	мѣслинѣ lub помѣисломѣ lub помѣшлѣнѣнѣмѣ lub разоумомѣ	оумомѣ Sn-401, Cd-1, Msc, Dbr, Tip-6, Tip-7, Ors, Drc
17. NIEDZIELA		
15,23	вѣ слѣдѣзѣ насѣзѣ lub подѣ насѣзѣ	зѣ нами F(l)-13, Es, Sn-401, Sn-64, KB-1, Cd-1, AR-6, Dbr, Tip-6, Ors, Drc

Innym przykładem podobieństwa między wschodniosłowiańskimi lekcjonarzami krótkimi i pełnymi mogą być formy perykop liturgicznych, a dokładniej – opuszczenia kilku wersetów (lub niekiedy nawet jednego) wewnątrz czytań ewangelicznych. Tak zwana *haplografia* polega na pominięciu tekstu znajdującego się między takimi samymi wyrazami, kiedy wzrok kopisty z pierwszego

– tego samego słowa – przeskoczy na drugie. Haplografię w badaniach, dotyczących np. lokalizacji powstania rękopisów – zdaniem A.D. Paskal’a (2014: 1) – wykorzystywano dotychczas w sposób niedostateczny. Analizując szczegółowo nie tylko opuszczenia, lecz również inne cechy tekstologiczne (np. błędnie skopiowanego tekstu) i kodykologiczne (np. sposób numeracji składek, numeracja kart), fragmentów tekstu w mołdawskich cyryliczkich rękopisach (powstałych w XV-XVI w. w monasterach Neamț i Putna) A.D. Paskal’ (2014: 2-7) był w stanie nie tylko podać miejsce ich napisania¹⁰, ale również: wskazać ich protografy, kopistów nauczycieli (autorów protografów) i ich uczniów (autorów antygrafów) czy okoliczności historyczne (np. fundacja monasterów). Podkreślił on (Paskal’ 2014: 6), że analiza opuszczeń fragmentów tekstu jest pomocna w przypadku badań zależności (podobieństw i różnic) między oryginałami (protografami) i ich kopiami (antygrafami), ponieważ takie błędy zdarzały się nie tylko początkującym, ale i doświadczonym skrybom. Dlatego też w tym przypadku – badań tekstologicznych cerkiewnosłowiańskich ewangeliarzy krótkich i jedenastu pełnych – kształt perykop liturgicznych, a właściwie brak niektórych wersetów, może wskazywać na bliskość tekstologiczną rękopisów, w których poświadczono zostały te same opuszczenia wersetów ewangelicznych.

O przykładach potwierdzających podobieństwo tekstologiczne – na przykładzie 34 czytań ewangelicznych – wschodniosłowiańskich ewangeliarzy krótkich i pełnych opartych na formie perykop liturgicznych można mówić wyłącznie w jednym tylko przypadku.

Większość ewangeliarzy krótkich na sobotę 4. tygodnia po święcie Pięćdziesiątnicy ma czytanie z Ewangelii Mateusza w kształcie 8,14-23. Tylko cztery rękopisy, a mianowicie: Sn-401, Sn-64, Cd-1 i KB-1, poświadczają nieco inną formę na ten dzień, tzn. Mt 8,14-18 i 23. Brakuje w nich wersetów od 19 do 22¹¹. Identyczne opuszczenie tekstu zostało poświadczone również w siedmiu innych poddanych analizie ewangeliarzach pełnych, tzn. w: Msc, Dbr, Vuk, Tip-6, Tip-7, Drc i WBN-2680, z których tylko jeden nie jest aprakosem wschodniosłowiańskim (Vuk).

Przedstawione w głównej części pracy warianty cerkiewnosłowiańskiego przekładu perykop liturgicznych oraz forma czytania ewangelicznego 4. soboty z okresu po święcie Pięćdziesiątnicy wyraźnie potwierdzają bliskość tekstologiczną niektórych wschodniosłowiańskich ewangeliarzy krótkich (tzn. Cd-1, KB-1, Sn-64 i Sn-401) z również wyłącznie niektórymi wschodniosłowiańskimi ewangeliarzami pełnymi (tzn. Msc, Dbr, Drc, Ors, Tip-6 i Tip-7).

¹⁰ A.D. Paskal’ założył, że kopię sporządzono w miejscu przechowywania protografu. Nie wykluczył jednak, mało prawdopodobnego, czasowego wypożyczenia rękopisu do innego skrytorium (Paskal’ 2014: 7).

¹¹ Opuszczenia tych wersetów nie można wytłumaczyć błędem kopisty, spowodowanym *homoioarktonem* lub *homoioteletonem*, ponieważ teksty Mt 8,18-19 (...на оному странюу¹⁹ и пристѣплъ єдинъзъ книжъникъ...) i Mt 8,22-23 (...остави мрътвѣца погрети своѣа мрътвѣца²³ и възлѣзъшоу ємоу въ корабль...) różnią się od siebie. Wersety 18. i 23. tworzą razem logiczną całość (...и повелѣ ити на оному странюу²³ и възлѣзъшоу ємоу въ корабль...).

Warianty tekstologiczne (szczególnie w Rm-107 i KB-1) oraz obecność w perykopie na środę po święcie Pięćdziesiątnicy nietypowej interpolacji pozwala wskazać inną grupę ewangelistów krótkich (tzn. AR-6, Rm-107 i także tu KB-1) związanych z aprakosami pełnymi, dla których passus z Mt 5,22 jest charakterystyczny.

Warianty tekstologiczne oraz opuszczenie perykopy na poniedziałek po święcie Pięćdziesiątnicy w trzech ewangelistach krótkich, tzn. Tp-10, Tp-12 i także tu Sn-401, pozwala uważać je za bliskie ewangelistom pełnym.

Można również wskazać inną grupę aprakosów krótkich (tzn. Eg-108, Rm-108, St i także tu Tp-10) charakteryzujących się nieco mniejszym, lecz wciąż wyraźnym, podobieństwem tekstologicznym z aprakosami pełnymi.

Na podstawie dużej liczby wariantów tekstologicznych i szczególnych cech strukturalnych (tzn. dodatkowych perykop, braku poniedziałkowego czytania ewangelicznego czy opuszczonych wersetów) – charakterystycznych tylko dla ewangelistów krótkich i pełnych – oraz podobieństwa należących do tych grup rękopisów (tzn. KB-1, Sn-401 i Tp-10) z innymi lekcjonarzami krótkimi możliwe jest wskazanie kodeksów aprakosów *lesk* powstałych poprzez skrócenie ewangelistów pełnych (*le*). W taki sposób powstało zapewne jedenaście następujących aprakosów krótkich: AR-6, Cd-1, Eg-108, KB-1, Rm-107, Rm-108, Sn-64, Sn-401, St, Tp-10 i Tp-12. W przypadku pozostałych – wymienionych w niniejszej pracy – ewangelistów krótkich niezbędne są bardziej szczegółowe badania.

Nie należy pomijać faktu, że cerkiewnosłowiański przekład Ewangelii w różnych okresach liturgicznych może nie być jednorodny tekstologicznie. Dlatego też otrzymane wyniki badań – oparte na materiale tekstologicznym – należy ograniczyć wyłącznie do drugiej części synaksarionu poddanej analizie, tzn. w tym przypadku okresu po święcie Pięćdziesiątnicy.

Rękopisy ewangelistów krótkich (lesk)

AR-6:	Biblioteka Rumuńskiej Akademii Nauk w Bukareszcie, nr 6, XV w., 265 f.
Cd-1:	Państwowe Muzeum Historyczne w Moskwie, zbiór Čudowski, nr 1, kon. XIV w., 162 f.
Cr-236:	Państwowe Muzeum Historyczne w Moskwie, zbiór A.D. Čertkowa, nr 236, kon. XIV w., 146 f.
CU:	Biblioteka Uniwestytecka w Kluż Napoce, nr 4095, XV w., 131 f.
Eg-108:	Rosyjska Biblioteka Państwowa w Moskwie, zbiór E.E. Egorowa, nr 108, kon. XIV-pocz. XV w., 136 f.

- Es: EWANGELIARZ EUZEBIUSZA, Rosyjska Biblioteka Państwowa w Moskwie, zbiór Muzealny, nr 3168, 1283 (1282?) rok, 140 f.; ed.: Nimčuk 2001.
- Fl-120: Rosyjska Biblioteka Narodowa w Sankt Petersburgu, F.p.I. 120, 1424 r., 179 f.
- F(l)-13: Rosyjska Biblioteka Narodowa w Sankt Petersburgu, F.p.I. 13, XIII w., 74 f.
- HB-452: Muzeum Historyczne Republiki Białoruś w Mińsku, nr 452, poł. XVI w., 120 f.
- KB-1: Rosyjska Biblioteka Narodowa w Sankt Petersburgu, zbiór monasteru Cyrylo-Belozerskiego, nr 1, kon. XIV-pocz. XV w., 127 f.
- Mu: Państwowe Muzeum Historyczne w Moskwie, Zbiór Muzealny nr 3178 (139 f.) i A.S. Uwarowa nr 289 (16 f.), XIII w., 155 f.
- OR: Rosyjska Biblioteka Państwowa w Moskwie, Zbiór Rękopisów, nr 1987, IV ćwierć XV w., 121 f.
- Os: EWANGELIARZ OSTROMIRA, Rosyjska Biblioteka Narodowa w Sankt Petersburgu, F.p.I. 5, 1056-1057, 294 f.; Ed.: Rozov *et al.* 1988.
- Pg-11: Rosyjska Biblioteka Narodowa w Sankt Petersburgu, zbiór M.P. Pogodina, nr 11, kon. XII-pocz. XIII w., 264 f.
- Pr-326: Lwowska Biblioteka Naukowa im. W. Stefanika we Lwowie, zbiór A.S. Petruszewicza, nr 326, kon. XV w., 115 f.
- Qv-26: Rosyjska Biblioteka Narodowa w Sankt Petersburgu, Q.p.I. 26, kon. XIII (?) -pocz. XIV w., 160 f.
- Rl-13: Klasztor Ryłski w Bułgarii, nr 1/13, pocz. XIII w., 102 f.
- Rm-107: Rosyjska Biblioteka Państwowa w Moskwie, zbiór N.P. Rumiancewa, nr 107, I poł. XIV w., 161 f.
- Rm-108: Rosyjska Biblioteka Państwowa w Moskwie, zbiór N.P. Rumiancewa, nr 108, pocz. XIV w., 117 f.
- SK: KSIĘGA SAWY, Rosyjskie Państwowe Archiwum Akt Dawnych w Moskwie, zbiór Typografii Synodalnej, nr 14, XI w. 166 f (f. 25-153); ed.: Knjazevszkaja *et al.* 1999.
- Sn-64: Państwowe Muzeum Historyczne w Moskwie, Sin. 64, IV ćwierć XIV w., I+133+I f.
- Sn-401: Państwowe Muzeum Historyczne w Moskwie, Zbiór Synodalny, nr 401, I poł. XIV w., I+132+I f.

- St: Muzuem Narodowe im. A. Szeptyckiego we Lwowie, R.K. nr 587, IV ćwierć XV w., 63 f.
- Тр-10: Росyjskie Państwowe Archiwum Akt Dawnych w Moskwie, Zbiór Synodalnej Typografii, nr 10, II poł. XIV w., 136 f.
- Тр-12: Росyjskie Państwowe Archiwum Akt Dawnych w Moskwie, Zbiór Synodalnej Typografii, nr 12, XIII-XIV w., 98 f.
- Vc: EWANGELIARZ Z WRACY, Biblioteka Narodowa im. św. Cyryla i Metodego w Sofii, nr 19 (199), I poł. XIV w., 201 f.; ed.: Conev 1914.
- Zg-16: Biblioteka klasztoru Zografskiego na św. Górze Atos, nr 16 (stara sygnatura I.B.5), pocz. XVI w., 175 f.

Rękopisy ewangeliarzy pełnych (ℓe)

- Dbr: EWANGELIARZ DOBRYŁY (SYMEONA), Rosyjska Biblioteka Narodowa w Moskwie, kolekcja N.P. Rumiancewa (zbiór nr 256), nr 103, 1164 r., 271 f.; ed. Nimčuk, Osinčuk 2012.
- Drc: EWANGELIARZ DRUCKI, Państwowa Publiczna Naukowo-Techniczna Biblioteka Sybirskiego oddziału Rosyjskiej Akademii Nauk, Kolekcja N.M. Tichomirowa, nr 1, 1400-1401 r., IV-188-VIII f.; <www.spsl.nsc.ru/rbook/Собрание%20Тихомирова/Друцк-2002/index.html> (data dostępu: 10.08.2015).
- Msc: EWANGELIARZ MŚCISŁAWA, Państwowe Muzeum Historyczne w Moskwie, Sin. 1203, 1103-1117 r., 213 f.; ed. Žukovskaja 1983.
- Ors: EWANGELIARZ ORSZAŃSKI, Ukraińska Biblioteka Narodowa im. W.I. Wernadskiego w Kijowie, Kolekcja Muzeum Cerkiewno-Archeologicznego Kijowskiej Akademii Duchownej (zbiór nr 301), nr 555 P, poł. (?) XIII w., 142 f.; <www.irbis-nbu.gov.ua/cgi-bin/irbis_ir/cgiirbis_64.exe?Z21ID=&I21DBN=ELIB&P21DBN=ELIB&S21STN=1&S21REF=10&S21FMT=online_book&C21COM=S&S21CNR=20&S21P01=0&S21P02=0&S21P03=FF=&S21STR=00000050> (data dostępu: 10.08.2015).
- Tip-6: Rosyjskie Państwowe Archiwum Akt Dawnych, Zbiór Moskiewskiej Typografii Synodalnej (nr 381), nr 6, XII w., 252 f.; <www.rgada.info/kueh/>

- index2.php?str=381_1_6&name=Евангелие%20
апракос%полный.%20> (data dostępu: 10.08.2015).
- Tip-7: Rosyjskie Państwowe Archiwum Akt Dawnych, Zbiór Moskiewskiej Typografii Synodalnej (nr 381), nr 7, XIII w., 176 f.; <www.rgada.info/kueh/index2.php?str=381_1_7&name=Евангелие%20апракос%полный> (data dostępu: 10.08.2015).
- Tip-15: Rosyjskie Państwowe Archiwum Akt Dawnych, Zbiór Moskiewskiej Typografii Synodalnej (nr 381), nr 15, kon. XIII (?) - pocz. XIV w.; 158 f.; <www.rgada.info/kueh/index2.php?str=381_1_15&name=Евангелие%20апракос%полный> (data dostępu: 10.08.2015).
- Xil-31: Biblioteka Monasteru Chilendarskiego na św. Górze Atos, nr 31, II ćwierć XIV w., 239 f.;
- Vuk: EWANGELIARZ WUKANA (LUB SYMEONA), Rosyjska Biblioteka Narodowa w Sankt Petersburgu, F.п.I. 82 (189 f.) i Biblioteka Rosyjskiej Akademii Nauk w Sankt Petersburgu, 24.4.2 (1 f.), ok. 1200 r., 190 f.; ed. Vrana 1967.
- WBN-2680: Biblioteka Narodowa w Warszawie, III 11849 (stara sygnatura: Akc. 2680), poł. XVI w., 253 f.;
- WBN-2700: Biblioteka Narodowa w Warszawie, IV 11821 (stara sygnatura: Akc. 2700), ok. 1550 r., 271 f.

Bibliografia

- Alekseev *et al.* 2005: A.A. Alekseev, I.V. Azarova, E.L. Alekseeva, M.B. Babickaja, E.I. Vaneeva, A.A. Pičhadze, V.A. Romodanovskaja, T.V. Tkačeva (red.), *Евангелие от Матфея в славянской традиции*, Sankt Peterburg 2005 (= Novum Testamentum Palaeoslovenice, I).
- Conev 1914: B. Conev, *Vračansko evangeliе. Srednobălgarski pametnik ot XIII vek*, Sofija 1914 (= Bălgarski starini, 4).
- Knjazevskaja *et al.* 1999: O.A. Knjazevskaja, L.P. Korobenko, E.P. Dorgramadžieva (red.), *Savvina Kniga, Drevneslavianskja rikopis' XI, XI-XII i konca XIII veka*, Moskva 1999.
- Nimčuk, Osinčuk 2012: V.V. Nimčuk, Ju.V. Osinčuk (red.), *Dobrilove evangeliе 1164 roku*, L'viv 2012.
- Nimčuk 2001: V.V. Nimčuk (red.), *Jevseijeve Jevanhelije 1283 roku. Naukove vydannja*, Kyjiv 2001 (= Pam'jatky Ukrajin's'koji movi XIII st., Serija kanoničnoji literatury).

- Ostapczuk 2010: J. Ostapczuk, *Cerkiewnosłowiański przekład liturgicznych perykop okresu Paschalnego i święta Pięćdziesiąticy w rękopiśmiennych ewangeliarzach krótkich*, Warszawa 2010.
- Ostapczuk 2013: J. Ostapczuk, *Sobotnie i niedzielne perykopy liturgiczne z Ewangelii Mateusza w cerkiewnosłowiańskich lekcjonarzach krótkich*, Warszawa 2013.
- Paskal' 2014: A.D. Paskal', *Izučenie gaplografii (pereskoka strok) kak odin iz metodov lokalizacii srednevekovoj rukopisnoj knigi (po materialam slavjano-moldavskoj knižnosti XV-XVI vv.)*, Dokład na konferencji *Sovremennyye problemy arkeografii*, Vserosijskaja (s meždunarodnym učastiem) naučnaia konferencija posviaščennaja 300-letyu Biblioteki Rossijskoj Akademii Nauk, 21-24.10.2014 g., Sankt Peterburg 2014.
- Rozov *et al.* 1988: N. Rozov *et al.* (red.), *Ostromirovo Evangelie 1056-1057: Faksimilnoje vosproizvedenije*, Leningrad 1988.
- Temčín 1996: S.Ju. Temčín, *Tekstologičeskaja značimost' cerkovnoslavjanskoj leksiki: vostočnobolgarskaja leksika v drevnerusskom Mstislavovom evangelii*, "Slavjanovedenie", 1996, 1, pp. 63-72.
- Temčín 1998: S.Ju. Temčín, *Tekstologičeskaja sem'ja Mstislavova evangelija: novye dannye o gruppirovke drevnerusskich spiskov polnogo aprakosa*, w: *XII Meždunarodnyj s'jezd slavistov, Krakov, 27.08-02.09.1998. Doklady litovskoj delegacii*, Vilnius 1998 (= "Kalbotyra. Slavistica Vilmensis", XLVII, 2) pp. 133-233.
- Vrana 1967: J. Vrana, *Vukanovo Evandelje*, Beograd 1967.
- Žukovskaja 1983: L.P. Žukovskaja, *Aprakos Mstislava Velikogo*, Moskva 1983.

Abstract

Jerzy Ostapczuk

Were Church Slavonic "Abbreviated" Gospel Lectionaries Copied from "Full" Lectionaries?

In the past, there were many ways to produce different types of Slavic Gospel lectionaries, i.e. by composing a new lectionary using tetra gospel, by abbreviating full lectionary, or by completing a number of Gospel readings in abbreviated ones.

The article deals with the possibility of copying Church Slavonic abbreviated Gospel lectionaries from full ones in the manuscript tradition. The research was based on liturgical readings from the Gospel of Matthew for the period after the Holy Pentecost of almost all catalogued abbreviated lectionaries and eleven full ones. Characteristic textological variants and structural elements of lectionaries (i.e., the presence of weekday pericopes after the Holy Pentecost or the missing pericope for the Pentecost Monday) proved that some East Slavic abbreviated Gospel lectionaries could have been copied from full ones.

Il Vangelo di Mstislav e la tradizione testuale dei vangeli slavi

Alberto Alberti

I call it theory-induced blindness: once you have accepted a theory and used it as a tool in your thinking, it is extraordinarily difficult to notice its flaws [...]. You give the theory the benefit of the doubt, trusting the community of experts who have accepted it [...]. As the psychologist Daniel Gilbert observed, disbelieving is hard work [...].

Daniel Kahneman, *Thinking Fast and Slow*

Il Vangelo di Mstislav (Mst), un lezionario feriale databile ai primi anni del XII secolo, occupa fin dall'Ottocento una posizione di primo piano negli studi sulla tradizione testuale dei vangeli slavi, in particolare per la storia della redazione slavo-orientale da un lato, e per quella del lezionario feriale dall'altro. Malgrado questo codice, come quasi ogni manoscritto medievale, sia stato esaminato soprattutto dal punto di vista artistico, paleografico, codicologico e linguistico, disponiamo comunque di un buon numero di studi che, direttamente o indirettamente, analizzano il suo testo in modo approfondito.

La prima esauriente descrizione del testo del Vangelo di Mstislav si deve a Kapiton Ivanovič Nevostruev, l'infaticabile allievo e collaboratore di Aleksandr Vasil'evič Gorskij presso l'Accademia Spirituale di Mosca. Purtroppo il suo imponente studio, dal titolo *Issledovanie o Evangelii, pisannom dlja Novgorodskogo knjazja Mstislava Vladimiroviča v načale XII veka, v sličanii s Ostromirovym spiskom, Galičskim, i dvumja drugimi XII i odnim XIII veka*, per quasi centocinquant'anni è rimasto nel cassetto: se si eccettuano un paio di brevi estratti comparsi negli anni 1860 e 1861¹, la prima pubblicazione del saggio di Nevostruev risale al 1997². Come è stato notato³, si tratta di un lavoro esemplare, anche se pionieristico: a quei tempi, praticamente non era ancora stato edito nessun testimone paleoslavo o slavo-ecclesiastico. Basti pensare che le edizioni di Jagić dei codici Zografense e Mariano comparvero dopo una ventina d'anni (rispettivamente nel 1879 e 1883⁴, seguite poco dopo da quella, monumentale, di Amfilochij del Vangelo di Galizia (1885)⁵; l'edizione di Daničić del Vangelo di Nicola⁶, e quella di Rački del codice Assemaniano⁷, non erano di molto precedenti (1864 e 1865). Il Libro di Sava sarebbe stato edito da Ščepkin soltanto nel 1903⁸. Il solo codice che a quel tempo si potesse dire ben noto al

¹ Nevostruev 1860, Biljarski 1861.

² Nevostruev 1997.

³ Prosvirmin 1997. Cf. anche Vereščagin 2009, Garzaniti 2001: 66sg.

⁴ Jagić 1879 e 1883.

⁵ Amfilochij 1885.

⁶ Daničić 1864.

⁷ Rački 1865.

⁸ Ščepkin 1903.

pubblico specialistico russo era il Vangelo di Ostromir, edito da Vostokov già nel 1843⁹. Ciò nonostante, la straordinaria conoscenza dell'autore dei fondi manoscritti russi, e la sua particolare sensibilità di filologo, che gli permise un confronto minuzioso con la tradizione testuale greca (anch'essa, a quel tempo, nota soltanto in parte agli studiosi¹⁰), rendono ancora oggi lo studio in questione un passo obbligato per chiunque voglia occuparsi seriamente del Vangelo di Mstislav. Ovviamente, la critica testuale neotestamentaria, tanto quella greca quanto quella slava, ha fatto enormi progressi dai tempi in cui scriveva Nevostruev, e alcune ipotesi e intuizioni dello studioso sono state nel frattempo smentite, ma non c'è praticamente nemmeno una lezione su cui la critica successiva si sia soffermata, che non fosse stata trattata con dovizia di particolari nelle oltre 600 pagine del saggio di Nevostruev.

Confronto con la tradizione greca a parte, il primo grande merito di Nevostruev fu quello di notare la disomogenità del testo contenuto nei vari cicli di cui si compone il Vangelo di Mstislav: anzitutto, nel CICLO GIOVANNEO (cioè le letture da Pasqua a Pentecoste), il suo testo si rivela assai simile a quello del lezionario festivo e del tetraevangelo; quando i tetra deviano da questo testo, secondo lo studioso, sono i lezionari (incluso Mst) a contenere la traduzione slava originaria. Infatti, anche nei lezionari festivi (come è noto, più antichi) questo ciclo contiene le pericopi per tutti i giorni della settimana, e non solo per i sabati e le domeniche. Nevostruev, in sostanza, inaugurava (implicitamente) la tradizione che vede nel lezionario festivo il frutto delle fatiche di Cirillo e Metodio, mentre lezionario feriale e tetraevangelo risulterebbero dall'integrazione e dall'eventuale correzione del testo (incompleto) del lezionario festivo¹¹. In questo ciclo, il

⁹ Vostokov 1843.

¹⁰ Nel suo studio, Nevostruev utilizzò le edizioni del Nuovo Testamento di Scholz (*Novum Testamentum Graece*, Leipzig 1830) e di Matthei (*Novum Testamentum Graece et Latine*, Riga 1782-1788), affiancate dalla "recentissima" settima edizione del Tischendorf (*Novum Testamentum Graece et Latine*, Leipzig 1858⁷ [1841¹]), nella quale lo studioso "aveva pubblicato il testo del Nuovo Testamento secondo i codici più antichi e affidabili, ripulendolo dalle aggiunte e dalle correzioni più tarde, e inserendo nell'apparato soltanto le varianti di particolare importanza" (cf. Nevostruev 1997: 313sg, n. 37). È del tutto ovvio che le varianti 'prive di particolare importanza' per la ricostruzione dell'originale greco sono proprio quelle che, in varie occasioni, permettono di spiegare meglio la genesi della versione slava. Del resto, l'ottava edizione (*critica maior*), in due volumi, di Tischendorf, vedrà la luce solo tra il 1869 e il 1872 (Maisano 2014: 132sgg). A prescindere dall'edizione consultata, inoltre, è risaputo come il lavoro di Tischendorf finisca con l'assegnare troppa importanza al testo contenuto nel codice Sinaitico, vuoi perché la scoperta di questo importantissimo manoscritto si doveva allo stesso Tischendorf, vuoi perché il coevo codice Vaticano era di difficile consultazione per via dell'opposizione del cardinale bibliotecario Angelo Mai (*Ibidem*). È appena il caso di aggiungere che queste note non intendono in alcun modo sminuire quella che resta una pietra miliare nella filologia neotestamentaria. Non sarà ozioso ricordare quanto scriveva Kurt Aland nel 1987: "il sec. XX non è stato finora in grado di compiere, di pari passo col progresso delle ricerche, ciò che il Tischendorf aveva saputo fare per il sec. XIX" (Aland, Aland 1987: 29).

¹¹ Cf. Nevostruev 1997: 171, 192 (e *passim*)

testo di Mst si rivela particolarmente prossimo a quello contenuto nel lezionario feriale GIM, Arch.1, del XIII secolo.

Nei CICLI MATTEANO E LUCANO, presenti in forma ridotta nel lezionario festivo, il testo del Vangelo di Mstislav si discosta maggiormente sia da quello del Vangelo di Ostromir (nelle letture ivi presenti), sia da quello dei due tetra presi in esame (vale a dire il Vangelo di Galizia e il Vangelo della Tipografia), mentre si accorda più spesso con i lezionari feriali. Quando ciò accade, lo studioso è propenso a rilevare la traduzione originaria nel lezionario feriale, mentre il Vangelo di Ostromir, talvolta in accordo con i tetra, mostrerebbe già le tracce di una revisione linguistica e testuale¹².

Il Vangelo di Mstislav è degno di nota soprattutto per la straordinaria completezza del suo testo: quando una pericope viene letta più volte nel corso dell'anno liturgico, questo codice riporta quasi sempre il suo testo integralmente, non limitandosi cioè a indicare soltanto il rimando alla lettura principale (cosa che avviene esclusivamente nel menologio¹³). Questo significa che la stessa porzione di testo può essere ripetuta fino a cinque volte all'interno del codice. Nevostruev non mancò di notare come le pericopi ripetute mostrino caratteristiche testuali e di traduzione che le differenziano marcatamente rispetto alla loro prima occorrenza. Nella maggior parte dei casi, peraltro, le letture che vengono ripetute nella sezione per la settimana santa, per i mattutini o nel menologio mostrano da un lato evidenti segni di revisione, dall'altro un maggiore accordo con il Vangelo di Ostromir e i tetra¹⁴. Risulterebbe quindi confermato il carattere composito del lezionario feriale, ma anche l'avanzato processo di revisione cui era stato sottoposto, già nell'XI secolo, il lezionario festivo. Bisogna dire che Nevostruev non sembra aver dato un gran peso alla differenza tra le due tipologie di lezionario, e non parla mai esplicitamente di derivazione del lezionario feriale da quello festivo, ma soltanto del tetraevangelo dal lezionario *lato sensu*.

Nevostruev fu anche il primo a notare l'interpolazione presente nel Vangelo di Mstislav in Mt 5,22, dove il termine ebraico *raká* (ράκά, cf. רָקִיָא) viene spiegato con le parole *рака бо речетса сѣръскы опльванъ* ('in siriano, infatti, chi è disprezzato viene chiamato *raká*'). L'origine di questa interpolazione fu individuata nel commento ai vangeli di Teofilatto di Ocrida¹⁵. Da allora, questa lezione è diventata il principale indicatore di appartenenza di un manoscritto alla "famiglia del Vangelo di Mstislav"¹⁶ (cf. gli ESEMPI 1 e 2, *infra*), fornendo peraltro il *terminus ante quem* per la traduzione slava dello stesso Vangelo Commentato (i cui frammenti più antichi risalgono agli inizi del XIII secolo¹⁷).

Come dicevamo, il lavoro di Nevostruev rimase manoscritto fino quasi ai giorni nostri, ma l'importanza del Vangelo di Mstislav divenne chiara a tutti

¹² *Ivi*: 309.

¹³ Žukovskaja 1983: 8.

¹⁴ Nevostruev 1997: 185, 309.

¹⁵ *Ivi*: 82.

¹⁶ Cf. Temčín 1998: 133, 143.

¹⁷ Pičhadze 2011: 5.

ИЖЕ БОРЕТЬ БРАСВО
 КЕ МЦРАКА· РАКА БОРЕТЬ
 СЦРЬСКНО ПЛЕВАНЪ·

Esempio 1.

Mt 5,22 in TS5 (f. 28v)

ИЖЕ БО
 РЕТЬ БРАСВО КЕ МЦРАКА
 РАКА БОРЕТЬ СЦРЬСКНО
 ПЛЕВАНЪ

Esempio 2.

Mt 5,22 in Dru (f. 26r)

con i lavori di critica testuale di un altro allievo di Gorskij, vale a dire Grigorij Aleksandrovič Voskresenskij¹⁸, in particolare la sua edizione del Vangelo di Marco (1894). Com'è noto, questa edizione presenta il testo slavo-ecclesiastico delle quattro redazioni slave allora note in modo sinottico: la prima colonna contiene il cosiddetto 'testo antico', contenuto prevalentemente in tetraevan-geli e lezionari festivi, e si basa sul testo del Vangelo di Galizia (del 1144); la terza e la quarta colonna riportano le forme testuali più tarde: rispettivamente,

¹⁸ Voskresenskij 1894 e 1896.

del Nuovo Testamento Čudovskij (del 1355) e di quello che oggi chiamiamo ‘testo atonita’, quest’ultimo basato sul Vangelo di Costantinopoli (1383). Nella seconda colonna, lo studioso inserì quella che secondo lui era la vera e propria ‘redazione antico-russa’ del testo dei vangeli, ovvero il testo contenuto nei lezionari feriali. Per questa redazione, Voskresenskij si servì di ben 56 codici (di cui soltanto un tetraevangelo, B18), ponendo come base dell’edizione proprio il testo del Vangelo di Mstislav.

È inutile dire che l’edizione di Voskresenskij rappresentò un formidabile progresso nella conoscenza della tradizione manoscritta dei vangeli slavi in generale, e dei testimoni slavo-orientali in particolare. Ancora oggi, chi voglia studiare il Vangelo di Marco, è di fatto obbligato a ricorrere ad essa. Tuttavia, riunendo in un’unica redazione, distinta dalla prima, i lezionari feriali slavo-orientali, essa insinuò nella comunità scientifica l’idea di un tipo testuale assai più compatto di quanto la tradizione del lezionario feriale fosse realmente. Inoltre, da questo momento in poi, si perse completamente di vista il carattere arcaico del testo del Vangelo di Mstislav, su cui tanto aveva insistito Nevostruev.

Passò ancora quasi un secolo, prima che il nostro codice ricevesse un’edizione scientifica. Questa apparve soltanto nel 1983, grazie al lavoro di Lidija Petrovna Žukovskaja¹⁹, che fin dagli anni ’60 si era dedicata allo studio della struttura del lezionario feriale. Le sue ricerche portarono all’identificazione di due differenti tipologie di lezionario feriale: uno testimoniato dalla stragrande maggioranza dei manoscritti, il “tipo Mstislav” appunto, e l’altro rappresentato da due soli codici slavo-meridionali: il Vangelo di Miroslav (serbo) e il Vangelo di Grigorovič (macedone). Il “tipo Mstislav” venne a sua volta suddiviso in 17 sotto-raggruppamenti. Gli studi di Žukovskaja, indubbiamente, fecero scuola, soprattutto in Russia. L’enorme mole di manoscritti consultati, il prestigio della studiosa e l’indubbia importanza delle problematiche inerenti alla struttura liturgica dei codici, contribuirono però a porre in secondo piano la critica del testo in senso stretto; il contributo in tal senso della studiosa, come è stato rilevato²⁰, restò nel complesso limitato allo studio delle varianti lessicali, di cui il lezionario feriale è particolarmente ricco.

Il lessico dei manoscritti paleoslavi, e quello dei vangeli in particolare, è infatti uno degli argomenti più dibattuti fin dagli albori della filologia slava, e il dibattito è ben lungi dal potersi dire concluso. Già con Pavel Šafařík, nella prima metà dell’Ottocento, ci si accorse della presenza di ‘coppie sinonimiche’²¹ nel lessico dei più antichi manoscritti. Non si esagererà dicendo che l’interpretazione di questa variazione lessicale ha quasi paralizzato la comunità scientifica per duecento anni. Vi sono studiosi, come Vereščagin²² e Horálek²³, che ritengono i sinonimi il frutto della ‘libertà traduttoria’ dello stesso Cirillo, altri

¹⁹ Žukovskaja 1983.

²⁰ Garzaniti 2001: 215.

²¹ Per il dibattito sulle ‘coppie sinonimiche’ si rimanda a Garzaniti 2001: 345-355.

²² *Ivi*: 189.

²³ *Ivi*: 173sgg.

che li interpretano come caratteristici di varie scuole scrittorie e di varie epoche (pannonisimi e bulgarismi, come Vondrák²⁴; macedonismi, moravismi e bulgarismi, come L'vov²⁵), altri ancora che li associano a differenti tipologie di libro (lessico del tetraevangelo e del lezionario²⁶). Fermo restando che ciascun punto di vista ha le sue ragioni, tutti gli studiosi dovettero scontrarsi col fatto che *ogni* codice, dal più antico al più recente, si tratti di un lezionario o di un tetraevangelo, testimonia in misura maggiore o minore una certa stratificazione lessicale.

In tempi relativamente recenti, la scuola filologica bulgara, partendo da due brevi lavori di Ivan Dobrev²⁷, ha ridotto la variazione lessicale all'opposizione tra 'ocridismi' e 'preslavismi', i primi testimonianza della lingua cirillo-metodiana, e i secondi risalenti alla revisione linguistica cui sarebbero andati soggetti i codici in età simeoniana (inizio del X secolo). Notiamo per inciso che quest'interpretazione è certo affascinante e plausibile, ma si è trasformata in un dogma scientifico senza che gli studiosi la suffragassero con argomentazioni sufficienti. Riguardo al testo dei vangeli, si è rivelato particolarmente influente uno studio di Tatjana Slavova²⁸, che ha isolato centoventicinque coppie lessicali, analizzandone la distribuzione in trentacinque codici: è appena il caso di ricordare che tra i principali testimoni del 'lessico di Preslav' figura proprio il Vangelo di Mstislav. Da questo momento in poi, quella che per Voskresenskij rappresentava la 'redazione antico-russa' dei vangeli, ed era limitata al lezionario feriale, diventò la 'redazione bulgaro-orientale', testimoniata anche in numerosi tetraevangeli. Laddove per Voskresenskij il criterio principale era quello testuale, adesso per il raggruppamento dei codici in famiglie era diventato centrale il lessico. Così, 'Testo di Preslav' è il nome assegnato a questo raggruppamento testuale nelle recenti edizioni di Giovanni e Matteo curate da A.A. Alekseev²⁹, dove i raggruppamenti sono ovviamente ricavati su base testuale, ma senza fare differenza tra varianti lessicali e varianti testuali in senso stretto. Lo stesso può dirsi del voluminoso studio di Sergej Temčín (1998), l'ultimo in ordine cronologico dedicato all'individuazione della "famiglia testologica" del Vangelo di Mstislav. Mentre le 'varianti sinonimiche' sono tenute in grande considerazione, lo studioso ignora programmaticamente importanti varianti testuali, come l'inversione nell'ordine delle parole, le omissioni o le aggiunte, in quanto avrebbero carattere "spontaneo"³⁰.

A conclusione di questa breve e necessariamente incompleta rassegna, vorrei riepilogare i dati finora raccolti sulla base del corpus di 467 nodi testua-

²⁴ *Ivi*: 82.

²⁵ *Ivi*: 346sg.

²⁶ Per es., lo stesso Horálek (cf. Garzaniti 2001: 177) o L. Moszyński (*ivi*: 207). La contrapposizione di lezionario e tetraevangelo sulla base del lessico è stata criticata in particolare da M. Weingart (*ivi*: 150).

²⁷ Dobrev 1978 e 1979.

²⁸ Slavova 1989.

²⁹ Alekseev *et al.* 1998 e 2005.

³⁰ Temčín 1998: 193.

li elaborato presso l'Institut für Neutestamentliche Forschungen di Münster³¹. Come ho mostrato in una serie di lavori³², ai quali si rimanda per le questioni metodologiche³³, le principali redazioni del testo slavo sono facilmente riconoscibili in base alla quantità di testo bizantino contenuto in ciascun codice. Ricordando che per 'testo bizantino' si intende la forma più diffusa (e più corrotta) del testo greco dei vangeli, dal GRAFICO 1 emerge come il Vangelo di Mstislav non figuri – come ci si aspetterebbe – tra i cosiddetti 'codici di Preslav', che sono caratterizzati da una bassa percentuale di testo bizantino, compresa tra il 50% e il 60%. Il nostro codice, al contrario, col suo 65% di testo bizantino, compare a fianco dei rappresentanti più autorevoli del 'testo antico', come il Codice Mariano, il Codice Zografense e il Vangelo di Ostromir. Il fatto che ciò sia perfettamente in sintonia con quanto sostenuto più di un secolo fa da Nevostruev (che, ricordiamolo, è di fatto l'unico ad aver studiato il Vangelo di Mstislav tramite un confronto sistematico con la tradizione greca) è un dato della massima importanza: da un lato, per collocare correttamente il codice in questione all'interno della tradizione slava e, dall'altro, per confermare l'utilità della metodologia di cui ci siamo serviti.

Vale la pena di notare, inoltre, come la cosiddetta 'famiglia' del Vangelo di Mstislav sia tutt'altro che omogenea: tanto per fare un esempio, il Vangelo di Simon, del 1270, e il codice numero 5 della Laura della Trinità di San Sergio, della seconda metà del XIV secolo, sono due lezionari feriali che fanno parte della "famiglia testologica" (in senso ampio) del Vangelo di Mstislav sia nei lavori di Žukovskaja³⁴, sia in quelli di Temčin. Entrambi i codici furono collocati da Voskresenskij nella 'seconda redazione', ma per quanto i punti di contatto testuali con il Vangelo di Mstislav, come vedremo, non manchino, basta una rapida occhiata al nostro grafico per convincersi che i codici in questione appartengono a una tipologia testuale ben distinta. In particolare il codice n° 5, col suo 53% appena di testo bizantino, tradisce da un lato la penetrazione nel testo slavo di numerose lezioni particolari del testo greco (20%), e dall'altro la progressiva corruzione del testo slavo, come mostrano le numerose lezioni prive di un corrispondente nella tradizione del tetraevangelo greco (18%, contando anche i casi dubbi)³⁵. Proprio questi, infatti, sono i contrassegni testuali del cosiddetto

³¹ Cf. <<http://egora.uni-muenster.de/intf/>>. Il corpus in questione è pubblicato nella serie *Text und Textwert der griechischen Handschriften des Neuen Testaments* (cf. <<http://egora.uni-muenster.de/intf/veroef/antt.shtml>>). I volumi relativi al testo dei vangeli sono Aland *et al.* 1998, 1999a, 1999b, 2005.

³² Alberti 2013a, 2013b, 2016; Alberti, Garzaniti 2007, 2009. Cf. anche Alberti in stampa (a)-(c), Alberti, Garzaniti in stampa.

³³ Cf. in particolare Alberti, Garzaniti 2009: 31-34, Alberti 2013a: 23-31.

³⁴ Il Vangelo di Simon è il principale rappresentante della famiglia VII in Žukovskaja 1968: 269 (cf. 1976: 311). Il codice n° 5 invece fa parte del più numeroso raggruppamento VIII (*ibidem*). Ricordiamo che il Vangelo di Mstislav rientra nella famiglia IV (Žukovskaja 1968: 268, cf. 1976: 310).

³⁵ Per un quadro dettagliato della tipologia di varianti del testo greco seguite da ciascun codice della tradizione slava cf. Alberti 2013a: 26.

Grafico 1.
 Percentuale di testo bizantino nei testimoni della tradizione slava

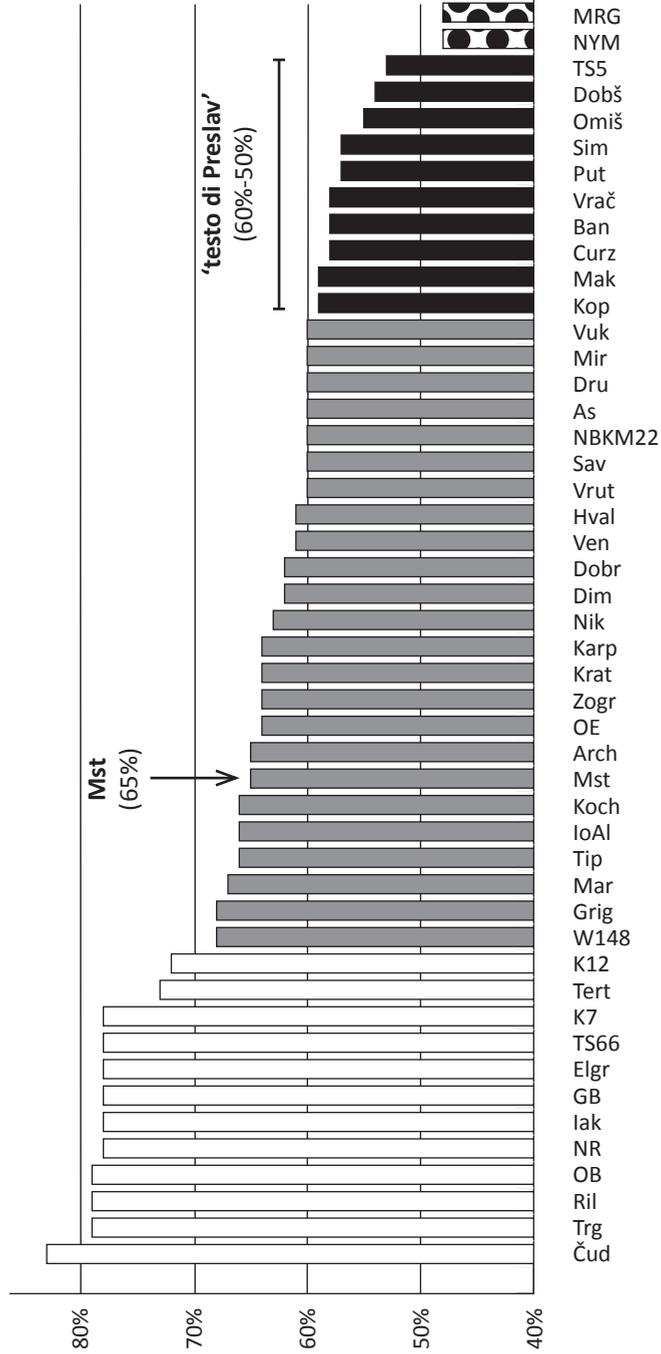
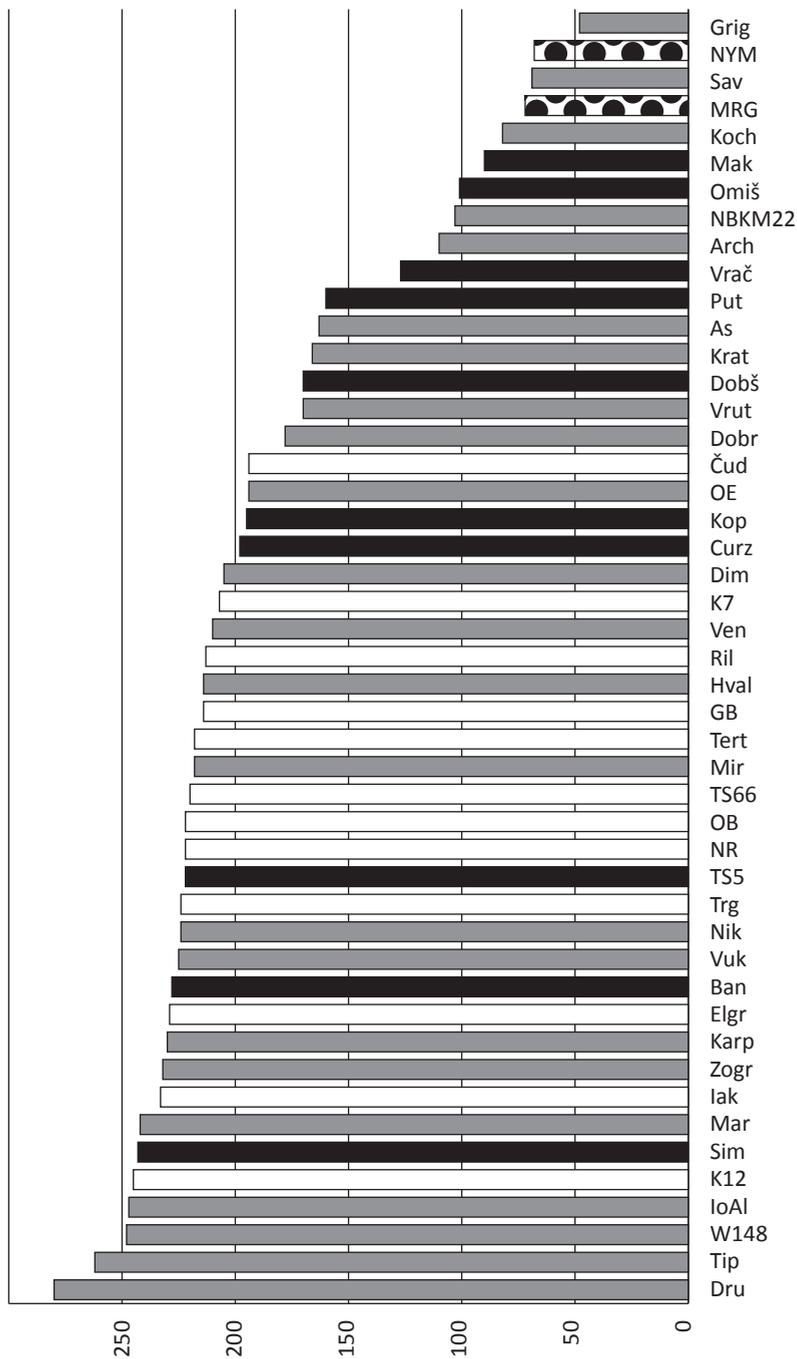


Grafico 2.
Accordo della tradizione slava con il Vangelo di Mstislav



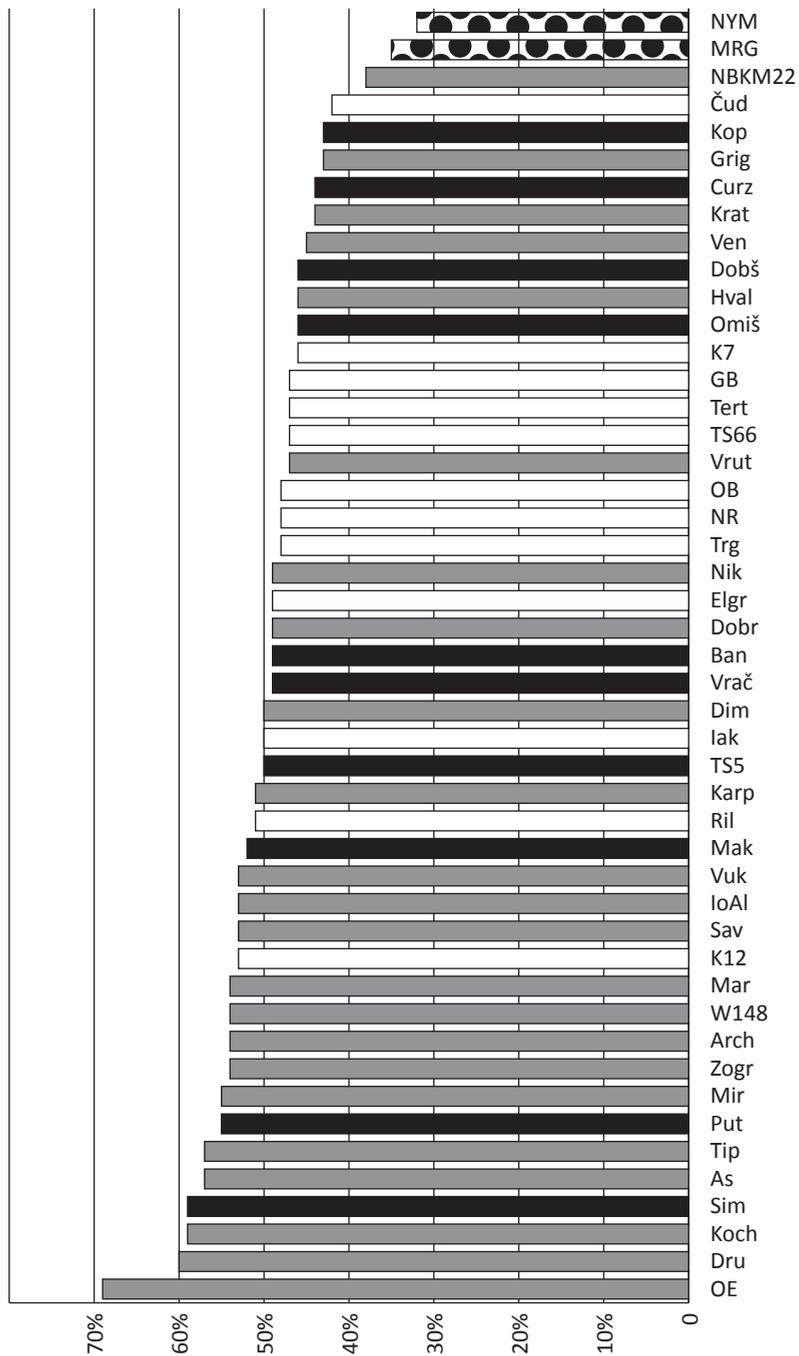
‘testo di Preslav’: il testo slavo, infatti, nasce ‘relativamente bizantino’ con il testo antico, si corrompe progressivamente (anche per il verosimile influsso del lezionario greco, le cui varianti non compaiono nel corpus di Münster) con il ‘testo di Preslav’, per poi ritornare bizantino grazie agli sforzi e al letteralismo dei filologi atoniti del XIV secolo.

Osserviamo ora quali codici si accordano più spesso con il Vangelo di Mstislav nei 467 nodi di Münster: i dati contenuti nel GRAFICO 2 non indicano la semplice condivisione della lezione greca, ma la stessa resa in slavo (ortografia, com’è ovvio, a parte); ricordiamo che i codici che nel grafico 1 figuravano tra gli esponenti del ‘testo antico’ continuano a essere segnati in grigio, mentre i codici ‘di Preslav’ sono segnati in nero. A parte il caso del Vangelo di Druck, in cima alla lista, e del Vangelo di Simon, notiamo la netta preponderanza dei tetraevangelisti. Questa prima analisi, che pure va tenuta in considerazione, si basa sul numero assoluto di varianti condivise dal singolo codice con il Vangelo di Mstislav. Ma i 467 nodi non compaiono in tutti i codici: i lezionari, in particolare quelli festivi, hanno sempre un testo meno completo di quello di Mst, e infatti li incontriamo tutti in fondo al grafico. Nel GRAFICO 3, gli stessi dati sono ordinati secondo la *percentuale* di accordo sul numero di nodi presenti nel dato codice. Come si può osservare, i dati cambiano in modo sensibile, ma risulta comunque confermata la vicinanza del nostro codice con il ‘testo antico’. Come nel grafico precedente, gli antichi tetra, come il Vangelo della Tipografia, il Codice Zografense e il Codice Mariano, sono tra i manoscritti che si accordano maggiormente con il Vangelo di Mstislav. A questi si aggiungono anche numerosi lezionari festivi. È assolutamente da notare come, di nuovo a conferma delle analisi di Nevostruev, il codice che si accorda più spesso sia proprio il Vangelo di Ostromir, con un 69% assai distante dal 60% registrato dal secondo della lista, il Vangelo di Druck.

Riguardo alla ‘famiglia testologica’ del Vangelo di Mstislav, mentre il Vangelo di Simon figura effettivamente tra i codici più simili, di nuovo il n° 5 della *Troice-Sergeeva Lavra* mostra tutta la sua distanza, non andando oltre il 50% di accordi. In generale, tutti i codici ‘di Preslav’ contenuti nel nostro *corpus* contengono un testo piuttosto lontano da quello del Vangelo di Mstislav. La distanza diventa siderale nel caso dei tetra, come il Vangelo di Curzon o di Dobrejšo, che vengono superati addirittura dal testo atonita nel suo complesso (i codici segnati in bianco).

In sintesi, le considerazioni qui espone intendono mostrare come non si possa fare critica testuale di un’opera di traduzione senza riferirsi all’originale e senza mettere al centro dell’indagine le caratteristiche propriamente testuali: lo sapeva bene Nevostruev, che distingueva sempre molto attentamente le ‘varianti’ dalle ‘[varianti di] traduzione’. La lingua, il lessico e la struttura dei codici rappresentano ‘strati’ differenti con una loro storia (e, vorrei aggiungere, un loro stemma) a parte. Essi certo vanno considerati dalla critica testuale, ma avendo cura di non sovrapporre ciò che invece va tenuto ben distinto. Questo a maggior ragione in casi di tradizione testuale controllata, in cui i fenomeni di contaminazione giocano un ruolo fondamentale in ciascuno di questi ambiti.

Grafico 3.
Accordo della tradizione slava con il Vangelo di Mstislav (percentuale)



Siglario

- Arch: VANGELO DI ARCHANGEL'SK, Mosca – RGB f. 178, N° 1666, *lesk*, 1092 (A3, Pr1). Ed.: N.P. Žukovskaja, T.L. Mironova, *Archangel'skoe evangelie 1092 goda. Issledovanija. Drevnerusskij tekst. Slovoukazateli*, Moskva 1997.
- As: CODEX ASSEMANIANUS, Roma – Bibl. Vat. 3, *lesk*, XI sec. (A4, Vt1). Ed.: F. Rački, *Assemanov ili Vatikanski evangelistar*, Zagreb 1865.
- Ban: VANGELO DI BANICA, Sofia – NBKM 847, e, fine XIII sec. (–, Pr2). Ed.: E. Dogramadžieva, B. Rajkov, *Baniško evangelie. Srednobălgarski pametnik ot XIII vek*, Sofija 1981.
- Čud: NUOVO TESTAMENTO ČUDOVSKIJ (ms. scomperso), NT, 1355 ca (B, Cd). Ed.: mitr. Leontij, *Novyj Zavět gospoda našego Iisusa Christa. Trud svjatitelja Aleksija, mitropolita Moskovskago i vseja Rusi*, Moskva 1892; cf. T.L. Aleksandrova, *Čudovskaja rukopis' Novogo Zave-ta 1354 goda. Trud Svt. Aleksija mitropolita Kievskogo, Moskovskogo i vseja Rusi čudotvorca*, Moskva 2001.
- Curz: VANGELO DI CURZON, Londra – Brit. Lib. Add. 39628, e, 1354 ca (–, –). Ed.: C. Vakareliyska, *The Curzon Gospel*, I-II, New York 2008.
- Dim: VANGELO E APOSTOLO DEL POP DIMITĀR, Sofija – NBKM 509, e + a, 1340-1360, (–, –). <<http://www.nationallibrary.bg/cgi-bin/e-cms/vis/vis.pl?s=001&p=0038&n=&vis=>>.
- Dobr: VANGELO DI DOBROMIR, San Pietroburgo – RNB Q.p.I.55, e, XII sec. (–, Vt2). Ed.: B. Velčeva, *Dobromirovo evangelie. Bălgarski pametnik ot načaloto na XII vek*, Sofija 1975.
- Dobš: VANGELO DI DOBREJŠO, Sofia – NBKM 17, e, I metà XIII sec. (–, Pr). Ed.: B. Conev, *Dobrejšovo četveroevangele. Srednobălgarski pametnik ot XIII vek*, Sofija 1906.
- Dru: VANGELO DI DRUCK, Novosibirsk – GPNTB SOAN Tich.1, *le*, inizio XIV sec. (–, –). <<http://www.spsl.nsc.ru/rbook/Собрание%20Тихомирова/Друцк-2002/index.html>>
- Elgr: VANGELO DI ELISAVETGRAD, Moskva – RGB 178.9500, e, fine XVI - inizio XVII sec. (–, –). Ed.: *Evangelie (Elisavetgradskoe), XVI vek. Faksimil'noe izdanie*, Moskva 2009. Cf. <<http://oldp.sterligoff.ru/evangiele>> [sic!].

- GB: BIBBIA DI GENNADIJ, Moskva – GIM Sin.915, AT + NT, 1499 (Γ2, B). Ed.: *Biblija 1499 goda i Biblija v sino-dal'nom perevode s ilustracijami. V desjati tomach*, VII. *Gospoda našego Iisusa Christa Svjatoe Evangelie ot Matfeja, Marka, Luki, Ioanna*, Moskva 1992. Cf. <<http://www.stsl.ru/manuscripts/rusbiblia/7>>.
- Grig: VANGELO DI GRIGORVIČ, Moskva – RGB Grig.9, *le*, inizio XIV sec. (–, –). Ed.: V. Despodova, *Grigorovičevo evangelie br. 9*, Prilep 1988.
- Hval: NUOVO TESTAMENTO DI HVAL, Bologna – Bibl. Univ. 3575B, NT + Sal, 1404 (A38, –). Ed.: N. Gošić, B. Grabar, V. Jerković, H. Kuna, A. Nazor, *Codex "Christiani" nomine Hval*, I. *Potpuno faksimilirano izdanje originala iz Universitetske biblioteke u Bolonji*, II. *Zbornik Hvala krstjanina. Transkripcija i komentar*, Sarajevo 1986.
- Iak: VANGELO DEL METROPOLITA IAKOV, Londra – Brit. Lib. Add. 39626, e, 1355 (–, A).
- IoAl: VANGELO DI IVAN ALEKSANDĀR, Londra – Brit. Lib. Add. 39627, e, 1356 (–, IA). Ed.: L. Živkova, *Četveroevangeliето na car Ivan AleksandĀr*, Sofija 1980.
- K7: Ljubljana – NUK Cod.Kop.7, e, inizio XVI sec. (–, –). <<http://www.nuk.uni-lj.si/kopitarjevazbirka/>>.
- K12: Ljubljana – NUK Cod.Kop.24, e, fine XIII-inizio XIV sec. (–, –). <<http://www.nuk.uni-lj.si/kopitarjevazbirka/>>.
- Karp: VANGELO DI KARPINA, Mosca – GIM Chlud.28, *le* + *la*, XIII sec. (A9, Vt2). Ed.: V. Despodova, K. Bicevska, D. Pandev, Lj. Mitrevski, *Karpinsko Evangelie*, Prilep-Skopje 1995.
- Koch: VANGELO DI KOCHNO, Odessa – OGNB 1/3, *lesk*, II metà XIII sec. (–, –). Ed.: N.V. Kossek, *Evangelie Kochno. Bolgarskij pamjatnik XIII v.*, Sofija 1986.
- Kop: VANGELO DI KOPITAR, Ljubljana – NUK Cod.Kop.24, e, II metà XIV sec. (–, –). <<http://www.nuk.uni-lj.si/kopitarjevazbirka/>>.
- Krat: VANGELO DI KRATOVO, Skopje – NUB 20, e, metà XIV sec. (–, –). <http://www.pelister.org/manuscripts/index.php?pageNum_Recordset1=0&totalRows_Recordset1=164>
- Mak: VANGELO MACEDONE O DEL POPE JOVAN, Zagabria – HAZU III.c.1, *lesk*, fine XII-inizio XIII sec. (–, –). Ed.:

- V. Mošin, *Makedonsko evanġelie na pop Jovana*, Skopje 1954.
- Mar: CODEX MARIANUS, Mosca – RGB Grig. 6, e, inizio XI sec. (A6, Vt1). Ed.: V. Jagić, *Quattuor evangeliorum versionis palaeoslovenicae Codex Marianus glagoliticus characteribus cyrillicis transcriptum*, Berlin 1883.
- Mir: VANGELO DI MIROSLAV, Belgrado – NM 1538 (framm. in RNB F.p.I.83), *le*, 1180-90 (–, Vt1). <<http://digital.nb.rs/direct/RU-miroslav>>. Cf. ed.: N. Rodić, J. Jovanović, *Miroslavljevo jevanġelje*, Beograd 1986.
- MRG: MISSALE ROMANUM GLAGOLITICE (st. s.l. 1483), *mis*, (–, –). Ed.: J. Tandarić, E. Hercigonja, M. Bošnjak, M. Pantelić, Z. Kulundžić, A. Nazor, *Misal po zakonu rimskoga dvora*, Zagreb 1971.
- Mst: VANGELO DI MstISLAV, Mosca – GIM Sin.1203, *le*, inizio XII sec. (pre-1117) (Б, Pr). Ed.: L.P. Žukovskaja, L.A. Vladimirova, N.P. Pankratova, *Aprakos Mstislava Velikogo*, Moskva 1983.
- NBKM22: Sofia – NBKM 22 (framm. in NBKM 467), *e*, I metà XIV sec. (–, –). <<http://www.nationallibrary.bg/cgi-bin/e-cms/vis/vis.pl?s=001&p=0038&n=&vis=>>.
- Nik: VANGELO DI NICOLA, Dublino – Chester Beatty W 147, *e*, XIV-XV secc. (A10, Vt1). <<http://digital.nb.rs/direct/RU-dublin-147>>. Cf. ed.: Đ. Daničić, *Nikoljsko Jevanġelje*, Beograd 1864.
- NR: VANGELO DI NIKON DI RADONEŽ, Mosca – RGB 173.I.138, *e*, fine XIV-inizio XV sec. (Г1, A). <<http://www.stsl.ru/manuscripts/medium.php?col=5&manuscript=138&pagefile=138-0001>>.
- NYM: MESSALE DI NEW YORK, New York – Pierpont Morgan Library, cod. M.931, *mis*, inizio XV sec. (–, –). Ed.: E.M. Schmidt-Deeg, *Das New Yorker Missale. Teil Zwei. Kritische Edition*, München 1994.
- OB: BIBBIA DI OSTROG (st. Ostrih 1581), AT + NT, 1581 (–, OB). Ed. fototipica: Moskva 1988.
- OE: VANGELO DI OSTROMIR, San Pietroburgo – RNB F.p.I.5, *lesk*, 1056-57 (A1, Vt1). Ed.: *Ostromirovo evanġelie 1056-1057. Faksimil'noe vosproizvezdenie*, Moskva-Leningrad 1988.
- Omiš: MESSALE DI OMIŠALJ, Roma – Bibl.Vat.III.4, *mis*, inizio XIV sec. (dopo il 1317) (–, –). Ed.: J. Vrana, *Najstariji hrvatski glagoljski evanġelistar*, Beograd 1975.

- Put: VANGELO DI PUTNA, Monast. Putna 566/II, *lesk*, fine XIII sec. (–, Pr). Ed.: E. Kałużniacki, *Evangeliarium Putnanum*, Wien-Teschen 1888.
- Ril: VANGELO DI RILA, Sofia – NBKM 31, e, 1361 (–, –). <<http://www.nationallibrary.bg/cgi-bin/e-cms/vis/vis.pl?s=001&p=0038&n=&vis=>>>.
- Sav: LIBRO DI SAVA, Mosca – RGADA Sin.tip.14, *lesk*, fine XI-inizio XII sec. (A2, Vt2). Ed.: V. Ščepkin, *Savvina Kniga*, Sankt-Peterburg 1903.
- Sim: VANGELO DI SIMON O LOTYŠ, Moskva – RGB Rum.105, *le*, 1270 (B4, –). <<http://mns.udsu.ru/>>
- Tert: VANGELO DI TERTER, Athos – Hil.18, e, 1322 (–, IA).
- Tip: VANGELO DELLA TIPOGRAFIA, Moskva – RGADA, Sin. Tip.1, e, XII sec. (A7, –). <<http://mns.udsu.ru/>>
- Trg: VANGELO DI TÂRGOVIȘTE (st. Târgoviște 1512), e, 1512 (–, –). <<http://elibrary.rsl.ru/?menu=s410/elibrary/elibrary4454/elibrary44544455/&lang=ru>>. Cf. ed.: *Das Tetraevangelium des Makarije aus dem Jahre 1512. Der erste kirchenslavische Evangeliendruck. Faksimile-Ausgabe*, Padeborn-München-Wien-Zürich 1999.
- TS5: Mosca – RGB 304.I.5, *le*, II metà XIV sec. (B19, –). <<http://www.stsl.ru/manuscripts/book.php?manuscript=5&col=1>>.
- TS66: Mosca – RGB 304.I.66, e, 1472 (Γ10, B). <<http://www.stsl.ru/manuscripts/book.php?manuscript=66&col=1>>.
- Ven: VANGELO DI VENEZIA, Venezia – Bibl. Marc. Or.227, NT, fine XIV sec. (–, –). Ed.: S. PELUSI, *Novum Testamentum Bosniacum Marcianum*, Padova 1991.
- Vrač: VANGELO DI VRACA, Sofia – NBKM 19 (199), *lesk*, I metà XIII sec. (–, –). Ed.: B. Conev, *Vračansko evanĝele*, Sofija 1914.
- Vrut: VANGELO DI VRUTOK, Skopje – NUB Ms.1, e, fine XIII-inizio XIV sec. (–, –). <<http://nubskc.nubsk.edu.mk/nubskc/CD3/index1.html>>.
- Vuk: VANGELO DI VUKAN, San Pietroburgo – RNB F.p.I.82, *le*, 1200 ca (B51, Pr2). Ed.: J. VRANA, *Vukanovo Evandĕlje*, Beograd 1967.
- W148: Dublino – Chester Beatty W 148, e, fine XIII-inizio XIV sec. (–, –). <<http://digital.nb.rs/direct/RU-dublin-148>>.
- Zogr: CODEX ZOGRAPHENSIS, San Pietroburgo – RNB Glag.1, e, XI sec. (A5, Vt1). Ed.: V. Jagić, *Quattuor evangeliorum Codex glagoliticus olim Zographensis nunc Petropoli-*

tanus. Characteribus cyrillicis transcriptum notis criticis prolegomenis appendicibus auctum, Berlin 1879.

Bibliografia

- Alberti 2013a: A. Alberti, *Il lessico dei vangeli slavi e il 'testo di Pre-slav'*. Alcune considerazioni sulla classificazione dei codici, in: M. Garzaniti, A. Alberti, M. Perotto, B. Sulpasso (a cura di), *Contributi italiani al XV Congresso Internazionale degli Slavisti (Minsk 20-27 agosto 2013)*, Firenze 2013 (= "Biblioteca di Studi Slavistici", 19), pp. 23-48.
- Alberti 2013b: A. Alberti, *Gli scriptoria moldavi e la tradizione medio-bulgara. Il caso del Vangelo di Elisavetgrad*, in: G. Moracci, A. Alberti (a cura di), *Linee di confine. Separazioni e processi di integrazione nello spazio culturale slavo*, Firenze 2013 (= Biblioteca di Studi Slavistici, 22), pp. 15-61.
- Alberti 2016: A. Alberti, *The Banica, Dobrejšho and Curzon Gospels in the Light of the Greek Text*, in: A. Kulik, C.M. MacRobert, S. Nikolova, M. Taube, C. Vakareliyska (a cura di), *The Bible in Slavic Tradition*, Brill, Leiden 2016, pp. 271-310.
- Alberti in stampa (a): A. Alberti, *Leksikata na Ivan-Aleksandrovoto evangelie i tekstologičeskata tradicija na slavjanskite evangelija*, in: *Ivan-Aleksandrovoto evangelie ot 1356 g.*, Wien 2016 (in corso di stampa).
- Alberti in stampa (b): A. Alberti, *Tak blizko, tak daleko... Tyrnovskie evangelija XIV veka i vizantijskij tekst*, in: *Treti Kongres po bŕlgaristike. Dokladi*, Sofija (in corso di stampa).
- Alberti in stampa (c): A. Alberti, *Leksičeskie i tesktual'nye osobennosti cerkovnoslavjanskich evangelij*, in: *Rimskie Kirillo-Mefodievskie Čtenija. Izbrannoe*, Moskva 2015 (in corso di stampa).
- Alberti, Garzaniti 2007: A. Alberti, M. Garzaniti, *Slavjanskaja versija grečeskogo teksta evangelija: Evangelie Ivana Aleksandra i pravka perevoda svjaščennogo pisanija*, in: *Problemi na Kirilo-Methodievoto delo i na Bŕlgarska kultura prez XIV vek*, Sofija 2007 (= "Kirilo-Methodievski Studii", 17), pp. 180-190.
- Alberti, Garzaniti 2009: A. Alberti, M. Garzaniti, *Il Vangelo di Ivan Aleksandŕr nella tradizione testuale dei vangeli slavi*, "Studi Slavistici", VI, 2009, pp. 29-58.

- Alberti, Garzaniti in stampa: A. Alberti, M. Garzaniti, *Ivan-Aleksandrovoto evange-
lie i tekstologičeskata tradicija na slavjanskite evan-
gelja*, in: *Ivan-Aleksandrovoto evangelie ot 1356 g.*,
Wien 2016 (in corso di stampa).
- Aland, Aland 1987: K. Aland, B. Aland, *Il testo del Nuovo Testamento*, Ge-
nova 1987 (trad. di S. Timpanaro; ed. or. *Der Text des
Neuen Testaments*, Stuttgart 1982).
- Aland *et al.* 1998: K. Aland, B. Aland, K. Wachtel, K. Witte, *Text und
Textwert der Griechischen Handschriften des Neuen
Testaments*, IV. *Die Synoptischen Evangelien*, 1. *Das
Markusevangelium*, I-II, Berlin-New York 1998.
- Aland *et al.* 1999a: K. Aland, B. Aland, K. Wachtel, *Text und Textwert der
Griechischen Handschriften des Neuen Testaments*, IV.
Die Synoptischen Evangelien, 2. *Das Matthäusevan-
gelium*, I-II, Berlin-New York 1999.
- Aland *et al.* 1999b: K. Aland, B. Aland, K. Wachtel, *Text und Textwert der
Griechischen Handschriften des Neuen Testaments*, IV.
Die Synoptischen Evangelien, 3. *Das Lukasevangelium*,
I-II, Berlin-New York 1999.
- Aland *et al.* 2005: K. Aland, B. Aland, K. Wachtel, *Text und Textwert der
Griechischen Handschriften des Neuen Testaments*, V.
Das Johannesevangelium, 1. *Teststellenkollation der
Kapitel 1-10*, I-II, Berlin-New York 2005.
- Alekseev *et al.* 1998: A.A. Alekseev, A.A. Pičhadze, M.B. Babickaja, I.V.
Azarova, E.L. Alekseeva, E.I. Vaneeva, A.M. Pentkov-
skij, V.A. Romodanovskaja, T.V. Tkačeva, *Evangelie ot
Ioanna v slavjanskoj tradicii*, SPb. 1998.
- Alekseev *et al.* 2005: A.A. Alekseev, I.V. Azarova, E.L. Alekseeva, M.B. Ba-
bickaja, E.I. Vaneeva, A.A. Pičhadze, V.A. Romoda-
novskaja, T.V. Tkačeva, *Evangelie ot Matfeja v slavjan-
skoj tradicii*, SPb. 2005.
- Amfilochij 1885: arch. Amfilochij, *Četvero-evangelie Galičskoe 1144
goda, ispravlennoe po drevnim slavjanskim pamjatni-
kam soglasno grečeskomu podlinniku...s dvumja pri-
loženijami 1) po odnoj glave iz samodrevnejšago gla-
golitskogo četvero-evangelija izdannom akademikom
V. Jagičem i iz Četvero-evangelija slavjanskogo teper'
prinjatogo po odnoj že glave dlja sravnenija raznostej
teksta i 2) priloženija s zastavkami i zaglavnymi bukva-
mi, kotoryja zdes' pomeščeni v tekste, i ne pomeščeni,
no zaimstvovani iz tech že slavjanskich i grečeskich ru-
kopisej, kak zasluživajuščie vnimanija ljubitelej doro-
goj nam russkoj i grečeskoj stariny*, M. 1885.

- Biljarskij 1861: P.S. Biljarskij (a cura di), *Sostav i mesjaceslov Mstislavova spiska evangelija (izvlečeno iz soč. prof. K.I. Nevostrueva)*, "Izvestija po ORJaS", X, 1861, 2, pp. 110-137.
- Daničić 1864: Đ. Daničić, *Nikoljsko jevandelje*, Beograd 1864.
- Dobrev 1978: I. Dobrev, *Grăckite dumi v Suprasălskija sbornik i vtorata redakcija na starobălgarskite bogoslužebni knigi*, "Bălgarski ezik", XXVIII, 1978, 2, pp. 89-98.
- Dobrev 1979: I. Dobrev, *Tekstăt na Dobromirovoto Evangelie i vtorata redakcija na starobălgarskite bogoslužebni knigi*, "Bălgarski ezik", XXIX, 1979, 1, pp. 9-21.
- Filimonov 1859: G. Filimonov, *Dopolnitel'nye svedenija ob istorii Mstislavova evangelija*, "Čtenija Moskovskogo občestva istorii i drevnostej", III, 1859, 1, pp. 179-186.
- Filimonov 1860: G. Filimonov, *Oklad Mstislavova evangelija*, "Čtenija Moskovskogo občestva istorii i drevnostej", IV, 1860, 1, p. 40-115.
- Garzaniti 2001: M. Garzaniti, *Die altslavische Version der Evangelien. Forschungsgeschichte und zeitgenössische Forschung*, Köln-Weimar-Wien 2001 (= Bausteine zur slavischen Philologie und Kulturgeschichte, Neue Folge, A, 33).
- Il'ina 1978: T.V. Il'ina, *Dekorativnoe oformlenie drevnerusskich knig. Novgorod i Pskov. XII-XV vv.*, L. 1978.
- Jagić 1879: V. Jagić, *Quattuor evangeliorum codex glagoliticus olim Zographensis nunc Petropolitanus. Characteribus cyrillicis transcriptum, notis criticis, prolegomenis, appendicibus auctum adiuvante summi ministerii borussici liberalitate edidit*, Berlin 1879 (rist. Graz 1954).
- Jagić 1883: V. Jagić, *Quattuor evangeliorum versionis palaeoslovenicae Codex Marianus glagoliticus. Pamjatnik glagoličeskoj pis'mennosti. Mariinskoe četveroevangelie s primečanjami i priloženijami*, Berlin-SPb. 1883 (rist. Graz 1960).
- Karskij 1895: E.F. Karskij, *Osobennosti pis'ma i jazyka Mstislavova evangelija*, "Russkij Filologičeskij Vestnik", XXXIV, 1895, 4, pp. 169-192.
- Maisano 2014: R. Maisano, *Filologia del Nuovo Testamento. La tradizione e la trasmissione dei testi*, Roma 2014.
- Nevostruev 1860: K.I. Nevostruev, *Opisanie evangelija, pisannogo dlja novgorodskogo knjazja Mstislava Vladimiroviča v načale XII v.*, "Izvestija po ORJaS", IX, 1860, 2, pp. 65-80.

- Nevostruev 1997: K.I. Nevostruev, *Issledovanie o Evangelii, pisannom dlja Novgorodskogo knjazja Mstislava Vladimiroviča v načale XII veka, v sličanii s Ostromirovym spiskom, Galičskim, i dvumja drugimi XII i odnim XIII veka*, in: *Mstislavovo Evangelie XII veka. Issledovanija*, M. 1997, pp. 5-649.
- Pičhadze 2011: A.A. Pičhadze, *K tekstologii drevnejšego perevoda Tolkovogo Evangelija Feofilakta Bolgarskogo*, in: A.M. Moldovan, E.A. Mišina (a cura di), *Lingvističeskoe istočnikovedenie i istorija russkogo jazyka. 2010-2011*, Moskva 2011, pp. 5-29.
- Prosvirnin 1997: archim. Innokentij Prosvirnin, *Kapiton Ivanovič Nevostruev i ego issledovanija*, in: *Mstislavovo Evangelie XII veka. Issledovanija*, M. 1997, pp. 650-669.
- Rački 1865: F. Rački, *Assemanov ili Vatikanski evangelistar*, Zagreb 1865.
- Ščepkin 1903: V. Ščepkin, *Savvina Kniga*, SPb. 1903 (rist. Graz 1959).
- Slavova 1989: T. Slavova, *Preslavska redakcija na kirilo-metodievija starobălgarski evangelski prevod*, "Kirilo-Metodievski studii", VI, 1989, pp. 15-129.
- Vereščagin 2009: E.M. Vereščagin, *Kirillo-Mefodievskie perevody Svjaščennogo Pisanija v aspekte ličnostnogo bogoslovskogo vybora*, in: *XIX Ežegodnaja bogoslovskaja konferencija PSTGU. Materialy*, I, M. 2009, pp. 221-228, cf. <http://pstgu.ru/scientific/periodicals/conference/archives/articles/XIX_I>.
- Vladimirova 1979: L.A. Vladimirova, *Predložno-mestoimennye sočetanija v slovoukazatele k Mstislavomu evangeliju 1115-1117 gg.*, in: *Pamjatniki russogo jazyka. Issledovanija i materialy*, M. 1979, pp. 197-202.
- Voskresenskij 1894: G.A. Voskresenskij, *Evangelie ot Marka po osnovnym spiskam četyrech redakcij rukopisej slavjanskogo evangelskogo teksta s raznočtenjami iz sta vos'mi rukopisej evangelija XI-XVI vv.*, Sergiev Posad 1894.
- Voskresenskij 1896: G.A. Voskresenskij, *Charakterističeskija čerty četyrech redakcij slavjanskogo perevoda Evangelija ot Marka po sto dvenadcati rukopisjam evangelija XI-XVI vv.*, M. 1896.
- Vostokov 1843: A. Vostokov, *Ostromirovo evangelie 1056-57 goda. S priloženiem grečeskogo teksta evangelij i s grammatičeskimi ob"jasnenijami*, SPb. 1843 (rist. Wiesbaden 1964).

- Žukovskaja 1968: L.P. Žukovskaja, *Tipologija rukopisej drevnerusskogo polnogo aprakosa XI-XIV vv. v svjazi s lingvističeskim izučeniem ich*, in: *Pamjatniki drevnerusskoj pis'menosti: jazyk i tekstologija*, M. 1968, pp. 199-332.
- Žukovskaja 1983: L.P. Žukovskaja (a cura di), *Aprakos Mstislava Velikogo*, M. 1983.

Abstract

Alberto Alberti

The Mstislav Gospel in the Textual Tradition of the Slavic Gospels

This paper contains a brief survey of research into an early 12th century weekday lectionary known as the Mstislav Gospel. In the middle of the 19th century, the first scholar to deal with the concrete text of this manuscript was K.I. Nevostruev (whose impressive study remained unpublished for more than a hundred years). By means of an accurate comparison with the Greek text, the scholar noticed the conformity of the Mstislav Gospel with the oldest Slavic tradition (particularly in the John cycle). After a few decades, however, in the works of G.A. Voskresenskij, the Mstislav Gospel became the central witness of the so-called 'second redaction' of the Slavic gospels, which generated a strict association of its text with the East Slavic tradition, losing sight of its particular archaic character. During the 20th Century, the Bulgarian philological school, chiefly on the basis of lexical arguments, reinterpreted the 'second redaction' (and the Mstislav Gospel with it) as the 'Preslav text', i.e. a revision of the original text whose origins were thought to date back to 10th century Bulgaria. Actually, the analysis of the *text* of this manuscript in the light of the Greek text, on the basis of the corpus of 467 'test passages' elaborated by the Münster Institute for New Testament Textual Research (cf. the *Text und Textwert* series), clearly reveals the archaic and conservative nature of the Mstislav Gospel, while the so-called 'Preslav text' appears much less homogeneous than is currently believed.

Le vent dans les textes scripturaires en slavon oriental

Pierre Gonneau

Le vent part au midi et tourne au nord;
Il tourne et il tourne;
Et le vent reprend son parcours.

Ec 1.6

Cet essai a été inspiré par la perplexité que provoqua, un jour, la comparaison entre les concordances de la Bible en français et en russe moderne et des relevés opérés dans la Bible synodale et dans la Bible d'Ostrog, imprimée par Ivan Fedorov. Il semblait que le vent d'est ou d'Orient prenait systématiquement une autre direction quand on lisait la version slavonne du texte. Un examen plus approfondi a révélé que le sens du vent n'est décidément pas facile à saisir. Il convient, bien entendu, de faire une comparaison avec les leçons grecques de la Septante que, par curiosité, nous recouperons aussi avec la Vulgate, même si elle n'a pas eu d'influence directe sur la traduction slavonne. Il m'a semblé que cet exercice, bien qu'incomplet, s'inscrit dans la démarche érudite de Marcello Garzaniti qui a scruté à la loupe les Évangiles et Évangéliaires slavons dans sa magistrale étude et animé plusieurs séminaires et groupes de travail sur la tradition biblique dans les cultures slaves¹.

J'ai systématiquement utilisé la Bible d'Ostrog (1581-1582, ci-après Ostrog), et la Bible Synodale (1751, ci-après Syn), dont les éditions sont très facilement accessibles. J'ai aussi eu recours à la Bible de Francisk Skaryna (1517-1525, ci-après Skar), et à la Bible de Gennade de Novgorod (1499, ci-après Gen), pour les livres que j'ai pu consulter. À titre d'échantillons de contrôle, j'ai consulté l'Évangélaire d'Ostromir (1056/1057), quelques Psautiers, Pentateuques ou Prophétaires accessibles en ligne sur le site Internet de la Trinité Saint-Serge (<www.stsl.ru>).

1. L'anémologie dans les textes bibliques slavons

Si l'on s'en tient aux seuls livres bibliques, le grec *anemos* (et le latin *ventus*) se traduit avant tout, de manière peu surprenante, par *větrŭ*. Il s'accompagne des qualificatifs suivants:

¹ Garzaniti 2001; Garzaniti *et al.* 2003.

- *gorjaščij* (Prophétaire fin XV^e s.²)
- *jug nužnyj* (Pentateuque XV^e s.³)
- *južnyj* (Syn), *južnyj nužnyj* (Ostrog), *južnyj silinyj* (Syn),
- *paljaščī* (Ostrog, Syn)
- *pregorjačij* (Skar)
- *presilinyj a žguščij* (Skar)
- *prudkij velmi* (Skar)
- *sěvernnyj* (Syn), *sěverŭ* (Ostrog)
- *velikŭ* (Pentateuque XV^e s., Ostrog, Syn)
- *vŭstočnyj* (Ostrog, au lieu de *južnyj* dans Syn, pour Ex 10.13)
- *žguščij* (Skar)
- *znojnyj* (Ostrog, Syn), *znoinŭ* (Ostrog)

On trouve aussi pour rendre le grec *anemophoros* (latin *uredo*, *ventus urens*), les constructions passives:

- *istepeni(i) větromŭ* (Pentateuque XV^e s.)
- *istončeni větromŭ* (Ostrog, Syn)
- *vedromŭ uvjali* (Skar), avec ici un glissement de *větrŭ* (vent) à *vedro* (sécheresse, chaleur, canicule).

De même, *anemizomenos* (latin *vento movetur*) donne *větry vozmetaemŭ* (Syn) pour l'épître de Jacques (Jc 1.6).

L'expression "sur les ailes du vent", *epi pterugôn anemou* (2S 22.11), *epi pterugôn anemôn* (Ps 103.3) est rendue par un adjectif possessif : *xodjaj na krilu větrenju*. Le même adjectif est utilisé pour la "tempête de vent" qui s'abat sur la barque du Christ et de ses disciples dans Lc 8.23: *lailaps anemou* se traduit par *bura větrŭna* (Ostromir) ou *burja větrenaja* (Syn).

Il est également possible de trouver le terme slavon *duxŭ*. Il est employé pour rendre, de manière exacte, le *pneuma* du grec, mais peut aussi correspondre à *anemos*. C'est ainsi que *pneuma biaios* (Ps 47.8) devient *duxŭ burnyj* (Gen, Psautier de Kiev⁴, Psautier XVI^e s.⁵, Ostrog, Syn), que *pneuma thumou* (Is 27.8) est traduit par *duxŭ žestokij* (Ostrog, Syn), et *pneuma kausônos sugkaion* (Jon 4.8) par *větrŭ znojnyj* (Ostrog, Syn). Si *pneuma* est courant, on ne relève qu'une occurrence du terme *pnoê*, rendu par *dyxanie* (Ac 2.2).

La Septante fait un usage assez fréquent de *notos* (ou *anemos notos*) qui désigne un vent du sud, sud-ouest, souvent accompagné de rafales et de houle. La Vulgate le désigne comme *ventus (vehemens et) urens*, c'est-à-dire vent (violent

² *Glavnoe sobranie biblioteki Troice-Sergieva Lavry* (ci-après Glav. Sobr. TSL) n° 63 (1553).

³ Glav. Sobr. TSL n° 44 (1550).

⁴ Žurova 1978: cxxix (f. 65).

⁵ Glav. Sobr. TSL n° 47 (832).

et) brûlant, desséchant. On trouve aussi le terme *aestus* qui évoque la chaleur, le bouillonnement, *meridies* et surtout *auster* qui est bien un vent du midi.

En slavon, *notos* n'est pas rendu de manière univoque, car il ne semble pas y avoir de vent correspondant portant un nom propre dans le lexique-hôte. L'une des solutions adoptées est de remplacer *notos* par *jugŭ*. Dans deux cas (Jb 38.24, Pr 77.26), le terme se suffit à lui-même (Ostrog, Syn et Gen pour l'exemple du Psautier), mais il est plus souvent assorti d'un participe évoquant l'action de souffler: *jugŭ vejušč* (*noton pneonta*, Lc.12.55), *jugŭ dŭxnuvŭ* (*upopneusantos notou*, Ac.27.13) ou *jugŭ vŭzvĕjavŭ* (*epigenomenou notou*, Ac.28.13). Ces trois occurrences sont identiques dans la Bible de Gennade, la Bible d'Ostrog et la Bible Synodale. Le traducteur peut aussi opter pour une périphrase avec le mot vent. Plusieurs formes explicitent l'origine méridionale du *notos*: *vetrŭ južnyj* (Syn), *vetrŭ južnyj nužnyj* (Ostrog), *vetrŭ južnyj silŭnyj* (Syn), *duxŭ kŭ jugu* (Ostrog, Syn), cependant que *to pneuma tou notou* (Ez 27.26) est rendu par *vĕtrŭ južnyj* (Ostrog, Syn) La Bible de Skaryna opte une fois pour une analogie en rendant *notos* par *znoj*, la canicule (Jb 38.24).

Dans le même registre de la chaleur torride, le grec a recours à *kausis*, *kausos* ou *kausôn* que la Vulgate traduit généralement par *ventus (calidus et) urens*, une fois par *ardor* et une fois par *aestus*. Le slavon connaît *varŭ* et *znoj* (Ostrog, Syn), mais ne les utilise qu'une fois chacun (Jb 27.21 et Os 12.1-2). Il préfère les périphrases *vĕtrŭ paljaščŭ*, *vĕtrŭ žguščij* et surtout *vĕtrŭ znojnyj*, *znoinŭ*, *znoenŭ*. Dans un Prophète du XV^e siècle on trouve la variante *vetrŭ gorjaščij*⁶. Le grec *mesēmbria* (le midi, *meridianum* en latin) est rendu par *poludenŭ* (Ostrog, Syn).

Outre le *notos*, la Septante évoque un vent appelé *lips* (G. *libos*), du genre masculin, autrement dit 'le pluvieux', qui souffle du sud-ouest. La Vulgate le traduit par *africus*, qui est aussi un vent de sud-ouest. Dans Gn 13.14, Gn 28.14 et Ps 78(77).26, il prend la forme *liba* qui est celle de l'accusatif. La version slave ne propose pas d'équivalent, mais emprunte le mot sous la forme *liva* et le décline comme un substantif féminin. Les dictionnaires disponibles ne relèvent pas tous ce terme⁷. Pourtant, il semble avoir été largement répandu dans la tradition scripturaire slave: on le trouve dans la Bible de Gennade, la Bible d'Ostrog, la Bible synodale, mais aussi dans le fameux Psautier de Kiev, datant de 1397⁸, et dans un Psautier du XVI^e siècle⁹.

Le vent froid du nord est assez rare, comme on peut s'y attendre vu que les contrées bibliques sont plus exposées à la chaleur qu'aux rigueurs nordiques. Il est appelé *aquilo* en latin, *borras* en grec. L'Ecclésiastique (Siracide) lui fait

⁶ Glav. Sobr. TSL n° 63 (1553).

⁷ Il n'apparaît ni dans le *Staroslavjanskij slovar'* (*po rukopisjam X-XI vekov*) (Cejtlin *et al.* 1994), ni dans le *Slovar' drevnerusskogo jazyka (XI-XIV vv.)* (Avanesov *et al.* 1988-2013, IV), alors que le terme figure bien dans le Psautier de Kiev de 1397. En revanche, il est relevé par Sreznevskij (1989, II: 20) et repris dans le *Slovar' russkogo jazyka XI-XVII vv.* (Barchudarov *et al.* 1975-2011, VIII: 231) avec les deux exemples de la Genèse (mss. non identifié du XIV^e s.) et celui du Psautier, d'après la Bible de Gennade.

⁸ Žurova 1978: CCXIII (f. 107v).

⁹ Glav. Sobr. TSL n° 47 (832).

une place particulière en développant des formules plus évocatrices : *tempestas aquilonis*, *congregatio spiritus* qui donne en grec *kataigis boreou*, *sustrophé pneumatos* (Si 34.16-19), ou encore *frigidus ventus aquilo*, en grec *psuchros anemos boreês* (Si 43.16-18).

Comme pour *notos*, le vent du sud, le slavon n'a pas de nom propre pour *borras*, le vent du nord. On trouve donc *větrŭ sěvernŭj* ou *vetrŭ sěverŭ* (Pr.25.23, Si.43.20 – Ostrog, Syn) et *duxŭ kŭ sěveru* (Ec 1.6 – Ostrog, Syn). Les phrases du Siracide sont rendues de façon fidèle: *burja sěverova*, *vixorŭ větra* (Ostrog, Syn – Si.43.18), *studentŭ větrŭ sěver* (Ostrog), *studentŭ větrŭ sěvernŭj* (Syn 43.22). La poétique évocation de l'aquilon et de l'autan dans le Cantique des cantiques (Ct 4.16) est réduite à l'opposition entre 'nord' et 'sud', personnalisés par le vocatif: *vostani sěvere*, *i grjadi*, *juže* traduisant *exegerthēti*, *borra*, *kai erchou*, *note* (grec), *surge aquilo et veni auster* (latin).

On peut voir à travers ce rapide parcours comment la tradition slavonne a dû adapter les passages bibliques parlant du vent et lui assignant une direction, faute d'une nomenclature autochtone, à moins qu'elle ait existé, mais qu'on ait jugé inapproprié de l'employer dans un contexte biblique. Le travail effectué semble indiquer que le ou les traducteur(s) n'étaient pas à l'aise avec les vents portant un nom propre ou ayant une orientation précise. Peut-on trouver confirmation de cette impression dans la tradition proprement russe?

2. Le vent dans la tradition vieux-russe: la Povest' vremennyx let

Un indice précieux nous est donné par les occurrences des termes *větrŭ* et *burja* dans le *Récit des temps passés* qui est à la fois la première chronique de l'espace slave oriental et une continuation de l'Histoire Sainte appliquée au pays russe¹⁰. Nous citons d'après le manuscrit de la *Chronique laurentienne* (Lavr). On compte neuf emplois du mot "vent" dans le *Récit des temps passés*. Dans trois cas, il est associé à *burja* et dans un cas supplémentaire, *burja* figure seul. Neuf de nos dix exemples ont une connotation biblique ou ont trait aux relations entre les Rus' et Constantinople.

Trois cas peuvent être qualifiés sans hésitation de bibliques. La première apparition du vent est liée à l'épisode de la tour de Babel qui est détruite par un "grand vent" (*Bogŭ větrom velikimŭ razraši stolpŭ*, Lavr 5.12). Certes, le livre de la Genèse lui-même ne mentionne pas cette tornade, se contentant de dire que Yahvé dispersa les hommes sur toute la face de la terre, si bien qu'ils cessèrent de bâtir la tour (Gn 11.8), mais cette mention est malgré tout intimement liée à l'Écriture Sainte. Sous l'année 6494 (986), la catéchèse administrée par le philosophe grec à Vladimir est un vaste résumé de l'Ancien et du Nouveau Testament, entrecoupé de citations. Parmi celles-ci on trouve, nommément identifié, Ezéchiel: "Je vous disperserai, vous et tous vos restes, à tous les vents"

¹⁰ Danilevskij 1993 et Mouchard 2002.

(*rasūsěju vy vsja ostanki vaša vo vsja větry*, Lavr 98.19 = Ez 5.10). Sous l'année 6604 (1096), suite à son récit de l'incendie de Kiev par les Polovtses, le chroniqueur insère une citation des versets 14 à 16 du Psaume 83(82), dit *Contre les ennemis d'Israël*: "Traite-les comme une roue d'acanthé, comme un fétu en proie au vent... ainsi poursuis-les par ta bourrasque". Inspiré par le contexte, il remplace 'fétu' (*trostī*) par 'feu' (*ognī*): *položi [ja] jako kolo, jako ognī pred licemī větru* (Lavr 233.21).

La chute de l'idole de Perun, principale divinité du 'panthéon païen' de Kiev (6496 [988]), se situe dans le droit fil de la catéchèse et du baptême de Vladimir. C'est un passage haut en couleurs du récit de la conversion: la statue est arrachée de la colline de Kiev où elle était érigée depuis 980, passée par les verges, traînée jusqu'au bord du Dnepr, puis jetée à l'eau. Vladimir recommande de la pousser au-delà des premières chutes et c'est ainsi que "le vent la rejeta sur la grève" (*izverže i větrū na rěcě – var. na rěni*, Lavr 117.11). Ce cas est fortement tributaire du contexte baptismal, très important dans les épisodes anciens du *Récit des temps passés*¹¹. Mais on remarque aussi que le traité byzantino-russe de 6420 (911) prévoit le cas où une barque russe serait "précipitée sur le rivage par un vent violent" (*ašče vyveržena budet lodīa vētrom velikimū*, Lavr 35.14), ou "par une bourrasque" (*ašče li takovaja lodīja... ot burja... boronima*, Lavr 35.20). En somme, Perun lui aussi a fait naufrage, mais il ne bénéficiera pas de l'assistance prévue par le traité.

Les quatre autres exemples se rapportent aux raids des Rus' contre Constantinople, mais à plusieurs reprises la phraséologie employée renvoie implicitement au discours biblique. Dans trois cas, il s'agit de l'époque où les Rus' sont païens, il est donc logique que la tempête brise leurs offensives impies contre la Ville Reine. Tel est le sort que subissent les navires d'Askol'd et Dir en 6374 (866). La phrase du narrateur: *abīe burja vūsta s vētromū* (Lavr 21.23) rappelle les formules des évangélistes pour la tempête qui surprend Jésus et ses disciples sur le lac, en particulier chez Marc: *i bystī burja vētrena velika* (Mc 4.37). En 6415 (907), c'est au tour d'Oleg de menacer Constantinople. Profitant d'un "vent favorable", (*byvšū pokosnu vētru*, Lavr 30.12), il monte ses bateaux sur des roues et déploie leurs voiles pour rouler sur la capitale byzantine. Avec une certaine ironie, le chroniqueur ajoute que les Grecs sont si impressionnés qu'ils demandent la paix et se disent entre eux: "Ce n'est pas Oleg, mais saint Démétrios que Dieu a envoyé contre nous!" On a parfois pensé que la suite du récit de 907 s'inspirait de traditions scandinaves, eu égard à l'ascendance varègue d'Oleg "le Magique". Or il s'agit d'un développement visant à montrer la vanité du païen "ignorant" qu'est le prince des Rus', et il est emprunté aux Écritures:

Oleg ordonna: "Confectionnez des voiles de brocart pour les Rus' et de soie pour les Slaves!" et il en fut ainsi. Il suspendit son bouclier aux portes de la Ville

¹¹ Griffin 2013. Cette étude de l'épisode du baptême d'Ol'ga, la première princesse de la Rus' convertie au christianisme orthodoxe, montre que l'essentiel du texte de la chronique est emprunté aux offices célébrant la Mère de Dieu et Jean-Baptiste.

Reine, en signe de victoire, puis il la quitta. Les Rus' hissèrent leurs voiles de brocart et les Slaves leurs voiles de soie, mais le vent les déchira (*razdra a větrū*, Lavr 32.13). Les Slaves dirent alors : "Tenons-nous en à notre gros drap, car les tissus de soie ne sont pas faits pour les Slaves". Oleg s'en revint à Kiev, rapportant de l'or, des soieries, des fruits, du vin et toutes sortes d'objets précieux. On surnomma Oleg le Magicien, car les gens étaient des païens plongés dans l'ignorance.

Si l'on ouvre le livre d'Ezéchiel au chapitre 27, intitulé *Complainte sur la chute de Tyr*, on se trouve en terrain familier. Le prophète décrit en ces termes l'ancienne splendeur de la cité:

⁷ Le lin brodé d'Égypte fut ta voilure pour te servir de pavillon. La pourpre et l'écarlate des îles d'Elisha formaient ta cabine. ⁸ Les habitants de Sidon et d'Arvad étaient tes rameurs. Et tes sages, ô Tyr, étaient à bord comme matelots. ⁹ Les anciens de Gebal et ses artisans étaient là pour réparer tes avaries. Tous les navires de la mer et leurs marins étaient chez toi pour faire du commerce. ¹⁰ Ceux de Perse et de Lud et de Put servaient dans ton armée, étaient tes gens de guerre. Ils suspendaient chez toi le bouclier et le casque. Ils te donnaient de la splendeur. [...] ²⁵ Tu étais donc riche et glorieuse au cœur des mers. ²⁶ En haute mer tu fus conduite par tes rameurs, le vent d'orient t'a brisée au cœur des mers.

Comment interpréter ce parallèle biblique? Faut-il comprendre que Constantinople a été châtiée, comme "Tyr l'orgueilleuse"? Mais la ville n'est pas tombée, même si elle a dû payer tribut à Oleg et à ses hommes. Elle poursuit son commerce avec le monde entier, y compris les Rus', puisqu'un traité est signé à cet effet dès 907, bientôt suivi par un autre en 911. La suspension du bouclier chez Ezéchiel marque plutôt un hommage des guerriers à Tyr qu'une humiliation. Et l'on sait que l'une des clauses du traité de 911 est que les Rus' devaient entrer sans armes dans la Ville Reine pour commercer. Ne devrait-on pas conclure à la chute d'Oleg, puisqu'il a perdu ses voiles, brisées par le vent?

Le cycle des expéditions navales contre Constantinople se referme en 6551 (1043) avec l'échec de la flotte de Vladimir, fils de Jaroslav le Sage, et donc prince chrétien: "il y eut une grande tempête qui brisa les vaisseaux des Rus' et le vent brisa le navire du prince" (*i bystī burja velika i rozbi korabli Rusi, i knjažī korablī ravbi vētrū*, Lavr 154.9). Non seulement ce passage rappelle l'échec d'Askol'd et de Dir, mais les termes employés sont très proches de ceux du Ps 48(47).8: "par un vent violent tu brises les vaisseaux de Tarsis" (*duxomū burnymū sokrušiši korabli tharsijskija*, Syn).

Il faudrait, bien entendu, élargir cette enquête et relever plus systématiquement la position du vent dans un plus grand nombre de textes vieux-russes. Mais il semble que l'on puisse avancer l'hypothèse que le lexique des vents, tout comme celui de la navigation¹², n'est pas très naturel pour les Slaves orientaux, du moins en ce qui concerne la météorologie de la Méditerranée et la navigation maritime. Dans le *Récit des temps passés*, le vent est toujours menaçant, hos-

¹² Santos Marinas 2008.

tile aux hommes et en particulier aux Rus'. La seule exception est l'offensive d'Oleg contre Constantinople, menée sur des bateaux à voiles montés sur roues et bénéficiant d'un vent favorable¹³. Mais le narrateur compense cette réussite par la déconfiture des voiles de brocart et de soie que le vent déchire, alors qu'elles devaient manifester le triomphe d'Oleg. En outre, il ironise sur le fait qu'Oleg, faux Démétrios, avait la réputation d'être un magicien. Il était donc capable, pour un temps au moins, de dompter le vent, mais sa magie a fini par se retourner contre lui. Il est d'ailleurs mort en 6420 (912) en croyant déjouer un oracle qui lui prédisait que son cheval causerait sa fin: apprenant la mort de sa monture, il vient voir les ossements et frappe le crâne. Mais un serpent en sort et le tue de son venin (Lavr 39).

Formes relevées dans la Vulgate et la Septante

Gn 13.14	<i>aquilo, meridies; borras, liba</i>
Gn 28.14	<i>septentrio, meridies; borras, liba</i>
Gn.41.6	<i>uredo; anemophoros</i>
Gn 41.23	<i>uredo; anemophoros</i>
Gn 41.27	<i>ventus urens; anemophoros</i>
Ex 10.13	<i>ventus urens; anemos notos</i>
Ex 10.19	<i>ventus ab occidente vehementissimus; anemos sphodros</i>
Ex 14.21	<i>ventus vehemens et urens; anemos notos</i>
2S 22.11	<i>super pinnas venti; epi pterugôn anemou</i>
Jb 27.21	<i>ventus urens; kausis</i>
Jb 37.17	<i>auster; –</i>
Jb 38.24	<i>aestus; notos</i>
Ps 48(47).8	<i>ventus uredinis; pneuma biaios</i>
Ps 78(77).26	<i>auster, africanus; notos, lips</i>
Ps 104(103).3	<i>super pinnas venti; epi pterugôn anemôn</i>
Pr 25.23	<i>ventus aquilo; o borras anemos</i>
Ec 1.6	<i>meridies, aquilo; notos, borras</i>
Si 34.16 (ou 19)	<i>ardor, meridianum; kausis, mesëmbria</i>
Si 43.16 (ou 18)	<i>tempestas aquilonis, congregatio spiritus; kataigis boreou, sustrophê pneumatos</i>
Si 43.20 (ou 22)	<i>frigidus ventus aquilo; psuchros anemos boreês</i>
Is 27.8	<i>aestus; pneuma thumou</i>

¹³ On note aussi le cas du *duxŭ južny* dans le *Skazanie o Mamaevom poboišče* (Rudakov 1998).

Jr 18.17	<i>ventus urens; anemos o kausôn</i>
Ez 17.10	<i>ventus urens; anemos o kausôn</i>
Ez 19.12	<i>ventus urens; anemos o kausôn</i>
Ez 27.26	<i>ventus auster; to pneuma tou notou</i>
Os 12.1-2	<i>aestus; kausôn</i>
Os 13.15	<i>ventus urens; anemos kausôn</i>
Jon 4.8	<i>ventus calidus et urens; pneuma kausôn sugkaion</i>
Lc 8.23	<i>procella venti; lailaps anemou</i>
Lc 12.55	<i>auster; notos</i>
Ac 2.2	<i>spiritus vehementes; pnoê biaia</i>
Ac 27.13	<i>auster; notos</i>
Ac 28.13	<i>auster; notos</i>
Jc 1.6	<i>vento movetur; anemizomenos</i>

Autres occurrences du mot 'vent' (anemos ou pneuma)

Gn 8.1, **Nb** 11.31, **1R** 18.45, 19.11-12, **2R** 3.17, **Jb** 1.19, 6.26, 8.2, 21.18, 28.25, 30.15, 30.22, 37.21, **Ps** 1.4, 10.6, 17.43, 134.7, 147.7, **Pr** 11.29, 25.23, 27.16, 30.4, **Ec** 5.15, 11.4-5, **Ct** 4.16, **Is** 7.12, 11.15, 26.18, 32.2, 41.16, 41.29, 64.6, **Jer** 4.12, 5.13, 64.6, **Ez** 5.2, 12.14, 37.9, **Dn** 2.35, **Os** 4.19, 8.7, **Am** 4.13, **Jon** 1.4, 4.8, **Za** 5.9, **Mt** 7.25, 8.26-27, 11.7, 14.24, 14.32, **Mc** 4.37-39, **Lc** 8.24-25, **Ac** 27.4, **Jc** 3.4, **Jude** 12, **1Co** 14.9, **Eph** 4.14, **Ap** 6.13, 7.1.1.

Formes grecques et traductions slavonnes

Gn 13.14	<i>borras, liba = strana poludennaja, polunoščnaja (Skar), sěverŭ, liva (Ostrog, Syn),</i>
Gn 28.14	<i>borras, liba = polunoščŭ, poludenŭ (Skar), sěverŭ, liva (Ostrog, Syn),</i>
Gn 41.6	<i>anemophthoros = uvjaljy (Skar), istončeni větromŭ (Ostrog, Syn)</i>
Gn 41.23	<i>anemophthoros = tŭščij i uvjaljy (Skar), větromŭ istončeni (Ostrog, Syn)</i>
Gn 41.27	<i>anemophthoros = tŭščij i vedromŭ uvjaljy (Skar), istončeni větromŭ (Ostrog, Syn)</i>
Ex 10.13	<i>anemos notos = větrŭ pregorjačij (Skar), větrŭ vŭstočnyj (Ostrog), větrŭ južnyj (Syn)</i>
Ex 10.19	<i>anemos sphodros = ot zaxodu solnŭca velmi prudkij větrŭ (Skar), větrŭ velikŭ (Ostrog, Syn)</i>
Ex 14.21	<i>anemos notos = presilŭnyj a žguščij větrŭ (Skar), větrŭ južnyj silŭnyj (Syn), větrŭ južnyj nužnyj (Ostrog)</i>

2S 22.11	<i>epi pterugôn anemou</i> = <i>na krilu větrenju</i> (Ostrog, Syn)
Jb 27.21	<i>kausis</i> = <i>větrů žguščij</i> (Skar), <i>varů</i> (Ostrog, Syn)
Jb 37.17	– <i>jugů</i> (Ostrog, Syn)
Jb 38.24	<i>notos</i> = <i>znoj</i> (Skar), <i>jugů</i> (Ostrog, Syn),
Ps 48(47).8	<i>pneuma biaios</i> = <i>duxů burnyj</i> (Ps. Kiev, Gen, Ostrog, Syn)
Ps 78(77).26	<i>notos, lips</i> (Ac. liba) = <i>ugů, liva</i> (Ps. Kiev), <i>jugů</i> ; <i>liva</i> (Gen, Ostrog, Syn)
Ps 104(103).3	<i>epi pterugôn anemôn</i> = <i>na krilu větrenju</i> (Ps. Kiev, Syn)
Pr 25.23	<i>o borras anemos</i> = <i>větrů sěvernyj</i> (Syn)
Ec 1.6	<i>notos, borras</i> = <i>duxů ků jugu, sěveru</i> (Ostrog, Syn)
Si 34.16 (ou 19)	<i>kausos, mesěmbria</i> = <i>varů, poludenĭ</i> (Ostrog, Syn)
Si 43.16 (ou 18)	<i>kataigis boreou, sustrophê pneumatos</i> = <i>burja sěverova, vixorĭ větra</i> (Ostrog, Syn)
Si 43.20 (ou 22)	<i>psuchros anemos boreês</i> = <i>větrů sěvernyj</i> (Syn), <i>vetrů sěverů</i> (Ostrog)
Is 27.8	<i>pneuma thumou</i> = <i>duxů žestokij</i> (Ostrog, Syn)
Jr 18.17	<i>anemos o kausôn</i> = <i>větrů paljaščĭ</i> (Ostrog, Syn)
Ez 17.10	<i>anemos o kausôn</i> = <i>větrů znoinů</i> (Ostrog), <i>větrů znojnyj</i> (Syn)
Ez 19.12	<i>anemos o kausôn</i> = <i>větrů znoinů</i> (Ostrog), <i>větrů znojnyj</i> (Syn)
Ez 27.26	<i>to pneuma tou notou</i> = <i>větrů južnyj</i> (Ostrog, Syn)
Os 12.1-2	<i>kausôn</i> = <i>znoj</i> (Ostrog, Syn)
Os 13.15	<i>anemos kausôn</i> = <i>větrů znoinů</i> (Ostrog), <i>větrů znoenů</i> (Syn),
Jon 4.8	<i>pneuma kausôn sugkaion</i> = <i>větrů znojnyj</i> (Ostrog, Syn)
Lc 8.23	<i>lailaps anemou</i> = <i>bura větrĭna</i> (Ostromir), <i>burja větrenaja</i> (Syn)
Lc 12.55	<i>notos</i> = <i>jugů vějušč</i> (Gen, Ostrog, Syn),
Ac 2.2	<i>pnoê biaia</i> = <i>dyxanie burnoe</i> (Syn)
Ac 27.13	<i>notos</i> = <i>jugů důxnuvů</i> (Gen, Ostrog, Syn)
Ac 28.13	<i>notos</i> = <i>jugů vŭzvějavů</i> (Gen, Ostrog, Syn)
Jc 1.6	<i>anemizomenos</i> = <i>větry vozmetaemů</i> (Syn)

Le vent dans le Récit des temps passés

Lavr 5.12	<i>Bogů větrom velikimů razraši stolpů</i> = allusion à Gn 11.8
Lavr 21.23	<i>Abĭe burĭja vŭsta s větromů, s.a. 6374 (866) ≈ Mc 4.37</i>
Lavr 30.12	<i>I byvšju pokosnu větru, s.a. 6415 (907)</i>
Lavr 32.13	<i>I razdra a větrů, s.a. 6415 (907) = Ez 27.7-10,25</i>
Lavr 35.14	<i>Ašče vyveržena budetĭ lodĭa větrom velikim, s.a. 6420 (911, traité)</i>
Lavr 35.20	<i>Ašče li takovaja lodĭa li ot burja ili boronenia zemnago boronima, s.a. 6420 (911, traité)</i>

- Lavr 98.19 *Rasŭsěju vy vsja ostanki vaša vo vsja větry, s.a. 6494 (986) = Ez 5.10*
 Lavr 117.11 *Proide skvozě porogy izverže i větrŭ na rěčě (var. rěni), s.a. 6496 (988)*
 Lavr 154.7-9 *I bystŭ burja velika i razbi korabli Rusi, i knjaži korablŭ razbi větrŭ, s.a. 6551 (1043) ≈ Mc 4.37 et Ps 48(47).8*
 Lavr 233.21-23 *Gospodi Bože, položi [ja] jako kolo, jako ognŭ pred licemŭ větru iže popaljaetŭ dubravy, tako poženiši ja bureju tvoeju, s.a. 6604 (1096) = Ps 83(82).14-16*

Abréviations

Gen	Bible de Gennade de Novgorod (1499).
Lavr	Chronique laurentienne (cf. <i>Lavrent'evskaja letopis' i Suzdal'skaja letopis' po Akademičeskemu spisku</i> , M., 1962 [= Polnoe sobranie russkix letopisej, 1])
Glav. Sobr. TSL	Glavnoe sobranie biblioteki Troice-Sergievoj Lavry
Ostrog	Bible d'Ostrog (1581-1582).
Skar	Bible de Francisk Skaryna (1517-1525).
Syn	Bible Synodale (1751)

Bibliographie

- Avanesov *et al.* 1988-2013: R.I. Avanesov *et al.* (éds.), *Slovar' drevnerusskogo jazyka (XI-XIV vv.)*, I-X, M. 1988-2013.
- Barchudarov *et al.* 1975-2011: G.S. Barchudarov *et al.* (éds.), *Slovar' russkogo jazyka XI-XVII vv.*, I-XXIX, M. 1975-2011.
- Cejtlin *et al.* 1994: R.M. Cejtlin, R. Večerka, È. Blagova [Blahová] (éds.), *Staroslavjanskij slovar' (po rukopisjam X-XI vekov)*, M., 1994
- Danilevskij 1993: I.N. Danilevskij, *Biblija i Povest' vremennyx let: k probleme interpretacii letopisnyx tekstov*, "Otečestvennaja istorija", 1993, 1, pp. 78-94
- Garzaniti 2001: M. Garzaniti, *Die Altslavische Version der Evangelien: Forschungsgeschichte und zeitgenössische Forschung*, Köln, 2001 (= Bausteine zur slavischen Philologie und Kulturgeschichte. N.F. Reihe A, Slavistische Forschungen, 33)

- Garzaniti *et al.* 2003: M. Gardzaniti [Garzaniti], V.V. Kalugin, R. Romančuk, P. Gonno [Gonneau], T.A. Oparina, *Biblejskie citaty v cerkovnoslavjanskoj literature : XIII Meždunarodnyj S"ezd Slavistov (Ljubljana 15-21 avgusta 2003) Tematičeskij blok : doklady = Biblical Quotations in Slavonic Literature : XIII International Congress of Slavists (Ljubljana 15-21 August 2003) Panel Papers*, Pisa 2003.
- Griffin 2013 S. Griffin, *Le baptême d'Ol'ga dans le Récit des temps passés, ou le palimpseste liturgique*, in: P. Gonneau, E. Rai (éds.), *Écrire et réécrire l'histoire russe, d'Ivan le Terrible à Vasilij Ključevskij (1547-1917)*, Paris 2013, pp. 159-168 (= Collection historique de l'Institut d'études slaves, 51).
- Mouchard 2002: F. Mouchard, *Les citations scripturaires de la 'Chronique Hypatienne'*, "Revue des études slaves", LXXIV, 2002-2003, 2-3, pp. 419-429.
- Rudakov 1998: V.N. Rudakov, 'Duxŭ južny' i 'osŭmyj čas' v 'Skazanii o Mamaevom pobojšče', "Germenevtika drevnerusskoj literatury", IX, 1998, pp. 135-157.
- Santos-Marinás 2008: E. Santos Marinás, *Le lexique relatif à la navigation en vieux slave et en vieux russe*, "Revue des études slaves", LXXIX, 2008, 4, pp. 485-503
- Sreznevskij 1989 I.I. Sreznevskij, *Slovar' drevnerusskogo jazyka. Reprintnoe izdanie*, I-III (6 vol.), M., 1989.
- Žurova 1978: T.V. Žurova (éd.), *Kievskaja Psal'tyr' 1397 goda iz Gosudarstvennoj Publičnoj biblioteki imeni M.E. Saltykova-Ščedrina v Leningrade [OLDP F 6]*, Moskva 1978.

Abstract

Pierre Gonneau

The Wind in East Slavonic Versions of the Holy Writ

Using Gennadios' Bible (1499), Francisk Skaryna's Bible (1517-1525), the Ostrog Bible (1581-1582) and the Synodal Bible (1751), along with East Slavonic manuscripts of Gospels, Psalters, Pentateuchs, and Books of the Prophets, I examine how the wind is described in Russian Church Slavonic tradition. I show that specific (Mediterranean) winds are unknown to the eastern Slavs and often translated by periphrases. One of the earliest Old Russian texts, the *Tale of Bygone Years*, shows that the terms "wind" (*věterŭ*) and "tempest" (*burja*) are used exclusively in a biblical/baptismal context, or in relation to the maritime relations between the Rus' people and Constantinople.

Le citazioni bibliche nel *Poučenie v nedelju syropustnuju*. Liturgia, tradizione patristica e memoria collettiva

Francesca Romoli

1. Introduzione

La centralità dell'elemento biblico nel funzionamento e ai fini della comprensione e dell'interpretazione dei testi della tradizione scrittoria della *Slavia orthodoxa* è un dato che, grazie soprattutto ad alcuni pregevoli contributi apparsi a partire dagli anni Settanta¹, risulta ormai definitivamente acquisito. Un apporto fondamentale all'avanzamento della ricerca in questo settore si deve senza dubbio a M. Garzaniti, che a più riprese ha studiato le citazioni bibliche e le loro funzioni nelle diverse forme della letteratura slava ecclesiastica. In alcuni saggi, in particolare, Garzaniti ha teorizzato un approccio al testo che, partendo dall'identificazione e dalla classificazione delle citazioni bibliche, è finalizzato alla ricostruzione dell'interpretazione delle Scritture offerta dall'autore nel contesto della liturgia e del suo linguaggio. La necessità di esaminare la componente biblica di un'opera valutando la mediazione della liturgia, enunciata dallo studioso già nei primi anni Novanta e poi più volte ribadita, scaturisce dal ruolo centrale che la liturgia bizantino-slava svolgeva nella vita culturale della *Slavia orthodoxa*, un ruolo reso manifesto dall'esistenza di un complesso di "libri sacri", costituito in larga misura dai libri liturgici necessari all'ufficiatura, che, mediando oralmente le Scritture, favorivano la diffusione della loro conoscenza e creavano una "memoria collettiva", un repertorio condiviso di riferimenti e associazioni (Daniil egumeno 1991, Garzaniti 1998, 2007, 2009, Garzaniti, Romoli 2013).

La mediazione liturgica delle Scritture si realizzava nelle singole opere a vari livelli, in accordo con la funzione delle diverse tipologie testuali.

¹ Si ricordino qui almeno il fondamentale Picchio 1977, Garzaniti 2003a, Zapol'skaja 2003, Hannick 2006 e i contributi di M. Garzaniti a quali si rimanda nelle note successive (cf. *infra*). In generale, dalla fine degli anni Ottanta del secolo scorso, gli studiosi hanno iniziato a guardare alla componente biblica della letteratura slava ecclesiastica con sempre maggiore attenzione, come dimostrano, per citare alcuni esempi, i saggi Rogačevskaja 1989a-b, 1992, Gippius 2000, Lunde 2001, Rančin, Lauškin 2002, Danilevskij 2004, Karavaškin 2005, 2006, Romoli 2006, 2009, 2010, 2013, 2014a-b, Filjuškin 2007, Grigor'ev 2007, 2009, Trapeznikova 2011, Diddi 2012, Rančin 2012, Bartolini 2014.

Nel caso del testo omiletico, per esempio, che veniva declamato in contesti liturgici o paraliturgici, tale mediazione è esemplificata, a livello formale, dalla presenza nel sermone di una o più citazioni bibliche in tutto o in parte coincidenti con almeno una delle pericopi della festa di dedica del discorso. In questo modo, una o più citazioni mediate da una determinata celebrazione liturgica (e da specifici libri liturgici) istituivano un nesso formale fra il testo e l'occasione della sua declamazione, funzionando di fatto da indicatori o marcatori formali della sua destinazione liturgica, da “tema” o “ancoraggio” liturgico (Romoli 2009).

Lungi dall'esaurirsi sul piano della forma, che anzi ne rappresenta una delle espressioni fra le più esteriori, la mediazione liturgica delle Scritture determinò la formazione di un repertorio collettivo di citazioni, tematiche, riferimenti e associazioni che rispecchiava il complesso delle celebrazioni officiate in occasione delle feste del calendario fisso e mobile dell'anno liturgico, e che si può immaginare differenziato in relazione ai diversi periodi dell'anno liturgico e alle singole feste. Mediata anch'essa dalla liturgia, e funzionando a sua volta da canale di mediazione della liturgia, la tradizione patristica contribuì a forgiare questa memoria condivisa, favorendo il consolidarsi nella coscienza collettiva della correlazione esistente fra pericopi, versetti, temi biblici e feste liturgiche, e arricchendo tale patrimonio di una gamma aggiuntiva di citazioni e tematiche tradizionalmente associate a quelle stesse feste.

Nel panorama degli studi dedicati alla tradizione scrittoria della *Slavia orthodoxa*, il filone di indagine relativo alla mediazione liturgica delle Scritture, fatte salve alcune eccezioni² e pur rappresentando una pista di ricerca fra le più promettenti, resta per vari aspetti ancora marginale; per conseguenza, il concetto di memoria collettiva rimane un concetto sostanzialmente astratto, che attende di essere integrato dalla necessaria evidenza fattuale. Nel presente saggio è mia intenzione muovere un passo verso il recupero di tale evidenza, avanzando l'ipotesi che il repertorio collettivo di riferimenti e temi biblici connesso con la festa della tirofagia³ abbia lasciato traccia in alcune opere del

² Si vedano in particolare Daniil egumeno 1991, Garzaniti 1998, 2003b, 2010, 2012, Gippius 2000, Naumow 2004, Hannick 2006, Shumilo 2012.

³ Nella liturgia bizantina e slava ortodossa, la settimana della tirofagia era l'ultima settimana del periodo di pre-quaresima, che concludeva il secondo ciclo liturgico e precedeva l'inizio della quaresima. Il periodo pre-quaresimale, che aveva la durata complessiva di tre settimane, iniziava con la domenica del fariseo e del pubblicano e comprendeva la domenica del figliol prodigo, quella della rinuncia alla carne o carnevale e quella della tirofagia. A differenza di quanto accadeva nelle settimane di digiuno puro, nella settimana della tirofagia erano ancora permesse pietanze a base di uova e latticini (Kunzler 2003: 554). A questo proposito si veda la definizione di M. Roty, che descrive la domenica della tirofagia o “dei latticini” come “le dernier jour où l'usage de laitage est permis” (Roty 1983: s.v. сыропустная неделя). Il sostantivo sl.eccl. сыропустъ e l'aggettivo da esso derivato, сыропустный, dipendono da gr. τυροφάγος ed equivalgono a lat. *caseum edens* (Miklosich 1862-1865: 968), e, rispettivamente, a ru. допущение в пищу сыра e относящийся к сыропусту, к

metropolita Nikifor I (†1121)⁴. La verifica di questa ipotesi sarà qui condotta sulla base del *Poučenie v nedelju syropustnuju* (*Insegnamento per la domenica della tirofagia*; d'ora in poi *Poučenie*)⁵, un sermone pensato appunto per la domenica della tirofagia⁶.

In questa prospettiva, posta dunque l'esistenza di una memoria collettiva specificamente associata alla festa della tirofagia, la testimonianza del *Poučenie* può considerarsi significativa nella misura in cui, nel confronto con la liturgia e con la letteratura patristica, il testo mostra citazioni bibliche che vantano una tradizione di uso liturgica e patristica connessa proprio con tale festa. Per ciò che attiene alla liturgia, al fine di fondare l'analisi su dati quanto più possibile completi, la verifica sarà condotta sulla base del Triodo quaresimale (cf. *infra*, § 2.1). Per quanto attiene, invece, alla letteratura patristica, l'analisi si baserà su un *corpus* testuale comprensivo di una selezione di scritti in lingua greca e in traduzione slava dedicati alla festa della tirofagia, una selezione di scritti in lingua greca e siriana incentrati sul tema del digiuno, e una selezione di scritti in lingua greca che vertono su tematiche a quelle affini (cf. *infra*, § 2.2).

масленице (Sreznevskij 1893-1912, III: 867). Nella seconda accezione del termine, il sostantivo gr. τυροφάγος indica appunto “the week before Lent, *Quinquagesima* week, in which only cheese and eggs were eaten”, mentre “the following week, when cheese was left on, was called τυροαπόθεσις [=‘cheese-dismissal’]” (Liddell, Scott 1883: 1591). Per approfondimenti si rimanda all'edizione del *Typikon* curata da J. Mateos (1962, 1963).

⁴ Originario della Licia in Asia Minore, Nikifor fu nominato metropolita di Kiev dal patriarca di Costantinopoli Nicola III il Grammatico (†1111), giunse nella Rus' il 6 dicembre 1104, fu intronizzato il 18 dello stesso mese e rimase in carica fino all'anno della sua morte (Romoli 2009: 33-44, con le fonti e la bibliografia ivi citate). La tradizione manoscritta gli attribuisce, oltre al *Poučenie* a cui è dedicato il presente saggio, tre opere: il *Poslanie Vladimiru Monomachu o poste* (*Epistola a Vladimir Monomach sul digiuno*), il *Poslanie Vladimiru Monomachu o vere latinskoj* (*Epistola a Vladimir Monomach sulla fede latina*) e il *Poslanie knjazju Jaroslavu Svjatopolkovičiču* (*Epistola al principe Jaroslav Svjatopolkovič*) (per le ipotesi di attribuzione dubbie o già confutate si veda Romoli 2009: 35, nota 12).

⁵ Il testo è trasmesso in un'unica redazione dai codici RNB Sof. 1147 e GIM Sin. 695, datati entrambi al XVII sec. L'*editio princeps*, approntata da Makarij sulla base del testimone RNB Sof. 1147, risale al 1858 (Makarij 1995). Fra le edizioni più recenti si ricordano quella basata sul ms. GIM Sin. 695 a cura di G.S. Baranokova (2005), e quelle basate sul ms. RNB Sof. 1147 curate rispettivamente da S.M. Poljanskij (2006) e V.V. Mil'kov (2007).

⁶ In passato, lo studio delle citazioni bibliche presenti nel testo e la verifica della loro ricorrenza nel *Typikon* studita e nel Lezionario vangelo mi hanno permesso di individuare alcuni degli indicatori biblici e liturgici che ne formalizzano il legame con la liturgia della domenica della tirofagia, recando prova della destinazione liturgica enunciata nel titolo (Romoli 2009: 59-60).

2. *Analisi comparativa*

2.1. *Il Poučenie e le celebrazioni per la tirofagia*⁷

Come si è appena anticipato (cf. *supra*, § 1), per stabilire se e in quale misura la componente biblica del *Poučenie* concordi con i contenuti delle cerimonie previste per la tirofagia, citazioni e tematiche sono state verificate sulla base del Triodo quaresimale, che regolava (registrandone la composizione) l'intera gamma delle celebrazioni officiate in occasione della tirofagia, dal vespro del venerdì al mattutino e alla liturgia del sabato, e dal grande vespro del sabato al mattutino, alla liturgia e al vespro della domenica⁸.

Il *Poučenie*, rivolto all'assemblea dei fedeli alla vigilia del Grande digiuno, si fonda sull'idea del digiuno inteso come strumento di purificazione sia della carne, perché periodo di astinenza dal cibo, sia dello spirito, perché tempo di astensione dalle passioni, rispecchiando in questo la *stichirà* che si cantava in apertura del vespro della domenica della tirofagia, che echeggia il messaggio di Is 58 e recita:

Пóстное врѣ́ма свѣ́тлаw начнѣ́мъ, къ подви́гнѣ́мъ дѣ́хѣ́внымъ себѣ́
подложѣ́вшѣ́, ѡчи́стимъ дѣ́шѣ́, ѡчи́стимъ плóть, постѣ́мса ѡ́коже въ снѣ́дѣхъ ѡ́
вса́кѣа стра́сти, довродѣ́тельными наслажда́ющѣса дѣ́ха: въ ни́хже соверша́ющѣса
любо́вию, да сподо́бимса вси ви́дѣти всечѣ́стнѣ́ю стѣ́ть х́р҃та б҃га и стѣ́ю па́схѣ́,
дѣ́хѣ́внѣ́ радѣ́ющѣса.

Costruito sulla base di una fitta trama di citazioni bibliche, che, come si vuole mostrare, concordano con le pericopi e i versetti biblici su cui si fondavano le celebrazioni per la tirofagia, il discorso si articola in cinque sezioni tematiche logicamente interrelate, sviluppando in particolare i temi del perdono (1), del digiuno e dell'astensione (2), della penitenza, della gioia e della lode a Dio (3), della penitenza e della salvezza (4) e del combattimento spirituale (5). Il filone tematico del perdono coincide con il tema a cui era dedicata la domenica della tirofagia (detta anche “domenica del perdono” [день Прощеного воскресенья, Прощеное воскресенье]; Roty 1983: s.v. сыропустная неделя); gli altri temi, invece, echeggiano sia alcune delle tematiche secondarie evocate dai passi biblici che confluiscono nelle celebrazioni per la tirofagia, sia – quasi in un tentativo di estrema sintesi – alcuni dei temi ai quali erano dedicate le precedenti domeniche del periodo di pre-quaresima: le celebrazioni della domenica del fariseo

⁷ I risultati presentati in questo paragrafo sono raccolti in sintesi nella *Tavola 1*.

⁸ I dati relativi alle celebrazioni per la tirofagia (sabato e domenica) e alle precedenti domeniche del periodo pre-quaresimale sono stati attinti dall'edizione *Triod'*. Tutti i successivi riferimenti alla composizione delle singole celebrazioni sono dunque da intendersi a questa fonte.

e del pubblicano si fondavano infatti sul tema dell'umiltà (Lc 18,10-14); quelle della domenica del figliol prodigo sui temi del pentimento e della misericordia di Dio (Lc 15,11-32); quelle della domenica della rinuncia alla carne sui temi del giudizio finale (Mt 25,31-46), dell'astinenza e del digiuno.

Il tema del perdono, che come si è detto costituisce il motivo dominante della domenica della tirofagia e uno dei temi centrali del *Poučenie*, occupa in quest'ultimo la *tractatio thematis*. Qui, sulla base del principio di reciprocità, è enunciato il rapporto di consequenzialità esistente fra perdono del prossimo e perdono di Dio, secondo il messaggio di Mt 6,14-15, e fra riconciliazione con il fratello ed efficacia della preghiera innalzata a Dio, in accordo con il monito di Mt 5,23-24 e Mc 11,25; più generica, ma sempre attinente allo stesso filone tematico, appare l'esortazione a rifuggire il male e operare il bene e a cercare la pace e perseguirla, che ripete le parole di Sal 34 (33),15.

Le citazioni Sal 34 (33),15, Mt 5,23-24, Mt 6,14-15 e Mc 11,25, attualizzate nel loro messaggio, rappresentano dunque il fondamento biblico su cui poggia la trattazione sul tema del perdono nel *Poučenie*. Fra queste, Sal 34 (33),15 e Mt 6,14-15 appaiono liturgicamente rilevanti. La seconda, in particolare, costituisce parte della pericope evangelica Mt 6,14-21 che si leggeva durante la liturgia della domenica della tirofagia, mentre la prima richiama il salmo che si cantava in chiusura del vespro del venerdì, con il quale iniziavano le celebrazioni del sabato⁹. La citazione Mt 6,14-15 vanta inoltre una consolidata tradizione di uso in ambito patristico, al pari della citazione Mt 5,23-24, che tuttavia non sembra avere rilevanza nell'ambito liturgico che qui ci interessa (cf. *infra*, § 2.2.1, 2.2.2).

Il tema dell'astensione e del digiuno, ovvero del digiuno inteso nella duplice accezione di astinenza da cibo e bevande e astensione dal peccato, occupa nel *Poučenie* parte della *tractatio thematis* e l'*admonitio*. Questo filone tematico, che è complementare al precedente, si profila sullo sfondo della minaccia del divampare della collera del Dio terribile, che è conosciuto in Giuda (Sal 76 [75],2), alla quale si lega il monito a non farsi illusioni (Gal 6,7). La trattazione si sviluppa nella doppia prospettiva della condanna dell'ubriachezza (Ef 5,18) e degli eccessi alimentari, che annichilendo la ragione espongono l'uomo a rischi mortali come accadde a Esaù (Gen 25,29-34) e a Sansone (Gdc 16,4-21), e della condanna degli atti illeciti, dall'oppressione del prossimo (Is 58,3) fino all'esercizio dell'usura, manifestazioni di quell'odio verso il fratello che trasforma l'uomo in omicida (1Gv 3,15).

Le citazioni Gen 25,29-34, Gdc 16,4-21, Sal 76 (75),2, Is 58,3, Gal 6,7, Ef 5,18 e 1Gv 3,15, sulle quali si regge la sezione tematica del *Poučenie* dedicata all'astensione e al digiuno, vantano tutte, fatta eccezione per Gal 6,7, una propria tradizione di uso nell'ambito sia delle cerimonie previste per la tirofagia, sia della letteratura patristica dedicata al digiuno e a tematiche affini. In particolare, Sal 76 (75),2 coincide con il secondo dei versetti – Sal 76 (75),12a.2 – che si re-

⁹ Gli altri passi biblici che, nell'ambito delle celebrazioni per la tirofagia, richiamano il tema del perdono sono Mt 16,27 (vespro del venerdì), Mt 6,1-13 e Gal 6,1-2 (liturgia del sabato).

citavano nel corso della liturgia della domenica, Is 58,3 riecheggia nella *stichirà* che si cantava in apertura del vespro dello stesso giorno¹⁰, e Gen 25,29-34, Gdc 16,4-21, Is 58,3, Ef 5,18 e 1Gv 3 ricorrono ampiamente nelle omelie patristiche (cf. *infra*, § 2.2.2, 2.2.3).

Il tema della penitenza, della gioia e della lode a Dio, che consegue dal precedente, è elaborato nell'*expositio* e nella *tractatio thematis* del *Poučenie* a partire dal messaggio di Sal 30 (29),12-13. Facendo perno su questa citazione, che allude al paradosso cristiano dell'imprescindibilità della gioia dalla sofferenza, l'autore pone a fondamento del discorso il rapporto di proporzionalità inversa che intercorre fra le privazioni e le pene di questa vita e le ricompense di quella futura, in una proiezione escatologica di assoluta salvezza o dannazione. Il motivo della gioia, con l'esortazione a rallegrarsi in Dio, a varcare le sue porte e i suoi atri con inni di grazie e canti di lode, è inoltre ulteriormente sviluppato sulla base sia di Sal 95 (94),1.2-6.7, che, come si è dimostrato in altra sede, funziona da chiave biblica-tematica del *Poučenie* (Romoli 2009: 55-60), sia di Sal 100 (99),4.

A differenza di quanto si è finora rilevato, nessuna delle citazioni che nel *Poučenie* costituiscono il fondamento biblico della sezione tematica della penitenza, della gioia e della lode a Dio, ricorre nelle celebrazioni per la tirofagia, che sviluppano lo stesso tema sulla base di Sal 32 (31),11 e Sal 149,5-6 (liturgia del sabato), Sal 33 (32),1, Sal 92 (91),2-3 e Sal 148,1 (liturgia della domenica). Nondimeno, le citazioni Sal 30 (29),12-13 e Sal 95 (94),1.2.6-7 vantano una consolidata tradizione di uso in ambito patristico (cf. *infra*, § 2.2.1, 2.2.3).

Il tema della penitenza e della salvezza, prefigurato dalla proiezione escatologica che scaturisce dal paradosso della gioia cristiana, occupa nel *Poučenie* parte della *tractatio thematis* e parte della *conclusio*. Questo filone tematico è elaborato sulla base sia della citazione Fil 2,7, che attualizza l'esortazione paolina a umiliarsi a Dio, sia di un ripetuto richiamo al Dio della misericordia (Ez 18,23.32, Ez 33,11, 2Pt 3,9). L'esortazione paolina appare inoltre avvalorata in positivo dalla promessa di ottenere la salvezza mediante la perseveranza (Lc 21,19), e in negativo dall'avvertimento secondo cui i morti non vivranno più (Is 26,14).

Fra le citazioni a cui si è appena fatto riferimento, che costituiscono il nucleo biblico della sezione tematica del *Poučenie* dedicata alla penitenza e alla salvezza, Ez 18,23.32 ed Ez 33,11 appaiono liturgicamente rilevanti, coincidendo con la parte conclusiva del grande vespro del sabato della tirofagia, con il quale iniziavano le celebrazioni della domenica¹¹. Le stesse citazioni ricorrono

¹⁰ Gli altri passi biblici che, nell'ambito delle celebrazioni per la tirofagia, richiamano il tema dell'astensione e del digiuno sono Mt 6,1-13, Rm 14,19-26 e Gal 5,22-26 (liturgia del sabato), Gen 3 (grande vespro del sabato), Gen 3 ed Es 34,29 (mattutino della domenica), Mt 6,14-21 e Rm 13,11b-14.4 (liturgia della domenica).

¹¹ Gli altri passi biblici che, nell'ambito delle celebrazioni per la tirofagia, richiamano il tema della penitenza e della salvezza sono Zc 8,19-23 e Mt 25,1-13 (vespro del venerdì), Sal 92 (91),14 e Mt 11,27-30 (liturgia del sabato), Gen 3 (grande vespro del sabato), Gen 3, Sal 9,2-3.33 e Sal 139 (138),23 (mattutino della domenica), Sal 139 (138),23 e Mt 6,14-21 (liturgia della domenica), Sal 69 (68), Sal 123 (122),1-4 e Gn 3-4 (vespro della domenica).

inoltre nella letteratura patristica sulla tirofagia, al pari della citazione Fil 2,7, che tuttavia non ha rilevanza liturgica (cf. *infra*, § 2.2.1). Le citazioni Is 26,14, Lc 21,19 e 2Pt 3,9 non sembrano invece significative entro i limiti dell'ambito liturgico e patristico che qui ci interessa.

Il tema del combattimento spirituale, la cui risoluzione è anch'essa presupposto e preludio della salvezza, occupa parte della *tractatio thematis* e la *conclusio* del *Poučenie*. Questo filone tematico è elaborato a partire da Rm 13,11-14 e 2Cor 6,2, che, annunciando l'imminenza della salvezza, motivano l'urgenza della conversione. L'esortazione a indossare le armi della luce e rivestirsi dell'armatura di Dio (Gal 3,27, Ef 6,11.14-17), unitamente alla previsione della caduta definitiva del nemico (Sal 9,7, Sal 112 [111],10), rendono manifesta la portata escatologica di questo annuncio, ponendolo in relazione con l'attesa messianica del secondo avvento.

Le citazioni su cui poggia quest'ultima sezione tematica del *Poučenie* vantano tutte, fatta eccezione per Sal 9,7 e Sal 112 (111),10, una consolidata tradizione di uso in ambito liturgico e patristico. In particolare, Rm 13,11-14 costituisce parte della pericope Rm 13,11b-14.4 che si leggeva durante la liturgia della domenica della tirofagia, 2Cor 6,2 si recitava al vespro ed Ef 6,11.14-17 (Ef 6,10-20) concludeva il mattutino della stessa domenica¹². Queste citazioni ricorrono inoltre con frequenza nelle omelie patristiche, al pari di Gal 3,27, che tuttavia non sembra avere rilevanza entro il contesto liturgico che qui ci interessa (cf. *infra*, § 2.2.1, 2.2.2, 2.2.3).

2.2. Il Poučenie e la tradizione patristica

2.2.1. IL *POUČENIE* E GLI SCRITTI DEI PADRI SULLA TIROFAGIA¹³. Come si è anticipato (cf. *supra*, § 1), per appurare se e in quale misura le citazioni bibliche del *Poučenie* vantino una specifica tradizione di uso in ambito patristico, è stata sottoposta a indagine una selezione di opere dei Padri tipologicamente distinte in scritti in lingua greca e in traduzione slava dedicati alla festa della tirofagia, scritti in lingua greca e siriana incentrati sulla tematica più generale del digiuno, e scritti in lingua greca su tematiche a quelle affini. Pur avendo lavorato su una base documentaria ampia¹⁴, nell'espore i risultati dell'analisi si riferirà esclusivamente delle opere al cui interno sono stati reperiti dati eloquenti.

¹² Nell'ambito delle celebrazioni per la tirofagia, il tema del combattimento spirituale riecheggia inoltre in Gal 6,1-2 (liturgia del sabato).

¹³ I risultati presentati in questo paragrafo sono raccolti in sintesi nella *Tavola 2*.

¹⁴ Si elencano di seguito, suddivise per sezioni tematiche, le più significative fra le fonti patristiche che sono state visionate, ma la cui disamina non ha prodotto risultati apprezzabili. Sulla festa della tirofagia: Teodoro Studita, *Sermones 51-53* (PG 99: 577-582). Sul digiuno: Basilio Magno, *Oratio 3* (PG 31: 1507-1510), *Sermo 10* (PG 32: 1246-1256); Gregorio il Teologo, *Carmina 34-37* (PG 37: 1307-1326); Giovanni Crisostomo, *Homiliae 18, 5* (PG 49: 179-188, 305-314), *Sermones 1-7* (PG 60: 711-724),

Gli scritti patristici dedicati alla festa della tirofagia che, entro contesti argomentativi affini o compatibili e in analogo ambito tematico, mostrano citazioni bibliche in tutto o in parte coincidenti con quelle del *Poučenie* sono tre. Si tratta in particolare di tre sermoni attribuiti alla penna di Giovanni Crisostomo, due dei quali sono attestati in traduzione slava – lo *Slovo 7. V subbotu syropustnuju poučenie svjatogo Ioanna Zlatoustogo o pol'ze duševnoj* (Sermone 7. Nel sabato della tirofagia, insegnamento del santo Giovanni Crisostomo sull'utilità spirituale; d'ora in poi *Slovo 7*) e lo *Slovo 8. V nedelju syropustnuju poučenie svjatogo Ioanna Zlatoustogo o svjatom poste* (Sermone 8. Nella domenica della tirofagia, insegnamento del santo Giovanni Crisostomo sul santo digiuno; d'ora in poi *Slovo 8*) (*Zlatoust*: 6-7, 8-10) –, mentre un terzo, catalogato come spurio, ci è giunto in lingua greca – *Sermo 2. Dominica tyrophagi de poenitentia et eleemosyna* (d'ora in poi *Sermo 2*; PG 60: 699-706).

Di questi, il testo che è risultato maggiormente affine al *Poučenie* è lo *Slovo 8*, dedicato anch'esso alla domenica della tirofagia. Al suo interno, in particolare, si rileva la presenza di cinque citazioni in tutto o in parte coincidenti con le citazioni del *Poučenie*. Fra le citazioni pienamente coincidenti si annoverano Mt 6,14-15 e 2Cor 6,2, che pertengono rispettivamente al filone tematico del perdono e a quello del combattimento spirituale. Fra le citazioni parzialmente coincidenti si annoverano invece Sal 30 (29),12, che nel *Poučenie* corrisponde a Sal 30 (29),12-13 e ha attinenza con il filone tematico della penitenza, della gioia e della lode a Dio, ed Ez 33,11 e Fil 2,7-8, che concordano rispettivamente con Ez 18,23.32, Ez 33,11 e Fil 2,7 e richiamano il filone tematico della penitenza e della salvezza. Questi riferimenti biblici appaiono dunque significativi se rapportati ai temi evocati dalle pericopi e dai versetti biblici che confluivano nelle celebrazioni per la tirofagia, rappresentandoli tutti tranne quello dell'astensione e del digiuno. Ciò trova conferma nella rilevanza liturgica di Ez 33,11, Mt 6,14-15 e 2Cor 6,2, che hanno attinenza, nell'ordine, con il grande vespro, la liturgia e il vespro della domenica (cf. *supra*, § 2.1).

Lo *Slovo 7* e il *Sermo 2* mostrano anch'essi, seppur in numero inferiore rispetto allo *Slovo 8*, alcune coincidenze con il *Poučenie*. Lo *Slovo 7*, dedicato al sabato della tirofagia, condivide con il *Poučenie* le citazioni Mt 5,23-24 e Mt 6,14-15, entrambe inerenti al tema del perdono: Mt 6,14-15, come si è visto, appare liturgicamente rilevante, concordando con la pericope Mt 6,14-21 che si leggeva durante la liturgia della domenica della tirofagia; Mt 5,23-24, al contrario, non sembra avere un particolare significato entro il contesto liturgico che qui ci interessa. Nel *Sermo 2* (spurio), che come lo *Slovo 8* è dedicato alla domenica della tirofagia, la citazione Sal 95 (94),6-7, che richiama il tema della penitenza, della gioia e della lode a Dio, è in parte coincidente con la citazione Sal 95 (94),1-2.6-7 del *Poučenie*, ma apparentemente, al pari di Mt 5,23-24, non ha rilevanza liturgica entro il contesto delle celebrazioni per la tirofagia (cf. *supra*, § 2.1).

De ieiunio (PG 61: 787-790; PG 62, 731-738, 745-748, 757-766), *Homilia 4* (PG 63: 595-602). Su tematiche affini: Basilio Magno, *Homilia 13* (PG 31: 423-444); Giovanni Crisostomo, *Homiliae 12, 35* (PG 63: 645-632, 833-840).

Alla luce delle coincidenze rilevate, si può immaginare che i tre sermoni qui considerati fossero ispirati direttamente alle celebrazioni per la tirofagia, ovvero ai temi biblici tradizionalmente connessi con tale festa e alle citazioni che li richiamano, recando essi stessi testimonianza di quella memoria collettiva che è qui oggetto di indagine. Sembra allora ipotizzabile che queste opere abbiano contribuito da un lato a consolidare tale memoria, e dall'altro lato ad ampliarla, estendendola a riferimenti biblici che apparentemente, nell'ambito della festa della tirofagia, esulano dall'uso strettamente liturgico, come Sal 30 (29),12 e Fil 2,7-8 (*Slovo 8*), Sal 95 (94),6-7 (*Sermo 2*) e Mt 5,23-24 (*Slovo 7*).

2.2.2. IL *POUČENIE* E GLI SCRITTI DEI PADRI SUL DIGIUNO¹⁵. Nell'ambito degli scritti dei Padri dedicati al tema più generale del digiuno, le opere che, sempre in contesti argomentativi e ambiti tematici affini, mostrano delle analogie con il *Poučenie* sono otto (cinque di queste redatte in lingua greca, le restanti tre in lingua siriana). Si tratta, in particolare, dei testi che si elencano di seguito: il *De ieiunio. Homilia 1* (d'ora in poi *Homilia 1*) e il *De ieiunio. Homilia 2* (d'ora in poi *Homilia 2*) di Basilio Magno (PG 31: 164-184, 185-198); l'*Homilia 20* di Giovanni Crisostomo (PG 49: 197-212); il *Sermo de ieiunio* di Eusebio di Alessandria (PG 86: 313-323); il *De sacris ieiuniis* di Giovanni Damasceno (PG 95, 64-72); la *Demonstratio 3. De ieiunio* (d'ora in poi *Demonstratio 3*) di Afraate il Persiano (PS 1/1: 97-136); gli *Hymni de ieiunio* di Efrem il Siro (Beck 1964); il *Liber graduum* (PS 3).

Le omelie di Basilio Magno condividono con il *Poučenie* le citazioni Gen 25,29-34, Gdc 16,6, Is 58,4-6, Is 58,5 ed Ef 6,17. Gen 25,29-34, che occorre nell'*Homilia 1*, trova nel *Poučenie* piena corrispondenza, e, come in quello, richiama il tema dell'astensione e del digiuno. Degli altri riferimenti biblici condivisi, hanno attinenza con lo stesso tema sia Gdc 16,6, che occorre nell'*Homilia 2* ed è in parte coincidente con la citazione Gdc 16,4-21 del *Poučenie*, sia Is 58,4-6 e Is 58,5, che occorrono rispettivamente nell'*Homilia 1* e nell'*Homilia 2* e sono contigui alla citazione Is 58,3 del *Poučenie*. Ef 6,17 rappresenta invece il tema del combattimento spirituale e concorda con la citazione Ef 6,11.14-17 del *Poučenie*. Is 58,4-6, Is 58,5 ed Ef 6, 7 appaiono inoltre significativi nell'ambito delle cerimonie previste per la tirofagia, i primi riecheggiando nella *stichirà* che si cantava in apertura del vespro della domenica, il secondo costituendo parte della pericope Ef 6,10-20 con la quale si concludeva il mattutino dello stesso giorno (cf. *supra*, § 2.1).

L'*Homilia 20* di Giovanni Crisostomo condivide con il *Poučenie* le citazioni Mt 5,23-24 e Mt 6,14-15. Entrambi questi passi evangelici, che trovano piena corrispondenza nel *Poučenie*, evocano il tema del perdono e compaiono già nello *Slovo 7* dello stesso autore. Come si è rilevato, la citazione Mt 6,14-15, presente in entrambi lo *Slovo 7* e lo *Slovo 8*, è liturgicamente rilevante, coincidendo con i primi versetti della pericope Mt 6,14-21 che si leggeva durante liturgia della domenica della tirofagia, mentre la citazione Mt 5,23-24

¹⁵ I risultati presentati in questo paragrafo sono raccolti in sintesi nelle *Tavole 3a-b*.

non sembra avere rilevanza nell'ambito delle celebrazioni per la medesima festa (cf. *supra*, § 2.1, 2.2.1).

Il *Sermo de ieiunio* di Eusebio di Alessandria mostra tre citazioni in tutto o in parte coincidenti con le citazioni del *Poučenie*. Si tratta, in particolare, dei passi Is 58,3, Is 58,4-12 e 1Gv 3,15, che concernono tutti il filone tematico dell'astensione e del digiuno. Fra questi, Is 58,3 e 1Gv 3,15 trovano piena corrispondenza nel *Poučenie*, mentre Is 58,4-12 è contiguo alla citazione Is 58,3. A differenza di 1Gv 3,15, i versetti tratti da Is 58 sono liturgicamente rilevanti nell'ambito della festa della tirofagia, richiamando la *stichirà* con cui si apriva il vespro della domenica (cf. *supra*, § 2.1).

Il *De sacris ieiuniis* di Giovanni Damasceno esaurisce il *corpus* delle opere in lingua greca sul tema del digiuno al cui interno si sono riscontrate coincidenze con il *Poučenie*. Ai fini della presente indagine, il testo offre un'unica citazione significativa – Is 58,4.6 –, che è contigua alla citazione Is 58,3 del *Poučenie*. Al pari degli altri riferimenti a Is 58 che ricorrono nei testi qui esaminati, questo passo, che come si è più volte rilevato si lega alla *stichirà* con la quale si apriva il vespro della domenica della tirofagia, richiama il filone tematico dell'astensione e del digiuno, confermando l'ampia diffusione di Is 58 nella letteratura sul digiuno sia in lingua greca, sia, come si mostrerà, in lingua siriana.

La *Demonstratio 3* di Afraate il Persiano apre la serie delle opere in lingua siriana sul tema del digiuno che offrono dati eloquenti ai fini della nostra indagine. Il testo presenta due riferimenti biblici che concordano con le citazioni del *Poučenie*: Is 58,5-6.8.10-11, che è contiguo alla citazione Is 58,3 e ha attinenza con il filone tematico dell'astensione e del digiuno, ed Ef 6,14-16, che richiama la citazione Ef 6,11.14-17 e rappresenta il tema del combattimento spirituale. Come si è già rilevato, entrambi questi riferimenti sono significativi nel contesto delle celebrazioni per la tirofagia, il primo legandosi al vespro della domenica, il secondo al mattutino dello stesso giorno (cf. *supra*, § 2.1).

Fra gli *Hymni de ieiunio* di Efrem il Siro, quelli al cui interno si sono riscontrate delle affinità con il *Poučenie* sono due: l'*Hymnus 2* e l'*Hymnus 4*. L'*Hymnus 2* presenta la citazione Is 58,1.5-7, che è contigua alla citazione Is 58,3 del *Poučenie*, è inerente al filone tematico dell'astensione e del digiuno e si lega anch'essa al vespro della domenica della tirofagia. L'*Hymnus 4* offre invece la citazione Ef 6,14, che evoca il tema del combattimento spirituale e concorda con la citazione Ef 6,11.14-17 del *Poučenie*, richiamando il mattutino dello stesso giorno (cf. *supra*, § 2.1).

Nel *Liber graduum*, i *sermones* che mostrano delle analogie con il *Poučenie* sono due: il *Sermo 10* e il *Sermo 29* (PS 3: 249-270, 807-858). Entrambi questi discorsi offrono citazioni tratte da Is 58, rispettivamente Is 58,7-8 e Is 58,5-6. Al pari dei riferimenti a Is 58 presenti nei testi sopra esaminati, si tratta ancora di citazioni contigue alla citazione Is 58,3 del *Poučenie*, che richiamano il tema dell'astensione e del digiuno e con esso il vespro della domenica della tirofagia. Nel *Sermo 29* si riscontra inoltre la citazione Gv 16,22-23, che evoca il paradosso della gioia cristiana richiamando la citazione Sal 95 (94),1-2.6-7 del *Poučenie* (cf. *supra*, § 2.1).

Alle opere dedicate al tema del digiuno che presentano delle affinità con il *Poučenie* si può dunque riconoscere una funzione di consolidamento della memoria collettiva legata alla festa della tirofagia (e al contesto del digiuno) nella misura in cui queste opere trasmettono citazioni che hanno rilevanza liturgica nell'ambito delle celebrazioni previste per tale festa, come i passi tratti da Is 58, la citazione Mt 6,14-15 e i riferimenti a Ef 6,10-20. Si può inoltre ipotizzare che le stesse opere abbiano contribuito ad arricchire tale memoria con citazioni che, pur non vantando una specifica tradizione di uso nell'ambito delle celebrazioni per la tirofagia, ne evocano sia il tema centrale, come Mt 5,23-24 (tema del perdono), sia alcune delle tematiche secondarie, come Gen 25,29-34, Gdc 16,6, 1Gv 3,15 (tema dell'astensione e del digiuno), e Gv 16,22-23 (tema della penitenza, della gioia e della lode a Dio).

2.2.3. IL *POUČENIE* E GLI SCRITTI DEI PADRI SU TEMATICHE AFFINI¹⁶. Fra gli scritti dei Padri dedicati a tematiche affini a quelle della tirofagia e del digiuno, le opere la cui disamina ha evidenziato un certo numero di elementi condivisi con il *Poučenie* sono tre: l'*Homilia 14. In ebriosos* (d'ora in poi *Homilia 14*) di Basilio Magno (PG 31: 443-464), l'*Oratio 40. In sanctum baptisma* (d'ora in poi *Oratio 40*) di Gregorio il Teologo (PG 36: 359-427) e l'*Homilia 3. De Poenitentia* (d'ora in poi *Homilia 3*) di Giovanni Crisostomo (PG 63: 589-596).

Di queste, il testo maggiormente affine al *Poučenie* è l'*Oratio 40*, che presenta sei riferimenti biblici in tutto o in parte coincidenti con le citazioni del *Poučenie*. Mostrano un'equivalenza totale i passi 2Cor 6,2 e Gal 3,27, che, insieme a Rm 13,13 ed Ef 6,16 (solo in parte coincidenti con Rm 13,11-14 ed Ef 6,11.14-17), rappresentano il tema del combattimento spirituale; mostrano invece un'equivalenza parziale Sal 95 (94),1 (in parte coincidente con Sal 95 [94],1-2.6-7) e Is 58,7 (contiguo a Is 58,3), che evocano rispettivamente il tema della penitenza, della gioia e della lode a Dio e quello dell'astensione e del digiuno. Le citazioni Is 58,7, Rm 13,13, 2Cor 6,2 ed Ef 6,16 appaiono inoltre significative nel contesto delle celebrazioni per la tirofagia: Is 58,7 riecheggia infatti nella *stichirà* che apriva il vespro della domenica, Rm 13,13 richiama la pericope Rm 13,11b-14 che si leggeva durante la liturgia, 2Cor 6,2 si recitava al vespro ed Ef 6,16 al mattutino dello stesso giorno (cf. *supra*, § 2.1).

L'*Homilia 14* di Basilio Magno condivide con il *Poučenie* la citazione Ef 5,18, che trova in esso piena corrispondenza, evoca il tema dell'astensione e del digiuno, ma non sembra avere un particolare significato liturgico nell'ambito della festa della tirofagia. L'*Homilia 3* di Giovanni Crisostomo presenta a sua volta un riferimento biblico – Eb 12,16 – che riecheggia la citazione Gen 25,29-34 del *Poučenie*, ha anch'esso attinenza con il tema dell'astensione e del digiuno, ma, come nel caso di Ef 5,18, non sembra avere rilevanza liturgica nel contesto delle celebrazioni per la tirofagia.

Sebbene costituiscano una testimonianza più marginale rispetto agli scritti dei Padri specificamente dedicati alla festa della tirofagia o al tema più generale

¹⁶ I risultati presentati in questo paragrafo sono raccolti in sintesi nella *Tavola 4*.

del digiuno, non si può tuttavia escludere che anche le opere dedicate a tematiche a quelle affini, come i testi di questa sezione, abbiano avuto un ruolo nel processo di consolidamento della memoria collettiva connessa con la festa della tirofagia (e con il più ampio contesto della penitenza).

3. Conclusioni

L'analisi della componente biblica del *Poučenie* nel confronto sia con le celebrazioni per la tirofagia così come regolate dal Triodo quaresimale (cf. *supra*, § 2.1), sia con la letteratura patristica dedicata specificamente alla festa della tirofagia (cf. *supra*, § 2.2.1), ovvero ai temi più generali del digiuno e della penitenza (cf. *supra*, § 2.2.2, 2.2.3), ha evidenziato la presenza nel testo di una percentuale di citazioni (circa il 30%) in tutto o in parte coincidenti con le pericopi e i versetti biblici che confluivano nelle celebrazioni per la tirofagia, e dunque con le tematiche da essi evocati, e di una percentuale di citazioni (circa il 50%) variamente rappresentate nel *corpus* patristico qui sottoposto ad analisi e solo in parte coincidenti con le pericopi e i versetti biblici pertinenti alle medesime celebrazioni.

Questi dati possono essere variamente interpretati. Seguendo un ragionamento forse fin troppo semplicistico, per esempio, si potrebbe ipotizzare che la presenza nel *Poučenie* di citazioni bibliche liturgiche e patristiche documenti il ricorso da parte dell'autore a un *corpus* di fonti ben definito, immaginando che all'atto della stesura del testo egli abbia attinto direttamente sia agli uffici e alla liturgia della festa della tirofagia, sia a una selezione di scritti dei Padri dedicati ai temi della tirofagia, del digiuno e della penitenza, che, per composizione, si deve supporre analoga a quella qui sottoposta a indagine.

In alternativa, e in maniera forse più realistica, la rilevanza liturgica e patristica della componente biblica del *Poučenie* può essere interpretata quale testimonianza diretta della mediazione delle Scritture svolta dalla liturgia e dai libri liturgici (cf. *supra*, § 1). Questa lettura, che scaturisce dalla contezza che tale mediazione, lungi dall'esaurirsi sul piano della forma, interessava soprattutto il livello dei contenuti, rafforza la convinzione che il funzionamento di opere analoghe al *Poučenie*, per loro stessa natura integrate nella pratica liturgica, non possa essere adeguatamente compreso, né il loro valore apprezzato, se non ricollocando tali opere nel contesto liturgico che era loro connaturale.

Questa seconda interpretazione può essere condotta alle sue estreme conseguenze ammettendo che, come si voleva dimostrare (cf. *supra*, § 1), il complesso di citazioni bibliche liturgiche e patristiche presenti nel *Poučenie* costituisca una tessera di quel variegato mosaico di riferimenti e temi biblici, creato dalla prassi liturgica e reso stabile dalla tradizione patristica, che era associato alla festa della tirofagia. In quanto testimonianza parziale di tale repertorio, la composizione della componente biblica del *Poučenie* ne permette allora il parziale recupero, facendo compiere un primo passo verso la sua ricostruzione, e

facendo registrare, su più vasta scala, un progresso nel processo di riacquisizione della memoria collettiva *tout court*. Elaborando i dati emersi dall'analisi, in particolare, si ottiene la seguente rosa di citazioni (e tematiche):

Citazioni bibliche liturgiche	Citazioni bibliche patristiche e liturgiche	Citazioni bibliche patristiche ma non liturgiche
Sal 34 (33),15, Mt 6,14-15 (tema del perdono); Sal 76 (75),2, Is 58,3 (tema dell'astensione e del digiuno); Ez 18,23.32; 33,11 (tema della penitenza e della salvezza); Rm 13,11-14, 2Cor 6,2, Ef 6,11.14-17 (tema del combattimento spirituale).	Mt 6,14-15 (tema del perdono); Is 58,3 (tema dell'astensione e del digiuno); Ez 18,23.32; 33,11 (tema della penitenza e della salvezza); Rm 13,11-14, 2Cor 6,2, Ef 6,11.14-17 (tema del combattimento spirituale).	Mt 5,23-24 (tema del perdono); Gen 25,29-34, Gdc 16,4-21, Ef 5,18, 1Gv 3,15 (tema dell'astensione e del digiuno); Sal 30 (29),12-13, Sal 95 (94),1-2.6-7 (tema della penitenza, della gioia e della lode a Dio); Fil 2,7 (tema della penitenza e della salvezza); Gal 3,27 (tema del combattimento spirituale).

Nell'ambito della classificazione tipologica delle funzioni svolte dalle citazioni bibliche nelle opere della tradizione scrittoria slava ortodossa¹⁷, i risultati che sono emersi dall'analisi permettono inoltre di teorizzare una nuova funzione, che potrebbe essere definita di "innesto" nella tradizione. Questa funzione descriverebbe in particolare il ruolo di quelle citazioni che, vantando una specifica tradizione di uso nella liturgia e nella letteratura patristica, erano in grado di garantire la coerenza biblica e tematica di un testo con determinate feste o periodi dell'anno liturgico, e dunque il suo armonico inserimento nella tradizione ecclesiastica.

In conclusione, auspichiamo che questo primo tentativo di ricostruzione, certamente parziale, di quella memoria collettiva che si è ipotizzato fosse connessa con la festa della tirofagia, possa in futuro essere confermato nella sua validità e integrato nella sua composizione con i dati che emergeranno dall'analisi di altre opere della tradizione slava ortodossa dedicate alla stessa festa, prima fra tutte il *Poslanie Vladimiru Monomachu o poste (Epistola a Vladimir Monomach sul digiuno)* del metropolita Nikifor I (già autore del testo qui esaminato). Su quest'opera, che come il *Poučenie* fu composta nell'imminenza del Grande digiuno (Romoli 2013, 2014a), ci riserviamo di lavorare, nella medesima prospettiva qui adottata ed estendendo l'indagine anche alle altre feste del periodo di pre-quaresima, in un prossimo futuro.

¹⁷ Sulle funzioni delle citazioni bibliche nella letteratura della *Slavia orthodoxa* si vedano Garzaniti, Romoli 2013; per le funzioni delle citazioni bibliche nelle forme letterarie dell'omiletica e degli insegnamenti spirituali si veda in particolare Romoli 2014b.

Abbreviazioni

- GIM: *Gosudarstvennyj Istoričeskij Muzej* (Moskva, RU).
- PG: J.P. Migne, *Patrologiae cursus completus. Series graeca*, Paris 1857-.
- PS: R. Graffin (a cura di), *Patrologia syriaca*, Paris 1894-1926.
- RNB: *Rossijskaja Nacional'naja Biblioteka* (Sankt-Peterburg, RU).
- Triod'*: *Triod' postnaja*, I-II, M. 1992, cf. <<http://lib.pravmir.ru/library/readbook/1865>>.
- Zlatoust*: *Zlatoust. Kniga, glagolemaja Zlatoust, v nejže vsjako uchiščrenie Božestvennogo pisanija istolkovano svjatym velikim Ioannom Zlatouстом i pročimi svjatymi otcy*, M. 1894, cf. <<http://sobornik.ru/text/zlatoust/zlatoust.htm>>.

Bibliografia

FONTI

- Baranokova 2005: G.S. Barankova (a cura di), *Poučenie mitropolita Nikifora v nedelju syropustnuju*, in: Ead., *Čista molitva tvoja. Poučenie i poslanija drevnerusskim knjaz'jam kievskogo mitropolita Nikifora*, M. 2005, pp. 189-221.
- Beck 1964: E. Beck (a cura di), *Des heiligen Ephraem des Syrsers Hymnen de Ieiunio*, I-II, Louvain 1964 (= Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 246-247; Scriptorum Syri, 106-107).
- Makarij 1995: Makarij (M.P. Bulgakov) (a cura di), *Poučenie mitropolita Nikifora v nedelju syropustnuju*, in: Id., *Istorija russkoj cerkvi*, II, M. 1995 (ed.or. SPb. 1858), pp. 569-571.
- Mil'kov 2007: V.V. Mil'kov *et al.* (a cura di), *Poučenie mitropolita russkogo Nikifora v Nedelju syropustnuju*, in: Id., *Mitropolit Nikifor*, SPb. 2007 (= Pamjatniki drevnerusskoj mysli. Issledovanija i teksty, 5), pp. 344-378.
- Poljanskij 2006: S.M. Poljanskij (a cura di), *Poučenie v nedelju syropustnuju*, in: Id., *Tvorenija mitropolita Nikifora*, M. 2006, pp. 185-196.

STUDI

- Bartolini 2014: M.G. Bartolini, *Il testo skovorodiano Ubuždešsja, vi-děša slavu ego. Un trattato catechetico-liturgico sulla festa della Trasfigurazione?*, "Studi slavistici", XI, 2014, pp. 7-22.
- Daniil egumeno 1991: Daniil egumeno, *Itinerario in Terra Santa*, a cura di M. Garzaniti, Roma 1991.
- Danilevskij 2004: I.N. Danilevskij, *Povest' vremennyh let. Germenevitičeskie osnovy istočnikovedenija letopisnyh tekstov*, M. 2004.
- Diddi 2012: C. Diddi, *Učenie vs chytrost'.* *Per uno statuto della retorica in area slavoeccelesiastica medievale*, "Ricerche slavistiche", X (LVI), 2012, pp. 159-201.
- Filjuškin 2007: A. Filjuškin, *Andrej Michailovič Kurbskij. Prosopografičeskoe issledovanie i germenevitičeskij kommentarij k poslanijam Andreja Kurbskogo Ivanu Groznomu*, SPb. 2007.
- Garzaniti 1998: M. Garzaniti, *L'agiografia slavo-ecclesiastica nel contesto della liturgia bizantina. Sacra Scrittura e liturgia nella composizione letteraria della Vita di Paraskeva*, in: F. Esvan (a cura di), *Contributi italiani al XII Congresso internazionale degli slavisti (Cracovia 26 agosto-3 settembre 1998)*, Napoli 1998, pp. 87-129.
- Garzaniti 2003a: M. Garzaniti (a cura di), *Biblical Quotations in Slavonic Literature. XIII International Congress of Slavists. Ljubljana, 15-21 August 2003. Panel. Papers*, Pisa 2003 (già in: "Slavjanovedenie", 2003, 2, pp. 23-66).
- Garzaniti 2003b: M. Garzaniti, *Biblija i ekzegeza v Rossii načala XVI veka. Novaja interpretacija "Poslanija" starca pskovskogo Eleazarovskogo monastyrja Filofeja d'jaku Misjurju Grigor'eviču Munechinu*, "Slavjanovedenie", 2003, 2, pp. 24-35 (reprint in: *Biblical Quotations in Slavonic Literature. XIII International Congress of Slavists. Ljubljana, 15-21 August 2003. Panel. Papers*, Pisa 2003).
- Garzaniti 2007: M. Garzaniti, *Biblejskie citaty v literature Slavia Orthodoxa*, "Trudy Otdela drevnerusskoj literatury", LVIII, 2007, pp. 28-40.
- Garzaniti 2009: M. Garzaniti, *Bible and Liturgy in Church Slavonic Literature. A New Perspective for Research in Medieval Slavonic Studies*, in: J.A. Álvarez-Pedrosa, S. Torres Prieto (a cura di), *Medieval Slavonic Studies. New Per-*

- spectives for Research. Études slaves médiévales. Nouvelles perspectives de recherche*, Paris 2009, pp. 127-148.
- Garzaniti 2010: M. Garzaniti, *Sacra scrittura, auctoritates e arte traduttoria in Massimo il Greco*, in: M. Garzaniti, F. Romoli (a cura di), *Forum "Massimo il Greco, Firenze e l'Umanesimo italiano"*, "Studi Slavistici", VII, 2010, pp. 349-363.
- Garzaniti 2012: M. Garzaniti, *Sacre scritture ed esegesi patristica nella Vita di Metodio*, in: A. Bartolomei Romagnoli, U. Paoli, P. Piatti (a cura di), *Hagiologica. Studi per Réginald Grégoire*, Fabriano 2012, pp. 385-392.
- Garzaniti, Romoli 2013: M. Garzaniti, F. Romoli, *Le funzioni delle citazioni bibliche nella letteratura della Slavia ortodossa*, in: M. Garzaniti et al. (a cura di), *Contributi italiani al XV Congresso Internazionale degli Slavisti (Minsk, 20-27 settembre 2013)*, Firenze 2013, pp. 121-156.
- Gippius 2000: A.A. Gippius, "Povest' vremennykh let". O vozmožnom proischoždenii i značenii nazvanija, in: *Iz istorii russkoj kul'tury*, I. Drevnjaja Rus', M. 2000, pp. 448-460.
- Grigor'ev 2007: A.V. Grigor'ev, *K voprosu ob istočnikach biblejskich frazeologizmov*, "Filologičeskie nauki", 2007, 1, pp. 50-59.
- Grigor'ev 2009: A.V. Grigor'ev, *Istočnikovedenie istorii russkoj biblejskoj frazeologii*, M. 2009 (dissertacija).
- Hannick 2006: Ch. Hannick, *Das altslavisches Hirmologion. Edition und Kommentar*, Freiburg i. Br. 2006.
- Karavaškin 2005: A. Karavaškin, *Meždisciplinarnyj podchod k issledovaniju biblejskich tematičeskich ključej*, "Drevnjaja Rus". Voprosy medievistiki", XXI, 2005, 3, p. 39.
- Karavaškin 2006: A. Karavaškin, *Biblejskie tematičeskie ključii: predely verifikacii*, "Rossija XXI", 2006, 1, pp. 64-85.
- Kunzler 2003: M. Kunzler, *La liturgia della Chiesa*, X, Milano 2003.
- Liddell, Scott 1883: H.G. Liddell, R. Scott, *Greek-English Lexicon*, New York 1883.
- Lunde 2001: I. Lunde, *Verbal Celebrations. Kirill of Turov's Homiletic Rhetoric and its Byzantine Sources*, Wiesbaden 2001.
- Mateos 1962: J. Mateos, *Le Typicon de la Grande Église. Ms. Sainte Croix n. 40, X^e siècle. Introduction, texte critique, traduction et notes*, I. *Le Cycle des douze mois*, Roma 1962 (= Orientalia Christiana Analecta, 165).

- Mateos 1963: J. Mateos, *Le Typicon de la Grande Église. Ms. Sainte Croix n. 40, X^e siècle. Introduction, texte critique, traduction et notes*, vol. II. *Le Cycle des Fêtes mobiles*, Roma 1963 (= *Orientalia Christiana Analecta*, 166).
- Miklosich 1862-1865: F. Miklosich (a cura di), *Lexicon Paleoslovenico-Graeco-Latinum emendatum auctum*, Wien 1862-1865.
- Naumow 2004: A. Naumow, *Idea-Immagine-Testo. Studi sulla letteratura slavo-ecclesiastica*, a cura di K. Stantchev, Alessandria 2004.
- Picchio 1977: R. Picchio, *The Function of Biblical Thematic Clues in the Literary Code of "Slavia Orthodoxa"*, "Slavica Hierosolymitana", I, 1977, pp. 1-31 (trad.it. in: Id., *Letteratura della Slavia ortodossa [IX-XVIII sec.]*, Bari 1991, pp. 363-403).
- Rančin 2012: A.M. Rančin, *O topike drevnerusskoj slovesnosti. K probleme razgraničenija toposov i citat*, "Drevnjaja Rus'. Voprosy medievistiki", IL, 2012, 3, pp. 21-32.
- Rančin, Lauškin 2002: A.M. Rančin, A.V. Lauškin, *K voprosu o bibleizmach v drevnerusskom letopisanii*, "Voprosy istorii", 2002, 1, pp. 125-137.
- Rogačevskaja 1989a: E.B. Rogačevskaja, *O nekotorych osobennostjach srednevekovoj citacii (na materiale oratorskoj prozy Kirilla Turovskogo)*, "Filologičeskie nauki", 1989, 3, pp. 16-20.
- Rogačevskaja 1989b: E.B. Rogačevskaja, *Ispol'zovanie Vetshogo Zaveta v sočinenijach Kirilla Turovskogo*, in: *Germenevtika drevnerusskoj literatury XI-XVI vv.*, I, M. 1989, pp. 96-105.
- Rogačevskaja 1992: E.B. Rogačevskaja, *Biblejskie teksty v proizvedenijach drevnejšich russkich propovednikov. K postanovke problemy*, in: *Germenevtika drevnerusskoj literatury XI-XVI vv.*, III, M. 1992, pp. 181-199.
- Romoli 2006: F. Romoli, *Il Poučenie k duchovnomu čadu di Georgij Zarubskij e la letteratura di direzione spirituale*, "Rus-sica Romana", XIII, 2006, pp. 15-31.
- Romoli 2009: F. Romoli, *Predicatori nelle terre slavo-orientali (XI-XIII sec.). Retorica e strategie comunicative*, Firenze 2009.
- Romoli 2010: F. Romoli, *L'Epistola al gran principe di Mosca Vasilij III sulla traduzione del Salterio commentato di Massimo Il Greco fra retorica classica e prassi umanistica*, in: M. Garzaniti, F. Romoli (a cura di), *Forum "Massi-*

- mo il Greco, Firenze e l'Umanesimo italiano", "Studi Slavistici", VII, 2010, pp. 365-383.
- Romoli 2013: F. Romoli, *Il Poslanie k Vladimiru Monomachu del vescovo Daniil. Ancora a proposito della letteratura di direzione spirituale*, "Anuari de Filologia. Estudis de Lingüística", III, 2013, pp. 145-158.
- Romoli 2014a: F. Romoli, *La letteratura di direzione spirituale: la testimonianza del Poslanie Vladimiru Monomachu o poste del metropolita Nikifor*, "Russica Romana", XXI, 2014, pp. 43-62.
- Romoli 2014b: F. Romoli, *Le citazioni bibliche nell'omiletica e nella letteratura di direzione spirituale del medioevo slavo orientale*, "Mediaevistik", XXVII, 2014, pp. 119-140.
- Roty 1983: M. Roty, *Dictionnaire russe-français des termes en usage dans l'Eglise russe*, Paris 1983¹⁰.
- Shumilo 2012: V. Shumilo, *The System of Divine Service Quotations in the Life of Stephen of Perm*, in: *Ars Christiana. In memoriam Michail F. Murianov (21.XI.1928- 6.VI.1995)*, I-II, Piscataway (NJ) 2011-2012 (= "Scrinium", VII-VIII), pp. 196-216.
- Sreznevskij 1893-1912: I.I. Sreznevskij, *Materialy dlja slovarja drevnerusskogo jazyka po pis'mennym pamjatnikam*, I-III, SPb. 1893-1912 (reprint M. 2003).
- Trapeznikova 2011: O.A. Trapeznikova, *Citata kak aktualizator avtorskoj intencii v drevnerusskom tekste (na materiale toržestvennyh slov Kirilla Turovskogo)*, "Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo pedagogičeskogo universiteta", 2011, 3, pp. 27-33.
- Zapol'skaja 2003: N.N. Zapol'skaja, *Biblejskie citaty v tekstach konfessional'noj kul'tury: semantika, funkcii, adptacija*, in: *Slavjanskij almanach 2002*, M. 2003, pp. 482-492.

* Nella prima colonna delle *Tavole 2-4 (infra)* si evidenziano le citazioni bibliche che hanno rilevanza liturgica nell'ambito delle cerimonie officiate in occasione del sabato e della domenica della tirofagia (cf. *Tavola I*).

Tavola 1

Poučenie		Triodio quaresimale	
		Sabato della tirofagia	Domenica della tirofagia
1	Gen 25,29-34 (<i>admonitio</i>)		
2	Gdc 16,4-21 (<i>admonitio</i>)		
3	Sal 9,7 (<i>conclusio</i>)		
4	Sal 30 (29),12-13 (<i>tractatio thematis</i>)		
5	Sal 34 (33),15 (<i>tractatio thematis</i>)	Sal 34 (33) (vespro)	
6	Sal 76 (75),2 (<i>tractatio thematis</i>)		Sal 76 (75),12a,2 (liturgia)
7	Sal 95 (94),1-2,6-7 (<i>expositio</i>)		
8	Sal 100 (99),4 (<i>tractatio thematis</i>)		
9	Sal 112 (111),10 (<i>conclusio</i>)		
10	Is 26,14 (<i>admonitio</i>)		
11	Is 58,3 (<i>tractatio thematis</i>)		Is 58 (vespro)
12	Ez 18,23.32 (<i>conclusio</i>)		Ez 18,23.32 (grande vespro)
13	Ez 33,11 (<i>conclusio</i>)		Ez 33,11 (grande vespro)
14	Mt 5,23-24 (<i>tractatio thematis</i>)		
15	Mt 6,14-15 (<i>tractatio thematis</i>)		Mt 6,14-21 (liturgia)
16	Mc 11,25 (<i>tractatio thematis</i>)		
17	Lc 21,19 (<i>tractatio thematis</i>)		
18	Rm 13,11-14 (<i>tractatio thematis</i>)		Rm 13,11b-14.4 (liturgia)
19	1Cor 12,10.28-30 (<i>exordium</i>)		
20	1Cor 14,13 (<i>exordium</i>)		
21	2Cor 6,2 (<i>conclusio</i>)		2Cor 6,2 (vespro)
22	Gal 3,27 (<i>conclusio</i>)		
23	Gal 6,7 (<i>tractatio thematis</i>)		
24	Ef 5,18 (<i>admonitio</i>)		
25	Ef 6,11.14-17 (<i>conclusio</i>)		Ef 6,10-20 (mattutino)
26	Fil 2,7 (<i>tractatio thematis</i>)		
27	2Pt 3,9 (<i>conclusio</i>)		
28	1Gv 3,15 (<i>tractatio thematis</i>)		

Tavola 2

*	Poučenie	Scritti dei Padri sulla tirofagia		
		Giovanni Crisostomo Slovo 7	Giovanni Crisostomo Slovo 8	Giovanni Crisostomo Sermo 2
1	Gen 25,29-34 (<i>admonitio</i>)			
2	Gdc 16,4-21 (<i>admonitio</i>)			
3	Sal 9,7 (<i>conclusio</i>)			
4	Sal 30 (29),12-13 (<i>tractatio thematis</i>)		Sal 30 (29),12	
5	Sal 34 (33),15 (<i>tractatio thematis</i>)			
6	Sal 76 (75),2 (<i>tractatio thematis</i>)			Sal 95 (94),6-7
7	Sal 95 (94),1-2,6-7 (<i>expositio</i>)			
8	Sal 100 (99),4 (<i>tractatio thematis</i>)			
9	Sal 112 (111),10 (<i>conclusio</i>)			
10	Is 26,14 (<i>admonitio</i>)			
11	Is 58,3 (<i>tractatio thematis</i>)			
12	Ez 18,23-32 (<i>conclusio</i>)			
13	Ez 33,11 (<i>conclusio</i>)		Ez 33,11	
14	Mt 5,23-24 (<i>tractatio thematis</i>)	Mt 5,23-24		
15	Mt 6,14-15 (<i>tractatio thematis</i>)	Mt 6,14-15		
16	Mc 11,25 (<i>tractatio thematis</i>)			
17	Lc 21,19 (<i>tractatio thematis</i>)			
18	Rm 13,11-14 (<i>tractatio thematis</i>) 1Cor 12,10,28-30 (<i>exordium</i>)			
19	1Cor 14,13 (<i>exordium</i>)			
20	2Cor 6,2 (<i>conclusio</i>)		2Cor 6,2	
21	Gal 3,27 (<i>conclusio</i>)			
22	Gal 6,7 (<i>tractatio thematis</i>)			
23	Ef 5,18 (<i>admonitio</i>)			
24	Ef 6,11,14-17 (<i>conclusio</i>)			
25	Fil 2,7 (<i>tractatio thematis</i>)		Fil 2,7-8	
26	2Pt 3,9 (<i>conclusio</i>) 1Gv 3,15 (<i>tractatio thematis</i>)			

Tavola 3a

*	Poučenie	Scritti dei Padri sul digiuno in lingua greca			
		Basilio Magno Homilia 1 Gen 25, 29-34	Basilio Magno Homilia 2 Gdc 16,6	G. Crisostomo Homilia 20	Eusebio di A. Sermo de ieiunio
1	Gen 25,29-34				
2	Gdc 16,4-21		Gdc 16,6		
3	Sal 9,7				
4	Sal 30 (29),12-13				
5	Sal 34 (33),15				
6	Sal 76 (75),2				
7	Sal 95 (94),1-2,6-7				
8	Sal 100 (99),4				
9	Sal 112 (111),10				
10	Is 26,14				
11	Is 58,3	Is 58, 4-6	Is 58,5	Is 58,3 Is 58,4-12	Is 58,4,6
12	Ez 18,23,32				
	Ez 33,11				
13	Mt 5,23-24			Mt 5,23-24	
14	Mt 6,14-15			Mt 6,14-15	
15	Mc 11,25				
16	Lc 21,19				
17	Rm 13,11-14				
18	1Cor 12,10,28-30				
19	1Cor 14,13				
20	2Cor 6,2				
21	Gal 3,27				
22	Gal 6,7				
23	Ef 5,18				
	Ef 6,11,14-17		Ef 6,17 (1Ts 5,8)		
24	Fil 2,7				
25	2Pt 3,9				
26	1Gv 3,15			1Gv 3,15	

Tavola 3b

*	<i>Poučenie</i>	Scritti dei Padri sul digiuno in lingua siriana		
		Afraate il Persiano <i>Demonstratio 3</i>	Efrem il Siro <i>Hymni de ieiunio</i>	<i>Liber graduum</i>
1	Gen 25,29-34 (<i>admonitio</i>)			
2	Gdc 16,4-21 (<i>admonitio</i>)			
3	Sal 9,7 (<i>conclusio</i>)			
4	Sal 30 (29),12-13 (<i>tractatio thematis</i>)			
5	Sal 34 (33),15 (<i>tractatio thematis</i>)			
6	Sal 76 (75),2 (<i>tractatio thematis</i>)			
7	Sal 95 (94),1-2,6-7 (<i>expositio</i>)			Gv 16,22-23 (<i>Sermo 29</i>)
8	Sal 100 (99),4 (<i>tractatio thematis</i>)			
9	Sal 112 (111),10 (<i>conclusio</i>)			
10	Is 26,14 (<i>admonitio</i>)			
11	Is 58,3 (<i>tractatio thematis</i>)	Is 58,5-6,8,10-11	Is 58,1,5-7 (<i>Hymnus 2</i>)	Is 58,7-8 (<i>Sermo 10</i>) Is 58,5-6 (<i>Sermo 29</i>)
12	Ez 18,23-32 (<i>conclusio</i>)			
13	Ez 33,11 (<i>conclusio</i>)			
14	Mt 5,23-24 (<i>tractatio thematis</i>)			
15	Mt 6,14-15 (<i>tractatio thematis</i>)			
16	Mc 11,25 (<i>tractatio thematis</i>)			
17	Lc 21,19 (<i>tractatio thematis</i>)			
18	Rm 13,11-14 (<i>tractatio thematis</i>)			
19	1Cor 12,10,28-30 (<i>exordium</i>)			
20	1Cor 14,13 (<i>exordium</i>)			
21	2Cor 6,2 (<i>conclusio</i>)			
22	Gal 3,27 (<i>conclusio</i>)			
23	Gal 6,7 (<i>tractatio thematis</i>)			
24	Ef 5,18 (<i>admonitio</i>)			
25	Ef 6,11,14-17 (<i>conclusio</i>)	Ef 6,14-16	Ef 6,14 (<i>Hymnus 4</i>)	
26	Fil 2,7 (<i>tractatio thematis</i>)			
27	2Pt 3,9 (<i>conclusio</i>)			
28	1Gv 3,15 (<i>tractatio thematis</i>)			

Tavola 4

*	Poučenie	Scritti dei Padri su tematiche affini		
		Basilio Magno <i>Homilia 14</i>	Gregorio il Teologo <i>Oratio 40</i>	Giovanni Crisostomo <i>Homilia 3</i>
1	Gen 25,29-34 (<i>admonitio</i>)			Eb 12,16
2	Gdc 16,4-21 (<i>admonitio</i>)			
3	Sal 9,7 (<i>conclusio</i>)			
4	Sal 30 (29),12-13 (<i>tractatio thematis</i>)			
5	Sal 34 (33),15 (<i>tractatio thematis</i>)			
6	Sal 76 (75),2 (<i>tractatio thematis</i>)			
7	Sal 95 (94),1-2,6-7 (<i>expositio</i>)		Sal 95 (94),1	
8	Sal 100 (99),4 (<i>tractatio thematis</i>)			
9	Sal 112 (111),10 (<i>conclusio</i>)			
10	Is 26,14 (<i>admonitio</i>)			
11	Is 58,3 (<i>tractatio thematis</i>)		Is 58,7	
12	Ez 18,23,32 (<i>conclusio</i>)			
13	Ez 33,11 (<i>conclusio</i>)			
14	Mt 5,23-24 (<i>tractatio thematis</i>)			
15	Mt 6,14-15 (<i>tractatio thematis</i>)			
16	Mc 11,25 (<i>tractatio thematis</i>)			
17	Lc 21,19 (<i>tractatio thematis</i>)			
18	Rm 13,11-14 (<i>tractatio thematis</i>)		Rm 13,13	
19	1Cor 12,10,28-30 (<i>exordium</i>)			
20	1Cor 14,13 (<i>exordium</i>)			
21	2Cor 6,2 (<i>conclusio</i>)		2Cor 6,2	
22	Gal 3,27 (<i>conclusio</i>)		Gal 3,27	
23	Gal 6,7 (<i>tractatio thematis</i>)			
24	Ef 5,18 (<i>admonitio</i>)	Ef 5,18		
25	Ef 6,11,14-17 (<i>conclusio</i>)		Ef 6,16	
26	Fil 2,7 (<i>tractatio thematis</i>)			
27	2Pt 3,9 (<i>conclusio</i>)			
28	1Gv 3,15 (<i>tractatio thematis</i>)			

Abstract

Francesca Romoli

Biblical Quotations in the Poučenie v nedelju syropustnuju. Liturgy, Patristic Tradition and Collective Memory

The article is an attempt to partially recreate collective memory about the Cheese-fare feast on the basis of the *Poučenie v nedelju syropustnuju* (*Teaching for Cheese-fare Sunday*) by metropolitan Nikifor I (†1121). By means of a comparative analysis between biblical quotations used in the text and those used in liturgical celebrations for Cheese-fare Saturday and Sunday, as well as Patristic literature devoted to the same liturgical occasion (but also to fasting and related topics), the author has effectively collected a cluster of common references. These very references (composed of biblical liturgical and/or Patristic quotations) may represent one tessera of the mosaic of collective memory associated with Cheese-fare week that originated from liturgy and was consolidated in the Patristic tradition.

Massimo il Greco a San Marco. Un nuovo manoscritto

David Speranzi

1. Introduzione

Tra le biografie dei copisti e intellettuali bizantini che nel corso del Quattrocento e del Cinquecento trascorsero periodi più o meno prolungati della loro esistenza in Italia, quella di Michele Trivoli di Arta è senz'altro peculiare¹; non tanto per le sue origini, da rintracciare in una famiglia di eruditi fuggiti alla presa di Mistrà, il cui esponente più noto è il copista bessarioneo Demetrio, forse suo zio², né per le circostanze del suo arrivo nella penisola, comuni a quelle di altri contemporanei più celebri come i cretesi Marco Musuro e Aristobulo Apostolio, giunti con il giovane Michele a Firenze nel 1492 grazie a Giano Lascari nel quadro di un progetto culturale promosso da Lorenzo de' Medici e portato avanti per qualche tempo da suo figlio Piero³. Né singolari per un greco furono gli ambienti e i personaggi frequentati in buona parte del suo soggiorno italiano: la Firenze che aveva appena assistito alla morte di Lorenzo il Magnifico, dove Trivoli esercitò il mestiere del copista, come Musuro, Apostolio e altri conterranei meno noti⁴; la Venezia che vedeva muovere i primi passi l'impresa tipografica di Aldo Manuzio, cui tanta sostanza avrebbero dato collaboratori greci, quali, tra gli altri, i cretesi Musuro, Apostolio, Giovanni Gregoropulo, o il corfiota Giustinio Decadio⁵; Mirandola e la cerchia di Gianfrancesco Pico, dov'erano vissuti per qualche tempo anche personaggi come Demetrio Mosco e Michele Damasceno,

¹ Questa una sommaria bibliografia su Michele Trivoli, *alias* Massimo il Greco: Denissoff 1943; Oleroff 1952; Denissoff 1954; Schultze 1963; Haney 1973; Obolensky 1981; RGK, I/A: nr. 287; RGK, II/A: nr. 395; RGK, III/A: nr. 469; Harlfinger 2000; Belloni 2002: 651-654; Sinicya 2005; Maksim Grek 2008; Ševčenko 2009; si vedano inoltre i contributi raccolti in Garzaniti, Romoli 2010.

² Si vedano a questo proposito le notizie e la bibliografia raccolte in Speranzi 2010: 266-275; recentemente a due codici di Demetrio Trivoli ha dedicato alcune osservazioni Mondrain 2013: 199-200.

³ Speranzi 2010; Id. 2013: 43-98, con la bibliografia precedente.

⁴ Oltre ai riferimenti indicati alla nota precedente cf. *infra*, § 2; decisamente inconsistenti appaiono gli argomenti addotti da Sinicya 2010: 313-315 per provare una partecipazione di Michele Trivoli al lavoro sotteso alle edizioni a stampa promosse a Firenze in questi anni da Giano Lascari: essi risultano sufficienti soltanto a provare la sua conoscenza dei testi pubblicati dal maestro, del resto imprescindibili nel *curriculum studiorum* di chi, come lui, avesse ricevuto un'educazione nel solco della tradizione bizantina.

⁵ Per gli esordi del rapporto tra Trivoli e Manuzio cf. Speranzi 2010: 282-284.

per limitarsi a due soli nomi⁶. Umanisti, tipografi, signori fanno costantemente la loro comparsa nelle esistenze degli *emigrés* bizantini che lasciarono le loro terre per cercare fortuna in Occidente fidando nelle loro abilità intellettuali.

La svolta inattesa nella vita di Michele giunse circa dieci anni dopo il suo approdo in Italia: nel 1502 il giovane Michele di Arta prendeva l'abito domenicano, facendo il suo ingresso nel convento di San Marco, a Firenze, dove sarebbe rimasto però per poco tempo, forse senza pronunciare la professione di fede⁷; se ne era probabilmente già allontanato nel 1503/1504, quando scriveva una lettera all'amico Scipione Forteguerra nella quale sembra cercare una sponda per ottenere una nuova sistemazione, magari presso Aldo⁸. Poco dopo, ancora, un mutamento altrettanto inaspettato: Michele diventa un religioso a tutti gli effetti, ma non in Italia, bensì sul monte Athos, nella patria degli antenati, assumendo il nome di Massimo, quasi certamente in onore di Massimo il Confessore⁹. Sull'Athos Massimo sembra attestato già nel 1505 o nel 1506, ma, di nuovo, non vi si sarebbe fermato per troppo più di un decennio, inviato nel 1516 presso lo zar Vasilij III allo scopo di rivedere alcune traduzioni della Bibbia; né alla Montagna Sacra sarebbe più tornato: coinvolto nelle controversie religiose dell'epoca, impegnato nell'opera di revisione delle Sacre Scritture con spirito critico e metodo filologico, fu imprigionato, processato e privato per molto tempo persino della possibilità di scrivere; Massimo il Greco scomparve a Mosca nel 1556, canonizzato nel 1988, in occasione del millenario del battesimo della Russia¹⁰.

2. Michele Trivoli copista

A ricongiungere le varie fasi della straordinaria esistenza del giovane Michele, del monaco Massimo, del beato Maksim, ha dedicato secoli dopo gran parte della propria vita Il'ja Vasil'evič Denisov (1893-1971), che, in maniera simile all'uomo al centro delle sue indagini erudite, si è trovato a dover affrontare due esili e a sentire il suo nome pronunciato con accenti differenti e in lingue diverse: in fuga dalla rivoluzione d'ottobre approdò dopo varie peripezie a Lo-

⁶ Alcune lettere di Michele scritte da Mirandola sono pubblicate da ultimo in Maksim Grek 2008: 86-87 nr. 2 (29 marzo [1498]), 92-93 nr. 4 ([1499]), 94-96 nr. 5 (marzo [1500]); Damasceno copiò per Gianfrancesco Pico a Mirandola la *Cohortatio ad Graecos* dello pseudo-Giustino nel ms. di Firenze, Biblioteca Riccardiana, Ricc. 80 (*subscr.* f. 48r); per Demetrio Mosco, la cui famiglia era imparentata con quella dei Trivoli, cf. almeno RGK, I/A: nr. 97; RGK, II/A: nr. 131; RGK, III/A: nr. 165.

⁷ Si veda da ultimo quanto osservato da Sinicyna 2010: 318-320.

⁸ L'edizione più recente della lettera è in Maksim Grek 2008: 100-101 nr. 7; la datazione dell'epistola, priva di indicazione dell'anno e contesa tra il 1503 e il 1504, è discussa in ultimo da Sinicyna 2010: 320-321.

⁹ A proposito della scelta del nome in religione cf. Mazon 1943: 103-104.

¹⁰ Per questi anni della biografia di Michele, che lo condussero troppo lontano dal cerchio degli interessi e delle competenze di chi scrive, si rinvia alla bibliografia raccolta alla nota 1.

vano, dove concluse e pubblicò la sua dissertazione dedicata a *Maxime le Grec et l'Occident*, firmandola con la forma ormai francesizzata di Élie Denissoff; dopo la seconda guerra mondiale, passò negli Stati Uniti, dove cercò e trovò una sistemazione definitiva, diventando cittadino americano nel 1953¹¹.

Denisov conosceva un solo codice greco trascritto da Michele Trivoli, l'esemplare dei *Geoponica* gr. 1994 della Bibliothèque Nationale de France, che nella sottoscrizione in distici elegiaci il copista dichiara di aver allestito in ventotto giorni per un Lascari, da identificare con Giano, il suo primo protettore sul suolo italiano¹². Da allora, vari manoscritti confezionati da Trivoli sono venuti alla luce¹³: tra gli altri, lo Strabone della Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. gr. 83, sottoscritto con un elaborato – e contorto – epigramma in distici elegiaci, apografo di un codice realizzato alcuni anni prima per Lorenzo de' Medici, il Par. gr. 1394¹⁴; il Teocrito conservato ai ff. 1r-24v del composito Vat. gr. 1379, copiato dall'esemplare della biblioteca di Lascari Par. gr. 2832 e passato poco dopo il febbraio 1496 a Manuzio che se ne servì per integrare con alcuni componimenti la sua edizione di questo autore uscita proprio in quella data¹⁵; il *Drei-Männer Kommentar* a Ermogene Pluteo 55.20 della Biblioteca Medicea Laurenziana, apografo di un altro manoscritto lascariano, l'antico e autorevole Par. gr. 2923¹⁶.

¹¹ Denissoff 1943; per una biografia dello studioso, Olmsted 2009; una valutazione del ruolo di Denisov nella storia degli studi su Massimo il Greco si deve a Garzaniti 2008: 177.

¹² Sia concesso, per brevità, il rimando a quanto osservato sul ms. da ultimo in Speranzi 2013: 78, 87, 96, 233.

¹³ Oltre a quelli chiamati in causa di seguito, si ricordano i seguenti codici di mano di Michele o da lui postillati: Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Barb. gr. 100 (Giuseppe Flavio, *Contra Apionem*, I, 1-141; attr. in RGK, III/A: nr. 469; accessibile in linea all'indirizzo <http://digi.vatlib.it/view/MSS_Barb.gr.100>; ultima consultazione 26 gennaio 2015); Barb. gr. 140, marg. ai ff. 72r-81v, 82v, 90r, 91v-100r, 101v-102r (Tommaso Magistro, Συλλογὴ ὀνομάτων Ἀττικῶν; *De rhetorica re commentarioli*; Michele Sincello; Giovanni Pediasimo; ms. composito omogenetico: l'unità A [ff. 9r-48v] è di mano di Aristobulo Apostolio, mentre l'unità B [ff. 49r-144v] si deve a un membro della famiglia Gregoropulo; Michele fu probabilmente l'organizzatore del composito [di sua mano sembra infatti la numerazione in cifre arabe del sec. XV fine-XVI inizio]; più tardi il codice appartenne al senatore Carlo Strozzi [nel marg. inf. del f. 9r la nota di possesso *Caroli Strozze Thomae filii 1635*]; attr. dei marg. in Speranzi 2013: 361; accessibile in linea all'indirizzo http://digi.vatlib.it/view/MSS_Barb.gr.140; ultima consultazione 26 gennaio 2015); Cremona, Biblioteca Governativa, ms. 177 (commenti agli *Analytica priora*; 1498; attr. di Harlfinger 2000); London, The British Library, Harley 5663, ff. 17r-22v (Eunapio di Sardi; attr. Speranzi 2013: 361; accessibile in linea all'indirizzo <http://www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay.aspx?index=0&ref=Harley_MS_5663>; ultima consultazione 26 gennaio 2015); Oxford, Bodleian Library, Canon. gr. 27 (Teodoreto di Ciro, *Graecarum affectionum curatio*; attr. in RGK, I/A: nr. 287). Altre attribuzioni, di codici moscoviti e dell'Athos, sono in Fonkič 1981: 126-127.

¹⁴ Speranzi 2010: 277 nota 80; Id. 2013: 64-65, 79, 96.

¹⁵ Id. 2010: 280-284.

¹⁶ *Ivi*: 278-279, tavv. 4, 6; Id. 2013: 66.

Di questi quattro esemplari, che indizi di natura codicologica, testuale e storica inducono a localizzare a Firenze e a datare all'epoca del primo soggiorno di Trivoli in Toscana, tra il 1492 e il 1494/1495, ci si è potuti servire in occasione di un seminario fiorentino organizzato nel 2007 da Marcello Garzaniti per ricostruire alcuni aspetti del rapporto che intercorse tra il giovanissimo Michele e Lascari¹⁷; al piccolo *corpus* così costituito e agli altri codici noti è possibile adesso aggiungere un testimone sinora completamente negletto: la sua descrizione, l'identificazione del copista e alcune osservazioni relative a data e luogo di copia costituiscono un piccolo omaggio paleografico al dedicatario di questo volume.

3. *Il Laur. Conv. Soppr. 104: descrizione e storia*

Il manoscritto, oggi 104 del fondo Conventi Soppressi della Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze, ricondotto al secolo XVI dalla sporadica bibliografia, contiene il *De divinis nominibus* dello pseudo Dionigi Areopagita (ff. 2r-89v; bianco il f. 90r-v), preceduto da un indice dei capitoli (f. 1r-v; *τάδε κεφάλαια περιέχει ὁ περὶ θεῶν ὀνομάτων λόγος*) e da un epigramma (ff. 1v-2r; *ἐπίγραμμα εἰς τὸν μακάριον διονύσιον εἰς τὸ περὶ θεῶν ὀνομάτων*)¹⁸; il testo è accompagnato dagli scoli attribuiti a Giovanni di Scitopoli, Massimo il Confessore e Germano II di Costantinopoli. Membranaceo, di mm 230 × 158, il Conv. Soppr. 104 è articolato in nove quinioni, preceduti e seguiti da quattro guardie cartacee iniziali e tre finali, in massima parte ottocentesche¹⁹; la regola di Gregory non è rispettata nel fasc. I (successione CPCPPCPCCP), senza che tuttavia si siano verificati turbamenti nell'ordine del testo²⁰. I fascicoli sono segnati di prima mano al centro del margine inferiore del primo recto con lettere greche da α' a ι' ornate da un trattino ondulato²¹.

¹⁷ Id. 2010.

¹⁸ Una descrizione interna in Rostagno, Festa 1893: 153, dove è proposta anche la datazione al sec. XVI; per l'epigramma introduttivo, piuttosto comune nella tradizione del *De divinis nominibus*, cf. Vassis 2005: 197.

¹⁹ L'unica guardia più recente sembra essere il f. IV, sul quale è stato incollato un cartellino con un indice latino del sec. XVIII.

²⁰ L'occasionale mancato rispetto della legge di Gregory non è infrequente nei mss. greci contemporanei, come mostra, per limitarsi a un solo esempio, la produzione del cosiddetto *Anonymus Harvardianus* indagata da Hoffmann 1985 e 1986. Alle radici di questo fenomeno si trova senz'altro la generale alta qualità della pergamena impiegata nei sec. XV e XVI, che spesso presenta pochissima differenza tra lato carne e lato pelo; ma si può ritenere che incappassero più facilmente in tali errori copisti abituati a muoversi di solito nell'universo della carta, per i quali la frequentazione della pergamena era soltanto occasionale: gli altri codici di Michele Trivoli citati in questo lavoro (cf. *supra* e nota 13) sono tutti cartacei.

²¹ Le segn. fasc. si trovano in questa posizione anche in altri manoscritti allestiti da Michele: i fasc. a lui ascrivibili nel Laur. Plut. 55.20 sono per esempio segnati al centro del marg. inf., del primo recto e dell'ultimo verso.

La pergamena è stata rigata con uno strumento meccanico tipo mastara che ha prodotto il tipo 10E2m della classificazione di Julien Leroy e Jacques Hubert Sautel, corrispondente al 2-1-11 / 0 / 0 / JJ in quella di Denis Muzerelle²²: in altre parole, la pagina è stata suddivisa in modo tale che a una colonna principale di 24 rr./ll., riservata al testo dello pseudo-Dionigi, potessero affiancarsi spazi da destinare all'occorrenza agli scoli, una colonna più esterna di 28 rr./ll. e 6 retrici supplementari nel margine inferiore²³; la griglia predisposta dalla rigatura non è tuttavia rispettata in maniera costante, poiché quando la massa testuale degli scoli si rende più imponente il copista riduce il numero di linee del testo, utilizzando la colonna principale e gli spazi intercolonnari per inserirvi i commenti.

Pur affidata al solo inchiostro rosso e al calamo del copista, la decorazione è piuttosto articolata e comprende fasce decorative poste all'inizio dei capitoli, a intreccio (f. 1r), con motivi fitomorfi ricavati in negativo (ff. 2r, 20v), con tralci e palmette (f. 11r); a queste si affiancano iniziali maggiori decorate con elementi fitomorfi (ff. 2r, 11r, 20v, 23v, 27v, 55r, 64v, 69v) e iniziali semplici, oltre a titoli in maiuscole antiquarie (ff. 1r, 11r, 20v, 23v, 27v, 55r, 62v, 64v, 69v, 74v, 79r, 80v, 84v, 86r), per lo più decorati con asterischi; talora sono impiegate linee rosse o a inchiostro costituite da *diploi* (ff. 20r, 23r, 64v) alla fine dei capitoli. Gli *explicit* sono disposti in forma di triangolo o doppio triangolo rovesciato e sono spesso ornati da elementi di tralcio o asterischi (ff. 10v, 20r, 27v, 74v, 78v, 80v, 89v).

Benché non figuri nella *Tabula librorum Graecorum qui habentur in hoc monasterio Abbatie Florentine* compilata tra il 1504 e la fine del primo decennio del sec. XVI²⁴, il codice appartenne comunque alla collezione dei benedettini riformati della Badia Fiorentina proprio dal sec. XVI, come si evince dalla nota *Est Abbatiae Florentinae s.n. 241* apposta da mano cinquecentesca nel margine inferiore del f. 1r; più tardi è registrato nell'*Index manuscriptorum tum Graecorum tum Latinorum quae habentur in Bibliothecae Abbatiae Florentinae*, databile post 1700, dove è descritto come *Dionysius de divinis nominibus cum scholiis, saeculi XV, cuius index in prima pagina n. 13*²⁵; sempre entro il sec. XVIII e sempre alla Badia ricevette la segnatura 61, testimoniata dalla nota *Sancti Dionysii libri de divinis nominibus cum scholiis, inter codices designatur num. 61* egualmente posta nel margine inferiore del f. 1r. A seguito della soppressione napoleonica delle Corporazioni religiose (1808) e nel quadro dei movimenti

²² Sautel, Leroy 1995: 43, 99; per il sistema di classificazione Muzerelle, cf. www.palaeographia.org/muzerelle/analyse/htm (ultima consultazione 26 gennaio 2015).

²³ Queste le misure dello schema di impaginazione: mm. 30 [134 (8) 22] 36 × 15 | 6 [84 (3) 27] 23 (f. 86r).

²⁴ L'inventario è conservato nel Laur. Conv. Soppr. 151, ff. 2r-67r ed è stato pubblicato da Blum 1951: 114-157, che già segnalava (79) come il Conv. Soppr. 104 non vi compaia.

²⁵ L'inventario è conservato nel Laur. Conv. Soppr. 151, ff. 68r-84r. Alla datazione al sec. XV presente in questo elenco si attennero anche Montfaucon 1702: 364 e Del Furia 1846-1858: 603.

librari che ne seguirono, il codice abbandonò la Badia e giunse in Laurenziana nel 1809, dove ricevette la legatura che ancora conserva, in tela su cartone, con dorso e punte in cuoio²⁶.

4. *Il Laur. Conv. Soppr. 104: identificazione del copista*

Riconoscere in Michele Trivoli il copista sin qui anonimo del *De divinis nominibus* nel Laur. Conv. Soppr. 104 è piuttosto semplice, qualora si pongano a confronto le tavv. 1 e 2 che accompagnano queste pagine: esse riproducono rispettivamente il f. 89v del Laur. Conv. Soppr. 104 e la parte inferiore del f. 230v del Laur. Plut. 55.20, il già ricordato testimone del *Drei-Männer Kommentar* a Ermogene ascrittogli in occasione del seminario fiorentino del 2007²⁷. Nell'esemplare retorico e nel codice dionisiano si ritrova la stessa scrittura serrata sul rigo, leggermente inclinata a destra, eseguita con *ductus* piuttosto veloce, più elegante e posata nel testo, più rapida e minuta negli scoli; e, soprattutto, attraverso gli *specimina* forniti, è possibile osservare la totale sovrapposibilità del repertorio di varianti e di legature. Tra le lettere isolate colpiscono per esempio il *gamma* maiuscolo con il tratto orizzontale diretto leggermente verso l'alto e chiuso da un apice ascendente, il *delta* minuscolo con il tratto ascendente che sfugge nella direzione della scrittura, l'*epsilon* maiuscolo in un tempo solo all'inizio di parola, prima di *tau*, il *pi* minuscolo o il *tau* alto, nella variante cosiddetta 'a drappo'; tra le legature si possono invece notare quella di *alpha* posto *supra lineam* per congiungersi a *rho* nel gruppo *pi-alpha-rho-alpha*, *my-epsilon-tau* con la sezione superiore di *epsilon* leggermente enfaticizzata e il tratto verticale di *tau* che torna verso sinistra, *epsilon-rho* tracciato in un tempo solo con l'occhiello della prima lettera realizzato in senso antiorario e l'antica cresta ascendente ridotta a un tratto stonato. Del tutto consentaneo con quello di altri codici di Michele, come per esempio i *Geoponica* del Par. gr. 1994, appare infine l'apparato ornamentale del Conv. Soppr. 104, confermando in maniera definitiva l'attribuzione²⁸.

²⁶ All'arrivo in Laurenziana il ms., andando a costituire il fondo Conventi Soppressi con gli altri codici di provenienza monastica e conventuale, ricevette ovviamente anche la segnatura attuale, riportata a penna e a matita al f. Ir (solo a matita al f. IVr) insieme alla segnatura di servizio 2850 sotto la quale è descritto nel CMS come *Dionysii s. Areopagitae De divinis nominibus, Graece, cum scholiis Graecis, codex membranaeceus, in-4°* (Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Archivio Storico Biblioteca Medicea Laurenziana, 25, ff. 96r-99v, f. 99r).

²⁷ Speranzi 2010: 278-279 e tav. 4.

²⁸ Si possono mettere a confronto per esempio gli *explicit* in forma di triangolo rovesciato del Laurenziano con quello del Parigino riprodotto a suo tempo da Denissoff 1943, tav. 2.

5. *Il Laur. Conv. Soppr. 104: antigrafo e datazione*

Quanto sin qui scritto sulle vicende successive alla copia del Laur. Conv. Soppr. 104, appena restituito al calamo di Michele Trivoli, le definisce come integralmente fiorentine; è quindi semplice supporre che il codice sia stato anche confezionato a Firenze, negli anni in cui vi soggiornava il giovane greco. A dare sostanza a questa ipotesi interviene la storia della tradizione manoscritta del *De divinis nominibus*: sulla base delle ricerche di Giuseppe Turturro e di quelle più recenti e sistematiche di Beate Regina Suchla, il Conv. Soppr. 104 risulta infatti apografo parziale ma diretto dell'attuale San Marco 686, egualmente conservato alla Laurenziana, un antico testimone in minuscola delle opere dello pseudo-Dionigi con scoli, databile alla fine del sec. IX²⁹. L'antigrafo, il San Marco 686, è uno dei manoscritti procurati personalmente da Cosimo il Vecchio de' Medici (1389-1464) per il convento domenicano di San Marco, come attesta la nota di possesso al f. Iiv del codice, *Conventus Sancti Marci de Florentia Ordinis Praedicatorum quem sibi donavit magnus civis Cosmas de Medicis*; e in possesso dei frati di San Marco il manoscritto restò fin quando fece il suo ingresso in Laurenziana, nel 1809, con altri 356 codici del fondo San Marco, a seguito delle soppressioni napoleoniche³⁰. Ne consegue, è evidente, che ogni suo apografo diretto quattrocentesco e cinquecentesco non può che essere stato confezionato in città e, pertanto, ne discende anche la prova dell'origine fiorentina del Laur. Conv. Soppr. 104. Non vi sono poi elementi particolari per stabilire con certezza se Michele lo abbia esemplato durante il suo primo soggiorno in città, tra il 1492 e il 1494/1495, quando era tra i protetti di Giano Lascari, o se, invece, non lo abbia allestito più tardi, ai primi del Cinquecento, quando viveva proprio a San Marco, dove era custodito l'antico testimone dionisiano che gli servì da modello. Comunque siano andate le cose, il Laur. Conv. Soppr. 104, *descriptus* tutto sommato poco importante ai fini della *constitutio textus* di un'opera che vanta testimoni assai più antichi e autorevoli, adesso restituito alla mano di Michele Trivoli, futuro Massimo il Greco, assume ben altra valenza storico-culturale: diviene cioè una delle rare testimonianze dell'aggirarsi tra i banchi della biblioteca di San Marco di un greco che era arrivato a Firenze insieme ad altri conterranei; e che da Firenze e da San Marco sarebbe ripartito per una strada che lo

²⁹ Per la relazione testuale si vedano almeno Turturro 1907-1908: 22-23, 26; Suchla 2011: 72-73 e stemma nr. 14. Il San Marco 686 è datato nella bibliografia al sec. X (cf. di recente Baldi-Podolak 2009: 145), ma può essere retrodatato entro la fine del sec. IX: tale proposta è stata avanzata e argomentata da chi scrive nell'ambito di una descrizione analitica del codice di prossima pubblicazione, elaborata nel quadro del progetto *Codices Graeci Antiquiores. A Palaeographical Guide to the Greek Book up to the Year 900*, coordinato da Daniele Bianconi; a questa scheda si rinvia per notizie codicologiche, testuali e paleografiche sull'antico testimone.

³⁰ Per la storia del ms. e la sua presenza a San Marco, oltre alla descrizione citata alla nota precedente, cf. Ullman, Stadter 1972: 249 nr. 1069, 274 nr. M 31 e Petitmengin, Ciccolini 2005: 272 nr. 156, 306 nr. 382, 317 nr. A 38, 324 nr. B 20.

avrebbe condotto, lui solo, molto lontano. Forse, quando sull'Athos Michele si trovò a scegliere il nome monastico di Massimo, in onore di Massimo il Confessore, interprete della tradizione neoplatonica di Dionigi l'Areopagita, pensò anche soltanto per un attimo a quei due codici che ne aveva avuto sotto le mani a Firenze, l'antico modello del sec. IX e la piccola copia di suo pugno, destinata alla biblioteca della Badia e riscoperta in questa occasione.

Abbreviazioni

- CMS: *Catalogo dei manoscritti scelti dalle biblioteche monastiche di Firenze e del circondario della Prefettura dell'Arno rilasciati in deposito nell'imperial Libreria Laurenziana*, [Firenze] 1809.
- RGK, I-III/A-C: *Repertorium der griechischen Kopisten 800-1600*, I. *Handschriften aus Bibliotheken Großbritanniens*, A. *Verzeichnis der Kopisten*, a cura di E. Gamillscheg, D. Harlfinger, B. *Paläographische Charakteristika*, a cura di H. Hunger, C. *Tafeln*, Wien 1981; II. *Handschriften aus Bibliotheken Frankreichs und Nachträge zu den Bibliotheken Großbritanniens*, A. *Verzeichnis der Kopisten*, a cura di E. Gamillscheg, D. Harlfinger, B. *Paläographische Charakteristika*, a cura di H. Hunger, C. *Tafeln*, Wien 1989; III. *Handschriften aus Bibliotheken Roms mit dem Vatikan*, A. *Verzeichnis der Kopisten*, a cura di E. Gamillscheg, con la collaborazione di D. Harlfinger, P. Eleuteri, B. *Paläographische Charakteristika*, a cura di H. Hunger, C. *Tafeln*, Wien 1997.

Bibliografia

- Baldi, Podolak 2009: D. Baldi, P. Podolak, *Postille pseudodionisiane nel Laur. San Marco 686*, "Würzbuger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft", XXXIII (n.F.), 2009, pp. 139-164.
- Belloni 2002: C. Belloni, *Lettere greche inedite di Marco Musuro (cod. Ambr. D 137 suss. 41-41bis)*, "Aevum", LXXVI, 2002, pp. 647-679.
- Blum 1951: R. Blum, *La biblioteca della Badia fiorentina e i codici di Antonio Corbinelli*, Città del Vaticano 1951.
- Del Furia 1846-1858: F. Del Furia, *Supplementum alterum ad Catalogum codicum Graecorum Latinorum Italicorum qui a saeculo*

- XVIII exeunte usque ad annum MDCCCXLVI [...] in Bibliothecam Mediceam Laurentianam translati sunt [...], I-IV, Florentiae 1846-1858, ms., consultabile in rete sul sito della Biblioteca Medicea Laurenziana, <www.bml.firenze.sbn.it>.*
- Denissoff 1943: É. Denissoff [Denisov], *Maxime le Grec et l'Occident. Contribution à l'histoire de la pensée religieuse et philosophique de Michel Trivolis*, Louvain-Paris 1943.
- Denissoff 1954: É. Denissoff [Denisov], *Maxime le Grec et ses vicissitudes au sein de l'Église russe*, "Revue des études slaves", XXXI, 1954, pp. 7-20.
- Fonkič 1981: B.L. Fonkič, *Grečeskie piscy epochi Vozroždenija (3)*, "Vizantijskij Vremennik", XLII, 1981, pp. 124-128.
- Garzaniti 2008: M. Garzaniti, *La riscoperta di Massimo il Greco e la ricezione dell'Umanesimo italiano in Russia*, in: M. Di Salvo, G. Moracci, G. Siedina (a cura di), *Nel mondo degli Slavi. Incontri e dialoghi tra culture. Studi in onore di Giovanna Brogi Bercoff*, Firenze 2008, I, pp. 173-183.
- Garzaniti, Romoli 2010: M. Garzaniti, F. Romoli (a cura di), *Massimo il Greco, Firenze e l'Umanesimo italiano. Atti del seminario internazionale (Firenze, 22-24 novembre 2007)*, Firenze 2010 (= "Studi slavistici", VII, 2010, pp. 239-394).
- Haney 1973: J.V. Haney, *From Italy to Muscovy. The Life and Works of Maxim the Greek*, München 1973.
- Harlfinger 2000: D. Harlfinger, *Codices Cremonenses Graeci. Eine kurze Neusichtung anlässlich des V Colloquio Internazionale di Paleografia greca*, in: G. Prato (a cura di), *I manoscritti greci tra riflessione e dibattito. Atti del V Colloquio Internazionale di Paleografia Greca (Cremona, 4-10 ottobre 1998)*, II, Firenze 2000, pp. 763-769.
- Hoffmann 1985: Ph. Hoffmann, *Un mystérieux collaborateur d'Alde Manuce: l'Anonymus Harvardianus*, "Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge-Temps Modernes", XCVII, 1985, pp. 45-183.
- Hoffmann 1986: Ph. Hoffmann, *Autres données relatives à un mystérieux collaborateur d'Alde Manuce: l'Anonymus Harvardianus*, "Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge-Temps Modernes", XCVIII, 1986, pp. 673-708.
- Maksim Grek 2008: Prepodobnyj Maksim Grek, *Sočinenija*, I, Moskva 2008.
- Mazon 1943: A. Mazon, *Michel Trivolis dit Maxime le Grec*, "Journal des Savants", III, 1943, pp. 97-106 [rec. a Denissoff 1943].

- Mondrain 2013: B. Mondrain, *Le cardinal Bessarion et la constitution de sa collection de manuscrits grecs – ou comment contribuer à l'intégration du patrimoine littéraire grec et byzantin en Occident*, in: C. Märkl, Ch. Kaiser, Th. Ricklin (a cura di), "Inter Graecos Latinissimus, inter Latinos Graecissimus". Bessarion zwischen den Kulturen, Berlin-Boston 2013, pp. 187-202.
- Montfaucon 1702: B. de Montfaucon, *Diarium Italicum sive monumentorum veterum Bibliothecarum, Musaeorum etc. notitiae* (...), Paris 1702.
- Obolensky 1981: D. Obolensky, *Italy, Mount Athos and Muscovy: the Three Worlds of Maximos the Greek*, "Proceedings of the British Academy", LXVII, 1981, pp. 143-161 (rist. in Id., *Six Byzantine portraits*, Oxford 1988, pp. 201-219).
- Oleroff 1952: A. Oleroff, *De la Renaissance au Kremlin. La vie mouvementée de Michel Trivolis dit Maxime le Grec*, "Le Flambeau", XXXV, 1952, pp. 37-45.
- Olmsted 2009: H. Olmsted, *Two Exiles. The Roots and Fortunes of Elie Denisoff, Rediscoverer of Mikhail Trivolis*, in: V. Kivelson, K. Petrone, N. Shields Kollmann, M.S. Flier (a cura di), *The New Muscovite Cultural History. A Collection in Honor of Daniel B. Rowland*, Bloomington IN 2009, pp. 223-236.
- Petitmengin, Ciccolini 2005: P. Petitmengin, L. Ciccolini, *Jean Matal et la bibliothèque de Saint-Marc à Florence (1545)*, "Italia medioevale e umanistica", XLVI, 2005, pp. 207-374.
- Rostagno, Festa 1893: E. Rostagno, N. Festa, *Indice dei codici greci laurenziani non compresi nel catalogo del Bandini*, "Studi italiani di filologia classica", I, 1893, pp. 131-232.
- Sautel, Leroy 1995: J.-H. Sautel, J. Leroy, *Répertoire de réglures dans les manuscrits grecs sur parchemin. Base de données établie par J.-H. Sautel à l'aide du fichier Leroy et des catalogues récents*, Turnhout 1995.
- Schultze 1963: B. Schultze, *Maksim Grek als Theologe*, Roma 1963.
- Ševčenko 2009: I. Ševčenko, *Četyre mira i dve zagadki Maksima Greka*, in: R.M. Šukurov (a cura di), *More i berega. K 60-letiju Sergeja Pavloviča Karpova ot kolleg i učenicov*, Moskva 2009, pp. 477-488.
- Sinicyna 2005: N.V. Sinicyna, *Massimo il Greco, Firenze, Savonarola*, in: M. Garzaniti, L. Tonini (a cura di), *Giorgio La Pira e la Russia*, Firenze 2005, pp. 265-289.
- Sinicyna 2010: N.V. Sinicyna, *Umanesimo e vocazione monastica nella biografia e nell'opera di Massimo il Greco*, in: M. Gar-

- zaniti, F. Romoli (a cura di), *Massimo il Greco, Firenze e l'Umanesimo italiano. Atti del seminario internazionale (Firenze, 22-24 novembre 2007)*, Firenze 2010 (= "Studi slavistici", VII, 2010, pp. 239-394), pp. 313-326.
- Speranzi 2010: D. Speranzi, *Michele Trivoli e Giano Lascari. Appunti su copisti e manoscritti greci tra Corfù e Firenze*, in: M. Garzaniti, F. Romoli (a cura di), *Massimo il Greco, Firenze e l'Umanesimo italiano. Atti del seminario internazionale (Firenze, 22-24 novembre 2007)*, Firenze 2010 (= "Studi slavistici", VII, 2010, pp. 239-394), pp. 263-297.
- Speranzi 2013: D. Speranzi, *Marco Musuro. Libri e scrittura*, Roma 2013.
- Suchla 2011: B.R. Suchla (a cura di), *Corpus Dionysiacum, IV.1. Iohannis Scythopolitani Prologus et scholia in Dionysii Areopagitae librum De divinis nominibus cum additamentis interpretum aliorum*, Berlin-Boston 2011.
- Turturro 1907-1908: G. Turturro, *Il trattato περί θείων ὀνομάτων dello ps.-Areopagita nei mss. Laurenziani. Contributo a una futura edizione critica*, "Bessarione", XII, 1907-1908, nr. 4, pp. 93-138 e nr. 5, pp. 1-25 (cit. dall'estratto, Roma 1908, con paginazione continua 5-74).
- Ullman, Stadter 1972: B.L. Ullman, Ph.A. Stadter, *The Public Library of Renaissance Florence. Niccolò Niccoli, Cosimo de' Medici and the Library of San Marco*, Padova 1972.
- Vassis 2005: I. Vassis, *Initia carminum byzantinorum*, Berlin-New York 2005.

Abstract

David Speranzi

Maximus the Greek at San Marco. A New Manuscript

A palaeographical, codicological, philological and historical analysis of the ms. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Conv. Soppr. 104, containing ps. Dionysius Areopagites, *De divinis nominibus*, with *scholia*. The codex is here attributed for the first time to Michael Trivolis *alias* Maximus the Greek. It was written during his stay in Florence, in the library of San Marco.

ИМЕНЕМЪ МОИМЪ БЪСЫ ИЖДЕЮТЪ :
ЯЗЫКИ ВОЗГЛЮТЪ НОВЫ

Gli slavi e le lingue



Transformation of the Past Active Participles in Northwest Russian

Jan Ivar Bjørnflaten

In Contemporary Standard Russian (CSR)¹, the past tense is expressed by a verb form, which from a morphological point of view is very simple. In a sentence like *ja videl* the past tense form *videl* has developed from a perfect form based on an original past active participle formed by a suffix *-l*². This participle, together with the present tense forms of the verb *byti*, formed the original Slavic perfect. The Slavic perfect was therefore an analytic tense consisting of the present tense forms of *byti* as an auxiliary, which declined as a finite verb in person and number and a participle, which declined as a nominal in gender and number. The analytic perfect (*ja jesmŭ vidělŭ*, ‘(I) have (lit. am) seen’, then lost the copula and the analytic perfect was replaced by a synthetic past tense form like (*ja videl*) in a process in which the erstwhile nominal participle was reanalyzed as a finite verb form. Consequently, from a typological point of view, the past tense in Russian is therefore somewhat unusual since it is not declined for person, as is typical for finite verbs, but is declined like a nominal for number and gender.

In large areas of Northwest Russia, however, it is well known that several morphological forms in addition to the *l*-participle can be used to express past events. The most wide-spread of these is – like the *l*-form – based on a past active participle, but formed by means of another suffix, the *-vŭs/-ŭs*. This participle is an integrated part of the earliest recordings of Slavic and has well-established Indo-European cognates. In the earliest texts, however, it is used not as a finite form, but as a predicative participle³, as in this sentence from the mid-fifteenth century *First Pskov Chronicle*:

- (1) *togo že lĕta, vovavši_{pap} sela okolo Ostrova, poidoša_{aor3Pl} ko Pskovu*
‘the same year, (they having) ravaged villages around Ostrov, (they) went on to Pskov’⁴ (Nasonov 1941: 12).

¹ Contemporary Standard Russian is understood as *Sovremennyyj russkij literaturnyj jazyk*.

² This formation of the participle seems to be a Slavic innovation as no corresponding formations are found in any other Indo-European languages.

³ From a historical point of view, this form of the past active participle, PAP, corresponds to the CSR past gerund.

⁴ All the Russian sample sentences have been translated into English by the author. They are all translated rather verbatim so as to illustrate the process explained.

In this sentence, the agent of the participle *voevavši* is co-referential with the implied subject of the finite verb *poidoša*, aor3Pl, which is the predicate of the sentence. These predicative participles are in the Russian grammatical tradition called secondary predicates, as opposed to the primary or finite predicates.

In northwestern Russia, the predicative participles or secondary predicates have developed into finite verb forms able to denote actions in the past. Thus, the forms based on this participle have turned into a past tense divergent from the one in the standard language. The following examples were recorded during fieldwork conducted along the eastern shore of Lake Peipus in June 1993⁵. In the village of Dragotina⁶ an elderly gentleman, Aleksej Alekseevič told us that:

- (2) *Tol'ka ny dvoje astafši zdes' a to fse pom'orši chto pom'orši chto zadavleny*
 'Only we two remain here, and all are dead, some dead, some killed'.

The verb forms *astafši* and *pom'orši* are both clearly based on an erstwhile past active participle and correspond to the form *voevavši* referred to above. In the sentence from Dragotina, however, the verb forms *astafši* and *pom'orši* are clearly finite verb forms, which in the standard language would have been *l*-forms. These forms clearly denote action having taken place in the past, but in addition, they also denote the result of past actions obtaining at the time of speaking. In other words, these verb forms denote past actions with current relevance. A reasonable interpretation would be to consider these forms to be resultatives, "only the two of us are still here, all others are dead". This interpretation of the *vši*-forms is strengthened when comparing them with *l*-forms. In the following sentence the form *astafši* denotes current relevance, while the *l*-forms denote events wholly located to the past, some they killed, some they threw into the lake.

- (3) *Tol'ka ny dvoje astafši zdes' a to fse pom'orši chto pom'orši chto zadavleny*
 'Only we two remain here, and all are dead, some dead, some killed'.

Tak astafši a to fsich netu tam kovo ubyli kovo vybrasyli v ozira, čort evo znae.

'So (we) remain, and all are gone, some they killed, some they threw into the lake, (only) the devil knows it'.

From the above, we may conclude that – at least with regard to some of the contemporary dialects that have preserved the *vši*-form – there is a clear difference in meaning between the *vši*-forms and the *l*-forms. This conclusion agrees with the generally accepted interpretation of the dialectal *vši*-forms as resultatives⁷, i.e. they denote a current state as being the result of an action in

⁵ Information about the fieldwork in the Pskov-region (*oblast'*) conducted in the summers of 1992 and 1993 is found in Bjørnflaten 1997.

⁶ The village is located in the *Spicinskij sel'sovet* (*Gdovskij rajon*) at the south-east side of Lake Peipus.

⁷ This issue has been discussed in a considerable number of publications, cf. Dimitrieva 1962, Trubinskij 1984, with further references. The most recent ones seem to be Jung 2014 and Požarickaja 2014.

the past. These forms can never be understood as narratives, denoting a chain of actions in the past. A sentence such as the one in (4) would be ungrammatical (Trubinskij 1988: 395):

- (4) **On sevši i potom snova vstavši*
 ‘Sitting and then getting up’.

We can therefore conclude that in the Pskov dialects, – and this also holds for other northwestern Russian dialects – two distinct forms are able to denote actions taking place in the past. In general terms, the *vši*-form appears more marked and have a predominantly resultative meaning. The narrative or aorist meaning is expressed by the *l*-participle.

- (5) *Past Tenses in Northwest Russia:*

Morphology:	Indeclinable	Declinable for gender and number
	<i>vši</i> -form	<i>l</i> -form
Meaning:	Resultative	Narrative

Crucial for the analysis to be undertaken here is the fact that neither the *l*-form nor the *vši*-form are original past tenses preserved from Proto-Slavic. There are no recordings of them with these meanings in early Slavic texts, including Old East Slavic⁸. The present meanings of these two forms must therefore be considered the outcome of the comprehensive changes in the past tenses that occurred when the language evolved from Old East Slavic to modern Russian. Let us therefore have a brief look at the transformation of the past tenses.

In Russian and several other Slavic languages, the past synthetic tenses – aorist and imperfect – have been replaced by one single tense that is a simplified perfect tense based on the *l*-participle. Example (6) illustrates schematically how aorist forms like *pridoch/pridoša* was replaced by *prišel/prišli* and imperfect forms like *idjach/idjachu* were replaced by *šel/šli*:

(6)	(Aorist	Imperfect)	Replaced by	New Past Tense
<i>ja</i>	<i>pridoch</i>	<i>idjach</i>	}	<i>prišel/šel</i>
<i>ty</i>	<i>pride</i>	<i>idjaše</i>		<i>prišel/šel</i>
<i>on</i>	<i>pride</i>	<i>idjaše</i>		<i>prišel/šel</i>
<i>my</i>	<i>pridochom</i>	<i>idjachom</i>		<i>prišli/šli</i>
<i>vy</i>	<i>pridoste</i>	<i>idjašete</i>		<i>prišli/šli</i>
<i>oni</i>	<i>pridoša</i>	<i>idjachu</i>		<i>prišli/šli</i>

⁸ In this text the term Old East Slavic is used instead of the traditional partly misleading term Old Russian, i.e. *drevnerusskij*.

There is, however, considerable controversy concerning the chronology of these changes. Some scholars have claimed that the very restricted use of the imperfect and the aorist in early charters and in the birch bark letters indicate that the imperfect and the aorist cannot have been a part of Old East Slavic even in its earliest stages (Uspenskij 1987: 144). Others have maintained that the actual occurrences of all four past tenses in the earliest texts prove that these tenses have indeed been a part of Old East Slavic⁹. This paper will therefore claim that the massive occurrences of aorist and imperfect forms during centuries, in thousands of texts, cannot be attributed merely to the observance of bookish rules. It will also be claimed that the disappearance of the synthetic past tenses aorist and imperfect has to be understood as a gradual process in East Slavic during which the imperfects disappeared first and then the aorists. An essential part of this process was the parallel expansion of the erstwhile perfect in terms of the *l*-participle, reanalyzed as a finite past tense.

The perfect was originally a rare tense in early Slavic texts¹⁰. The amazing feature of the perfect is that it has developed from a rare, restricted past tense form into the all-embracing past tense form in CSR and in several other Slavic languages. The perfect typically has undergone an evolution from a form expressing a present state as the result of a preceding action to also expressing merely current relevance of a past action or event. This means that the perfect can shade into several meanings. In various ways an event in the past has relevance in the present. Common for all these meanings of the perfect is that the perfect as a complex tense involves two temporal planes, the past and the present

The aorist, on the other hand, involves just one temporal plane, the past, and the event in the past is not linked to the present. The aorist is therefore a narrative tense. A fundamental change in the perfect occurred when the perfect also turned into a narrative tense, replacing the aorist and started denoting actions in the past with no link to the present. The perfect has now become able to denote past actions with current relevance as well as past actions with no link to the present. At this point the perfect turned into the single past tense form. This is what happened in CSR and in some other Slavic languages¹¹.

In the discussion of the transformation of the past tenses in Russian and elsewhere in Slavic, scholars have claimed that the rise of the category of aspect has been crucial. This need necessarily not be the case. In several European lan-

⁹ Lunt's opinion, with its polemic twist, is expressed in the following way: 'It seems to me wrongheaded – even perverse – to claim that the early Russian authors were using a foreign system of verbal categories, [...] it is more natural to accept that the narratives were written by East Slavs in their own language [...] The old verbal system was not lost by other Slavs until well after 1300: why assume, in face of copious and eloquent evidence, that a new system evolved in Rus' before 1200, let alone 1050?' (Lunt 1988-1989: 301).

¹⁰ Lunt (2001: 315) claims that in the canonical Old Church Slavonic texts some 600 perfects have been recorded as opposed to 10000 aorists and 2300 imperfects.

¹¹ This change, which occurred in Russian and several other Slavic languages is in accordance with a general cross-linguistic pathway in the development of the perfect which has been observed in a large number of languages around the world (Bybee 1994).

guages independent of genetic affiliation, comparable changes in the past tenses have occurred. In main varieties of German, French and Italian, an original perfect has turned into the general narrative past tense. In Bulgarian and Macedonian, on the other hand, the aorist and the imperfect remain intact together with the perfect at the same times as the category of aspect is as fully developed as it is in other Slavic languages.

The loss of the copula, on the other hand, is clearly linked to the evolution of the meaning of the perfect. It is the presence or the absence of the copula that has been instrumental to the transformation of the erstwhile nonfinite nominal *l*-participle into a finite verb form. The process leading from a nonfinite *l*-participle with copula to a finite *l*-participle without copula seems to have taken a number of centuries after the earliest recordings of Old East Slavic. Initially, the copula was present, omitted, apparently, only when an expressed subject was at hand. At a later period, vacillation in the use of the copula cannot be linked to the presence or absence of an expressed subject, but has to be considered linked to changes in the meaning of the *l*-participle.

In the following, data provided by the *Pskov Chronicles* from the 15th and 16th centuries will be taken into account in order to provide an interpretation of how the original nonfinite past active participles formed by means of the suffix *-vŭs/-ŭs* were reanalyzed as finite past tense forms. In the narrative prose of the *Chronicles*, a sentence typically consists of a finite verb and a nonfinite subordinated predicative participle. The predicative participle is either a short form of the present active participle or a short form of the past active participle. Since the *vŕi*-form is based on the past active participle, the present active participle will be left out of this discussion. The typical sentences discussed will therefore be the types in (1) and (7) and (8):

- (7) *A němcy, toe zimy přechavše*_{pap} *so vseju siloju postaviša*_{aor3Pl} *Novyi gorodokŭ na recě na Pivži*

‘And the Germans (having) come that winter with all their forces established a new town on the river Pivža’ (Nasonov 1941: 18).

- (8) *oni že ěchavše*_{pap} *jazyka jaša*_{aor3Pl} *za Cholocholnomŭ*

‘and they (having) come captured a prisoner beyond the river Cholochol’ (*ivi*: 19).

In (1), (7) and (8) the predicative participle is clearly secondary and subordinated to the primary finite predicate without any conjunction between the two predicates. The subordination is implemented by the finite predicate: (7): *přechavše ... postaviša*, (8): *ěchavše ... jaša*. In all these cases the secondary predicate is a past active participle. From a strict morphological point of view, the form of this participle is based on the MNomPl *ěchavše*. In numerous other cases the form of the secondary predicate is the MNomSg *ěchavŭ*. The most frequent form, however, is *ěchavši*¹², which could possibly be a FNomSg form.

¹² For a detailed analysis of the relationship between these forms and the agreement implemented by them, cf. Bjørnflaten 2010.

I will not distinguish between the three current forms here. The morphological variation indicates, however, that the predicate participles still, to a certain extent, could express agreement in gender and number with their agents.

In the examples (9), (10) and (11) below, we are able to observe how the primary and secondary predicates tend to be increasingly independent of each other. The independence seems to be obtained mainly by the insertion of the coordinating conjunctions *i*, *a* and *da*:

- (9) *Pskoviči že uslyšavše_{pap} siju věstī i postaviša_{aor3PI} veče*
 ‘The Pskovians heard these news and summoned the večē’ (Nasonov 1941: 64).
- (10) *I Němcy priechavše_{pap} v šnekachŭ i v lodijach, i udarišasja_{aor3PI} na Noroljanŭ*
 ‘and the Germans came in boats and barges, and attacked the Narvians’ (*ivi*: 67).
- (11) *Ipskoviči ěchavše_{pap} vo dvojuchŭ nasadach i sěno požgoša_{aor3PI} a čjudi izymaša_{aor3PI} 7 mužī i pověšiša_{aor3PI} ich*
 ‘and the Pskovians came in two lighters and burned the hay and took from the Chudians 7 men and hanged them’ (*ivi*: 38).

In each of these sentences there is a conjunction that modifies the subordination and turns it into an apparent coordination: (9): *uslyšavše i postaviša* (10): *priechavše i udarišasja* (11): *ěchavše i požgoša a izymaša i pověšiša*.

The assumption that a development from subordination towards coordination¹³ can be observed in the Pskov chronicles, is supported in comparing variation from manuscript to manuscript. In (12) and (13) it can be illustrated how a string of secondary and primary predicates varies in two different *spiski*:

- (12) *A priechavŭ_{pap} iz Nemeckoi zemli, da 3 noči nočovavŭ_{pap} da pročī poechalŭ_{l-part}*
 ‘And (he) came from the German land, stayed 3 nights and sat out again’ (Nasonov 1955: 220, *Stroevskij spisok*).
- (13) *A priechav_{pap} iz Nemeckoi zemli, da 3 nosči nočeval_{l-part}, da pročī poechal_{l-part}*
 ‘And (he) came from the German land and stayed 3 nights and sat out again’ (Nasonov 1941: 77, *Pogodinskij spisok*).

The string is in (12): *priechavŭ da NOČOVAVŬ da poechalŭ*, while in (13) the secondary predicate has been replaced by the obvious finite form of the *l*-participle: *priechav da NOČEVAL da poechal*. This apparent interchangeability of pri-

¹³ Traditionally finiteness and nonfiniteness have been considered to be in a binary opposition. Either a verb form is finite or it is nonfinite. Recently, the conception of finiteness as a binary opposition has been revised and the distinction between the two forms has been considered gradual (Arkad’ev 2014: 69) or a scalar category (Cristofaro 2007: 69). The data discussed here seem to indicate that a modification of subordination and an implicit transition from subordination to coordination can be observed. In this case the present data could provide evidence for the conception of finiteness as a scalar category.

mary predicates with secondary ones could to lend credence to the assumption that the secondary predicates in fact had been reanalyzed as primary predicates and that they had acquired the property of finiteness. Further evidence for this assumption could probably also be found in the fact that the alleged secondary predicates are able to subordinate whole sentences. The *Pskov Chronicles* contain a large number of this type of sentences:

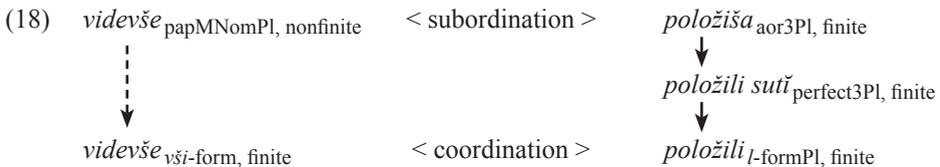
- (14) *Pskoviči že uslyšavše_{pap}, čto knjazī velikii v Nověgorodě, i poslaša_{aor3Pl} poslovů v Velikii Novgorodů*
 ‘the Pskovians heard that the Grand Prince (was) in Novgorod, and sent ambassadors to Novgorod the Great’ (Nasonov 1941: 57).
- (15) *I videvše_{pap} pskoviči, čto pomošči net ni ot koeja strany, i položiša_{aor3Pl} upovanie na boga*
 ‘the Pskovians saw, that there is no help from any land and put their hope in God’ (*ivi*: 17).
- (16) *togo že léta uslyšavše_{pap} Němcy, čto voevody vyechali_{l-part} izo Pskova na Moskvu*
 ‘the same year the Germans heard, that the commandors had left Pskov for Moscow’ (*ivi*: 77).

A sentence with only two predicative participles might then be considered to provide decisive evidence for the assumption that these past tense forms in fact have been reanalyzed as finite forms and must be interpreted as such:

- (17) *Oni perebrodivšesja_{pap} i stavše_{pap} stanmi na Kamně*
 ‘They crossed over and put up camp at Kamen’ (*ivi*: 19).

It now seems reasonable to maintain that the predicative participle has turned into a finite verb when it behaves like a primary predicate. In sentences of the type just referred to, the distinction between the primary and secondary predicates is based on the category of finiteness, expressed by the primary predicate. It is the category of finiteness that subordinates the participle and assigns it its role as a secondary predicate. Generally, a verb is finite when it expresses agreement with the subject, and prominent in the expression of this agreement is the category of person. It is therefore important to keep in mind that one of the major changes in the transformation of the past tenses in Russian implied the loss of the category of person in the past tense of the verbs. When the synthetic tenses of aorist and imperfect were replaced by the *l*-participle and the copula was dropped, the single past tense form in Russian was no longer declined for the most typical category expressed by a finite verb. When the category of person was no longer expressed in the single past tense form based on the *l*-participle, the difference between the primary and secondary predicates was weakened as neither was declined for the category of person. Concurrently, as the formal expression of person in the *l*-participle was lost, the secondary predicates or predicative participles were still capable of expressing agreement with their agents.

But, like nominals, the secondary predicates could express this agreement only in gender and number. In this manner, the secondary predicate was able to express the same categories as the primary predicate, the *l*-participle. The primary and secondary predicate thus shared the capability to express gender and number – and only gender and number. The secondary predicate was now reanalyzed as a finite verb. This reanalysis triggered a change in the hierarchical structure of the sentences of the type referred to, and changed the structure of subordination into a structure of coordination. The surface manifestation of the reanalysis as its actualization is most probably observable in sentences, where we see insertion of coordinating conjunctions, the subordination of whole sentences and chains of apparent secondary predicates, which functions as finite verbs.



If a path like the one outlined here could be established, the first thing we would notice, would be that the primary predicate had an aorist form, subsequently replaced by the *l*-participles. Since the replacement of the aorist by the *l*-participle entails that the *l*-participle had acquired an aorist or narrative meaning, this is the most radical change in the meaning of the *l*-participle. We would therefore assume that this change in meaning came as the last one in the chain of changes that the perfect and the *l*-participle underwent.

In an interpretation of the relation between the *l*-form and the *vši*-form I have directed the attention towards the transformation of the past tenses in the development from Old East Slavic to modern Russian. I have tried to show that it is plausible to assume that the preconditions for the emergence of the *vši*-forms occurred only at a certain stage in the transformation of the participles in which the most prominent role was played by the original perfect based on the *l*-participle. At a certain stage in the transformation of the past tenses, a context was created, which allowed for a reanalysis of the *vši*-forms as finite. This reanalysis could only occur at a certain stage in the development of the participles, at a time when they shared properties in the sense that the participles were able to express agreement for the very same categories and *only* for the same categories, namely gender and number.

Along with the semantic extension of the *l*-form to include a narrative meaning, the *vši*-form developed a primarily resultative meaning, most probably because the secondary predicates very frequently seem to be based on verbs of motion and perception, which in their turn allow for the expression of current relevance of an action in the past.

The reason why the *vši*-form was reanalyzed as a finite form mainly in the Northwest, the regions of Pskov and Novgorod, could most probably be found

in the chronology of the development of the participles in these regions. The divergent development of the participles in the different Russian-speaking areas could for instance be due to different chronologies in the loss of the copula in the synthetic perfect, which again would imply a delay of the reanalysis of the *l*-participle as a finite form. The secondary predicates most probably did not lose the ability to agree with their agents in the various Russian-language areas at the same time. The chronology of such a loss probably varied considerably and therefore could be one of the factors that eventually gave rise to the highly divergent development of the participles, which in its turn transformed the expression of the past tense in Russian dialects.

Bibliography

- Arkad'ev 2014: P.M. Arkad'ev, *Kriterii finitnosti i morfosintaksisa litovskich pričastij*, "Voprosy jazykoznanija", 2014, 5, pp. 68-96.
- Bjørnflaten 1997: J.I. Bjørnflaten, *Exploring the Land and Language of Pskovia*, "Kalbytora", XLVI, 1997, 2, pp. 165-185.
- Bjørnflaten 2010: J.I. Bjørnflaten, *Grammaticalization Theory and the Formation of Gerunds in Russian*, in: B. Hansen, J. Grković-Major (eds.), *Diachronic Slavonic Syntax. Gradual Changes in Focus*, München-Berlin-Wien 2010 (= "Wiener slawistischer Almanach", Sonderband 74), pp. 19-29.
- Bybee *et al.* 1994: J. Bybee, R. Perkins, W. Pagliuca: *The Evolution of Grammar. Tense, Aspect, and Modality in the Languages of the World*, Chicago-London 1994.
- Cristofaro 2007: S. Cristofaro, *Deconstructing Categories: Finiteness in a Functional-Typological Perspective*, in: I. Nikolaeva (ed.), *Finiteness. Theoretical and Empirical Foundations*, Oxford 2007, pp. 91-114.
- Dimitrieva 1962: L.K. Dimitrieva, *K voprosu o značenii i genezise otpričastnych form (na materiale sovremennyh pskovskich govorov i pskovskich letopisej*, in: B.A. Larin (ed.), *Pskovskie govory*, I, Pskov 1962, pp. 143-161.
- Jung 2014: H. Jung, *Conditioning Factors in the Development of the -vši Perfect in West Russian*, in: I.A. Seržant, B. Wiemer (eds.), *Contemporary Approaches to Dialectology. The Area of North, North-West Russian and Belarusian Dialects*, Bergen 2014 (= "Slavica Bergensia", XII), pp. 195-215.

- Lunt 1988-1989: H.G. Lunt, 'The Language of Rus' in the Eleventh Century: Some Observations about Facts and Theories, "Harvard Ukrainian Studies", XII-XIII, 1988-1989. pp. 276-313.
- Lunt 2001: H. G. Lunt, *Old Church Slavonic Grammar*, Berlin-New York 2001⁷.
- Nasonov 1941: A. Nasonov (ed.), *Pskovskie letopisi*, I, Moskva-Leningrad 1941.
- Nasonov 1955: A. Nasonov (ed.), *Pskovskie letopisi*, II, Moskva 1955.
- Požarickaja 2014: S.K. Požarickaja, *O lingvogeografičeskich parametrah funkcionirovanija pričastnyh form v russkich govorach*, in: I.A. Seržant, B. Wiemer (eds.), *Contemporary Approaches to Dialectology. The Area of North, North-West Russian and Belarusian Dialects*, Bergen 2014 (= "Slavica Bergensia", XII), pp. 216-244.
- Trubinskij 1984: V.I. Trubinskij, *Očerki russkogo dialektного sintaksisa*, Leningrad 1984.
- Trubinskij 1988: V.I. Trubinskij, *Resultative, Passive and Perfect in Russian Dialects*, in: *Typology of Resultative Constructions*, Amsterdam-Philadelphia 1988, pp. 389-410.
- Uspenskij 1987: B. Uspenskij, *Istorija russkogo literaturnogo jazyka (XI-XVII vv.)*, München 1987.

Abstract

Jan Ivar Bjørnflaten

Transformation of the Past Active Participles in Northwest Russian

This contribution aims to explore how the Slavic past active participle in **-vūs/-ūs* became a finite past tense verb-form in Northwestern Russian, cf. *tol'ka ny dvoje astafši zdes' a to fse pom'orši*. On the basis of data provided by mediaeval Pskov chronicles, the author traces the development of this past active participle from a subordinated non-finite form to a finite coordinated verb-form. This development is claimed to be due to the transformation of the original Slavic perfect based on the nominal I-participle into a general finite past tense. When the I-participle lost its auxiliary, it was re-analyzed as a finite verb-form, which as a nominal declined for gender and number. The two participles therefore expressed the same set of grammatical categories, namely gender and number. Since the two participles shared the expression of these two grammatical categories and only these two categories, the erstwhile nonfinite past active participle was re-analyzed as a finite verb-form and acquired the perfect meaning of resultativeness as recorded in several Northwestern Russian dialects.

La famiglia di parole da base [*bog*] ‘dio’ nelle lingue slave (con particolare riguardo alle esclamazioni)

Andrea Trovesi

1. Introduzione

La base lessicale [*bog*] ‘dio’ mostra una ricchezza derivazionale pressoché unica nelle lingue slave. A partire da russo *bog*, bielorusso *boh*, ucraino *bih/boh*, bulgaro, macedone, serbo e croato, sloveno *bog*, slovacco *boh*, ceco *bůh*, serbo-lusaziano superiore *bóh*, polacco *bóg*¹ troviamo nelle lingue slave contemporanee svariate decine di parole derivate, appartenenti a (quasi) tutte le classi lessicali. Nel presente articolo, dopo aver ricordato l’etimologia della parola **bogŭ*, verranno illustrate le modalità di formazione dei suoi derivati, per poi, tra questi, prestare particolare attenzione alle esclamazioni. Nella breve incursione nella famiglia di parole derivate da **bogŭ* qui proposta non sono considerate le innumerevoli espressioni idiomatiche contententi tale base perché dal punto di vista strutturale queste esulano dal gruppo di derivati inteso in senso stretto. Ciononostante, come verrà mostrato oltre, i confini categoriali tra i fraseologismi e le esclamazioni non sono sempre netti.

L’analisi è condotta impiegando il materiale contenuto nelle principali opere lessicografiche delle lingue slave standard, mentre solo occasionalmente sono prese in considerazione le pur numerose parole derivate dalla base lessicale [*bog*] esistenti a livello dialettale.

2. Etimologia

Generale è l’accordo sull’origine del termine protoslavo **bogŭ*, che viene ricondotto alla radice indoeuropea **bhag-* ‘dividere, dare, concedere’ nella forma **baghos* sia con valore di *nomen agentis* ‘colui che dà’ che di *nomen acti* ‘porzione, parte, ricchezza’. Il successivo spostamento semantico della parola **bogŭ* verso il significato di ‘dio’ viene dai più ascritto al contatto con l’iranico, nel quale è testimoniata la medesima evoluzione semantica².

¹ Cf. Herman 1975: 16-18 e Derksen 2008: 50.

² Cf. tra gli altri *Etimologičeskij slovar’ slavjanskich jazykov* (Trubačev 1974: 161-163), *Słownik prastowiański* (Sławski 1974: 296-297), *Etymologický slovník jazyka staroslověnského* (Havlová 1990: 70-71).

Nelle lingue e dialetti slavi si trovano attestate due famiglie lessicali riconducibili alle radici omonime **bogŭ* con il significato rispettivamente di ‘ricchezza, fortuna’ e di ‘dio, divinità’. In questo secondo significato si è conservata anche la base lessicale semplice, dalla quale ha avuto origine la numerosissima famiglia di parole oggetto di studio nei successivi paragrafi. Rispetto invece al primo significato, non mantenutosi nella base lessicale primaria in alcuna lingua slava standard, i derivati sono classificabili dal punto di vista semantico in due gruppi antonimici. Da un lato, parole che indicano ‘ricchezza, fortuna’: cf. innanzitutto il comune slavo **bogatŭ* ‘ricco’, ma anche polacco *zboże*, ‘cereale’, slovacco *zbožie* ‘id.’, e per successiva generalizzazione ceco *zboží* ‘merce’; dall’altro, termini legati al concetto di ‘miseria, sfortuna’: cf. russo *ubogost* ‘miseria; meschinità’, polacco *ubogi* ‘povero, indigente’, ceco *nebožtík* ‘defunto’, serbo e croato *božjak* ‘mendicante’³.

3. La famiglia di parole da [bog] ‘dio’

Tra le parole contenenti la base [bog] ‘dio’ si contano perlopiù sostantivi (es. russo *edinobožie* ‘monoteismo’, sloveno *bogokletje* ‘bestemmia, blasfemia’, slovacco *bohoslužba* ‘messa, liturgia’), aggettivi (es. ucraino *božyj* ‘divino’, serbo e croato *bogougodan* ‘caro a Dio’, polacco *bogoburczy* ‘teoclasta’) e avverbi (es. ucraino *bogomil’no* ‘religiosamente, devotamente’, bulgaro *božestveno* ‘divinamente’, ceco *bezbožně* ‘empiamente’). Tra i sostantivi vanno considerati anche gli antroponimi (es. russo *Bogdan*, *Bogdana*, bulgaro *Božo*, *Božena*, polacco *Bogusław*, *Bogumiła*), i toponimi (es. russo *Bogorodsk*, polacco *Bogowa*)⁴, i fitonimi (es. croato *božika*, serbo *božikovina* ‘*Ilex aquifolium*, Agrifoglio’) e altri *nomina propria*, come ad esempio ‘Natale’ (es. serbo e croato *Božić* ‘Natale’, polacco *Boże narodzenie*)⁵. Meno numerosi i verbi (es. russo *bogotvorit’* ‘venerare, divinizzare’, ceco *zbožnovat* ‘adorare’) e le esclamazioni (es. russo, serbo e croato *bogami* ‘perdio’, slovacco *bohužial’* ‘purtroppo’, etc.). Si trovano però anche pronomi, o forse più correttamente lessemi complessi usati con funzione pronominale (es. russo *bog znaet što* ‘chissà che cosa’, sloveno *bogvekaj* ‘id.’, slovacco *bohviečo* ‘id.’) e parole funzionali, come la congiunzione del polacco *bodaj(by)*⁶ ‘(magari) che’ (< *bóg daj*) e la preposizione *z bog* ‘a causa di’ in serbo e croato, che Skok (1971: 181) considera originata dalla composizione di **sŭ* e **bogŭ* secondo un modello semantico prossimo alla costruzione italiana ‘per amore di Dio’⁷.

³ Cf. *bogŭ 2* e *bogŭ 3* in Slawski 1974: 296-297.

⁴ Curiosa l’espressione del bulgaro *Bože ime / Božie ime* ‘nome di Dio’ per indicare un luogo sacro di cui non ci si ricorda il nome esatto (cf. Balkanski, Cankov 2010: 54).

⁵ Cf. Skok 1971: 178-181.

⁶ Cf. Grochowski 1986: 49; 57.

⁷ Diversamente, Gluhak (1993: 693-694) riconduce la preposizione *z bog* all’altra filiera semantica di **bogŭ*, e nello specifico al significato di ‘cosa’ derivato per ge-

Le parole derivate da [bog] 'dio' sono molto spesso identiche o simili tra le lingue slave, e ciò non solo in conseguenza di modelli derivativi o compositivi comuni, ma anche per la reciproca influenza o il medesimo sistema culturale o confessionale di appartenenza dei popoli da cui tali lingue sono parlate. Si pensi, ad esempio, al lessico religioso della *Slavia Orthodoxa*.

La base lessicale dei derivati e composti presenta una serie di allomorfi dovuti a alternanze morfofonologiche che possono essere comuni a tutte le lingue slave oppure peculiari solo di alcune: russo, bulgaro, macedone, serbo e croato, sloveno *bog-/bož-*; slovacco *boh-/bož-/bôž-*; ceco *bůh-/boh-/bož-*; polacco *bóg-/bog-/bož-/bós-/bos-* (derivati questi ultimi due da < *božs-*); ucraino *bih-/boh-/bož-*. Per quanto riguarda le principali classi di parole (sostantivi, aggettivi e verbi), i modelli di formazione più comuni a partire da questa base lessicale sono la derivazione e la composizione:

(1) DERIVAZIONE⁸

[N + Suffisso]	es. russo, ucraino e bulgaro <i>božestvo</i> 'divinità'; serbo e croato <i>bogovati</i> 'essere dio, vivere come un dio'; slovacco <i>božský</i> 'divino'
[Prefisso + N + Suffisso]	es. russo <i>nabožnyj</i> 'devoto'; sloveno <i>pobožiti</i> 'divinizzare'; polacco <i>zbožny</i> 'devoto'
[Prefisso + N]	es. ceco <i>prabůh</i> 'protodio'; polacco <i>bezbožnik</i> 'ateo, miscredente'

(2) COMPOSIZIONE¹⁰

[N + N]	es. russo <i>bogoslov</i> 'teologo'; serbo e croato <i>bogočovek</i> 'uomo di Dio'; ceco <i>pánbůh</i> 'signorid-dio'
---------	---

(3) DERIVAZIONE + COMPOSIZIONE

[N + N + Suffisso]	es. russo <i>mnogobožie</i> 'politeismo'
[Prefissoide + N + Suffisso]	es. bulgaro <i>polubožestvo</i> 'semidivinità'

Nei composti possiamo trovare elementi di congiunzione tra le basi lessicali sotto forma di infissi. Si tratta o di vocali di raccordo -o-, -e- (es. russo *Bogoma-*

neralizzazione da quello di 'ricchezza'. Havránek e Kopečný (1973: 48) la riportano invece alla radice *bokŭ* 'lato'.

⁸ Cf. la seguente definizione di *parole derivate*: "[...] parole [...] derivate dalle parole semplici, che abbiamo anche definito 'basi', attraverso l'aggiunta di un affisso che si definisce suffisso quando segue la parola e prefisso quando la precede" (Scalise, Bisetto 2008: 23).

⁹ Parola classificabile come esempio di parasintesi (**božnik*).

¹⁰ Cf. la seguente definizione di *parole composte*: "[...] parole, quelle composte la cui caratteristica è di essere formate di norma da due parole con forma e significato indipendenti" (Scalise, Bisetto 2008: 24).

ter' 'madre di Dio', ucraino *boževillja* 'pazzia') oppure di desinenze di caso *-u-*, *-a-* (es. ceco *bohulibý* 'caro a Dio', sloveno *bogaboječ* 'timorato di Dio')¹¹.

Un caso particolare, piuttosto raro come strategia di formazione di nomi, aggettivi o verbi, è quello di parole generate attraverso un processo di ricategorizzazione¹² di strutture sintattiche (sintagmi o frasi), come ad esempio in italiano: *nontiscordardimè* < 'non ti scordare di me': es. ceco *neznaboh* 'miscredente' < *ne zná boha* 'non conosce dio', dove il sostantivo è dal punto di vista morfologico creato per derivazione 'zero' da *bůh/boha* con perdita della lunghezza fonologica sul verbo (fusione).

A questo fenomeno si ricollega la peculiare formazione di pronomi, aggettivi e avverbi indefiniti attraverso prefissoidi creati dalla ricategorizzazione della frase 'dio sa': cf. ceco *bůhvi-* (ma anche slovacco *bohvie-*, sloveno *bogve-*, serbo e croato *bogzna* etc.). L'ipotetica filiera derivazionale partirebbe da una proposizione dichiarativa successivamente reinterpretata come frase esclamativa irrigiditasi in seguito in fraseologismo. Quest'ultimo a sua volta diventa avverbio con valore esclamativo esprimente dubbio, incertezza, vaga speranza, del tipo 'dio solo sa!', 'lo sa dio!', 'chissà!', e infine si trasforma in prefissoide: es. russo *bog znaet v kakich mestach* 'chissà in che posti'; serbo e croato *bogzna kako* 'chissà come', ceco *bůhvíkdo* 'chissà chi'. In generale, vale comunque che il confine categoriale con la proposizione da cui il prefissoide si è generato appare ancora in parte labile e andrebbe dimostrato se e quali differenze ci sono relativamente a livello di coesione interna di tali composti nelle varie lingue slave, differenze che già le diverse soluzioni ortografiche adottate sembrano manifestare. Qui basti confrontare il russo *odin Bog znaet kto* 'solo Dio sa chi', dove *odin* modifica solo *Bog*, mentre ceco **jen bůhvíkdo* (semmai *jen Bůh ví kdo*), e ceco *takový bůhvíkdo* 'un chissà chi', in cui *takový* modifica l'intero frasema, rispetto a russo **takoj Bog znaet kto*.

Relativamente alla semantica, le parole derivate da **bogŭ* sono per la maggior parte legate al concetto di 'dio' e 'divinità' (es. 'pio, devoto' – russo *nabožnyj*, polacco *pobožny*, sloveno *pobožen*; 'dea' – ucraino *bohynja*, serbo e croato *boginja*, slovacco *bohyňa*; 'divinizzare' – russo *obožestvljat'*, sloveno *poboževati*, polacco *ubóstwiać*); molte, inoltre, sono termini appartenenti al lessico specialistico religioso (es. 'messa, liturgia' – russo e bulgaro *bogosluženie*, ucraino *bogoslužinnja*, ceco e slovacco *bohoslužba*; 'teologia' – russo, bulgaro *bogoslovie*, serbo *bogoslovlje*, slovacco *bohoslovie*; 'timorato di dio' – ucraino *bogobojazlyvyj*, *bogobojazkyj*, bulgaro *bogobojazliv*, ceco *bohobojný*). Più distanti dalla semantica ori-

¹¹ Nelle tradizioni terminologiche di alcune lingue slave questi due tipi di relazione tra le basi del composto vengono distinti in 'composizione', cf. polacco *złożenie*, russo *složenie* (es. polacco *listonosz* 'postino' < [lettera.INFISSO.port(a)], *lesostep* 'steppa mista a boschi' < [bosco.INFISSO.steppa] e 'concrezione' polacco *zrost*, russo *sraščenie* (es. polacco *wiarygodny* 'credibile, attendibile' < [fede:GEN.degno], russo *sumašedščij* 'pazzo, folle' < [da.senno:GEN.uscito]). Cf. Zemskaja 2011.

¹² Cf. anche "univerbazione" oppure *dekategorizacija* e *deleksikalizacija* in Širokova 1999.

ginale della base lessicale sono significati come ‘adorare, amare’ – russo *obožat’*, serbo e croato *obožavati*, slovacco *zbožňovat’*; ‘bigotto’ – sloveno *pobožnjak*, ceco *pobožňůstkář*; ‘giurare’ – russo *božit’sja*, slovacco *božit’ sa*.

4. Le esclamazioni

Tra le espressioni contenenti la base lessicale [bog] ve ne sono alcune il cui comportamento sintattico non è riconducibile alle classi lessicali sopra elencate e vanno piuttosto intese, secondo una definizione di Simone (1991: 241), come “frammenti di enunciato [...] residui di strutture, come tali non analizzabili in modo completo con le tecniche sintattiche solite”. Si tratta di forme che occupano un dominio sintattico e funzionale al confine tra avverbi, frasi esclamative, esclamazioni vere e proprie, interiezioni o altro, e che conseguentemente nelle classificazioni offerte nelle opere normative delle singole lingue slave vengono incluse in capitoli e paragrafi dedicati a diverse parti del discorso. A questo proposito Maldjjeva (1995: 13) scrive: “The ‘scalar nature’ of the function of most non-inflected parts of speech is a widely acknowledged problem”. Poiché la funzione esclamativa pare essere propria, anche solo in diacronia, a tutte le espressioni considerate, l’etichettatura più adatta per questo tipo di forme sembra essere quella di “esclamazioni”, nonostante alcune di esse si siano spostate verso funzioni sintattiche e significati diversi da quelli delle esclamazioni in senso stretto oppure, al contrario, non si siano ancora del tutto stabilizzate come tali.

Secondo una recente grammatica della lingua ceca, le esclamazioni, qui chiamate con il termine *částice* ‘particelle’, diffuso in diverse tradizioni grammaticografiche, sono definite dai seguenti tratti distintivi¹³:

[...] Veicolano valore pragmatico – esprimono il rapporto del parlante nei confronti della situazione comunicativa, incluso il ricevente [...] Dal punto di vista sintattico le particelle non si comportano come costituenti frasali – non si inseriscono nella struttura dell’enunciato, né si comportano da equivalenti di costituenti di frase indipendenti. [...] Morfologicamente le particelle sono una parte del discorso non flessa. [...] ¹⁴ (Štícha *et al.* 2013: 530).

Le esclamazioni vanno dunque intese come unità comunicative finalizzate alla manifestazione di un sentimento, di una sensazione o all’espressione di un

¹³ Consapevole della difficoltà di classificare nitidamente le esclamazioni secondo la consueta suddivisione in classi lessicali, nella sezione dedicata alla formazione delle parole l’autore della grammatica illustra con buon dettaglio i confini categoriali pertinenti le espressioni esclamative e i punti di contatto con le altre classi di parole (cf. Štícha *et al.* 2013: 79-89).

¹⁴ “[...] Nesou pragmatickou hodnotu – vyjadřují vztah autora ke komunikační situaci včetně adresáta [...] Syntakticky se částice neprojevuji jako větné členy – nezapojují se do struktury výpovědi, ani nevystupují jako samostatné větné ekvivalenty. [...] Tvaroslovně jsou částice neohebný slovní druh [...]”.

atto linguistico e non come unità di significato derivante dalla composizione degli elementi lessicali che ne fanno parte. Alla luce di ciò, per una classificazione delle esclamazioni contenenti la base lessicale [*bog*] pare dunque essere più appropriato adottare una prospettiva pragmatica anziché dei criteri semantici. Distinguiamo così saluti: es. ceco *sbohem* ‘addio’, croato *bog* ‘ciao’; formule di augurio: es. slovacco *bohuchovaj* ‘che dio ti protegga’, serbo e croato *akobogda* ‘se dio vorrà’; formule di rammarico: es. ceco *bohužel* ‘purtroppo’; formule di ringraziamento: es. russo *spasibo* ‘grazie’; formule di dubbio: es. sloveno *bogve* ‘lo sa dio’; formule di sorpresa positiva (meraviglia) o negativa (spavento, timore): es. *bože* ‘oddio, dio mio’, polacco *olaboga* ‘id.’.

Particolarmente interessanti sono le modalità attraverso le quali si generano queste esclamazioni e che, tenendo conto dell’esito a cui conducono, e cioè alla formazione di un nuovo lessema, sono riconducibili tutte al fenomeno della lessicalizzazione¹⁵, con cui intendiamo:

[...] the change whereby in certain linguistic contexts speakers use a syntactic construction or word formation as a new contentful form with formal and semantic properties that are not completely derivable or predictable from the constituents of the construction or the word formation pattern. Over time there may be further loss of internal constituency and the item may become more lexical (Brinton, Traugott 2005: 96).

In altre parole, la lessicalizzazione è un processo che porta alla formazione di nuove parole a partire da sintagmi o strutture composte attraverso la progressiva perdita di composizionalità sintattica e diminuzione della trasparenza semantica.

Relativamente alle esclamazioni contenenti la base lessicale [*bog*], i sintagmi e strutture da cui esse prendono origine sono i seguenti:

SN – [N:NOM]	es. sloveno <i>bog</i> ‘dio mio!’
SN – [N:VOC]	es. russo, bielorusso, ucraino, ceco, slovacco, serbo e croato, macedone e bulgaro <i>bože</i> / polacco <i>boże</i> ‘dio mio!’
SN – [N+N]	es. ceco <i>chválabohu</i> (< <i>chvála bohu</i> lett. ‘lode a dio’); slovacco <i>bohužial’</i> (< <i>bohu žial’</i> lett. ‘a dio dispiacere’); (cf. anche russo <i>chvala bogu / bogu chvala</i>)
SP – [Pre+N]	es. ceco <i>proboha</i> (< <i>pro boha</i> lett. ‘per dio’); slovacco <i>zbohom</i> (< <i>z bohom</i> lett. ‘con dio’); sloveno <i>zaboga</i> (< <i>za boga</i> lett. ‘per dio’); bulgaro <i>sbogom</i> ¹⁶ (< <i>s bogom</i> lett. ‘con dio’); (cf. anche russo <i>radi boga</i> lett. ‘grazie a dio’)
SP – [Pre+N+N]	es. ceco <i>spánembohem</i> (< <i>s pánem bohem</i> lett. ‘con signore iddio’); sloveno <i>vbogaima</i> (< <i>v boga ime</i> lett. ‘in di dio nome’)

¹⁵ Hauser (1978: 139) chiama questo processo *adverbializace*.

¹⁶ Forma cristallizzata di strumentale.

- F – [F dichiarativa] es. ceco *přisámbohu* (< *přisahám bohu* lett. 'giuro a dio'); serbo e croato *bozna* (< *bog zna* lett. 'dio sa'); serbo *bogda* (*bogdo* / *bogdice*) (< *bog da* lett. 'dio dà'); (cf. russo *Bog dast*)
- F – [F ipotetica] ucraino *dalebi(h)* (< *da li bih* lett. 'se dio dà'); polacco *dalibóg* (< *da li bóg* lett. 'se dio dà')
- F – [F imperativa / ottativa] es. ceco *zaplat'pánbůh* (*zaplat'pánbu*, *zaplat'pámbu*) (< *zaplat'pánbůh* lett. 'che paghi il signore iddio'); slovacco *nebodaj* (< *ne boh daj* lett. 'dio non dare'); *božechráň* / *bohchráň* (< *bože* / *boh chráň* lett. '(o) dio proteggi'); sloveno *bogpomagaj* (< *bog pomagaj* lett. 'dio aiuta'); russo *spasibo* (< *spasi bog* lett. 'salva dio'); (cf. anche polacco *broń bože* lett. 'proteggi o dio')
- F ellittica di V [Pron + N/N + Pron] es. serbo e croato *bogme* (*bome*) (< *bog me* lett. 'dio mi [protegga?]'); ceco *těbůh* (< *tě bůh* lett. 'dio ti [salvi?]')

Per quanto riguarda le strategie di formazione delle parole, la lessicalizzazione in esclamazioni avviene per conversione, fenomeno inteso come “trasposizione di un lessema da una categoria a un'altra” (Scalise, Bisetto 2008: 197), es. *bože!*; diversamente, con sintagmi contenenti più di un lessema e con frasi si ha recategorizzazione, la trasformazione, cioè, di un sintagma complesso o di una frase in lessema: es. ceco *zaplat'pánbůh*. In sostanza, però, poiché tutti questi lessemi sono esito di un processo di ricategorizzazione, nel senso di passaggio da una categoria a un'altra, indipendentemente dal tipo di struttura sintattica coinvolta, sembrerebbe appropriato impiegare “rifunzionalizzazione” come termine che faccia complessivamente riferimento al processo di trasformazione in esclamazione sia di singoli lessemi (conversione) che di sintagmi o frasi (ricategorizzazione)¹⁷. Poiché nel caso della lessicalizzazione di avverbi e esclamazioni per ricategorizzazione “il significato effettivo passa in secondo piano a vantaggio di una qualche funzione comunicativa”¹⁸ (Korhonen 2002: 406), nella definizione sopra riportata l'espressione *contentful form*, che indica l'esito di tale processo, andrebbe sostituita con *functional form*. Del resto, la rifunzionalizzazione o lessicalizzazione per ricategorizzazione rappresenta una delle strategie dominanti nella formazione di avverbi e di esclamazioni, mentre è molto meno diffusa per le altre parti del discorso (cf. Grzegorzczkova *et al.* 1984: 463).

Come caratteristico dei processi di lessicalizzazione in generale, anche in quello relativo alla formazione di esclamazioni contenenti la base lessicale

¹⁷ Per indicare la trasformazione di strutture sintattiche complesse in esclamazioni è usato anche il termine *delocution* (cf. Blank 2001: 1602): “a whole utterance is transformed into a more or less complex word expressing a contiguous concept”.

¹⁸ “Die eigentliche Bedeutung meistens zugunsten einer kommunikativen Funktion zurücktritt”.

[*bog*] nelle lingue slave si osserva la coesistenza di lessemi non analizzabili (trasparenti, es. ceco *bohudik*, o opachi, es. serbo e croato *bogme*) accanto a fraseologismi esclamativi più o meno stretti (cf. polacco *dzięki Bogu* e *Bogu dzięki*)¹⁹. I fraseologismi o espressioni idiomatiche rappresentano la fase del processo di formazione di esclamazioni che precede la lessicalizzazione e durante la quale strutture sintattiche complesse si irrigidiscono perdendo contemporaneamente composizionalità semantica. Tuttavia, i confini tra i fraseologismi e le esclamazioni anche in sincronia non sono sempre netti. Valgano come esempio le oscillazioni nella trascrizione di una di esse, ceco *pánbùh zaplat'* / *zaplat' pánbùh* / *zaplat'pánbùh* / *zaplat'pánbu* / *zaplat'pámbu* 'grazie al cielo' (lett. 'signore dio paghi'), che bene mostrano la successione della trasformazione di un fraseologismo in esclamazione: da una condizione di relativa libertà sintattica dei costituenti dell'espressione idiomatica (SN Soggetto e SV) si passa a uno stadio di irrigidimento e progressiva rifunzionalizzazione verso la completa lessicalizzazione, la quale è accompagnata da processi di fusione ossia di cancellazione di confini di parola o di morfema (*-pán-* > *-pám-* per assimilazione con la labiale seguente; *-bùh* > *-bu* per riduzione della lunghezza fonologica e caduta di consonante finale).

A questo proposito va ricordato che nello studio dei processi di lessicalizzazione di avverbi è ampiamente impiegata l'idea di scalarità tra forme libere, fraseologismi e lessemi²⁰, organizzabili lungo un continuum sulla base parametri di natura morfosintattica (es. fissità), semantica (es. composizionalità), fonologica (es. fusione) e pragmatica (es. rutinizzazione)²¹, la quale costituirebbe senza dubbio lo strumento di analisi più efficace anche per un'indagine approfondita delle espressioni esclamative contenenti [*bog*].

5. Conclusione

Nei paragrafi precedenti si è voluto mostrare come le parole derivate dalla base lessicale [*bog*] nelle lingue slave formino un'eccezionale famiglia lessicale, oltre che per numerosità, soprattutto per la loro variegata tipologia. Ciò è dovuto indubbiamente alla centralità del concetto del Dio cristiano nelle cultura delle popolazioni slave, la quale, per quanto riguarda nello specifico le esclamazioni, si manifesta nel frequente appello a lui rivolto per invocarne favore, aiuto, protezione.

¹⁹ Nel caso di espressioni esclamative sintatticamente complesse, molto adatta è la dicitura *pragmatische Phraseologismem*, cioè strutture fisse che possono essere descritte meglio attraverso categorie pragmatiche (Beckmann, König 2002: 421).

²⁰ Cf. ad es. Ramat, Ricca 1994. Cf. anche un approccio simile adottato da Benigni 2012.

²¹ Cf. tra gli altri Beckmann, König 2002; Blank 2001; Burger 2002; Korhonen 2002.

Bibliografia

- Balkanski, Cankov 2010: T. Balkanski, K. Cankov, *Enciklopedija na bälgarska onomastika*, Veliko Tärnovo 2010.
- Beckmann, König 2002: S. Beckmann, P.P. König, *Pragmatische Phraseologismen*, in: A. Cruse (a cura di), *Lexikologie. Ein internationales Handbuch zur Natur und Struktur von Wörtern und Wortschätzen / Lexicology. An International Handbook on the Nature and Structure of Words and Vocabularies*, I/1, Berlin 2002, pp. 421-428.
- Benigni 2012: V. Benigni, *I binomi coordinativi in russo: un'analisi costruzionista*, "mediAzioni", 2012, 13, <<http://www.mediazioni.sitlec.unibo.it/index.php/no-13-special-issue-2012/197-i-binomi-coordinativi-in-russo-unanalisi-costruzionista.html>> (ultimo accesso: 19.07.2016).
- Blank 2001: A. Blank, *Pathways of Lexicalization* in: M. Haspelmath, E. König, W. Oesterreicher, W. Raible (a cura di), *Language Typology and Language Universals*, II, Berlin-New York 2001, pp. 1596-1608.
- Brinton, Traugott 2005: L.J. Brinton, E.C. Traugott, *Lexicalization and Language Change*, Cambridge 2005.
- Burger 2002: H. Burger, *Die Charakteristika phraseologischer Einheiten: Ein Überblick*, in: A. Cruse (a cura di), *Lexikologie. Ein internationales Handbuch zur Natur und Struktur von Wörtern und Wortschätzen / Lexicology. An International Handbook on the Nature and Structure of Words and Vocabularies*, I/1, Berlin 2002, pp. 392-401.
- Derksen 2008: R. Derksen, *Etymological Dictionary of the Slavic Inherited Lexicon*, Leiden-Boston 2008.
- Gluhak 1993: A. Gluhak, *Hrvatski etimološki rječnik*, Zagreb 1993.
- Grochowski 1986: M. Grochowksi, *Polskie partykuły. Składnia, semantyka, leksykografia*, Wrocław 1986.
- Grzegorzczkova *et al.* 1984: R. Grzegorzczkova, R. Laskowski, H. Wróbel, *Gramatyka współczesnego języka polskiego. Morfologia*, Warszawa 1984.
- Hauser 1978: P. Hauser, *Nauka o slovní zásobě*, Praha 1978.
- Havlová 1990: E. Havlová (a cura di), *Etymologický slovník jazyka staroslověnského*, I, Praha 1989.
- Havránek, Kopečný 1973: B. Havránek, F. Kopečný, *Etymologický slovník slovanských jazyků. Slova gramatická a zájmena*, I. *Předložky. Koncové partikule*, Praha 1973.

- Havránek, Kopečný 1980: B. Havránek, F. Kopečný, *Etymologický slovník slovanských jazyků. Slova gramatická a zájmena*, II. *Spojky, částice, zájmena a zájmenná adverbia*, Praha 1980.
- Herman 1975: L.J. Herman, *A Dictionary of Slavic Word Families*, New York-London 1975.
- Korhonen 2002: J. Korhonen, *Typologie der Phraseologismen: Ein Überblick*, in: A. Cruse (a cura di), *Lexikologie. Ein internationales Handbuch zur Natur und Struktur von Wörtern und Wortschätzen / Lexicology. An International Handbook on the Nature and Structure of Words and Vocabularies*, I/1, Berlin 2002, pp. 402-407.
- Maldjieva 1995: V. Maldjieva, *Non-inflected Parts of Speech in the Slavic Languages. Syntactic Characteristics*, Toruń 1995.
- Milner 1978: J.C. Milner, *De la syntaxe à l'interprétation. Quantités, insultes, exclamations*, Paris 1978.
- Padeva 1991: V. Padeva, *Slovoobrazovaneto v bǎlgarskija knižoven ezik*, Sofija 1991.
- Ramat, Ricca 1994: P. Ramat, D. Ricca, *Prototypical Adverbs: On the Scalarity/Radiality of the Notion of Adverb*, "Rivista di Linguistica", VI, 1994, 2, pp. 289-326.
- Scalise, Bisetto 2008: S. Scalise, A. Bisetto, *La struttura delle parole*, Bologna 2008.
- Skok 1971: P. Skok, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, Zagreb 1971.
- Sławski 1974: F. Sławski (a cura di), *Słownik prasłowiański*, I, Wrocław 1974.
- Širokova 1999: A.G. Širokova, *Dekategorizacija i deleksikalizacija kak odin iz iztočnikov obrazovanija novych slov i častej reči*, in: E. Šlaufová, *Konfrontační studium inováčních procesů ve slovanských jazycích*, Praha 1999.
- Štícha et al. 2013: F. Štícha et al., *Akademická gramatika spisovné češtiny*, Praha 2013.
- Trubačev 1974: O.N. Trubačev (a cura di), *Etimologičeskij slovar' slavjanskich jazykov. Praslavjanskij leksičeskij fond*, I, Moskva 1974.
- Zemskaja 2011: E.A. Zemskaja, *Sovremennyj russkij jazyk. Slovoobrazovanie*, Moskva 2011.

Abstract

Andrea Trovesi

The [bog] 'God' Word Family in Slavic Languages with Special Attention to Exclamations

The Common Slavic **bogŭ* 'god' displays an astonishingly rich derivation across Slavic languages, both numerically and semantically, with lexemes including almost all parts of speech: inflected (nouns, adjectives, verbs, pronouns) and not inflected (adverbs, connectives, prepositions). In this article the author pays special attention to the exclamations and other exclamation-related expressions containing this base word, as well as providing a description of the syntactic patterns from which such lexical units are generated and a brief analysis of the semantic processes (lexification, refunctionalization) from which they derive.

Realtà sociolinguistiche a confronto: Alto Adige e Tatarstan. Aspetti di politica linguistica e pianificazione educativa

Monica Perotto

Nell'analisi delle situazioni di multilinguismo e multiculturalismo appare oggi particolarmente utile la definizione del modello tipologico di 'situazione linguistica' (SL) proposto da M.A. Gorjačeva (2006), inteso come insieme di parametri linguistici ad extralinguistici che consentono di analizzare in termini sincronici e diacronici una determinata realtà in cui convivono più lingue.

In linea con la definizione di SL che viene data anche dal recente *Slovar' Sociolingvističeskich terminov* (Michal'čenko 2006: 266), Gorjačeva definisce come parametri centrali nell'indagine il repertorio linguistico dei parlanti (lingue, varietà diatopiche, diastratiche, o altri idiomi caratteristici di una determinata area), il potenziale demografico (*demografičeskaja moščnost'* – DM) e comunicativo (*kommunikativnaja moščnost'* – KM) delle lingue o varietà linguistiche in gioco (Gorjačeva 2006: 61), intendendo nel primo caso il numero dei parlanti in una determinata lingua e nel secondo il numero dei domini in cui essa viene impiegata. Tali parametri vengono analizzati nella loro interazione all'interno di una ben precisa area geografica o amministrativa. Le cause di ogni possibile variazione della SL vengono valutate in base ai mutamenti socio-economici e politici che si verificano nell'area. Sotto questo aspetto determinante sarà l'influsso delle politiche di pianificazione linguistica ed educativa messe in atto dalle istituzioni politiche e governative a tutela del multilinguismo.

Questo modello di analisi sarà alla base del nostro confronto di due realtà multilingui distanti dal punto di vista geografico, ma realmente vicine sotto il profilo delle simmetrie e asimmetrie linguistiche. I due casi di SL presi in esame sono quello della Regione autonoma dell'Alto Adige-Südtirol (qui di seguito 'Alto Adige') e di uno dei soggetti più importanti dal punto di vista economico e socio-amministrativo della Federazione Russa (F.R.), la Repubblica Autonoma del Tatarstan (di seguito 'Tatarstan').

Evidenti elementi di simmetria si possono riscontrare sul piano amministrativo e linguistico: entrambe le aree godono, infatti, di autonomia amministrativa¹ e si prefigurano come multietniche e multilingui. Sul piano pratico e degli

¹ Il Tatarstan (*Respublika Tatarstan*) è una Repubblica Autonoma fin dal 1920 (in epoca sovietica la denominazione esatta era Repubblica Socialista Sovietica Autonoma Tatarica (*Tatarskaja Avtonomnaja Socialističeskaja Sovetskaja Respublika*). Per una breve storia del Tatarstan si veda New Tatarstan online. L'Alto Adige corrisponde alla provincia autonoma di Bolzano, che insieme alla provincia di Trento fa parte a sua

effetti delle misure intraprese nell'ambito della politica e della pianificazione linguistica, tuttavia, le due SL presentano un quadro piuttosto asimmetrico.

1. *Il bilinguismo in Alto Adige e Tatarstan: realtà o apparenza?*

Secondo la classificazione di Gorjačeva, per definire una SL il primo parametro utile all'analisi è il repertorio linguistico dei parlanti dell'area in esame e lo *status* giuridico delle lingue in gioco. Entrambe le aree in questione possono essere definite 'bicomponenti' (*bikomponentnye*), in quanto in esse prevalgono due lingue pari per status giuridico, anche se la terminologia russa differisce in questo caso da quella italiana. Il russo ed il tataro in Tatarstan sono lingue di stato (*gosudarstvennye*), mentre italiano e tedesco in Alto Adige sono lingue ufficiali². Sul piano dello *status* giuridico si può rilevare un rapporto di simmetria fra le due lingue, infatti il russo e l'italiano, parlate dal secondo gruppo etnico per DM rispettivamente in Tatarstan e in Alto Adige, figurano in queste aree a tutti gli effetti come lingue minoritarie, pur essendo lingue ufficiali e dominanti nell'entità statale di livello superiore (il russo nella F.R. e l'italiano nella Repubblica Italiana). A loro volta il tedesco e il tataro sono considerate lingue nazionali minoritarie in ambito nazionale e federale, pur godendo di uno *status* prestigioso e di una ricca tradizione culturale³.

In entrambe le aree vengono parlate anche altre lingue di inferiore DM: secondo Gorjačeva (2010: 53) in Tatarstan convivono 126 etnie, di cui quella tatarica è l'etnia 'titolare', la più numerosa, quella russa è al secondo posto. Negli ultimi censimenti della popolazione si è registrato un aumento dell'etnia tatarica: se nel 1989 (ultimo censimento effettuato in URSS) i tatarici costituivano il 48,5% della popolazione, nel 2002 erano il 52,9% e nel 2010 il 53,2%, mentre i russi, secondo gruppo etnico della repubblica, sono passati dal 43,3% nel 1989 al 39,5% nel 2002 e al 39,6% nel 2010⁴.

volta della Regione Autonoma Trentino-Alto-Adige/Südtirol. Come si vedrà in seguito, il bilinguismo in quest'area si è sviluppato in parallelo alla ricerca ed alla conquista dell'autonomia regionale.

² Secondo Michal'čenko 2006 il termine lingua ufficiale (*oficial'nyj jazyk*) è un vero e proprio sinonimo sul piano politico e giuridico del termine 'lingua di stato' (*gosudarstvennyj jazyk*) e spesso lo si usa al suo posto nei testi legislativi. Viene anche impiegato il termine 'lingua titolare' (*titul'nyj jazyk*), per designare la lingua dell'etnia dominante che dà il nome all'area.

³ La lingua tatarica è la più importante fra le lingue del gruppo turco nella F.R. È una lingua di antica alfabetizzazione (*staropis'mennyj jazyk*), la cui forma scritta risale al XIII sec. La nuova lingua letteraria, formatasi all'inizio del XX secolo, prima del 1917 usava l'alfabeto arabo. La grafia fu poi latinizzata negli anni '20 per tornare al cirillico, obbligatorio per tutte le lingue dell'URSS dal 1938. Per avere un quadro socio-linguistico completo delle lingue turche della F.R. si veda Baskakov 1999.

⁴ Cf. NS online.

In Alto Adige in base ai dati del censimento del 2011, la maggioranza della popolazione è tedesca (69,41%), seguono il gruppo italiano (26,06%) e ladino (4,53%) (Gobbi, Thurner 2013: 119)⁵. Secondo quanto dichiarato dai parlanti, il 73% degli abitanti di questa provincia alpina considera il tedesco propria lingua materna, anche se parla realmente un dialetto austro-bavarese (la varietà sud-tirolese del tedesco standard – *Hochdeutsch*). La DM del tedesco varia da città a città: a Bolzano, capoluogo della regione insieme a Trento, prevale il gruppo italiano (73%), mentre a Brunico (82,4%), Vipiteno (73,6%) e Bressanone (72,82%) quello tedesco. A Merano i due gruppi sono pressoché identici: 49,06% gli italiani, 50,4% i tedeschi (*Ibidem*: 120).

La KM dei due gruppi è piuttosto bilanciata in vari domini, ma la particolarità di questa SL è l'isolamento dei due gruppi, che porta ad una situazione paradossale: ad un bilinguismo apparentemente esteso su tutto il territorio, come dimostrano con evidenza la toponomastica ed il *linguistic landscape* dell'area (Plank 2006 online), corrisponde una ridottissima funzionalità dell'italiano nelle zone rurali e montane, popolate in maniera massiccia dai tedeschi, dove l'idio-ma italiano viene usato praticamente solo con i turisti che transitano nell'area.

Nelle zone urbane la presenza dell'italiano è più tangibile, tuttavia i due gruppi evitano l'aggregazione, limitandosi ad un bilinguismo di facciata. Nelle interviste del progetto Kolipsi, condotto da un gruppo di ricercatori dell'Accademia Europea di Bolzano (EURAC), gli intervistati ammettono che "l'organizzazione della vita quotidiana, soprattutto a causa della divisione del sistema scolastico e delle altre istituzioni in tedesco e italiano, permetterebbe agli altoatesini, sia di madrelingua tedesca che italiana, di muoversi all'interno della propria lingua senza essere obbligati e nemmeno incoraggiati alla comunicazione in L2." Secondo la maggioranza degli intervistati, "la tutela ed il rispetto delle comunità linguistiche avrebbero creato due mondi paralleli e autosufficienti, in cui non vi è necessità di conoscere la L2" (Forer *et al.* 2008).

Il caso del Tatarstan non è realmente dissimile, sebbene l'orientamento comune sia quello di garantire un bilinguismo paritetico come base per la creazione di una società armonica (Volkova 2014: 196) e di superare il divario esistente nel prestigio delle due lingue maggiori. La specificità della SL del Tatarstan, infatti, è il rapporto di dualismo diglossico fra varietà alta (il russo) e varietà bassa (il tataro), caratteristica che rientra pienamente nel quadro tipico delle realtà repubblicane interne alla F.R. Il superamento del cosiddetto 'bilinguismo unilaterale' (lingua nazionale-russo) tipico dell'epoca sovietica, pare, tuttavia, ancora un obiettivo di non facile realizzazione. Secondo Gorjačeva, in Tatarstan il 53,3% della popolazione conosce la lingua tatarica (il 94,2% dei tatari), ma di fatto la usa solo nella

⁵ Il ladino è una delle minoranze storiche italiane. A differenza del gruppo etnico tedesco, i cui conflitti con quello italiano hanno radici e motivazioni storiche profonde, la minoranza ladina è più integrata nel territorio e convive pacificamente, promuovendo da sempre un bilinguismo 'innalzato a principio' (Baur *et al.* 2008: 38). In questo lavoro, tuttavia si focalizzerà l'attenzione sul rapporto italiano-tedesco in Alto Adige perché più simile, sotto molti aspetti al caso del Tatarstan.

sfera familiare. La maggioranza dei tatarari è in effetti bilingue, ma ciò non si può dire dei russi: se il 71,3% dei tatarari parla, legge e scrive in maniera fluente in russo, solo il 2,9% dei russi possiede un simile livello di competenza in tatarari (Ischakova 2002: 29). La DM della lingua russa in Tatarstan è doppia rispetto al numero dei parlanti, mentre per quella tatarari i due parametri sono equivalenti.

Il principale ostacolo al raggiungimento di uno sviluppo armonico del bilinguismo in Tatarstan è un fenomeno simile a quello riscontrato in Alto Adige: la polarizzazione etnodemografica della popolazione repubblicana (Volkova 2014: 197). Come in molte altre aree della F.R. e dei paesi della C.S.I., il forte processo di urbanizzazione dell'etnia russa, iniziato nel periodo sovietico e tuttora significativo, ha portato al prevalere della lingua tatarari nelle zone rurali e di quella russa nelle aree urbane, dove si concentra il maggior numero di abitanti della repubblica⁶. Oltre a ciò va sottolineato che la dispersione dell'etnia tatarari oltre i confini repubblicani è molto alta: pur essendo il secondo popolo per entità numerica nella F. R. dopo i russi (più di 5 milioni), molti tatarari vivono anche in Uzbekistan, Kazakistan, Ucraina, Cina, Romania, Bulgaria, Polonia e Turchia⁷.

Sotto il profilo della funzionalità del tatarari, Gorjačeva definisce molto alto il livello di KM di questa lingua, in quanto il Tatarstan è la prima regione della F. R. per numero di pubblicazioni in lingua titolare e la diffusione del tatarari è molto ampia anche nella sfera delle radio e telecomunicazioni⁸. In un sondaggio, svolto nel 1995 da L.K Bajramova fra i giovani tatarari, molti informanti dichiaravano di ascoltare la radio e di guardare canali televisivi sia in lingua russa che tatarari, nonché di leggere libri e giornali in entrambe le lingue (Gorjačeva 2010: 504). Tuttavia alcuni linguisti tatarari più di recente hanno espresso preoccupazione riguardo al problema del prestigio della loro lingua materna, arrivando a parlare di 'nichilismo linguistico giovanile', intendendo con questa espressione il rifiuto espresso dai giovani di conoscere a fondo la lingua tatarari, ritenuta non sufficientemente sviluppata e moderna (Ischakova *et al.* 2002: 18).

Anche fra i giovani altoatesini si manifesta, purtroppo, una certa resistenza al bilinguismo. Nelle ricerche del progetto Kolipsi, effettuate nell'ambiente studentesco, emergono dati inquietanti: il 51,8% dei giovani tedeschi ed il 65,2% di quelli italiani non ascolta mai trasmissioni radiofoniche in L2, il 38,4% dei tedeschi ed il 54,3% degli italiani non legge libri o giornali in L2 e non utilizza internet nell'altra lingua il 53,6% dei tedeschi ed il 53,3% degli italiani (Abel *et al.* 2012). Gli italiani motivano lo scarso interesse verso l'apprendimento del tedesco col fatto che a scuola si insegna il tedesco standard, non il dialetto realmente parlato nell'area.

⁶ Secondo i dati del censimento del 2010 la popolazione del Tatarstan ammonta a 3.786.500 abitanti, di cui il 30,2% vive nella capitale, Kazan'. Complessivamente il 94,3% degli abitanti del paese vive nelle città, mentre solo il 5,7% nelle zone rurali. Cf. NS online.

⁷ Cf. TTP online.

⁸ Per una più ampia definizione dei domini d'uso della lingua tatarari si veda Ischakova *et al.* 2002: 14-15.

Fatta eccezione per l'ambito giuridico-istituzionale, di cui parleremo, in Alto Adige vige quello che gli specialisti definiscono 'bilinguismo separativo' (Dell'Aquila, Iannaccaro 2004: 53), fortemente auspicato dal gruppo tedesco che lo invoca per evitare l'assimilazione⁹. Numerose sono state le iniziative ed i progetti messi in atto in seguito all'uscita del Nuovo Statuto di Autonomia (1972), tuttavia la 'questione linguistica' appare ancora oggi non del tutto risolta. Secondo le stime dei ricercatori dell'EURAC, probabilmente solo circa il 10% della popolazione altoatesina (per lo più si tratta di famiglie miste) è realmente bilingue (Forer *et al.* 2008).

Vediamo ora più in dettaglio quali misure sono state intraprese di recente nella politica linguistica e nella pianificazione educativa del Tatarstan e dell'Alto Adige per promuovere il bilinguismo in queste aree.

2. *Politica linguistica e pianificazione educativa in Tatarstan e Alto Adige*

Dal 1990 inizia in Tatarstan una nuova fase di politica linguistica: nell'agosto del 1992 viene approvata la legge N. 1560-XII "Sulle lingue dei popoli della Repubblica del Tatarstan" (ZRT online), a tutela delle varie lingue nazionali repubblicane e nel novembre dello stesso anno nella Costituzione della Repubblica viene ribadito il ruolo di 'lingua di stato' per le lingue maggioritarie, il russo e il tataro. Nell'anno successivo in una nuova legge "Sull'istruzione" (19.10.1993) viene confermato il diritto all'istruzione in tataro ed in russo (Musina 2011: 11-12) nelle scuole pubbliche dell'infanzia e nelle scuole medie di livello primario e secondario, come già enunciato al punto 2 dell'art.10 della legge del 1992. In seguito a questi provvedimenti l'insegnamento del tataro diviene obbligatorio in tutte le scuole e per tutti i discenti.

L'intenzione di garantire non solo pari *status* giuridico alle due lingue, ma anche di provvedere all'effettivo innalzamento dell'istruzione in lingua tataro, che da sempre mostra evidenti criticità nella selezione di un corpo docente qualificato e nell'elaborazione di una didattica specifica orientata al bilinguismo, si manifesta nella pubblicazione di programmi attuativi speciali. Dal 1999 ad oggi ne sono stati approvati svariati, l'ultimo riguarda il periodo 2014-2020 (cf. GP online). Questi sforzi hanno prodotto risultati tangibili nel campo dell'istruzione, invertendo in Tatarstan una tendenza all'assimilazione linguistica in atto nel periodo sovietico in tutte le repubbliche della F.R. Si è in parte superato il pregiudizio di considerare il tataro non adatto ad essere parlato nei luoghi pubblici, perché lingua di minor prestigio o 'esotica'.

⁹ Certamente è viva fra i tedeschi altoatesini delle generazioni più mature la memoria dei divieti d'uso della lingua materna negli ambiti pubblici e nella scuola, introdotti nel periodo fascista. Il famoso diktat di Anton Zelger, assessore all'istruzione negli anni '60-'80, "Tanto più ci separeremo, tanto meglio ci comprenderemo" è spesso ritenuto ancora valido (Forer *et al.* 2008).

Negli stessi anni anche la *language policy* federale ha tentato di consolidare le posizioni della lingua russa. “Nei primi anni 2000 – secondo Musina (2011: 13) – si verifica un rafforzamento del Centro federale rispetto alle regioni nella preparazione dei quadri politici e finanziari, per garantire una sempre maggiore verticalità del potere ed il superamento della molteplicità dei regimi giuridico-legislativi in atto.”¹⁰ Non a caso nel gennaio 2002 viene approvata una rettifica alla legge “Sulle lingue dei popoli della F.R.” che rende obbligatoria la scrittura in cirillico per tutte le lingue della Federazione, di fatto rendendo vane le misure già attuate in Tatarstan per ripristinare l’alfabeto latino¹¹, in linea con le altre lingue turche della CSI (ad esempio l’azero).

Questa dinamica conflittuale fra potere centralizzato e autonomie locali pone un freno all’applicazione reale delle politiche locali a sostegno della lingua tatarica. Negli ultimi anni, con l’approvazione della nuova Legge federale “Sulla lingua di stato della Federazione Russa” (giugno 2005) e della legge “Sull’istruzione” (dicembre 2007), il governo federale ha promosso con forza l’idea di unione ed integrazione di tutti i soggetti della federazione, emanando provvedimenti molto incisivi, come l’esame finale di stato in lingua russa (EGE)¹². La necessità del suo superamento per l’accesso agli studi universitari condiziona fortemente la scelta della lingua di studio. Lo studente che ha affrontato un percorso di studio in lingua tatarica rischia di non accedere all’università, dove, peraltro, l’istruzione in questa lingua è fortemente ridotta.

Gli effettivi limiti del tatarico si manifestano anche nei domini amministrativo-istituzionali, in cui non vige un reale bilinguismo. Nella repubblica, secondo quanto riferisce Zamjatin (2012: 126), “non si è ancora consolidata l’abitudine all’uso del tatarico nell’ambito legale e nelle pratiche giudiziarie”.

Ciò non succede nella SL altoatesina, dove le misure di politica linguistica intraprese a livello *top-down* si sono dimostrate efficaci e quindi italiano e tedesco convivono, se pur forzatamente, nelle aule dei tribunali e della pubblica amministrazione. L’obbligo di mostrare una vera competenza bilingue è di fatto limitato agli operatori del servizio pubblico, che dal 1961 sono tenuti a presentare una specifica certificazione (il cosiddetto ‘patentino’ del bilinguismo)¹³ per ottenere un impiego (Baur *et al.* 2008: 72). Quando nel 1976 uscì il decreto che

¹⁰ Le traduzioni dal russo qui e di seguito sono mie.

¹¹ Nel settembre 2001 era in effetti entrata in vigore la legge, approvata dal Parlamento del Tatarstan “Sul ripristino dell’alfabeto tatarico in base alla grafia latina”, <http://www.gossov.tatarstan.ru/fs/site_documents_struc/tatar.pdf>.

¹² L’esame di stato unificato (*Edinyj Gosudarstvennyj Ekzamen* – EGE) è l’equivalente del nostro esame di maturità. Cf. *Prikaz Ministerstva Obrazovanija RF ot 29.11.2008 N.362*: <<http://www.rg.ru/2009/01/30/attestacia-dok.html>>.

¹³ Il patentino viene introdotto con la legge N. 1165 del 23.10.1961. Da questo momento la provincia di Bolzano tenta attivamente di promuovere iniziative volte allo sviluppo diffuso del bilinguismo, tuttavia, soprattutto fra gli italiani, il livello di competenza in L2 è disarmante: in una ricerca condotta dalla provincia di Bolzano nel 1973, il 28% degli intervistati dichiara una competenza passiva in tedesco e solo il 6% quella attiva (Baur *et al.* 2008: 73).

stabiliva l'applicazione nel pubblico impiego della cosiddetta 'proporzionale etnica', cioè di una quota di dipendenti di ogni gruppo etnico proporzionale alla sua presenza sul territorio, il provvedimento trovò forte resistenza nel gruppo italofono, tradizionalmente più refrattario di quello germanofono all'apprendimento delle lingue straniere. Anziché promuovere l'equilibrio e la giustizia sociale fra le due etnie, sembrò pensato per emarginarne una (quella italiana) rispetto all'altra (*Ibidem*: 161-163). L'apprendimento della L2 ed il bilinguismo furono nuovamente messi in discussione.

Per entrambe le SL, quindi, il vero banco di prova è costituito a tutt'oggi dall'istruzione.

In Alto Adige già il primo Statuto di Autonomia (1948) garantiva a ciascun gruppo l'istruzione in lingua materna, tuttavia il sistema attuale risale al secondo Statuto (1972), art.19, che promuove la creazione di due sistemi scolastici separati¹⁴. Ad una parità effettiva del carico di studio (in ogni tipo di scuola la L2 è presente per 4 ore a settimana), non corrisponde, tuttavia, un equilibrio nel numero degli insegnanti madrelingua: nella scuola tedesca gli insegnanti italiani sono in numero sufficiente, mentre nella scuola italiana quelli tedeschi, già occupati in altre discipline curriculari nella scuola tedesca, da sempre scarseggiano. Non stupisce quindi che nel Barometro linguistico 2004 (Ceccon *et al.* 2006: 42), uno studio del ruolo della lingua e dell'identità nella percezione degli abitanti di Bolzano, il livello di competenza linguistica degli allievi italiani in L2 sia risultato significativamente inferiore ed il loro gradimento dell'esperienza di bilinguismo scolastico sostanzialmente negativo (hanno dato un parere positivo solo il 25,2% degli italiani contro il 47,3% dei tedeschi). Le ricerche dell'EURAC lamentano che a tutt'oggi solo il 46% degli insegnanti delle scuole italiane hanno il patentino, mentre nelle scuole tedesche si arriva all'86%. Se la scuola tedesca si è adattata alle nuove condizioni di lavoro, quella italiana continua a proporre l'insegnamento del tedesco L2 come lingua straniera, ignorando in alcuni contesti l'ambiente bilingue circostante. Il paradosso è che le famiglie italiane più orientate verso il bilinguismo dei figli li iscrivono nelle scuole tedesche.

In Tatarstan (e in molti altri soggetti della F.R.) da sempre le scuole russe sono considerate più prestigiose e formative, sebbene questo giudizio fosse particolarmente diffuso in epoca sovietica, quando il divario fra scuole nazionali e scuole russe era maggiore. Oggi in Tatarstan è possibile frequentare scuole col cosiddetto 'componente etnoculturale', cioè con l'insegnamento di altre lingue (oltre al tataro e al russo anche il ciuvascio, il mari, l'udmurto e il mordvino) e delle rispettive culture¹⁵. In seguito all'approvazione della legge del 1992 la presenza del tataro è cresciuta sensibilmente nella scuola (Ischakova *et al.* 2002: 22-23): se prima della fine degli anni '80 le scuole tatare prevalevano nelle zone rurali (Musina

¹⁴ Fa eccezione, in questo quadro, la minoranza ladina che non ha posto veti, anzi ha da sempre cercato di promuovere e attuare scuole con programmi trilingui congiunti: italiano, tedesco e ladino (Baur *et al.* 2008:38).

¹⁵ Oggi in tutta la repubblica si contano 47 scuole di lingua e cultura russa, di cui 10 solo a Kazan' (Musina 2011:20).

2011: 18), dagli anni '90 la loro presenza è aumentata anche nelle aree urbane. È stato introdotto il cosiddetto 'modello paritetico' (Volkova 2014: 200) con uguale carico didattico del russo e della lingua nazionale, sono aumentate le possibilità di acquisire un'istruzione superiore in tataro¹⁶. La scelta della scuola di iscrizione dei figli è libera, tuttavia di fatto il dubbio si pone per i genitori tataro, perché quelli russi preferiscono iscrivere i propri figli nelle scuole russe.

3. Conclusioni

Le due SL esaminate presentano elementi di simmetria e asimmetria. Sono entrambe regioni con apparente bilinguismo sociale, in cui prevalgono due gruppi linguistici riconosciuti con status paritario da provvedimenti legislativi e con alti coefficienti demografici e funzionali (DM e KM). In entrambe le aree la diffusione del bilinguismo è legata ad una polarizzazione demografica areale, i centri urbani sono maggiormente orientati al mantenimento del bilinguismo, mentre nelle aree rurali prevalgono il monolinguisimo e le tradizioni locali. Entrambi i gruppi maggioritari (quello tedesco in Alto Adige e quello tataro in Tatarstan) godono di autonomia legislativa e tutela *de jure* della propria lingua, tuttavia nell'applicazione della politica linguistica si manifesta il primo aspetto di asimmetria: l'Alto Adige ha imposto e realizzato un bilinguismo effettivo nella sfera giuridico-amministrativa, mentre in Tatarstan non sono state prese misure così efficaci e risolutive. In questa repubblica i recenti provvedimenti della politica federale centralista costituiscono un freno al reale avanzamento della lingua tataro nella sfera dell'istruzione (in cui permangono criticità nello sviluppo di un'offerta formativa di qualità), mentre in Alto Adige la scuola tedesca ha saputo garantire alti livelli di applicazione dei programmi bilingui al punto da attirare l'interesse del gruppo italiano. In entrambe le aree sono stati introdotti programmi di istruzione 'paritetica', tuttavia il risultato è un bilinguismo 'separativo' in Alto Adige, in cui le condizioni storiche hanno fortemente pregiudicato lo sviluppo di un modello bilingue bilanciato e diffuso, che sia di stimolo reale anche per le giovani generazioni, ed un bilinguismo 'parziale' in Tatarstan, non esteso a tutti i domini sociali ed amministrativi. È evidente come nelle SL in esame, la storia del paese e la sua politica linguistica possono condizionare fortemente la resa dei provvedimenti legislativi, dimostrando che la SL è governata da parametri non solo strettamente linguistici, ma anche e soprattutto extralinguistici.

¹⁶ A Kazan' su 20 istituti di istruzione universitaria (i cosiddetti *Vuzy*), 12 offrono corsi curriculari in lingua tataro (Musina 2011: 5).

Sigle e abbreviazioni

DM:	Potenziale demografico (<i>demografičeskaja moščnost'</i>)
EGE:	Esame di stato unificato (<i>Edinyj Gosudarstvennyj Ekzamen</i>)
F.R.:	Federazione Russa
KM:	Potenziale comunicativo (<i>kommunikativnaja moščnost'</i>)
SL:	Situazione linguistica (LS – <i>Language Situation</i>)

Sitografia

GP online:	<i>Gosudarstvennaja programma: Sochranenie, izučenie i razvitie gosudarstvennyh jazykov R.T. i drugih jazykov v R.T. na 2014-2010</i> (25.10.2013), < http://mon.tatarstan.ru/rus/file/pub/pub_227812.pdf > (ultimo accesso: 09.01.2015).
NS online:	<i>Nacional'nyj sostav naselenija Respubliki Tatarstan</i> , < http://www.tatstat.ru/VPN2010/DocLib8/Forms/AllItems.aspx > (ultimo accesso: 09.01.2015).
NT online:	<i>New Tatarstan</i> , < http://newtatarstan.narod.ru/history.html > (ultimo accesso: 09.01.2015).
TTP online:	<i>The Tatar people</i> , < http://www.joshuaproject.net/people_groups/15284 > (ultimo accesso: 09.01.2015).
ZRT online:	<i>Zakon Respubliki Tatarstan: O jazykach narodov Respubliki Tatarstan</i> , < http://www.notatar.narod.ru/tzyaz.html > (ultimo accesso: 09.01.2015).

Bibliografia

Abel <i>et al.</i> 2012:	A. Abel, C. Vettori, K. Wisniewski (a cura di), <i>Kolipsi. Gli studenti altoatesini e la seconda lingua: indagine linguistica e psicosociale</i> , Bozen/Bolzano 2012.
Baskakov 1999:	A.N. Baskakov, <i>Sociolingvističeskie problemy tjurkskich jazykov v Rossijskoj Federacii</i> , “Voprosy filologii”, 1999, 2, pp. 21-30.
Baur <i>et al.</i> 2008:	S. Baur, G. Mezzalana, W. Pichler, <i>La lingua degli altri. Aspetti della politica linguistica e scolastica in Alto Adige- Südtirol dal 1945 ad oggi</i> . Milano 2008.

- Ceccon *et al.* 2004: W. Ceccon, K. Egger, A. Giungaio, J. Plasinger, *Südtiroler Sprachbarometer. Sprachgebrauch und Sprachidentität in Südtirol / Barometro Linguistico dell'Alto Adige 2004. Uso della lingua e dell'identità linguistica in provincia di Bolzano*, Bozen/Bolzano 2006, cf. <http://www.provinz.bz.it/astat/de/haushalte-soziales-leben/537.asp?SonstigeSozialstatistiken_action=4&SonstigeSozialstatistiken_article_id=42620> (ultimo accesso: 13.07.2016).
- Dell'Aquila, Iannaccaro 2004: V. Dell'Aquila, G. Iannaccaro, *La pianificazione linguistica. Lingue, società e istituzioni*. Roma 2004
- Forer *et al.* 2008: D. Forer, M.P. Paladino, C. Vettori, A. Abel, *Il bilinguismo in Alto Adige; percezioni, osservazioni e opinioni su una questione quanto mai aperta*, "Il Cristallo", 2008, 50, p. 49-62, cf. <http://www.altoadigecultura.org/pdf/r01_05.html> (ultimo accesso: 09.01.2015).
- Gobbi, Thurner 2013: G. Gobbi, B. Thurner (a cura di), *Annuario Statistico della provincia di Bolzano (2013)*, Bozen/Bolzano 2013, cf. <http://www.provinz.bz.it/astat/download/Jahrbuch_2013.pdf> (ultimo accesso: 11.07.2016).
- Gorjačeva 2006: M.A. Gorjačeva, *Tipologičeskaja model' jazykovych situacij: itogi razrabotki i perspektivy*, "Voprosy filologii", 2006, 1, pp. 60-67.
- Gorjačeva 2010: M.A. Gorjačeva, *Jazykovaja situacija v respublikach Tatarstan, Sacha (Jakutija), Burjatija i Komi kak illjustracija vidov sootnošenija russkogo i titul'nych jazykov*, in: E.P. Čelišev (a cura di), *Rešenje nacional'nojazykovych voprosov v sovremennom mire. Strany SNG i Baltii*. Moskva 2010, pp. 501-510.
- Ischakova *et al.* 2002: Z.A. Ischakova, K.M. Minnullin, R.N. Musina (a cura di), *Jazyk i etnos na rubeže vekov: Etnosociologičeskie očerki o jazykovej situaciji v Respublike Tatarstan*, Kazan' 2002.
- Musina 2011: R.N. Musina (a cura di), *Jazyki v sisteme obrazovanija Respubliki Tatarstan. Po materialam etnosociologičeskogo issledovanija*, Kazan' 2011.
- Plank 2006: B. Plank, *Linguistic Landscapes in Bozen-Bolzano: Monolingual and Multilingual Areas*, Bozen/Bolzano 2006, cf. <http://www.languagestudies.unibz.it/documents/LinguisticLandscapes_PlanckPPlanck.pdf>.
- Michal'čenko 2006: V.Ju. Michal'čenko (a cura di), *Slovar' Sociolingvističeskich terminov*, Moskva 2006.

- Volkova 2014: T.A. Volkova, *Nekotorye aspekty realizacii gosudarstvennoj jazykovej politiki v Respublike Tatarstan v sfere obrazovanija*, in: *Etničnost', migracija i vlast': vyzovy XXI veka*, Kazan' 2014, pp. 196-205.
- Zamjatin *et al.* 2012: K. Zamjatin, A. Pasanen, Ja. Saarikivi, *Kak i začem sochranjat' jazyki narodov Rossii*, Helsinki 2012.

Abstract

Monica Perotto

Problems of Language Policy and Planning in Alto Adige and Tatarstan: Two Sociolinguistic Case Studies

The aim of this paper is to compare the two multilingual areas of Alto Adige in Italy and Tatarstan in the Russian Federation, which apparently show common bilingual features, but, according to the typological model of 'linguistic situation' (LS), proposed by M.A. Gorjačeva, present interesting elements of asymmetry.

The analysis of these two case studies is based on such linguistic and extra linguistic parameters as the language repertoires of the population, the demographic and communicative potential (the number of speakers and communicative functions) of the languages involved and a possible variation of the LS, due to historical, political and economic changes in the area.

The apparently common social bilingualism and official status of the titular languages, guaranteed *de jure* by local legislation, reveal different possibilities of implementing linguistic autonomy in terms of language policy and planning. The social history, traditions and prestige of the languages involved can strongly affect relations between the speakers. In both areas, political and administrative measures were applied in order to introduce balanced bilingualism in all spheres of public life, but these efforts have produced a kind of 'separative' bilingualism in Alto Adige and partial bilingualism in Tatarstan.

Identificazione fra lingua e nazione. Un'idea solo romantica?

Giovanna Brogi Bercoff

È opinione diffusa, ancorché discussa, che il sorgere dell'identità nazionale ucraina e la sua identificazione con la lingua letteraria moderna coincida con il periodo di formazione di quest'ultima, ossia col tardo Settecento, e con l'inizio del sentimentalismo e del romanticismo ottocentesco, più concretamente con la creazione letteraria di Ivan Kotljarevs'kyj, Je. Hrebinka, P. Hulak-Artemovs'kyj e H. Kvitka-Osnov'janenko, e di Taras Ševčenko. L'Enea cosacco di Kotljarevs'kyj, nascondendosi dietro il paravento del genere parodico diffuso in tutta Europa dal Boiardo in poi, contribuì a creare una narrazione epica della storia ucraina di enorme impatto culturale e nazionale, e a consolidare e arricchire straordinariamente la lingua letteraria moderna. Non scrisse di teoria linguistica, tuttavia, giocosamente – ma molto seriamente – distingueva le “belle canzoni cosacche” da quelle “moscovite brutte assai” (Kotljarevs'kyj: 1982 70): egli così accennava ad una scala di valori ‘nazionali’ fondati sulla lingua, in particolare quella del patrimonio poetico popolare. Com'è ben noto fu poi la decisione volontaristica e la genialità poetica di Ševčenko che sanzionò in maniera irreversibile l'esistenza della lingua ucraina basata su quella parlata dal suo popolo come lingua letteraria moderna a tutti gli effetti, con la sua codificazione fondata sull'ortografia fonetica, con la polifunzionalità e varietà di stili e registri universalmente riconosciuti dal *socium* dei parlanti. Che nei decenni successivi una serie di *ukaz* imperiali ne vietasse l'uso letterario, e che l'ucraino fosse poi sottoposto a infinite pressioni di russificazione in epoca sovietica (e ancora post-sovietica), è un altro discorso¹. Resta il fatto che Ševčenko fu il più autorevole (fino alla sacralizzazione!) punto di riferimento non solo per il sorgere della coscienza nazionale, ma anche per l'identificazione di quest'ultima con la lingua.

¹ In realtà la continuità post-sovietica si è manifestata fino al novembre 2013, allorché lo scoppio del Majdan cambiò tutte le carte in tavola: negli anni del governo di V. Janukovyč sempre più violentemente l'uso del russo veniva sostenuto dalla legislazione, dall'introduzione di manuali scolastici riadattati agli schemi russi (e in parte sovietici), dalla propaganda mediatica, dalla dominanza della stampa in lingua russa e dei libri russi nelle librerie ucraine, dalla commercializzazione massiccia di musica, cinema, teatro e televisioni russe. Che in questo vi fosse un chiaro disegno politico è testimoniato dai provvedimenti legislativi imposti da Janukovyč negli ultimi due anni del suo mandato (Moser 2015; Trach 2015).

Perfettamente conscio di compiere un'operazione di significato storico simile a quello di Dante in Italia, egli non scrisse un ampio trattato sulla lingua "volgare", ma disseminò varie osservazioni nella sua opera poetica e prosastica. Di particolare rilievo è la *Peredmova* (*Prefazione*) alla raccolta delle poesie che egli progettava di stampare nel 1847, ma che non fu mai pubblicata a causa del suo arresto. In quella *Peredmova* il poeta osservava con tristezza che tutti i popoli – polacchi, cechi, serbi, bulgari, montenegrini, russi – scrivono e stampano libri nella propria lingua, mentre gli ucraini, pur avendo scritto opere letterarie, non hanno una letteratura scritta e stampata nella propria "vera" lingua: o seguono "le mode moscovite" (Kotljarevs'kyj col suo poema comico), o scrivono in un ucraino artificioso (Osnov'janenko), o dimenticano la lingua dell'infanzia per travestirsi da signori (Hulak-Artemovs'kyj). Il fenomeno non è solo ucraino – continua il poeta –, molti scrittori si allontanano dalla lingua del proprio popolo per 'adeguarsi' a quella della nazione dominante: così fece Walter Scott, mentre Robert Burns non rinnegò la propria lingua scozzese. Anche i cechi non si sono fatti "tedeschizzare", continua Ševčenko sull'onda dello 'slavismo repubblicano' libertario antecedente al 1848, e Vuk Karadžić si batteva per la lingua del proprio popolo.

Era inevitabile, affrontando questo problema, il confronto con il russo e con Gogol', che aveva scelto la stessa via di W. Scott adeguandosi alla lingua dominante dell'impero. Ševčenko, che due anni prima aveva scritto uno dei suoi capolavori proprio indirizzandolo a Gogol', manifesta in quest'occasione tutta la sua acutezza intellettuale, la modernità della sua coscienza sociale e la generosità morale. Gogol' ha scelto il russo perché era la lingua nella quale era cresciuto ed era stato educato, scrive il poeta nella *Peredmova*. È quindi giusto (forse quasi normale) che egli sia divenuto un grande scrittore russo: egli era nato in Ucraina ma non ne conosceva in profondità la lingua. Anche nei confronti di Gogol', quindi, Ševčenko manifesta una lieve tristezza per la di lui scelta linguistica, ma esplicitamente pone sia lui che i russi in situazione di parità nei confronti di ogni altra nazione: "Che loro scrivano alla loro maniera, e noi alla nostra [...] loro hanno un popolo e una lingua, e noi abbiamo un popolo e una lingua. E qual'è la più bella, che lo giudichi la gente" (Ševčenko 2003, V: 207-208; Brogi 2015: 90-115). L'intuizione linguistica di Ševčenko è simile a quella di Robert Burns, anch'egli perfettamente conscio del legame indissolubile fra la sua poesia e la lingua del popolo scozzese, è simile a quella di Karadžić e dei patrioti boemi.

L'identificazione di lingua e nazione espressa da Ševčenko nella succitata *Peredmova* è in perfetta armonia con gli ideali romantici e risorgimentali che percorrevano l'Europa dal Baltico al Mediterraneo. Lo stesso può dirsi per l'importanza che ebbe per quegli ideali la memoria del "glorioso" passato, indipendentemente dal fatto che fosse rappresentato dal Medioevo cavalleresco e contadino (per Scott e Burns) o dal cosaccato seicentesco (per Ševčenko e Gogol').

Sorge la domanda se l'idea ottocentesca dell'identificazione fra lingua e nazione sia da considerarsi un'improvvisa novità e di natura totalmente diversa dalla coscienza identitaria (premoderna o protomoderna) dei secoli precedenti,

e in quali termini essa potesse venire concettualizzata e formulata nei secoli che precedettero il romanticismo. Nel caso che a noi qui più interessa dell'Ucraina, fra le varie testimonianze che si potrebbero evocare una delle più interessanti viene da Ivan Velyčkovs'kyj (1650 ca.-1701), un poeta seicentesco che solo in epoca relativamente recente ha ricevuto la dovuta attenzione.

In una *Predmova* alle sue poesie (quindi in un testo letterario tipologicamente uguale a quello di Ševčenko) Velyčkovs'kyj formulò alcune considerazioni molto simili a quelle del poeta romantico. Vediamo rapidamente chi era questo poeta.

Dopo la 'scoperta' delle poesie da parte di N.I. Petrov, nel 1929 V.N. Petretc riconobbe il vero autore, ossia Ivan Velyčkovs'kyj, delle raccolte poetiche precedentemente attribuite al fratello Lavrentij, e ne sottolineò la rilevanza, pur non mancando di biasimare l'uso delle forme "enigmatiche" e dei mille artifici fonetici, lessicali e sintattici di cui la poesia barocca si servì in tutte le aree culturali e le lingue dell'Europa seicentesca.

Solo nel 1972, nel periodo in cui alla critica letteraria sovietica fu finalmente 'permesso' di servirsi del termine e della categoria euristica di "barocco", vennero stampate le sue opere e precisati molti particolari della sua biografia, reale e intellettuale. Dalle analisi scrupolose, direi quasi amorevoli, degli eminenti studiosi S. Maslov, V. P. Kolosova e V. Krekoten', risultò che il ben più celebrato mistico Paisij Velyčkovskij non era figlio, ma pronipote del nostro Ivan Velyčkovs'kyj; che l'anno di nascita di Ivan andava stabilito attorno alla metà del '600; che la sua morte avvenne nel 1701, e non nel 1726: questo eliminava la strana circostanza che manca qualsiasi testimonianza poetica ascrivibile a Ivan Velyčkovs'kyj dopo il 1691, fatto un po' sorprendente visto che fu allievo e pupillo di due personalità fra le più influenti e colte, ma anche le più 'produttive' dell'epoca, Varlaam Jasyns'kyj e Lazar' Baranovyč, e che di lui scrisse con lodi persino il popolare storico Samijlo Velyčko. Per la prima volta venne anche riconosciuta a Ivan Velyčkovs'kyj la dignità di vero poeta, e non solo di "versificatore" (*vyršopisec*) tecnicistico e astruso (Velyčkovs'kyj 1972: 17-26).

La prima raccolta poetica per la quale Velyčkovs'kyj è noto porta il titolo di *Lucubратиuncula*: in strofe saffiche polacche, il cui fine didascalico e moralistico è scandito da regolari citazioni latine da Ovidio e altri autori non identificati, e dalla bibbia, il poeta tesse le lodi di Baranovyč e fa specifico riferimento alla sua virtuosistica *Lutnia apollinowa*, che per Velyčkovs'kyj fu certamente modello e prima fonte d'ispirazione². Le altre due raccolte, *Zegar z poluzegarkom* (1690) e *Mleko* (1691), ci sono giunte in due manoscritti cuciti in un quaderno assieme ad altre opere. Il testo è trascritto con generoso uso di inchiostro nero e rosso, riproducendo esattamente i giuochi di parole, le misure e persino il colore delle varie lettere in relazione al contenuto: significativo è ad esempio che l'inizio delle "ore diurne" dell'orologio poetico sia indicato in cinabro, quello delle "ore

² Dell'edizione di *Lucubратиuncula*, fatta probabilmente nella stamperia di Baranovyč a Černihiv negli anni in cui l'autore vi lavorava fra 1681 e 1683, è pervenuto un unico esemplare, cui è stato strappato il frontespizio.

notturne” in nero (Velyčkovs’kyj 1972: 174). Le due raccolte sono dedicate a Varlaam Jasyns’kyj, eletto metropolita di Kiev nel 1690. Le ventiquattro ore dell’*Orologio* e le sue due metà di dodici ore sono intese come i due “pettorali” benedetti dalla Vergine che aiuteranno il nuovo pastore nelle ore e nei minuti del suo santo ministero. Le opere poetiche del *Latte* rappresentano il dono dovuto dalle pecorelle al proprio pastore. Su tutti domina benevola la sacra protezione della Vergine Maria, nella migliore tradizione di quel culto mariano che nell’Ucraina seicentesca aveva assunto modalità ed espressioni sempre più vicine a quelle della cultura religiosa polacca e cattolica romana.

Nella raccolta *Latte*, la polisemia barocca permette al poeta di offrire al lettore un ampio spettro di suggestioni interpretative di quel “Latte che ti è dovuto”: la riflessione grammaticale permette di distinguere il “Primitivum” *mleko* dal “Derivativum” *mlečnyj*, la freccia dell’emblema di Jasyns’kyj punta verso la “via lattea” (*mlečnaja doroha*), il poeta offre al nuovo metropolita “questo lavoro dei miei giovani anni di latte” (*tuju mlečnuju mlodenčeskiju pracu*) frutto del tempo in cui, “confidando non nella mia indegnità, ma nella grazia della Madre dell’Eterno non mi vergognai di succhiare il LATTE dai Suoi seni verginali” (*ot sosec devičeskich ssati MLEKO*). La dedica si conclude con 3 citazioni: Sal 118 (119),70; 1Pt 2,2; Acatisto.ikoc 6. In questi pochissimi fogli introduttivi il poeta condensa una notevole massa di informazioni e mezzi espressivi: una poesia acrostica, una poesia araldica, una dedica in prosa aulica, una parafrasi di un verso davidico, un esempio di innografia sacra. *Mleko* è dunque composto da due brevi, ma fondamentali scritti in prosa, e da poesie di varia lunghezza, in forme metriche e figurali diverse: verso echico, vari versi cancrini, leonini, acrostici, anagrammatici (o programmatici), scherzosi, labirintici, figurali e di altri tipi. Nei 20 fogli del manoscritto il poeta offre quindi un piccolo compendio di arte poetica nel più puro stile concettistico del barocco italiano (o del gongorismo spagnolo) (cf. la FIGURA 1).

Nella sostanza questo “latte poetico” offerto da Velyčkovs’kyj al “benefattore” metropolita non si differenzia dalle molte analoghe poesie figurate note in varie letterature dell’epoca. Non abbiamo notizia di una reale utilità che l’autore abbia tratto dalla dedica al “benefattore”: *Mleko* non pare sia mai stato stampato e il pope della chiesa della Dormizione di Poltava, Ivan Velyčkovs’kyj, non sembra aver avuto altro beneficio se non quello di aver dato origine ad una “dinastia” di figli e nipoti popi che gli sono succeduti nel Settecento e che nel pronipote Paisij hanno trovato un glorioso rappresentante del misticismo monastico. È tuttavia all’amorevole cura di un altro pronipote Velyčkovs’kyj, questa volta un comandante di reggimento dell’ormai imperiale esercito russo di stanza a Nežin, che si deve la conservazione dell’unico manoscritto (ricevuto in eredità nel 1741) che ci ha tramandato l’opera poetica così amorevolmente composta dal primo pope di Poltava.

Il primo maestro e protettore di Ivan Velyčkovs’kyj, l’arcivescovo di Černihiv Lazar’ Baranovyč, scrisse opere poetiche solo in polacco. La sua scelta linguistica era dettata da due fattori essenziali: da una parte sicuramente gli risultava più facile creare versi nella lingua della Repubblica polacco-lituana

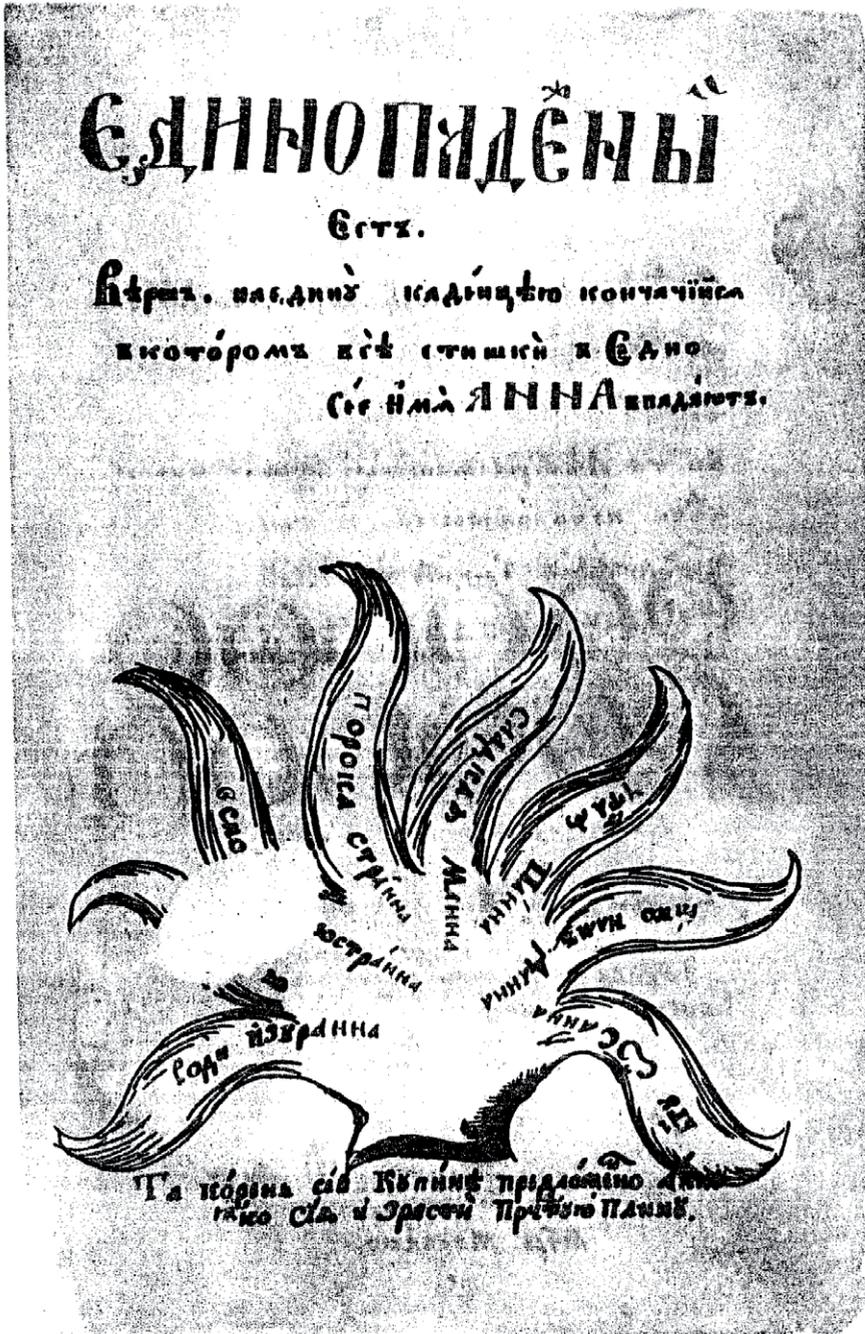


Figura 1.
Mleko, f. 23

in cui Baranovyč aveva studiato e che tanti modelli offriva di poesia religiosa di altissimo livello; dall'altra, egli intendeva offrire ai fedeli ortodossi delle preghiere e meditazioni poetiche e delle brevi Vite di santi che fossero prive di "eresie" latine anche se scritte in polacco, la lingua di massimo prestigio e diffusione nell'Ucraina degli anni 1660-1700 che però conteneva i semi "perniciosi" dell'eresia cattolica. Dovevano essere molti i fedeli delle terre rutene che preferivano leggere in polacco, piuttosto che nell'antiquato slavo ecclesiastico, se Simeon Polockij aveva tradotto in polacco l'*Acatisto* (Marinelli 1995), e Baranovyč stampò due grossi e costosi volumi di circa 300 pagine in polacco! Mania di grandezza, sicuramente, ma anche pragmatismo di un vescovo che si preoccupava della buona letteratura non meno che della cura delle anime e della crociata contro il Turco! Baranovyč non scrisse trattati di poetica e compì le sue scelte linguistiche in base a principi puramente pragmatici, derivanti dalla sua educazione e dalle necessità del gregge dei fedeli, oltre che da mire politiche.

In modo ben più modesto, ma anche consapevole e approfondito operò le sue scelte linguistiche il nostro pope di Poltava, già tipografo della stamperia di Baranovyč. In *Mleko*, dopo la dedica al metropolita, egli scrisse una *Predmova do čitelnika* che sorprende per la chiarezza e la modernità delle sue formulazioni.

Se è ovvio l'intento didattico ed 'esemplare' di *Mleko*, la *Predmova* ci informa con estrema chiarezza che il pope di Poltava non aspirava ad offrire un 'manuale' di poetica simili a quelli che i monaci eruditi del Collegio Mohyliano come Stefan Javors'kyj e, poco più tardi, Teofan Prokopovyč (e i loro vari successori) compilavano in latino per l'educazione degli alunni. Anche quei trattati latini offrivano descrizioni dell'arte poetica e dei vari modelli di versificazione e di figure di parole che si potevano impiegare. È evidente però che Velyčkovs'kyj aveva una finalità diversa da quella degli eruditi monaci suoi contemporanei, e quanto egli ritenesse importante questa finalità è testimoniato dalla lunghezza stessa della *Predmova*, che occupa due interi fogli dei 20 di tutto il *Latte*. Nel paragrafo iniziale, un lunghissimo periodo costruito seguendo perfettamente la sintassi del latino, il poeta-teorico spiega di aver osservato che molti popoli, cultori delle scienze, posseggono molte opere non solo di arte oratoria, ma anche di poesia, che suscitano meraviglia e sono piene di maestria, e sono state scritte "con grande impegno ed amore da alti ingegni nella lingua connaturata del loro popolo, ed esse consolano loro stessi [gli scrittori] e acuiscono l'ingegno dei loro discendenti". Nella "nostra patria Piccola Ròssia", continua Velyčkovs'kyj, non si vede alcun esempio di un simile lavoro, quindi, "da buon figlio della mia patria, spinto dall'ardore per lei, invocando Dio e la Madre di Dio ed i santi, ho pensato, per quel che permette il mio meschino ingegno, di creare alcuni componimenti poetici (*štučki*) nelle forme più significative espresse nella lingua *rus'ka*". Ma non le ho tradotte da un'altra lingua, tiene ancora a precisare con ardore il nostro poeta, dagli altri ho solo preso il modello, "e i modi *rusckije* [...] non si possono esprimere in altre lingue" (Velyčkovs'kyj 1972: 70-71)³.

³ Уважajúчи я, иж мнóгii náродове, звлáщa в наўках обфитуючiе, мнóго маўт не тьлько ораторских, але и поетицких, чўдне а мистёрне, природным их

Quello che spinge il poeta a scrivere è dunque l'amore per la patria e il desiderio di portare la propria lingua al livello dei popoli cultori delle 'scienze' grazie alla creazione poetica meravigliosa e ingegnosa, e grazie alla stampa.

Sul significato del termine *otčyzna* nelle terre ucraine, bielorusse e lituane del XVI-XVII secolo si è scritto assai. Patria era anzitutto la terra, la casa e la città (o villaggio) da cui si proveniva. Poteva essere la regione dominata da una delle grandi casate magnatizie: gli Ostroski, i Radziwiłł, i Sapieha, i Wiśniowiecki, e via dicendo. Patria aveva però anche un significato più ampio. Non si dovrà infatti sottovalutare la grande mobilità che caratterizzava la vita di molti intellettuali, monaci e laici, nel Seicento. Essi lasciavano casa da ragazzini per andare alla Accademia di Ostroh/Ostróg o al Collegio Mohyliano, non di rado proseguendo poi gli studi nei collegi gesuiti di Vilnius, Poznań, Lviv/Lwów, Lublin o addirittura Cracovia, o Roma e Parigi. Ritornati in patria potevano passare da un monastero ad un altro con vari incarichi, vivere in varie città o regioni, oppure potevano entrare al servizio di casate di vario rango. I viaggi in Polonia o in Russia duravano anni e creavano una nostalgica visione idealizzata di una patria non più solo regionale. Con che cosa si identificava dunque la 'patria'? Certamente per i monaci la patria era innanzitutto quella della chiesa e della metropoli di Kiev, con tutto il patrimonio culturale e linguistico che essa comportava. Per i laici la patria era l'esercito cosacco, la *Sič*, le "centurie" in cui si prestava servizio, e poi la terra in cui si tornava per sposarsi, per continuare l'attività dei padri piccoli proprietari ed assumere varie cariche di *staršyna*, di "governo cosacco". Per gli uni e gli altri, religione e Etmanato non erano però concetti separati: anzi, spesso si identificavano. Patria era inoltre la *respublica literarum* che nutriva di umanesimo polacco, latino ed europeo i figli ortodossi delle terre ucraine, bielorusse e lituane: patria multiforme e vastissima che si esprimeva in latino, in polacco, in ceco, in tedesco, in italiano, in francese, e che nelle terre rutene si esprimeva in polacco e latino, ma anche nella *rus'ka mova* e nello slavo ecclesiastico rutenizzato.

Tutte queste appartenenze identitarie e linguistiche – derivanti da scuole, regioni ed epoche anche assai diverse – trovavano nell'ultimo trentennio del Seicento un concreto centro di gravità costituito da due entità istituzionali estremamente reali e bene organizzate: la metropoli di Kiev e l'Etmanato. Allorché queste due entità trovarono due personalità di qualità eccezionali che le guidarono nel grande mare dei perigli seicenteschi, sorse il periodo che costituì la base di ogni futura entità nazionale e statale ucraina, il periodo di Ivan Ma-

язьіком, от высóких рáзумов составленных трудолю́бий, котóрыми и сáми ся тѣшат, и потóмков своих до́вцьпы острят, я, яко истинный сын Малороссі́йскои отчизны нашей, болѣючи на то сердцем, иж в Мáлой нашой Рóссии до сѣх чás такихых нѣ от кóго тѣпом вы́данных не оглядаю трудо́в, з горлі́вости моєи ку милой отчизнѣ, призвáвши бо́га и бо́жію ма́тку и [святых], умы́слилем, иле зможность подлого [довць]пу моєго позволяла, нѣзкотóрые значнѣйшыє штúки поеті́цкіє рúским язьіком вы́разити, не з якого языка на рускій оныє переводячи, але влáсною пра́цею моєю но́во на подобенство іно́родных [арк. 163в.] составля́ючи, а нѣкотóрые и цѣле русскіє спосо́бы вынайдúючи, котóрые и и́ным язьіком анѣ ся могу́т вы́разити.

zepa e di Varlaam Jasyň's'kyj. È ben nota la fioritura letteraria, artistica e civile di questo trentennio. Costante rimase tuttavia fino al 1709 (la data-simbolo della caduta di Mazepa) l'uso del polacco e del latino, oltre a quello della *prosta mova* e dello slavo ecclesiastico.

Ivan Velyčkovs'kyj fu fedele figlio della sua epoca, erudito in latino e in polacco, e certamente sapeva di slavo ecclesiastico. Invece di scegliere una delle lingue "cosmopolite", come proprio fra 1660 e 1708 fecero Javors'kyj, Pylyp Orlyk, Jan Ornovs'kyj o altri esimi letterati, e prima di loro Baranovyč col polacco o Simeon Polockij con lo slavo ecclesiastico "moscovitizzato", Velyčkovs'kyj volle fare della lingua "naturale" (*pryrodneyj*) il mezzo espressivo del popolo della sua patria, la "nostra Piccola Rössia". Vissuto fra la regione settentrionale di Černihiv e quella centrale di Poltava, egli faceva parte della *hetmanščyna* che aveva nel Collegio Mohyliano e nella metropolia di Kiev la patria spirituale e intellettuale, nell'etmano la guida politica e civile. È questo il significato che si deve dare al nome di "*Mala Rössia*" col quale il poeta chiama la patria. Com'è noto il termine è di origine ecclesiastica greca, indicava la metropolia di Kiev e di tutta la Rus' fin dall'XI secolo. Non c'è dubbio che nel Seicento il termine avesse mantenuto il suo specifico significato di metropolia di Kiev, rimasta sotto la giurisdizione del patriarca di Costantinopoli fino al 1686, all'epoca di Mazepa formalmente dipendente dal patriarca di Mosca, ma garantita dall'autorità dell'etmano e di Jasyň's'kyj per la sua larga autonomia, con buona pace delle autorità ecclesiastiche di Mosca che facevano di tutto per distruggere quell'autonomia. Ci volle la testarda violenza di Pietro per piegare la chiesa di Kiev dopo la morte di Jasyň's'kyj e la disfatta dell'etmano.

La difesa della dignità della *rus'ka mova*, la *lingua vulgaris* dell'Etmanato, non era fatto del tutto nuovo all'epoca di Velyčkovs'kyj. Si trovano degli accenni già all'inizio del Seicento: basterà pensare alla ben nota orazione funebre per l'etmano Petro Sahajdačnyj, morto nel 1622 dopo la battaglia di Chotyn/Chocim al servizio del re di Polonia.

Non mi risulta però che prima di Velyčkovs'kyj sia mai stata espressa con tanta chiarezza l'idea dell'identificazione fra lingua e nazione (o 'popolo' se si preferisce!), e della necessità di creare in quella "nostra lingua" della poesia degna di essere considerata pari a quella degli altri popoli.

Velyčkovs'kyj e Ševčenko vissero in epoche diverse e in situazioni sociali e linguistiche diverse. Nel Seicento il plurilinguismo dominava ancora nella letteratura ucraina e non esisteva una lingua letteraria 'nazionale' nel senso moderno. I due poeti, tuttavia, sono uniti dal desiderio di scrivere nella propria lingua "naturale" (*pryrodneyj*) opere di livello pari a quelle degli altri popoli e che fossero stampate. Per ambedue l'idea di patria andava oltre la parlata e la cultura regionale, implicava i valori fondanti della religione, della lingua, di una formazione politica unificante, ossia quell'etmanato cosacco che divenne il fulcro della memoria storica di Ševčenko e del romanticismo ucraino.

Fondamentale è un altro fattore unificante: l'appartenenza sociale. Nato da famiglia di ceto non precisato, ma certamente non nobiliare, divenuto semplice pope e non monaco, per cultura e funzione legato al popolo dalla predicazione

e dalla cura delle anime, Velyčkovs'kyj rinunciò all'uso del polacco o del latino e volle creare la *dignitas* linguistica e letteraria della patria che parlava in lingua *rus'ka*. Il servo della gleba affrancato, Taras Ševčenko, ignorò le violente critiche dell'establishment culturale che lo invitava ad usare il russo e scardinò i principi imperiali che relegavano l'ucraino a lingua dialettale 'inferiore' atta solo ai generi 'bassi' e locali, per farne la lingua della nazione moderna, letteraria e stampata. Ambedue capaci di scrivere in varie lingue, Velyčkovs'kyj e Ševčenko scelsero con un atto cosciente e volontaristico di rinunciare alle lingue delle *elites* intellettuali e sociali per creare nel proprio *volgare* delle opere degne di stare alla pari di quelle degli scrittori polacchi e latini, di quelle degli scrittori delle nazioni europee. E non è un caso che Velyčkovs'kyj abbia scelto di creare in *rus'ka mova* opere modellate su Ovidio, Marziale e Owen, e Ševčenko abbia guardato a Dante, Shakespeare, Mickiewicz, Scott, Puškin e Lermontov, scegliendo però la via di R. Burns, anche lui di origine non nobile, figlio del suo popolo scozzese, fedele alle sue tradizioni poetiche. Pur con tutte le differenze che qui sarebbe lungo elencare, i due poeti ucraini guardarono ai grandi modelli europei per creare la lingua e la letteratura della propria nazione: un sorprendente e forte legame, culturale e sociale, unisce il poeta barocco a quello romantico.

Bibliografia

- Brogi 2015: G. Brogi, *Ševčenko e Gogol': un dialogo asimmetrico*, in: G. Brogi, O. Pachlovska, *Taras Ševčenko. Dalle carceri zariste al pantheon ucraino*, Milano 2015, pp. 90-115.
- Kotljarevs'kyj 1982: I. Kotljarevs'kyj, *Poetyčni tvory. Dramatyčni tvory. Lysty*, Kyjiv 1982.
- Marinelli 1995: L. Marinelli, *Akafist Našwięszej Pannie (1648) – Pierwszy utwór Symeona Połockiego*, "Ricerche slavistiche", XLII, 1995, pp. 239-280.
- Moser 2015: M.A. Moser, *Pushing the "Regional Language". Ukraine's Law "On Principles of the State Language Policy"*, in: *Ukraine Twenty Years After Independence. Assessments, Perspectives, Challenges*, Roma 2015 (= "Ucrainica", 1), pp. 187-210.
- Petrov 1866-1867: N.I. Petrov, *O slovesnych naukach i literaturnych zanjatijach v kievskoj akademii ot načala ee do preobrazovanija v 1819 godu*, "Trudy Kievskoj Duchovnoj Akademii", 1866, ijul', pp. 305-330; 1867, janvar', pp. 82-118.
- Ševčenko 2003: T. Ševčenko, *Zibrannja tvoriv u šesty tomach*, Kyjiv 2003.

- Trach 2015: N. Trach, *Language and Identity in Contemporary Ukraine*, in: *Ukraine Twenty Years After Independence. Assessments, Perspectives, Challenges*, Roma 2015 (= "Ucrainica", 1), pp. 211-224.
- Velyčkovs'kyj 1972: Ivan Velyčkovs'kyj, *Tvory*, Kyjiv 1972.

Abstract

Giovanna Brogi Bercoff
Identification of Language and Nation in Early Modern Ukraine?

Ukrainian Baroque writers only rarely express the reasons for their linguistic choices or give a definition of the language they use except for affirming the sacrality and dignity of Church Slavonic. It is generally assumed that only in the 19th century did poets not only write in the modern Ukrainian language, but also consciously indicate their desire to create a literature written and printed in the "vulgar tongue" spoken by the people. As is well known, in his *Peredmova* to the non-published collection of poems of 1847, Taras Ševčenko praised the linguistic choice of R. Burns, while expressing his sorrow for W. Scott's preference for writing in the English language of the British Empire. Also in the 17th century, however, we may find similar instances in the *Predmova* to the poetic work *Mleko* by Ivan Velyčkovs'kyj. In words not completely different from what Ševčenko wrote in 1847, Velyčkovs'kyj expresses the hope that poets would endow the "Rusian people" with works written and published in their own tongue, so that their "fatherland" may have a language and a literature as other European peoples have. Social reasons may have played a considerable role in the choice of language and identity of both the poets mentioned, who came from non noble families, strongly connected with the people. Indeed, Velyčkovs'kyj had studied with Baranovyč, but did not become a monk: he was a priest and remained connected with the people through his ministry and through preaching.

Cucina russa e lessico italiano. Il caso di ‘Insalata russa’

Giovanna Siedina

Questo articolo prende le mosse dalla constatazione di come il lessico culinario serva spesso da fonte per la costruzione di metafore che riguardano molteplici sfere concettuali della vita dell’uomo e della società. È questo un filone di ricerca attivo negli ultimi anni in particolar modo nella linguistica cognitiva russa¹. Questo saggio costituisce un breve *excursus* sui principali significati e su alcuni ambiti di uso della locuzione ‘insalata russa’ in italiano. La mia curiosità verso questa locuzione è nata dal constatare il suo uso metaforico in diversi contesti, che spaziano dalla lingua quotidiana, alla letteratura, al cinema. Questo saggio è pertanto strutturato seguendo gli ambiti della mia indagine: *in primis* viene analizzato l’uso di questa locuzione nella sfera culinaria per definire una pietanza dai molti e svariati ingredienti e la cui ricetta ha subito numerose variazioni nel tempo; segue una analisi dell’uso figurato di ‘insalata russa’ come titolo di tre antologie e di un film. Infine, nell’ultima parte quello che è stato osservato nei suddetti ambiti viene confrontato con i dati dei corpora dell’italiano scritto COris e COdis e di diversi corpora della lingua russa.

Com’è noto², nella cucina russa tradizionale non esisteva un piatto con il nome *russkij salat*. Quella che generalmente viene considerata l’insalata tipicamente russa e che quindi verrebbe in mente ad un russo qualora gli si chiedesse qual è la *russkij salat* è tutt’altra insalata da quella che in Italia è generalmente conosciuta come ‘insalata russa’. Infatti, l’insalata russa per eccellenza per i russi è quella che va sotto il nome di *vinegret* (dal francese *vinaigrette*): ci sono tre varianti di essa: classica, con carne, con pesce; quello che le accomuna è la presenza delle barbabietole (cf. Possamai 2013: 44-47).

Per quanto riguarda la cucina russa, la pietanza più vicina a quella che noi chiamiamo ‘insalata russa’, in russo è l’insalata Olivier (in russo ‘салат

¹ Vedi in particolare gli studi di Jurina 2015a e 2015b.

² Cf. l’intervista con il cuoco russo Jurij Priemskij sul giornale *Kommersant* del 25-12-2009, alla pagina web <<http://www.kommersant.ru/doc/1298656>> (ultimo accesso: 28.07.2016). Vedi anche l’interessante sito <<http://kulinaria1914.ru>> intitolato *Recepty bljud russkoj kuchni vo vremena Rossijskoj Imperii*, in particolare le ricette delle insalate (<<http://kulinaria1914.ru/publ/17>>; ultimo accesso: 28.07.2016), e anche le ricette di insalate al sito: <<http://www.russiakitchen.ru/category/salaty>> (ultimo accesso: 28.07.2016).

Оливье', *salat Oliv'e*). Secondo la tradizione, la ricetta di questa insalata, che noi chiamiamo russa, sarebbe stata opera di un famoso cuoco francese di nome Lucien Olivier, proprietario del ristorante Ermitaž (Hermitage) che si trovava sulla piazza Trubnaja a Mosca nella seconda metà del XIX secolo (sembra intorno al 1860). La ricetta originale sarebbe andata perduta, e oggi ne esistono molte varianti: alcune di esse sono sorte nel periodo sovietico, durante il quale spesso era impossibile o estremamente difficile procurarsi una serie di ingredienti, e questo fatto ha portato ad una sua semplificazione. Possamai (2013: 40) indica la seguente ricetta come quella forse più vicina all'originale. Questi i suoi ingredienti per 6 persone: "700 g di petti di pollo lessati, 150 g di cetrioli in salamoia, 500 g di patate novelle lessate e sbucciate, 3 uova sode, 170 g di maionese, 0,8 dl di *smetana*, 2 cucchiaini di capperi, aneto fresco tritato, 6 olive verdi, 1 grosso pomodoro, 1 piccolo cespo di insalata verde, 10 g di sale, 1 presa di pepe bianco". Altri cuochi indicano che la versione prerivoluzionaria dell'insalata Olivier includeva due francolini (uccelli dalla carne simile a quella del fagiano, oggi estinti in Europa), la lingua di vitello, un quarto di libbra di caviale pressato, mezza libbra di foglie di insalata fresca, 25 gamberetti, mezzo barattolo di ortaggi sott'aceto, due cetrioli freschi, un quarto di libbra di capperi e cinque uova sode. La salsa per l'insalata era fatta con due tuorli di uovo e una libbra di olio di oliva di qualità superiore con aceto francese di vino³.

In seguito gli ingredienti originali, per la loro crescente irreperibilità, sono stati man mano sostituiti: la carne di francolino con il petto di pollo e in epoca sovietica con il più economico salame, la salsa originale *provansal'* (fatta di rosso d'uovo, olio di oliva, sale, pepe, aceto di vino o di mele, un po' di senape) in epoca sovietica è stata sostituita dalla più economica *smetana* (fatta di mascarpone, panna da montare e succo di limone), i capperi e i gamberetti sono scomparsi come anche l'aceto francese di vino.

C'è inoltre una grande varietà di versioni di questo piatto: ad esempio, invece del pollo si può usare la lingua di vitello, o ancora si possono aggiungere i piselli, il caviale rosso, la mela verde o le carote; alcuni aggiungono anche il peperoncino e perfino l'aglio.

C'è poi un'altra ricetta di insalata russa, a base di pesce con merluzzo, nasello, luccio, gamberetti. Alcuni dicono che questa fosse la variante iniziale, che conteneva anche le ostriche, e che da essa poi sia stata creata la variante a base di carne per renderla accessibile a tutti. Anche in questo caso, è possibile una grande varietà di realizzazioni, aggiungendo o togliendo alcuni ingredienti. Quello che unisce tutte le numerose varianti dell'insalata Olivier è la salsa *provansal'*, che serve a tenere uniti gli ingredienti. In sintesi, si potrebbe quasi affermare che c'è un'insalata russa per ogni gusto.

Pertanto, fin dal suo 'inizio', la locuzione 'insalata russa' è associata ad una grande varietà ed eterogeneità dei suoi componenti.

Questa caratteristica già negli anni Trenta viene registrata in Italia. Infatti, come riporta Annalisa Spinello nel suo libro *Le parole in cucina*, la grande va-

³ Cf. l'intervista citata alla nota 2.



Figura 1.

G.O. Gallo, *Insalata russa*, Bologna 1925

rietà di ingredienti viene rimarcata nel *Dizionario di esotismi* di Antonio Jacopo del 1939, che alla voce ‘insalata russa’ riporta la seguente definizione: “Vivanda fredda dai molti ingredienti accozzati in una pasta densa e piccante: pesce, maionese, patate, carote, piselli, peperone etc. Noi, pur continuando a mangiar di questa acidula mischianza, potremmo però smettere di chiamarla *insalata russa* per chiamarla invece *insalata composta*, o *insalata densa* o *insalata tricolore* (dai tre colori in essa prevalenti), come già proponemmo noi stessi sui giornali, e come ha stabilito il Direttorio competente. Non sarà forse inutile notare che in Russia l’insalata russa passa per una insalata italiana, e anche in Germania e forse altrove”⁴.

Nonostante l’opinione del lessicografo degli anni Trenta, l’insalata russa in Italia continua a essere chiamata tale. Non solo. Proprio la grande diversificazione ed eterogeneità degli ingredienti e le notevoli possibilità della loro variazione e combinazione hanno fatto sì che la locuzione ‘insalata russa’ sia uscita dalla sfera propriamente culinaria per passare a significare metaforicamente una notevole mescolanza, o accozzaglia di cose ed elementi eterogenei, che poco o nulla hanno in comune.

Proprio questo significato è riflesso nei titoli di tre antologie di racconti uscite in Italia in tempi diversi⁵. Due di queste sono di epoca fascista e hanno un valore prettamente ‘documentario’, si potrebbe dire. La prima antologia è del 1925 e contiene una raccolta di racconti di Giannino Omero Gallo (vedi FIGURA 1)⁶, senza tuttavia alcuna introduzione o prefazione. I racconti, che comprendono storie di passioni, amori infelici, di tradimenti, delitti ‘di onore’, vite ‘spezzate’ sono di diversa ambientazione, spaziando dall’Italia agli Stati Uniti, all’Inghilterra, e pertanto effettivamente si potrebbe dire che essi costituiscono un’‘insalata russa’ narrativa.

La seconda antologia è del 1934, il suo autore è un certo ragionier Pietro Galeotto, ed essa reca il sottotitolo *Scene di vita e novelle. Per adulti* (vedi FIGURA 2). L’antologia contiene una sorta di prefazione in cui l’autore stesso, a mo’ di *topos modestiae* (non del tutto fuori luogo, a dire il vero), inserisce questa precisazione riguardo alle novelle da lui raccolte e presentate ai lettori: “INSALATA RUSSA (insalata del pensiero, della materia, dello stile) sa di non essere un’‘opera d’arte’, né aspira a soddisfare il pubblico e tanto meno il critico”. L’intento dichiarato dell’autore è quello di fornire al lettore, attraverso gli esempi delle brevi storie presentate, una istruzione di carattere morale. Per-

⁴ L’insalata di cui qui si parla è con ogni evidenza l’insalata Olivier, e il fatto che in questo dizionario, pubblicato poco meno di ottanta anni dopo la probabile invenzione di detta insalata, venga elencato il pesce e non la carne fra gli ingredienti, parla a favore del fatto che la ricetta originale dell’insalata Olivier era molto probabilmente a base di pesce. Vale la pena osservare, alla luce di quanto affermato dall’autore di questo dizionario, che in ceco, ad esempio, l’insalata Olivier o insalata russa è chiamata invece “insalata italiana” (*vlašský salát*).

⁵ Vedi <http://it.cyclopaedia.net/wiki/Insalata_russa> (ultimo accesso: 28.07.2016).

⁶ Qualche notizia sull’autore si può trovare alla pagina web <[http://www.treccani.it/enciclopedia/1-ottocento-e-il-novecento-3-il-novecento-il_\(Storia-di-Venezia\)/>](http://www.treccani.it/enciclopedia/1-ottocento-e-il-novecento-3-il-novecento-il_(Storia-di-Venezia)/>) (ultimo accesso: 28.07.2016), dalla quale si evince che Omero Giannino Gallo era un giornalista e capo addetto stampa del comune di Venezia negli anni della Seconda Guerra Mondiale.

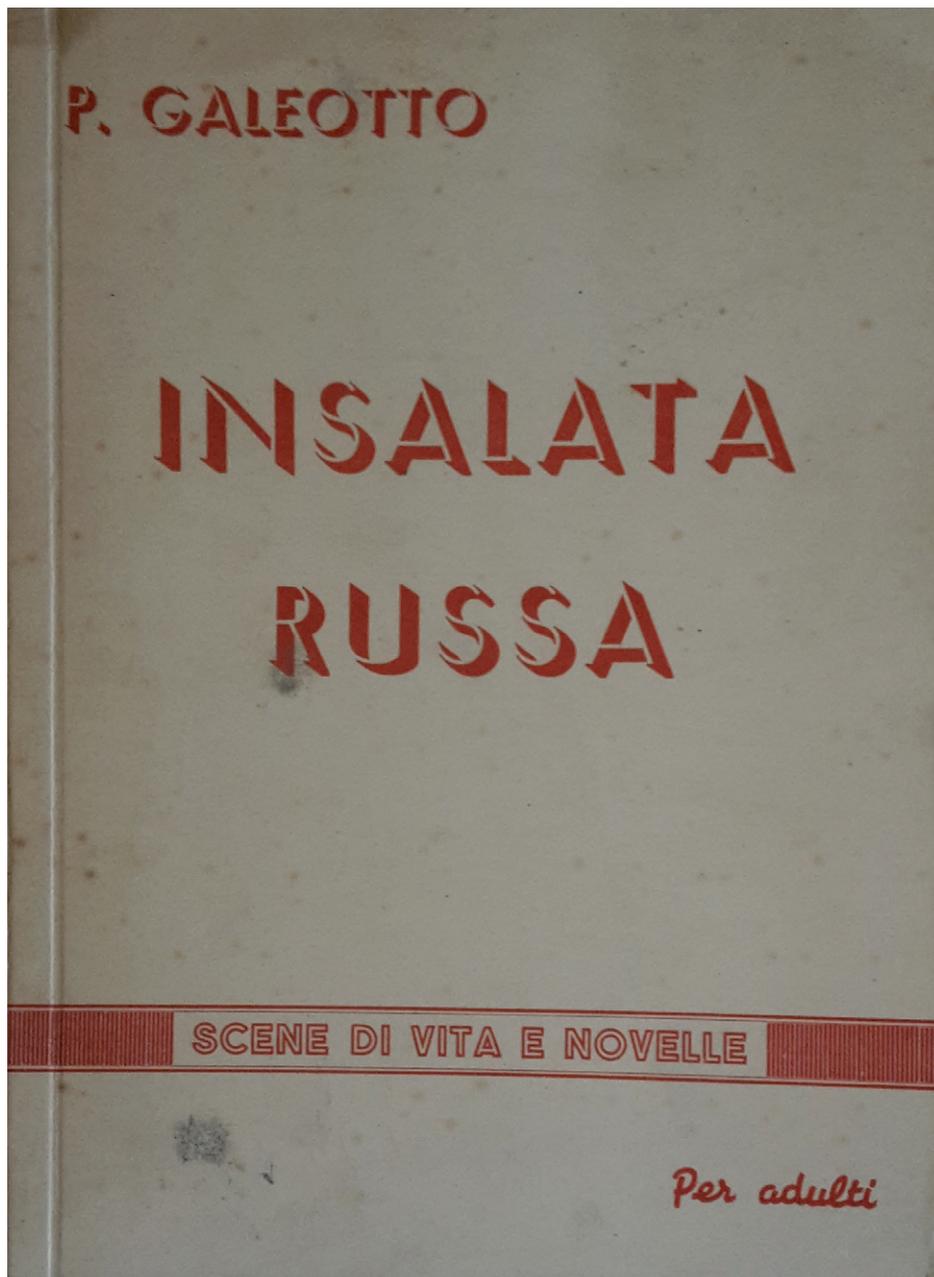


Figura 2.

P. Galeotto, *Insalata russa*, Vicenza 1934

tanto le sue novelle, che a volte sono semplici aneddoti, riportano quasi sempre episodi di menzogna e/o di corruzione piccola o grande che sia, e hanno uno scopo edificante, ma al tempo stesso rivelano la vena umoristica del loro autore. Il titolo dato dall'autore, come si evince dalla sua stessa dichiarazione citata *supra*, utilizza la locuzione 'insalata russa' come sinonimo, si potrebbe dire, di 'pot pourri', di accostamento e mescolanza di temi e stili diversi tipica della sua scrittura, quella di uno scrittore amatoriale.

La terza antologia è assai più recente, del 1996, e raccoglie racconti di scrittrici russe contemporanee, sia residenti nella madrepatria che emigrate⁷ (vedi FIGURA 3). Sulla copertina, come si può vedere dalla figura, è rappresentato un piede di donna che calza una scarpa dal tacco decisamente alto, e che sembra schiacciare uno dei simboli grafici dell'URSS, le due spighe di grano che formano un cerchio con alla sommità la stella rossa e all'interno il globo terrestre su cui dominano la falce e il martello. Il tacco spropositatamente alto sta però a indicare anche un'immagine stereotipata della donna russa, e cioè l'idea che essa debba sempre e comunque essere attraente, elegante e ben curata, nonostante i molti impegni che ci si aspetta essa abbia dentro e fuori casa⁸.

Quello che accomuna i racconti qui presentati, come viene sottolineato dalla curatrice, è il riflettere una situazione in divenire, in cui molti elementi del vecchio sistema sociale e ideologico sono ancora presenti, ma sempre più degradati, e non offrono più alcuna certezza, coesistendo con un nuovo che stenta ad affermarsi e a mostrare i suoi lati positivi. Il titolo dell'antologia sembra indicare il carattere eterogeneo dei racconti, accomunati principalmente dal punto di vista e dalle voci femminili, e al tempo stesso è assai simile al titolo del racconto di S. Boym, *Salat pod russkim sousom* (tradotto come *Insalata in salsa russa*), sorta di 'rivisitazione' (in parte autobiografica) dell'autrice della sua vita 'russa' precedente all'emigrazione, suscitata dal ritorno nella madrepatria all'inizio degli anni Novanta⁹. I racconti toccano temi assai distanti fra loro: dalla nostalgia per l'infanzia trascorsa a Samarcanda durante la Seconda Guerra Mondiale di L. Ageeva, all'infanzia interrotta per sempre dall'abbandono del padre in *Sinfonia d'addio* di R. Poliščuk.

⁷ Le autrici dei racconti qui raccolti sono: Alla Seljanova, Ljudmila Ageeva, Svetlana Boym, Nadežda Golosovskaja, Marija Kirpičnikova, Rada Poliščuk, Ol'ga Tatarinova, Marina Palej, Margarita Sosnickaja, Nina Gorlanova, Natalija Tolstaja, Anastasija Volek.

⁸ Cf. le parole di Tatjana Mamontova su quello che ci si aspettava dalla donna russa circa venti anni fa (a oggi la situazione non sembra essere molto cambiata), come riportate nell'*Introduzione* di Spindel: "Dall'ideale donna russa ci si aspetta che abbia dei figli, che abbia un lavoro autonomo fuori casa e, a prescindere da tutto ciò, che sia affascinante" (Spindel 1996: 8-9).

⁹ Non privo di interesse è il fatto che una tale locuzione non sembra esistere in russo. Una breve indagine sui principali motori di ricerca in internet dà come risultati pagine web che rimandano esclusivamente a questo racconto, apparso inizialmente, come anche alcuni altri di questa raccolta, nell'antologia *Čego chočet ženščina* (Moskva 1993).

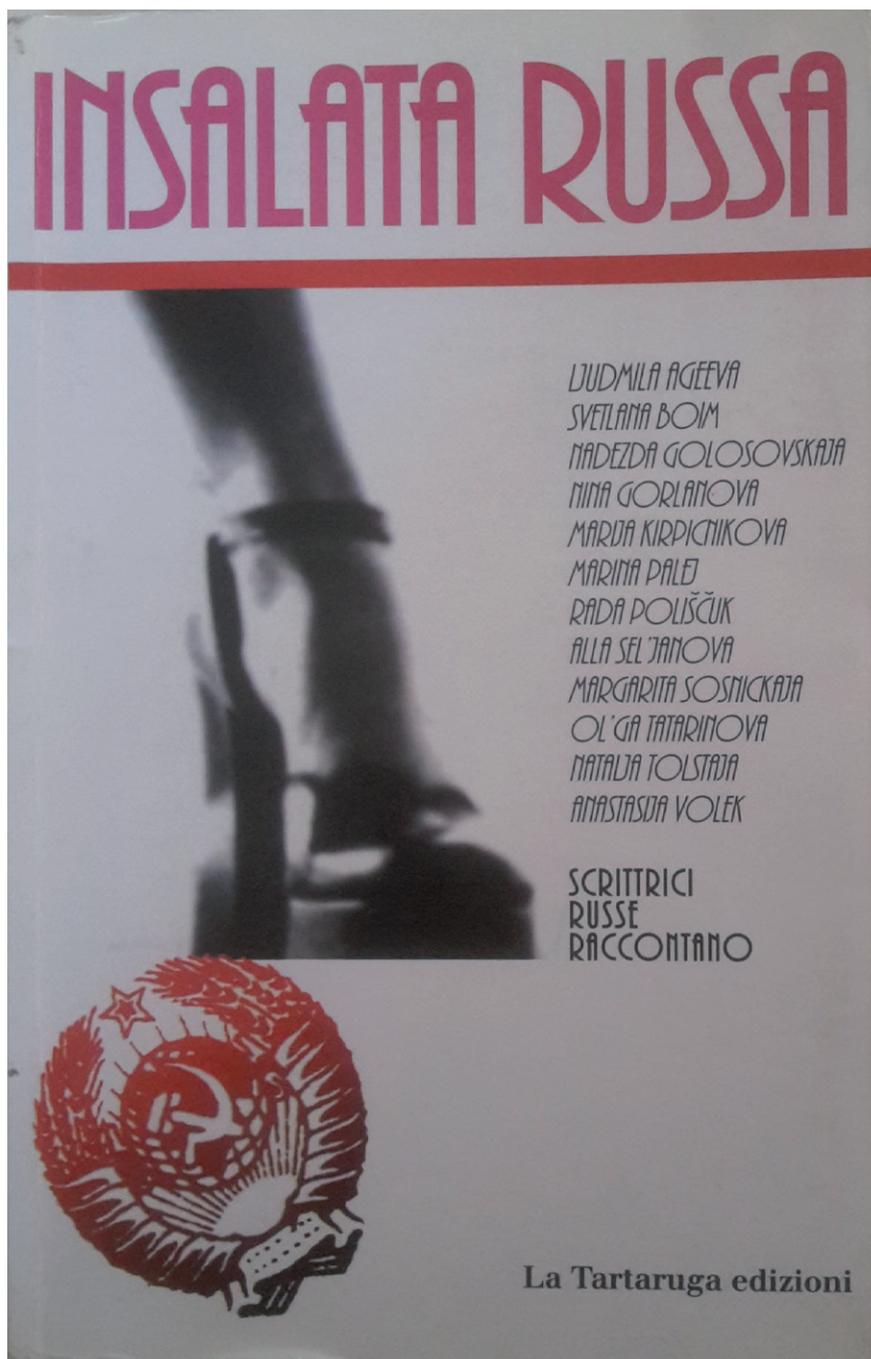


Figura 3.

G. Spindel (a cura di), *Insalata russa*, Milano 1996

La coesistenza di vecchio e nuovo è ben rappresentata dai due racconti *Una comunista* di N. Tolstaja e *Nuova generazione* di A. Seljanova. Il primo ci presenta una vecchia comunista, che ha sposato in pieno gli ideali della costruzione del socialismo e continua a incarnarli in maniera esemplare e a credere nella loro bontà nonostante i molti fatti che dimostrano il contrario. Protagonisti del secondo sono due fratelli, rappresentanti della cosiddetta ‘nuova generazione’, cresciuti nel periodo successivo alla *perestrojka*, il cui orizzonte di vita contrasta in maniera stridente con quello della protagonista del racconto della Tolstaja. Esso è infatti tutto incentrato sul soddisfacimento dei bisogni materiali, ed è caratterizzato da un quasi totalizzante vuoto spirituale e dalla assenza di rapporti familiari autentici.

Infine, un altro contrasto abbastanza netto è presentato dall'accostamento tra la ‘celebrazione’ in chiave surrealistica delle acquisizioni tecnico-scientifiche dell’immenso paese dei Soviet in *Un giorno nell'impero* di M. Palej e il resoconto farsesco delle ‘avventure’ di una manciata di improbabili dirottatori, resi impotenti da una folla pronta a tutto ed esacerbata dalla penuria quotidiana degli anni Novanta in *Il dirottamento dell'autobus di linea Mostki-Rubežnoe* di M. Sosnickaja.

Il titolo dell’antologia intende quindi rispecchiare l’unione o meglio la coesistenza di cose diverse, in questo caso dei frammenti di realtà, assai eterogenei dal punto di vista culturale e sociale, riflessi nei racconti dell’antologia.

Nello stesso periodo in cui usciva l’antologia, di due anni precedente, è uscito in Russia e poco dopo in Occidente il film del regista russo Jurij Mamin dal titolo *Okno v Pariž* (letteralmente: [Una] finestra su Parigi), che ha avuto un enorme successo di pubblico in patria. Il titolo è stato variamente tradotto nei paesi occidentali: *Salades russes* in Francia, *Window to Paris* negli Stati Uniti, *Das Fenster nach Paris* in Germania, *Salada Russa em Paris* in Brasile, e *Insalata russa* in Italia. Ed effettivamente il nome insalata russa sembra essere quanto mai adatto a caratterizzare l’eterogeneità dei motivi che lo attraversano e dei mondi che si incontrano. La trama, surreale, è nota: dopo l’arrivo dell’inquilino Nikolaj Čižov, un insegnante di musica ed educazione estetica in una scuola di management per ragazzi, un gruppo di coinquilini di una *kommunalka* di San Pietroburgo trovano una finestra nascosta dietro un armadio che porta al tetto di una mansarda di una casa di Parigi. Il primo e maggiore contrasto è quindi quello fra il mondo occidentale, del ‘capitalismo’, dove, secondo le parole di uno dei personaggi, ci sono cento marche ma nessuno compra e hanno tanta roba, ma non te ne danno nemmeno un pezzettino, e la triste realtà post-sovietica degli anni Novanta, caratterizzata da grande povertà, corruzione rampante, penuria di molti generi di prima necessità, fine dello statalismo, coesistenza di vecchie e nuove ideologie, degrado morale e materiale. Questo contrasto è rispecchiato, nel piccolo, dallo scontro fra Nikolaj, che rappresenta l’*intelligencija* e i suoi ideali morali e culturali, e i dirigenti della scuola che all’ideologia del comunismo hanno sostituito rapidamente quella del capitalismo e il cui unico scopo sembra essere quello di insegnare ai propri allievi a far soldi in ogni modo possibile¹⁰.

¹⁰ La sostituzione degli ideali del comunismo con quelli del capitalismo è anche umoristicamente rappresentata dagli striscioni appesi sulle pareti dei corridoi della scuola con scritte quali “время – деньги” (anche in inglese e francese “time is money”),

I nuovi arrivati cercano di trovare il loro posto nella capitale francese: alcuni si arrangiano vendendo souvenir russi, un altro pescando nella Senna, altri rubando. Nikolaj cerca vie per mettere a frutto il suo talento musicale.

Sullo stesso tetto parigino su cui affaccia la finestra della *kommunalka* di San Pietroburgo, affaccia anche la mansarda abitata da una giovane artista francese, Nicole. L'incontro-scontro con i nuovi arrivati russi genera una serie di episodi comici e di equivoci che, data anche l'irruenza dei nuovi arrivati, evolvono in un vero e proprio conflitto. In conseguenza di uno di questi scontri, Nicole viene a trovarsi a San Pietroburgo, e la sua 'avventura' in terra russa assume i contorni di un incubo grottesco: derubata del poco che ha, viene arrestata da parte di una polizia la cui crudeltà è pari all'ottusità, finché non arriva Nikolaj a salvarla. La finestra magica, tuttavia, nel giro di due settimane si richiuderà per altri venti anni e i nuovi arrivati russi devono prendere un'ardua decisione, se restare nell'opulenta Parigi o tornare in patria e lavorare per la sua rinascita. Sceglieranno la seconda via.

Al di là del valore artistico del film e di alcune incongruenze (ad es., il fatto che gli allievi di Nikolaj, apparentemente figli di nuovi ricchi che frequentano un college per studiare management e marketing, nel finale appaiono vestiti assai modestamente e si lamentano della povertà in Russia e del fatto che la nonna di uno di loro non può permettersi le medicine), *Insalata russa* è una singolare testimonianza di aspetti e fenomeni della vita nella Russia post-*perestrojka* degli anni Novanta che rischiano di essere dimenticati (cf. ad es., la scena in cui gli inquilini della *kommunalka*, suonatori di strumenti a fiato che lavorano nella fabbrica di strumenti musicali *Krasnyj Oktjabr* ('Ottobre rosso'), per far sgomberare una folla di uomini e donne inferociti per la fine degli alcolici dopo che hanno fatto una lunga fila di fronte a un negozio, cambiano rapidamente musica, intonando l'Internazionale e con ciò facendo mettere tutti in marcia dietro a loro).

Infine, la mia indagine è stata volta ad analizzare la presenza della locuzione 'insalata russa' nel COris (Corpus di Riferimento dell'Italiano Scritto)¹¹ e nel CODis (Corpus Dinamico dell'Italiano Scritto¹² (si veda la pagina web <http://corpora.ficlit.unibo.it/coris_ita.html>). Interrogando il COris, si hanno questi risultati: 17 occorrenze, delle quali tre appartengono al SubCorpus MISC (miscelanea), sezione MISCVolumi; tre appartengono al SubCorpus MON2005_07/Section MON2005_07; cinque occorrenze appartengono al SubCorpus NARRAT: di queste una occorrenza appartiene alla sezione NARRATRacc; due alla sezione NARRATRoma; una alla sezione NARRATTrRomanzi; una alla sezione NARRATVaria; cinque occorrenze appartengono al SubCorpus STAMPA, di cui quattro alla sezione STAMPAPeriodici e una a STAMPAQuotidiani; infine una al SubCorpus MON2008_10/Sezione MON2008_10.

“le temps c'est de l'argent”), “деньги любят счет” (“l'argent aime les bons comptes”, “money likes account”), “делу – время, потехе – час”, “деньги не пахнут” (“l'argent n'as pas d'odeur”, “the [sic!] money does not stink”), “копейка рубль бережет” (“un sou en amène un autre”), come anche dalle gigantografie di banconote delle principali valute occidentali incorniciate e appese ai muri dello studio della direttrice della scuola.

¹¹ <<http://corpora.ficlit.unibo.it/TCORIS/Wrapper.php>> (ultimo accesso: 28.07.2016).

¹² <<http://corpora.ficlit.unibo.it/CODIS/Wrapper.php>> (ultimo accesso: 28.07.2016).

Le occorrenze del subcorpus MISC si riferiscono tutte a volumi di cucina, quindi al piatto ‘insalata russa’; le occorrenze del SubCorpus MON2005_07/Sezione MON2005_07 evidenziano un uso figurato della locuzione, come sinonimo di “mescolanza di elementi eterogenei”; l’occorrenza di NARRATRacc presenta un uso della locuzione in senso letterale, come pietanza; nelle occorrenze nella sezione NARRATRoma la locuzione ‘insalata russa’ è usata una volta per indicare il piatto, l’altra come sinonimo di “mescolanza di elementi eterogenei”; nell’occorrenza della sezione NARRATTrRomanzi ‘insalata russa’ è usata in senso traslato; lo stesso accade nell’occorrenza della sezione NARRATVaria. Le quattro occorrenze della sezione STAMPAPeriodici e quella della sezione STAMPAQuotidiani ci presentano un uso letterale della locuzione, intesa come pietanza; infine, lo stesso uso letterale si osserva nell’occorrenza del SubCorpus MON2008_10/Sezione MON2008_10.

La stessa ricerca su COdis riporta 4 occorrenze, due della Sezione NARRAT_13 e due della sezione STAMPA_20, che coincidono con quattro delle occorrenze rilevate in COris.

Pertanto la ricerca sul COris/COdis ha evidenziato sei casi di uso figurato della locuzione ‘insalata russa’. Considerando che i corpus suddetti sono stati realizzati effettuando una selezione di testi ritenuti rappresentativi dei diversi SubCorpus e delle relative loro sezioni, si può ragionevolmente ipotizzare che la diffusione dell’uso traslato della locuzione ‘insalata russa’ sia abbastanza ampia nell’italiano parlato e scritto.

Una ricerca simile nei Corpora della lingua russa alla pagina web <www.ruscorpora.ru> fornisce risultati interessanti: nel corpus fondamentale (*osnovnoj korpus*), la ricerca di ‘русский салат’ ha dato come risultato sei occorrenze, che si riferiscono tutte all’insalata russa come piatto (il significato traslato di questa locuzione non è presente in russo). In tre di queste occorrenze si identifica la *ruskij salat* con l’insalata *vinegret* (vedi *supra*), in due di esse si dice che gli stranieri generalmente con la locuzione ‘insalata russa’ intendono l’insalata Olivier (in russo ‘салат Оливье’), nella sesta occorrenza, *ruskij salat* è semplicemente elencata accanto ad altre pietanze. Una simile ricerca nel corpus della stampa (*gazetnyj korpus*) dà due risultati: nella prima occorrenza si afferma che *ruskij salat* è il nome con cui nel resto del mondo è nota l’insalata Olivier, nella seconda invece il significato non è del tutto chiaro, ma con ogni probabilità si riferisce all’insalata *vinegret*. L’ulteriore ricerca negli altri corpora della lingua russa presenti sul portale <www.ruscorpora.ru> (*akcentologičeskij, dialektnyj, mul’timedijnyj, obučajuščij, parallel’nyj, poëtičeskij, sintaksičeskij, ustnyj*) non ha prodotto risultati.

Nell’ottica di un futuro sviluppo della presente ricerca, credo che sarebbe interessante indagare l’eventuale uso figurato della locuzione ‘insalata russa’ nelle altre lingue che la usano per indicare l’insalata Olivier e confrontarlo con il possibile uso traslato della locuzione ‘insalata italiana’ nelle lingue che definiscono così l’insalata Olivier. La traduzione del titolo del film *Okno v Pariž*, di cui su, sembrerebbe puntare in questa direzione.

Bibliografia

- Galeotto 1934: P. Galeotto, *Insalata russa. Scene di vita e novelle*, Vicenza 1934.
- Gallo 1925: G.O. Gallo, *Insalata russa*, Bologna 1925.
- Jurina 2015a: E.A. Jurina, "Piščevaja metafora": ob'em i granicy ponjatija, "Vestnik Kemerovskogo gosudarstvennogo universiteta", 2015, 1 (3), pp. 207-212.
- Jurina 2015b: E.A. Jurina (a cura di), *Slovar' russkoj piščevoj metafory, I. Bljuda i produkty pitaniija*, Tomsk 2015.
- Possamai 2013: D. Possamai, *La cucina russa tra storia, letteratura e ricette*, Roma 2013.
- Spendel 1996: G. Spendel (a cura di), *Insalata russa*, Milano 1996.
- Spinello 2014: A. Spinello, *Le parole in cucina. Storia di parole e gastronomia*, Firenze 2014.

Sitografia

- <www.ruscorpora.ru> *Nacional'nyj korpus russkogo jazyka* (ultimo accesso: 28.07.2016).
- <<http://corpora.fielit.unibo.it>> *Corpus and Computational Linguistics Research Group* (ultimo accesso: 28.07.2016).

Abstract

Giovanna Siedina

Russian Cuisine and Italian Lexicon: the Case of 'Insalata Russa' ('Russian Salad')

In this article the author deals with the culinary metaphor 'insalata russa' ('Russian salad') in Italian language and culture. She starts with a short review of the dish known in Italian as 'insalata russa', which roughly corresponds to the Russian 'Oliviér' salad. As to the uses of the culinary metaphor 'insalata russa', analyzed by the author, they point to the fact that in Italian it is used to indicate a 'mix of heterogeneous and varied elements'. The occurrences of the locution 'insalata russa' comprise the titles of three anthologies of tales (published respectively in 1925, 1934 and 1996), the Italian title of the Russian film *Okno v Pariž* (*Window on Paris*), 1994, and the results of the query 'insalata russa' in the corpora of Italian language COris/COdis. Finally, the author compares these results with those provided by the search of the same locution in Russian ('*русский салат*'). The latter search reveals that in Russian the locution 'Russian salad' is used exclusively in its literal sense.

ТВОРИТИ КНИГИ МНІГИ НІВСТЬ КОНЬЦА...

Gli slavi e le lettere



Residui mitici nella cosmografia dell'epica cantata. L'immagine del fiume nei soggetti bylinici

Claudia Pieralli

Lo studio della cosmografia bylinica consente di osservare la persistenza dei contenuti cultuali e d'ispirazione mitologica, preminenti nell'epos arcaico e in quello kieviano. L'epica eroica, di cui le *byliny* sono testimonianza fondamentale, offre materiale prezioso per osservare una peculiare antropologia dello spazio nella civiltà rurale di area slavo-orientale nel suo passaggio dall'epoca del sincretismo primitivo di tipo ideologico¹ all'epoca storica. Infatti, benché per alcuni resti aperta la questione circa il nucleo originario dei testi bylinici², risulta ampiamente dimostrato che le esperienze spirituali, sociali e storiche dell'uomo si sedimentano nell'epos secondo un processo di continua stratificazione di elementi culturalmente eterogenei, in una dinamica di tipo evolutivo³.

¹ Ovvero di epoca extra-storica, laddove troviamo “la creazione dei cicli sugli eroi culturali, demiurghi, miti della creazione ed eziologici, reminiscenze sciamaniche, cosmogonie arcaiche e correlate concezioni spirituali della natura”. In questo, seguo le acquisizioni critiche di Meletinskij, che corregge e integra la poetica storica di Veselovskij, per il quale il sincretismo primitivo, in quanto primo macroperiodo della storia letteraria, era da considerarsi solo di tipo formale (Meletinskij 1991: 104-106). Questo sincretismo, presente in particolar modo nell'epos mitologico (canti storici, leggende, racconti mitologici, *byliny*, diversi tipi di paremie) è detto da Anikin “cosmologico” e definito come un insieme di concezioni comprendenti “un principio di memoria storica, l'espressione del pensiero poetico, religioso e sociale, codici di comportamento, elementi di conoscenza del mondo” (Anikin 2000: 57-58). Questo tipo di sincretismo viene da lui distinto da quello “pragmatico-quotidiano” (*pragmatičeski-bytovo*), in cui il principio artistico è subordinato a finalità di tipo rituale o pragmatico (ed è il caso delle *zagovory*, delle *pričitanija*, dei riti agrari, funebri e così via). Si veda, in merito, *ivi*: 58.

² Si è di recente riportata l'attenzione sul problema dell'essenza sostanziale delle *byliny* (se si tratti di stratificazione di motivi mitologici e folklorici, invenzione artistica dei bardi antico-russi o interpretazione poetica di fatti storici), denunciando la poca chiarezza in merito, cf. Konča 2009: 50.

³ In ossequio alle scuole critiche mitologiste, storiciste e assimilazioniste di illustri filologi del XIX sec., che fondarono la tradizione di studi sull'epica bylinica (Buslaev, Miller, Majkov, Ždanov, Žirmunskij, Veselovskij), contributi recenti riaffermano la natura evolutiva e pluristratificata della creazione artistica folklorica, le cui peculiarità conviene analizzare grazie a un connubio di approcci analitici: antropologico, storico-etnografico, filologico (cf. Anikin 2000: 58).

Col trascorrere dei secoli, la creazione dei soggetti bylinici si impoverisce degli elementi arcaici, fino a giungere ad una storicizzazione dei contenuti mitologici primigeni dell'epos e alla desacralizzazione degli aspetti culturali totemico-sciamanici, *lato sensu* pagani. Nei soggetti il cui nucleo tematico va ricondotto ai secc. XIV-XVI, gli elementi magici, pagani, mitologici risultano infatti pressoché assenti, mentre si trovano sostituiti da motivi storicamente riconoscibili. Questo tipo di evoluzione dell'epos è particolarmente visibile se si analizzano i dati offerti dalla rappresentazione dello spazio.

Questo excursus si basa sulla lettura di alcune varianti dei soggetti bylinici più noti dell'epos eroico e non sullo studio comparato di tutte le varianti del soggetto bylinico preso in esame. Il taglio trasversale, anche se non onnicomprensivo delle varianti trascritte, permette già di individuare le vestigia mitologiche rimaste impresse nell'epopea classica attraverso la rappresentazione dei dati spaziali e di vederne successive evoluzioni⁴. Non intendo qui datare storicamente il nucleo del soggetto, obiettivo che persegue invece lo studio comparato delle varianti dei soggetti bylinici, come ci attestano anche i più recenti studi di approccio etnografico-storicistico⁵. Non è inoltre scopo di questo contributo l'analisi strutturale della composizione dello spazio scenico nella sua interrelazione con l'intreccio narrativo (efficacemente trattata già da Nekljudov⁶), né la caratterizzazione della scenografia bylinica da un punto di vista di espressione stilistico-formale (formule fisse, combinazioni di nome-aggettivo, stilemi).

Esaminando i dati cosmografici offerti dal materiale bylinico si osserva la centralità della rappresentazione del culto ctonico presso gli antichi slavi, cui è stata già rivolta attenzione⁷. In questa breve trattazione mi soffermo invece sull'immagine del fiume come elemento specifico del cosmo bylinico, di cui analizzerò il valore simbolico, il significato funzionale e storico in alcune varianti testuali.

Il contesto di ricorrenza più interessante è rappresentato dal soggetto su Dobrynja e il drago (*Dobrynja i zmej*), uno dei più popolari dell'epos bylinico, conosciuto in oltre 60 diverse trascrizioni, pressoché tutte reperite nel Nord della Russia. Il soggetto bylinico in questione è riconducibile alla fase del "primo epos storico" (secc. XI-XIII), fase caratterizzata da un forte antagonismo tra l'uomo e il cosmo e in cui il primo, come vedremo, riesce a imporsi vittoriosamente sulle forze della natura⁸. Nella variante trascritta da Gil'ferding qui pre-

⁴ L'approccio da me qui proposto condivide la convinzione metodologica di Meletinskij, per il quale attraverso lo studio dei residui mitologici nell'epica si rintracciano informazioni sul cammino dell'uomo per quanto riguarda "l'interrelazione tra individuo e consorzio umano, individuo e cosmo", come ha fatto osservare Lasorsa (1991: 17).

⁵ Si vedano Konča 2010: 42-55, Anikin 2011: 9-10.

⁶ Cf. Nekljudov 1973.

⁷ Cf. Pieralli 2005: 297-308.

⁸ Utilizzo qui una periodizzazione da me in precedenza proposta sulla base dei contenuti storico-antropologici dell'epos e in particolare del rapporto tra l'uomo e lo spazio e che scandisce l'epos in tre fasi: arcaico, primo epos storico e successivo sviluppo dell'epos storico (si veda Pieralli 2004: 213-216). Non è questa la sede per ad-

sa in esame (n. 79) Dobrynja⁹ si allontana da casa (anche Dobrynja come Il'ja Muromec ha un'origine 'provinciale', viene da Rjazan', quando ancora era un villaggio), e, nonostante l'avvertimento della madre di non bagnarsi nelle acque del fiume Pučaj, vi si tuffa. Qui si trova così ad affrontare il drago Gorinič, ma invece di ucciderlo, stringe con lui un patto di tutela reciproca: Dobrynja promette di non recarsi più nelle regioni abitate dai draghi, mentre Gorinič, in cambio, non dovrà più volare su Kiev. Il drago però viola il patto, Dobrynja si recherà allora nuovamente verso le "tane di drago", dove, a seguito di uno scontro violento, sconfiggerà il suo avversario.

Per valutare il ruolo simbolico del fiume mi soffermo sulla prima parte di questa *bylina*, dove si inscena il combattimento tra Gorinič e Dobrynja, che avviene sulla riva di un fiume¹⁰. Per dare un'interpretazione del ruolo del fiume nelle prime scene di questa variante bylinica, bisogna considerare prima il motivo dello scontro tra Dobrynja e il drago e i significati a questo associabili. Il motivo viene spesso interpretato dagli studiosi come allegoria di una lotta tra il neo-introdotta cristianesimo e il secolare sistema di credenze pagano, dove è il primo a vincere¹¹. Meriggi colloca invece all'origine della *bylina* il motivo mitologico della lotta dell'eroe contro il mostro. Secondo lo studioso, questo motivo evolverebbe nel tempo esprimendosi in forme byliniche che presentano sempre maggior pertinenza con l'atmosfera storica e socio-culturale della Rus' di Kiev¹². Non troppo diversamente Dobrovol'skij,

dentrarsi nelle problematiche di periodizzazione dei soggetti bylinici, oggetto di discussione critica e terreno di scontro dei filologi russi dalla prima metà dell'Ottocento. Mi limito a indicare le più recenti acquisizioni, suggerite da Anikin secondo un approccio tipologico-strutturalista, che propone una periodizzazione in base ai tipi di soluzione del soggetto (Anikin 2011: 9-11).

⁹ La critica è solitamente concorde nel riconoscere in Dobrynja-*bogatyr* 'un personaggio esistito storicamente, ossia lo zio di Vladimir Svjatoslavič da parte di madre; si vedano, tra gli altri, Miller 1897, Markov 1905: 1-17, Saronne, Danil'čenko 1997. Per una trattazione più specifica si rinvia a Pieralli 2004: 231.

¹⁰ Una situazione simile si riscontra anche nelle meno celebri *byliny* su Aleša e Tugarin, dove si narra dello scontro tra Aleša e il drago Tugarin nei pressi di un fiume (il fiume Safat).

¹¹ Il motivo del patto con il drago si incontra anche nella *bylina* su Michajlo Potyk ed è stato oggetto di numerose ipotesi critiche (per una trattazione dettagliata, cf. Pieralli 2004: 231 e 236-237), convergenti per lo più sull'immagine delle "esitazioni del popolo russo tra le due fedi" (Saronne, Danil'čenko 1997: 59). Riconoscendo agli autori dell'epos una prodigiosa capacità di astrazione, questo motivo potrebbe essere interpretato anche come una raffigurazione bylinica del fenomeno dello *dvoeverie*. In una lettura più cauta è invece da vedersi solo come l'umana ricerca di un compromesso tra le forze del bene e le forze avverse.

¹² Secondo Meriggi, il soggetto della lotta dell'eroe contro il mostro si manifesta nell'epos in tre fasi evolutive: la prima è rappresentata dalle *byliny* su Svjatogor e la trazione della terra (*Svjatogor i tjaga zemnaja*), la seconda da quella su Aleša e Tugarin nella versione tramandata da Danilov e l'ultima dalle *byliny* su Dobrynja e il drago (Meriggi 1974: 212-214). A mio modo di vedere, la *bylina* su Svjatogor non ha niente

sostiene l'avvenuta storicizzazione (kievizzazione) della *bylina* – sia sul piano ricettivo, sia sul piano della costruzione testuale – come articolata in tre fasi: in origine la *bylina* riguarda la lotta dell'uomo contro l'universo delle forze naturali (*stichie*), successivamente viene interpretata come “l'incarnazione del paganesimo sconfitto dalla cultura dell'antica Rus’”, infine come la lotta per la difesa di Kiev dai nemici esterni¹³.

Per dare un'interpretazione scientificamente prudente ha senso distinguere tra ‘motivo’ dello scontro con il drago e ‘costruzione del soggetto bylinico’. A mio parere, il ‘motivo’ dello scontro tra Dobrynja e il drago è da vedersi come l'elaborazione epica di un mito arcaico primitivo tipico dell'epoca del sincretismo ideologico primitivo – dove l'eroe mitologico si impone sugli elementi negativi della natura – e non come il riflesso di fatti storici¹⁴. Per quanto riguarda invece la “costruzione del soggetto bylinico” sembra plausibile ritenere che il soggetto su Dobrynja (nell'aspetto a noi pervenuto) sia una creazione dell'epos storico, relativo all'epoca dello stato di Kiev, che ha incorporato un motivo più antico, relativo a un'era arcaica, a organizzazione sociale clanico-tribale, e raffigurante lo scontro tra l'uomo e le forze naturali avverse. Si è venuta così a creare una sovrapposizione e una *synsemia* di simbolismi di origine diversa. Per altro, la scelta del toponimo in questa variante (fiume Pučaj) potrebbe essere stata influenzata da circostanze storiche, quelle relative e seguenti al battesimo della Rus'¹⁵.

Ad ogni modo, le circostanze intervenute nella costruzione del soggetto incidono sì sul toponimo, non sul valore simbolico del fiume, che non diventa mai un fiume sacro, e mantiene invece tutte le caratteristiche di una cosmologia precristiana. Il modo in cui il fiume viene rappresentato nella *bylina* è ancora

a che vedere con quelle su Dobrynja e il suo nucleo tematico è espressione di un'epoca culturalmente molto più arcaica (si vedano, in merito, Pieralli 2004: 216-221 e Konča 2011: 47-48 e 54-55). Quest'ultimo data il soggetto bylinico a non oltre la fine del X sec. in base all'esame comparato di molte varianti e all'osservazione di dati etnografici relativi alle pratiche rituali di sepoltura nelle camere mortuarie interratoe [*kamernye grobnicy*] tipiche della Rus' precristiana).

¹³ Cf. Dobrovol'skij *et al.* 1981.

¹⁴ Concordo con Meletinskij, il quale, come evidenzia Lasorsa, diversamente dal suo maestro Veselovskij vedeva nell'epos la rielaborazione di riti primitivi e non la trascrizione di fatti storici (Lasorsa 1991: 21).

¹⁵ È plausibile ritenere che il fiume evocato nella *bylina* fosse in origine un altro (esistono varianti intitolate *Dobrynja i reka Smorodina* o *Smorodin'ka*), e che poi sia stato sostituito dal Pučaj, più direttamente connesso con il Počajna, dove Vladimir nel 988 d.C. gettò i simulacri del credo pagano e fece battezzare i cittadini di Kiev (cf. Pieralli 2004: 238). Si segnala ancora che, ai versi 85-98, Dobrynja viene avvertito da alcune fanciulle di non bagnarsi nudo nel fiume Pučaj e gli viene suggerito di fare il bagno con una camicia bianca di lino. Questo particolare può essere stato aggiunto quando alla *bylina* si volle dare un tono più marcatamente cristiano. I battezzandi indossavano, infatti, camicie di tela come simbolo della veste battesimale; fare il bagno nudi era considerato un gesto indegno.

ricco di suggestioni mitiche e riferisce della paura ancestrale provata dall'uomo verso le forze della natura:

Non allontanarti Dobrynjuška – ragazzo
verso il glorioso fiume-madre di Pučaj
non andare a bagnarti nel fiume di Pučaj
Molto selvaggio è il fiume di Pučaj
vi sono due rapide nel fiume di Pučaj
la prima – nel fiume di Pučaj – è molto tumultuosa
la seconda rapida va come saetta¹⁶.

Sono queste le parole della madre di Dobrynja, che invano cerca di informarlo della pericolosità del fiume. Al verso 25 il fiume è qualificato come “madre”: questo può essere spiegato o come un uso letterale e descrittivo dell'espressione, che indica che si tratta di un grande affluente del Dnepr' (per altro il sostantivo “fiume” in russo, *reka*, è di genere femminile), o in senso mitologico. In questo caso il fiume sarebbe “madre”, giacché è una ierofania naturale, una manifestazione delle forze della natura. In una percezione non antropocentricizzata (in questo senso mitologica e lunare¹⁷) dello spazio la natura, di cui il fiume è un'espressione, è madre e ‘matrigna’ dell'uomo. Il *bogatyř* ha quindi da temere il comportamento e non deve avventurarsi in quei luoghi, dove gli elementi naturali esercitano un dominio incontrastato. Questa raccomandazione è rivolta a Dobrynja dalla madre, che è una donna comune; egli, però, non prova timore del fiume Pučaj. Dobrynja è infatti un *bogatyř*, edizione epica medievale di un prototipo più antico di eroe mitologico, e le sue capacità sono superiori a quelle possedute dall'uomo comune.

Il fiume è dunque un luogo pericoloso e ha le caratteristiche di un campo magnetico intenso dove si sprigionano energie e fenomeni non controllabili dall'uomo. Questo concetto lo troviamo ancor meglio espresso in una variante siberiana trascritta da Guljaev e Barnaul:

Tu attraversi il primo rivolo
attraversi anche il secondo rivolo.
Non nuotare attraverso il terzo rivolo:
qui i rivoli convergono
e ti portano verso gli alti monti

¹⁶ Не съезжай-ко ты, молоденький Добрынюшка / Ко той славною ко матушку к Пучай-реки / Не ходи-ко ты купаться во Пучай-реки / То Пучай река очень свирепая / Во Пучай-реки две струйки очюнь быстрых: / Перва струечка в Пучай-реки быстрым-быстра / Друга струечка быстра, будто огонь сечет (Gil'ferding 1949, II: n° 79, vv. 24-30; trad.it. Saronne, Danil'čenko 1997: 191).

¹⁷ “La concezione del mondo *lunare*” è secondo Jensen una primitiva concezione del mondo complessivamente unitaria, che comprende concezioni come il mito di morte e rinascita, il risorgere dell'uomo, dell'animale e della pianta e in sostanza una visione mitica del mondo, dove alla natura si attribuisce un'anima che si rivela spesso più potente dell'uomo; cf. Jensen 1952.

verso il drago feroce:
e ti ingoierà il cattivo drago-Goryniščo¹⁸.

Nella nostra variante il drago Gorinič entra in scena solo quando Dobrynja si tuffa effettivamente nel fiume:

E andò poi a bagnarsi nel fiume di Pučaj
Passò la prima rapida Dobrynja
Passò Dobrynja anche la seconda
Dall'una all'altra riva passò il fiume di Pučaj
E venne voglia al giovane Dobrynjuška
Di tuffarsi nel fiume di Pučaj
E là a quel tempo – in quel momento
Di lontano – lontano – dalla sgombra pianura
Da sotto l'orizzonte di ponente
Non è la pioggia che piove, non il tuono che tuona
Non è il tuono che tuona, ma c'è un grande fragore
In picchiata volò giù sul giovane Dobrynjuška¹⁹.

Se ne deduce che il drago Gorinič non abita le acque del fiume (ma piuttosto le cavità montane), egli tuttavia si manifesta quando qualcuno vi si bagna. Il fiume è dunque una sorta di interregno tra due dimensioni, che consente di transitare dall'una all'altra e viceversa, e non corrisponde all'immagine tradizionale del fiume che separa il mondo dell'aldilà e che nella cosmologia degli antichi slavi è delimitato da un oceano²⁰. In questo modello la soglia primaria è costituita comunque da uno strato acquatico. L'acqua è l'elemento che più di tutti gli altri nell'immaginario popolare slavo-orientale svolge una funzione liminare e nell'epos si trova spesso a segnalare il confine tra due mondi – come nei soggetti su Michajlo Potyk e Sadko – o tra due piani di realtà. In questo caso, la realtà che si

¹⁸ Tichonravov, Miller 1894: 21; cf. Propp 1978: 191. Nella traduzione in italiano dello studio di Propp a cura di Arcella non sono riportati i passi in lingua originale.

¹⁹ Он пошел то как купаться во Пучай-реку. / Перешел Добрыня перву струечку / Перешел Добрыня другу струечку / Перешел то он Пучай-реку от берешка до другого / Похотелось тут молодому Добрынюшки / покупаться во Пучай-реки, понырки / там на тую пору, на то времецко / да издалеча далече из чиста поля / из под западней да с под сторонушки / да и не дождь дождит да и то не гром громит / а и не гром громит да шум велик идет / надлетела над молодого Добрынюшлу (Kalugin 1987, vv. 103-114; trad.it. Saronne, Danil'čenko 1997: 195-196).

²⁰ Le idee cosmologiche circa l'assetto e la conformazione del cosmo presso gli slavi pagani avevano una precisa rappresentazione iconografica. Il mondo era immaginato come un enorme uovo, in corrispondenza del cui tuorlo era collocata la terra, suddivisa a sua volta in due emisferi: la parte superiore coincideva con il mondo dei vivi, la parte sottostante con il mondo dei morti; qui regnava la notte quando sulla terra faceva giorno e viceversa. Per giungervi era necessario attraversare l'Oceano Mare (*Okean more*), che circondava la terra (Semeneva 2000: 19-20). Inoltre, Propp ritiene del tutto erronea una vecchia interpretazione dell'episodio secondo cui "Dobrynja uccidendo il drago, distrugge nella coscienza degli uomini il confine tra questi due mondi e distrugge così la fede nel mondo dell'aldilà" (Propp 1978: 190-191).

trova aldilà del fiume, quella che viene 'risvegliata' dal bagno di Dobrynja, non corrisponde al regno dei morti (immaginato da tutt'altra parte), ma piuttosto a un livello diverso di realtà, una dimensione in cui dominano forze soprannaturali, efferate e contrarie al bene dell'uomo, che qui si incarnano nella figura mostruosa di Gorinič. Il drago rappresenta mitologicamente il 'Signore' di quei luoghi. In particolare egli è, secondo una categoria precisa del pensiero mitologico popolare, il "Signore delle montagne"²¹ (al verso 115 si dice infatti: "Il drago Gorinič, figlio del monte"), sebbene domini anche il fuoco, il tuono e la pioggia.

Il fiume rappresenta dunque una difficoltà, ma la difficoltà va intesa non tanto in senso iniziatico come propone Meriggi (e dunque sciamanico)²² quanto come la difficoltà di passare da un piano all'altro della realtà, che porta l'eroe a fronteggiarsi con forze nemiche e non umane, che risiedono in quella parte di mondo qualificabile come *čužoj* ("spazio altrui", "non proprio") secondo quel particolare dualismo *svoj-čužoj* che caratterizza e influenza un po' tutta la concezione dello spazio presso gli Slavi orientali dall'era mitologica all'era cristiana. In ogni caso, quando Dobrynja si tuffa nel fiume, lo spazio reale cede il posto a uno spazio irreali e magico, si entra nella sfera del "miracoloso" (*čudnoe*). Il fatto che ci troviamo all'interno di uno spazio non reale è confermato dalla non-arma con cui si batte Dobrynja. L'eroe si trova nel fiume completamente disarmato quando il drago comincia a colpirlo con scintille di fuoco; Dobrynja si serve allora di un oggetto fortuito, scorto per caso sulla riva del fiume, un "copricapo della terra greca" (*šljapka zemli grečeskoj*). Dobrynja lo scaglia sul drago, il quale stramazza a terra (vv. 142-161). L'oggetto è chiaramente dotato di poteri magici, non è un'arma. Molto probabilmente, il 'copricapo' simboleggia anche la forza del cristianesimo, giunto nella Rus' da Bisanzio, che può dominare e sconfiggere il vecchio credo pagano²³. È molto interessante notare che l'eroe sa di trovarsi in una dimensione *altra* da quella reale, si sarebbe altrimenti

²¹ La mitologia di un popolo ha notoriamente a che fare con il suo senso di sottomissione alle forze della natura, l'uomo crea delle figure mitiche che hanno in sé il potere di orchestrare queste forze, divinità corrispondenti a elementi naturali determinati: i "Signori degli elementi". Nella coscienza popolare, la condivisione della fede in queste divinità naturali appartiene all'epoca precristiana, in cui ogni aspetto della spiritualità contadina è pervaso dal paganesimo. In area slava ciò si traduce in un rapporto simbolico e animistico con le forze e gli elementi naturali (in particolare: terra, sole, luna, corsi d'acqua, mari, laghi, montagne, pianura-steppa, foresta-bosco, fenomeni atmosferici e astronomici in genere) e in uno spiccato senso del mito connesso alla pratica rituale (spesso dendrica), dalla funzione propiziatoria e apotropaica. Anche Propp ci indicava come i miti ci testimonino dell'esistenza di questi 'Signori', che hanno dimora "in mondi altri situati oltre il mare, in vetta alle montagne, nella cavità terrestre o sotto la superficie del mare e ci giustificano la loro esistenza" (Propp 1978: 41).

²² Nella sua analisi il fiume è interpretato solo alla luce del valore metaforico di 'ostacolo' e del suo significato in quanto 'prova da superare' nelle antichissime cerimonie iniziatiche (Meriggi 1974: 212).

²³ Sulla simbologia e il significato del "copricapo della terra greca" (*šljapka zemli grečeskoj*), si veda Vasmer 1909: 45-64.

battuto con armi vere e non avrebbe tentato di abbattere il drago gettandogli contro un cappello²⁴.

Siamo all'interno di uno spazio simbolico, dove la narrativa del fantastico è armonicamente fusa col racconto epico di fatti storici. Da questo spazio magico sarà poi possibile tornare alla dimensione reale, dal momento che una caratteristica fondante della rappresentazione dello spazio bylinico, specialmente fino al primo epos eroico, è la possibilità di transitare da una dimensione all'altra e da un mondo all'altro. Non solo, il fiume, essendo pieno di acqua e in perpetuo movimento, è metafora del dinamismo della vita, o addirittura un'immagine dell'inconscio, e costituisce una zona liminare perché permette di portare a galla realtà sopite o apparentemente sopite. In questo specifico caso, la lotta contro il paganesimo (figurata nel duello contro il drago) è un pericolo che ritorna e contro cui si deve combattere. E affiora dal passato così come l'acqua scendendo porta con sé i detriti.

Una funzione simbolica dell'elemento fiume nell'epos si riscontra anche in altri contesti narrativi (segnatamente nei soggetti su Suchman e su Dunaj), motivo che, come suggeriva già Gasparini²⁵, può essere messo in relazione con l'antico culto iranico dei fiumi, penetrato in area slava tramite il Caucaso e il bacino della Rus' meridionale. Alla fine di Dunaj, bellissima *bylina* dal contenuto tragico, l'eroe uccide la propria sposa, la *poljanica* Nastasja e immediatamente dopo si suicida; dal loro sangue sgorgano due fiumi:

Dove cadde la testa di Dunaj
sgorgò fuori il fiume di Dunaj
e dove cadde la testa di Nastas'ja
sgorgò fuori il fiumicello Nastas'ja²⁶.

Per la somiglianza fonetica con il nome di Dunaj, si crede che i fiumi originatisi dal sangue dei due *bogatyri*²⁷ corrispondano il primo al Danubio, che tanto giocò un ruolo fondamentale per la crescita e lo sviluppo della civiltà slavo-orientale, e il secondo ad uno dei numerosi affluenti del Danubio. Non scorretta è a mio parere l'opinione di Propp, per il quale un epilogo espresso in questa forma equivale concettualmente alla tradizionale formula di chiusura "e a lui

²⁴ Recentemente si è voluta ribadire l'inconsistenza semantica degli elementi tematici cristianizzati: "Il principio cristiano nell'epos bylinico russo non è originario. È uno strato che si è andato a sovrapporre e presenta un carattere più terminologico che non semantico" (L.P. Prozorov, *Christianstvo v bylinach: nasloenie ili počva?*, cf. <http://medievalrus.narod.ru/proz_3.htm>).

²⁵ Gasparini 1934: 37-38.

²⁶ Где пала Дунаева головушка / Протекала речка Дунай-река / А где пала Настасьяна головушка / Протекала речка Настасьяна река (Gil'ferding 1949, II: n° 94, vv. 313-316; trad.it. Meriggi 1974: 303).

²⁷ Nastas'ja è nella *bylina* una donna-*bogatyryč* che proprio per la sua superiorità bellica rispetto a Dunaj, metafora di un potere patriarcale, viene da questi soppressa. Nel linguaggio bylinico la donna-*bogatyryč* viene denominata anche come *poljanica*, nel senso di "colei che percorre (o attraversa) la steppa" (*pole*).

cantano la gloria”²⁸. Difatti, proprio l’idea di associare la nascita di un fiume alla conservazione della gloria di un eroe attraverso i secoli ci informa del grande valore non strettamente pragmatico attribuito al fiume, verso il quale anticamente si nutrivano rispetto e una sorta di venerazione. Inoltre, il motivo poetico del fiume che nasce dalla morte di un *bogatyř* è simbolicamente l’inizio di una vita sotto un’altra forma. La morte coincide con una rinascita, che avvia la vecchia vita del *bogatyř* a un ciclo tutto nuovo di esistenza. Questa interpretazione è chiaramente legata a concezioni mitologiche sui cicli di morte e rinascita e in particolare a miti eziologici sull’origine dei fiumi.

Nel successivo sviluppo dell’epos storico si assiste a un processo di demitizzazione generale dello spazio epico-narrativo, mentre si evolve in direzione del realismo; è in questa fase che l’epos bylinico comincia a somigliare al canto storico, senza tuttavia mai coincidervi. L’inculturazione del messaggio cristiano in terra slava determina una trasformazione nell’immaginario collettivo circa le rappresentazioni del cosmo: comincia una letteratura, come quella del pellegrinaggio inaugurata dall’*Itinerario dell’egumeno Daniil in Terra santa*, in cui si localizza un inferno e un paradiso e che testimonia della concezione dello spazio sacro nella Rus’ di Kiev²⁹. Il fiume Dnepr³⁰, evocato ora nella *bylina* su Suchman³⁰, per quanto investito di tratti mitologici – è personificato, dotato di pensiero e parola –, non è un luogo rischioso e non simboleggia più un passaggio dimensionale. Piuttosto, solidarizza con i problemi storici degli abitanti di Kiev e li aiuta nella risoluzione dei loro conflitti interetnici e geopolitici:

Non guardare me, la madre Nepra
guardami, ma non avere timore
Io sono la madre-fiume e mi sono ingrossata:
dietro di me, al di là della madre Nepra.
Ci sono diecimila tartari pagani
e di giorno costruiscono ponti
non fanno altro che costruire ponti, ponti di viburno;
essi li costruiscono di giorno e di notte io li abbatto.
Mi sono intorbidita, io, la madre Nepra,
mi sono intorbidita e li ho abbattuti³¹.

Nella fase dell’epos storico più recente, in un’atmosfera culturale dove si è consolidata la visione cristiana, la natura resta accantonata dal gioco dinamico di contrapposizione con l’uomo e diviene un supporto scenico per la rappresentazione dei conflitti storici (in un’altra variante si riporta: “E nei pressi della madre Nepra / I tatarci giacciono uccisi”³²).

²⁸ Propp 1978: 156.

²⁹ Garzaniti 2003: 690-691.

³⁰ Propp la riconduce all’epoca della formazione dello stato centralizzato russo (Propp 1978: 366-367), ma non tutti gli studiosi sono concordi con questa datazione.

³¹ La variante è stata registrata da Markov (n. 11), cf. Propp 1978: 384.

³² L’estratto proviene da una variante registrata da Parilova e Sojmonov (n. 23), cf. Propp 1978: 387.

Si vede quindi da questo breve excursus come lo studio anche di un solo elemento dello spazio epico consenta, attraverso l'analisi dei significati simbolici sovrapposti e della funzione che questi rivestono all'interno del racconto epico, di reperire informazioni circa le concezioni cosmologiche degli antichi slavi di area orientale e di osservare come queste, influenzate dalla storia, col tempo si trasformino sensibilmente, benché sempre secondo i canoni della trasfigurazione epica.

Bibliografia

FONTI

- Gil'ferding 1949: A.F. Gil'ferding, *Onežskie byliny zapisannye letom 1871 g.*, Moskva-Leningrad 1949.
- Kireevskij 1868-1879: P.V. Kireevskij, *Pesni sobrannye Kireevskijm*, Moskva 1868-1879².
- Meriggi 1974: B. Meriggi (a cura di), *Le Byline, Canti popolari russi*, Milano 1974.
- Saronne, Danil'čenko 1997: T.E. Saronne, K.F. Danil'čenko, *Giganti, incantatori e draghi. Byliny dell'antica Rus'*, Milano-Trento 1997.

STUDI

- Anikin 2000: V.P. Anikin, *Fol'klor kak čast' drevnerusskoj kul'tury (nekotorye pervoočerednye zadači izučenija)*, "Drevnjaja Rus'", I, 2000, 1, 2000, pp. 51-60.
- Anikin 2011: V.P. Anikin, *Pjat' vidov bylinnich sjužetov v ich istoriko-tipologičeskoj charakternosti (klassifikacija, genetičeskie predpoloženiya i charakter analiza). Tezisy dokladov učastnikov VI meždunarodnoj konferencii 'kompleksnyj podchod v izučenii drevnej Rusi'*, "Drevnjaja Rus'", XLV, 2011, 3, pp. 9-11.
- Dobrovol'skij et al. 1981: B.M. Dobrovol'skij, V.V. Korguzalov, *Russkij muzykal'nyj epos*, Moskva 1981.
- Garzaniti 2003: M. Garzaniti, *Lo spazio nel mondo bizantino-slavo*, in: *Uomo e spazio nell'Alto Medioevo*, Spoleto 2003, pp. 657-707.
- Gasparini 1934: E. Gasparini, *La cultura della steppa: morfologia della civiltà russa*, Roma 1934.

- Jensen 1952: A.E. Jensen, *Come una cultura primitiva ha concepito il mondo*, Torino 1952 (ed.or. *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart 1948).
- Kalugin 1987: V.I. Kalugin (a cura di), *Byliny*, Moskva 1987.
- Konča 2009: S.V. Konča, *K voprosu ob istoričeskoj pamjati v bylinačh*, "Drevnjaja Rus", XXXVII, 2009, 3, pp. 50-52.
- Konča 2010: S.V. Konča, *Byliny o Svjatogore i vopros ob istorizme bylinnogo eposa*, "Drevnjaja Rus", XLII, 2010, 4, pp. 42-55.
- Lasorsa 1992: C. Lasorsa, *Eleazar Moiseevic Meletinskij e la scienza letteraria russa. Nota introduttiva*, in: E. Meletinskij, *Tre lezioni di poetica storica comparata*, a cura di R. Giomini, C. Lasorsa, Roma 1992, pp. 5-29.
- Markov 1904: A.V. Markov, *Iz istorij russkogo bylevogo èposa*, "Èt-nografičeskoe obozrenie", LXVII, 1904, 4, pp.1-17.
- Meletinskij 1991: E. Meletinskij, *Tre lezioni di poetica storica comparata*, a cura di R. Giomini, C. Lasorsa, Roma 1992.
- Miller 1897-1924: V.F. Miller, *Očerki russkoj narodnoj slovesnosti*, I-VIII, Moskva-Leningrad, 1897-1924.
- Neključov 1973: S.Ju. Neključov, *Il sistema spaziale nell'intreccio della bylina russa*, in: Ju.M. Lotman, B.A. Uspenskij (a cura di), *Ricerche semiotiche. Nuove tendenze delle scienze umane nell'Urss*, Torino 1973, pp. 107-123.
- Pieralli 2004: C. Pieralli, *La dinamica del rapporto tra l'uomo e lo spazio nelle byliny: evoluzione e aspetti dall'epos arcaico all'epos storico*, "Slavica Viterbiensa", 2004, pp. 211-250.
- Pieralli 2005: C. Pieralli, *La tradizione epica orale delle byliny russe: Mat'syra zemlja e il culto della terra*, "Esamizdat", III, 2005, 2-3, pp. 297-308.
- Propp 1978: V.Ja. Propp, *L'epos eroico russo*, Roma 1978 (ed.or. *Russkij geroičeskij èpos*, Leningrad 1955).
- Semenova 2000: M. V. Semonova, *Byt i verovanija u drevnich slavjan*, Sankt-Peterburg 2000.
- Vasmer 1909: M.R. Vasmer, *Šljapka zemli grečeskoj*, in: *Sbornik k semidesjatiletija G.N. Potanina*, Sankt-Peterburg 1909, pp. 45-64.

Abstract

Claudia Pieralli

Mythical Remainings in Russian Epic Songs. The Image of River in Bylinic Subjects

This essay aims to analyze the symbolic role of the river and its function in the bylinic text, as a specific element of early Slavic representation of the cosmos in the epic tradition, from more archaic narrative plots and figures, to more recent ones.

The survey is mainly conducted on the evidence provided by such *byliny* as *Dobrynja i zmej*, *Aleša i Tugarin*, *Dunaj*, *Suchman* and highlights how the analysis of representation of natural space in the bylinic context is a precious key to understanding cosmological conceptions in the early east Slavic world. It also shows how these conceptions change, after Rus' was converted to Christianity and the consequent transition of represented conflicts from a mythical to a historical plane.

La descrizione di Firenze nelle memorie di viaggio di P.A. Tolstoj (1697-1699)

Giovanna Moracci

Petr Andreevič Tolstoj (1645-1729), nel corso della sua lunga missione in Italia, arriva a Firenze il 23 agosto del 1698. Vi arriva in incognito, e non rientra fra i suoi scopi l'incontro con il Granduca o suoi rappresentanti. Il suo viaggio fa parte dell'ampio progetto di Pietro il Grande di inviare giovani, ma anche dignitari e militari, in Occidente per ricevere un'istruzione tecnico-scientifica¹. Tolstoj, con il compito ufficiale di apprendere l'arte della navigazione, sta percorrendo la penisola da sud a nord lungo l'itinerario di ritorno che deve ricondurlo in Russia. Quasi un anno prima aveva attraversato le Alpi e aveva visitato Padova e Venezia. Nel settembre del 1697, per fare pratica di arti nautiche, era partito da Venezia su una nave che faceva cabotaggio lungo le coste dell'Istria e della Dalmazia per poi far ritorno nella Serenissima. Una seconda volta, il 1 giugno 1698, si era imbarcato, sempre come "apprendista", e aveva raggiunto Dubrovnik e altre località. Presso le Bocche di Cattaro si era incontrato con alcuni *stol'niki* moscoviti – Chilkov, Gagin, D. e F. Golicyn, Kurakin, Repnin – che frequentavano la famosa scuola di nautica di Marko Martinović a Perasto (Tolstoj 1992: 339)². La nave su cui viaggiava Tolstoj aveva poi fatto rotta su Bari, da cui era proseguito il suo viaggio in Italia per via di terra (da Bari a Napoli) e di mare (da Napoli alla Sicilia e a Malta). Al ritorno, dopo una lunga sosta a Napoli, Tolstoj si era fermato a Roma e di lì si era mosso infine per il Granducato di Toscana.

Al pari di altri stati italiani, nel corso del Seicento anche Firenze si adoperava per avviare relazioni stabili con la Russia. Le sue finalità si caratterizzavano per un deciso orientamento verso la tutela degli interessi economici dei propri mercanti, che da tempo andavano esplorando le possibilità offerte da questo nuovo grande mercato. In tal senso la politica del Granducato, profondamente differente da quella di altri stati e del Papato che invece vedevano nella Russia

¹ Per un riesame aggiornato della questione cf. Kardanova 2013: 237-249.

² Va segnalato che qui e altrove nell'edizione indicata il nome del capitano montenegrino è *Maro* e non *Marko*. Il titolo assegnato all'opera di Tolstoj dagli editori è *Putešestvie stol'nika P.A. Tolstogo po Evrope 1697-1699*, per questo motivo la chiamerò *Viaggio* nel presente contributo. Le pagine che citerò più avanti si riferiscono a questa edizione. Il resoconto della sosta a Firenze vi si trova alle pp. 228-233.

un possibile alleato contro il tradizionale nemico ottomano, fu lungimirante e ottenne il risultato di accrescere i rapporti commerciali con Mosca. Durante il XVII secolo si contarono otto missioni diplomatiche russe in varie città italiane fra cui Firenze (Di Salvo 1997). Nell'ultimo decennio vi regnava, come è noto, Cosimo III il quale, avvertendo lo stato di decadenza che ne affievoliva il potere, cercava di bilanciarlo proponendosi anche come tramite nei rapporti diplomatici fra il Papato e la Russia.

Le circostanze storiche, qui tratteggiate nelle loro linee generali, e la consistente presenza di personaggi moscoviti fanno ben comprendere i motivi per cui, come si legge nel *Viaggio*, i russi sembrano essere ospiti attesi nella Firenze del tempo:

А как я приехал ко Флоренским воротам, и в воротех, которое салдаты стоят для караулу, хотели по обыкновению своему осмотреть у меня в сундуке всяких купецких вещей. И как услышали обо мне, что я Московскаго государства человек, и они, у меня ничего не осматривая, тотчас меня во Флоренцию пропустили (Tolstoj 1992: 228).

Hanno così inizio le pagine dedicate a Firenze nella cui composizione mi propongo di mettere in luce le strategie elaborate.

Il testo del *Viaggio* nasce come *statejnyj spisok* della missione ufficiale che Tolstoj doveva svolgere. Nella sua composizione generale l'autore è stato quindi guidato dalle funzioni che il suo scritto doveva avere, rientrando in un genere preciso di documenti. Lo stile del *Viaggio*, però, risulta in definitiva composto, formato com'è dai testi dei documenti ufficiali (*ukaz* di Pietro I con annessi *stat'i*, *gramota* del *Posol'skij prikaz*, *gramota* di Pietro I al doge Silvestro Valier in apertura; la lettera di F.A. Golovin che richiamava in patria gli *stol'niki*, gli attestati degli insegnanti veneziani di scienze matematiche e nautiche, l'attestato del doge in chiusura) insieme alla libera esposizione delle esperienze all'estero del viaggiatore, vere e proprie memorie di viaggio, che risultano sostanzialmente racchiuse nella cornice dei documenti ufficiali³. Questi ultimi sono esempi di *delovaja pis'mennost'* rispondente a precise esigenze comunicative⁴, la parte memorialistica, la più cospicua (Tolstoj 1992: 7-239), è scritta nella lingua variegata dell'epoca (Živov 2001). Nelle pagine dedicate alla visita di Firenze si può notare, come costantemente in queste memorie di viaggio, l'uso dei termini slavo-ecclesiastici *зело*, *паки*, *паче*, *яко*. Sono tuttavia assenti tratti marcatamente "libreschi" (*knižnye*), quali l'infinito dei verbi in *-ти*, gli avverbi con desinenza *-ѣ*, il gen. sing. degli aggettivi femminili con desinenze *-ья/-ія*, il nom./acc. pl.

³ Per chiarezza va specificato che l'esposizione di Tolstoj segue un ordine cronologico e quindi, dopo aver riportato fedelmente, in traduzione russa, i documenti che attestano l'esecuzione della sua missione in Italia, l'autore riprende il filo del discorso raccontando il suo viaggio da Venezia a Mosca (cf. Tolstoj 1992: 242-248).

⁴ Le *gramoty* rilasciate a Tolstoj sono state analizzate da N.B. Kardanova (2013: 249-268), da cui mutuo la definizione.

degli aggettivi differenziato per genere⁵. In questo ultimo caso la forma sempre usata è la desinenza unica -ье/-ие. Va notata, in generale, una notevole quantità di varianti nella declinazione dei sostantivi maschili.

Sul piano lessicale le pagine considerate, come il *Viaggio* nel suo complesso, sono fitte di forestierismi. Compagno, con varie occorrenze: алебастр, архитектура, галлория, гонор, инструмент, каплица, камора⁶, корона, лампада, марканты, мода, олтарь, остария, персона, препорция, субтельный⁷, фантан, фарестиер, фигура, фурман, хрустал, шандан⁸. Non mancano elementi del linguaggio burocratico (*kanceljarizmy*), come вышеименованный.

Le memorie sulla capitale del Granducato di Toscana presentano una caratteristica compositiva precipua. Sono costituite da una prima parte in cui il viaggiatore scrive il resoconto di fatti, anche minuti, avvenuti durante il suo breve soggiorno, e una seconda parte in cui riporta sinteticamente tutti gli aspetti della vita cittadina. In questo modo Tolstoj prima si sofferma su alcuni luoghi d'arte e di interesse, dandone una valutazione spontanea e personale, poi offre un sintetico quadro completo e dettagliato della situazione, diremmo oggi, socio-economica della città, esprimendo con chiarezza il suo punto di vista. Solo le pagine dedicate a Roma, fra i luoghi italiani, sono organizzate nello stesso modo. Ma lì, per l'ampiezza della trattazione (Tolstoj 1992: 188-226) e la quantità di cose da riferire, la descrizione sintetica è maggiormente giustificata. Nelle pagine su Firenze, invece, le due parti risultano un po' giustapposte anche perché i costrutti sintattici presentano caratteristiche opposte nella prima e nella seconda parte. Nella prima parte, infatti, prevalgono strutture di tipo ipotattico segnalate da как, куда, когда, что, чтобы, который, однако, если бы, для того что. Nella seconda parte, al contrario, si evidenzia una accentuata paratassi e le poche subordinate sono di tipo oggettivo e relativo. Il resoconto della visita al serraglio del Granduca risalta per la sua vivezza, dovuta anche alla scelta dell'autore di utilizzare reiteratamente il costrutto сказывают, что, e а сказывают, что-де:

В том доме видел я лва великаго, которому, *сказывают*, 9 лет. [...]. Потом видел лва молодого, у котораго еще нет гривы и на хвосте кисти; *а сказывают, что-де* тот лев еще трех лет. Потом видел: два лва малых в одном месте

⁵ Trattati marcati secondo Živov 2001. Cf. Di Salvo 2003: 135-136.

⁶ Per una disamina della persistenza di questa parola nella lingua russa cf. Moracci 2013.

⁷ Con il significato di "preciso, raffinato" (cf. "работа [...] zelo субтелная", Tolstoj 1992: 231). Si riteneva che la parola fosse entrata nella lingua russa nel 1695 come prestito di origine latina con il tramite del tedesco, poi del polacco *subtelny*, così Otten 1985: 241 che ne attestava la presenza nelle lettere indirizzate a Pietro il Grande. Barchudarov 2008 ha aggiunto un esempio tratto dalle lettere di Kurbskij, attestandola quindi al XVI sec. La variante субтильный è rimasta nel russo ma il suo significato è passato a indicare "di costituzione fisica fragile, delicata", cf. Evgen'eva 1981-1984. Quest'ultima fonte e Nikolesku 2005: 162 indicano il francese come tramite del prestito.

⁸ Si osservano molte oscillazioni nella trascrizione di queste parole, sulla cui analisi mi riservo di ritornare in altra sede.

сидят и играют между собою, а величеством же малые лвы с посредственнаго волка; *а сказывают, что* тем лвам еще от роду по семи месяцев и привезены из Гишпании. [...]. В том же доме видел трех медведей великих, между которыми один половой, великой; *а сказывают, что* тот половой медведь в том доме сидит уже 30 лет. [...]. В том же доме видел одну лисицу черную; *а сказывают, что-де* та лисица привезена в давных летех во Флоренцию с Москвы (*ivi*: 229).

L'uso della particella *де*, segnale del registro parlato (*razgovornyj*), permette di distinguere le notizie che sono state riferite a Tolstoj rispetto alle sue impressioni personali. Attraverso il discorso indiretto si indovina la presenza, accanto al viaggiatore-autore, di altri personaggi, anonimi ma importanti intermediari con la cultura locale che si mostra allo sguardo curioso del viaggiatore⁹.

Il passo citato consente anche di osservare che Tolstoj utilizza molto spesso la congiunzione con l'ausilio di ripetizione lessicale, caratteristica del linguaggio burocratico (Živov 2001: 392). Interessante è soprattutto il fatto che il costruito venga usato senza alcuna implicazione pragmatica, tanto, ad esempio, nella descrizione del serraglio (Si veda ancora: “*И так те люди* в том страшилище взьдут в то место, где *те звери* бьются, и так *звери* то изображение увидят, испужаются [...]” [Tolstoj 1992: 229]), quanto dell'affresco dell'Annunciazione nella S.S. Annunziata (“*На той же площади* подле стен же поставлены многие персоны древние розных людей, которые получили милость от *образа* Пресвятыя Богородицы, *которой образ* в том костеле стоит” [*ivi*: 230])).

Al di là della dimensione storico-filologica del testo, di cui abbiamo osservato alcune unità linguistiche sulla diacronia di quel particolare passaggio epocale, e anche se occorre sempre una certa cautela quando si cerca di analizzare con i mezzi della narratologia testi scritti secondo norme non ancora stabilizzate, mi è parso lecito provare a considerare quella che appare una evidente capacità scrittoria come l'elaborazione di un discorso narrativo. Nella prima parte è infatti possibile distinguere fra il racconto delle azioni compiute da Tolstoj stesso o da altri e le parti descrittive. In altri termini, si rintraccia agevolmente la realizzazione di un contenuto narrativo attraverso forme diegetiche e descrittive (Segre 1985, Marchese 1990), della cui analisi fornirò qui di seguito alcuni dati. Vediamo nel dettaglio la successione delle azioni e delle descrizioni nel testo:

1. Passaggio di Tolstoj attraverso il posto di guardia alle mura di Firenze. Si reca alla locanda.
2. Descrizione della camera nella locanda.
3. Va a passeggiare e visita il Battistero di San Giovanni.
4. Descrizione del Battistero di San Giovanni.
5. Si reca a Santa Maria del Fiore.
6. Descrizione di Santa Maria del Fiore.

⁹ In altri passi delle sue memorie di viaggio Tolstoj cita invece i nomi dei suoi accompagnatori. Le visite, in questi casi, hanno carattere ufficiale.

7. Si reca al serraglio del Granduca.
8. Descrizione del serraglio.
9. Si reca a San Lorenzo.
10. Descrizione di San Lorenzo.
11. Si reca all'Annunziata¹⁰.
12. Descrizione dell'Annunziata.
13. Ritorna alla locanda a riposare.
14. Esce di nuovo a passeggio e si reca al Duomo.
15. Descrizione della facciata del Duomo e del campanile¹¹.
16. Si reca alla piazza degli Uffizi¹².
17. Descrizione degli Uffizi.
18. Si reca al Ponte Vecchio.
19. Si reca a Palazzo Pitti, dimora del Granduca¹³.
20. Ritorna alla locanda e prepara la sua partenza.

Nelle voci dell'elenco, in corrispondenza del racconto di azioni, si può notare la presenza di segnali diegetici quali le forme finite del verbo al passato perfettivo e imperfettivo¹⁴ inserite in una struttura sintattica.

1. (я) приехал, (салдаты) хотели (осмотрить), услышали, (они) пропустили, въехав, (я) стал, (хозяин) отвел;
3. пошел, пришел;
5. пришел;
7. пришел;
9. пришел;
11. вышел, пошел, вошел, видел;
13. пошел, мог;
14. (жар) умалился, (я) пошел;
17. пришел;
19. (я) пришел;
21. пришед, (я) пришел;
22. приказал, (они) приехали, (мне) выехать, (я) убрався, расплатился, (мне не) было.

¹⁰ In Tolstoj 1992: 346 si identifica erroneamente il luogo come la chiesa di Santa Croce.

¹¹ Tolstoj non chiarisce che sta completando con nuovi particolari la visita, e la descrizione, di S.Maria del Fiore.

¹² In Tolstoj 1992: 346 si identifica erroneamente il luogo come il Bargello.

¹³ In *ibid.* si indica erroneamente Palazzo Vecchio, dove i Medici abitarono sino alla metà del XVI secolo.

¹⁴ Il soggetto delle forme verbali, ove presente in russo, è dato fra parentesi, così come gli infiniti che seguono i verbi modali.

Se riconosciamo nel *Viaggio* di Tolstoj una variante russa secentesca del genere delle memorie di viaggio, possiamo leggere l'opera nell'ottica di un discorso narrativo, e ritenere la soggettività la sua componente fondamentale. Le memorie di viaggio (pur nella diversità delle epoche, delle culture e delle personalità individuali di ogni viaggiatore-scrittore) rappresentano fra tutti i generi letterari le forme più evidenti di narrazione soggettiva. In esse infatti il viaggiatore si trova costantemente di fronte a oggetti referenti (paesaggi monumenti cibi abiti utensili) che non ha mai visto o di cui vuole annotare uno, o più, o tutti i tratti precipui: il nome, l'aspetto, la funzione (nel caso di utensili) e via via le qualità che gli paiono più rilevanti o curiose. All'interno di tale tipologia narrativa sono distinguibili innumerevoli varianti, dovute alla distanza che separa il viaggiatore dalla cultura del luogo in cui si trova, dalla sua indole, dalla sua prontezza nel cogliere i particolari. Un altro elemento importante da osservare in prospettiva diacronica è, in un'epoca come il Seicento russo, la differenza fra testi diversi dovuta alle possibilità di uso che la lingua, in continua e rapida evoluzione, offre al soggetto-autore.

Ora, se le unità lessicali di un testo narrativo sono tutte, in un certo senso, soggettive perché espressione della rappresentazione simbolica delle 'cose' da parte del narratore, vi sono tuttavia tratti semantici marcati dalla soggettività dell'autore più di altri. Ad esempio ciò accade quando egli si trova di fronte al problema della verbalizzazione di un oggetto referente e, dovendo selezionare alcune unità della riserva lessicale del codice, può scegliere di orientare il suo discorso in modo 'oggettivo' o 'soggettivo'. In quest'ultimo caso l'autore si rivela esplicitamente come fonte valutativa dell'asserzione. Nel condurre un'analisi sulle pagine del *Viaggio* dedicate a Firenze, mi è sembrato particolarmente stimolante individuare quegli importanti indici della soggettività del discorso che sono le classi degli aggettivi non-inerenti¹⁵.

Riporto i dati della mia analisi:

Aggettivi affettivi:	(безмерно) страшливый, удивительный, устрашительный.
Aggettivi valutativi non assiologici:	великий ¹⁶ , большой, гладкий, деревенный, малый, медный, молодой, немалый, осмероугольный, половой, пространный, разный, резной, ровный, серебряный, субтельный, толстый, цветной, четвероугольный, широкий.
Aggettivi assiologici:	богатый, дивный, добрый, изрядный, превеликий, предивный, преславный, преудивительный, преузорочный, хороший, чистый.

¹⁵ Sugli aggettivi come tratti semantici marcati dalla soggettività dell'autore cf. C. Kerbrat-Orecchioni, *L'énonciation de la subjectivité dans le langage*, Paris 1980, citato in Pugliatti 1985: 162-164.

¹⁶ L'aggettivo non è stato preso in considerazione quando è utilizzato insieme al sostantivo князь in riferimento al Granduca.

Gli aggettivi scelti da Tolstoj rimandano ad un ampio spettro di qualità che il narratore individua negli oggetti referenti, e attraverso le quali è possibile ricostruire il suo punto di vista¹⁷. Ma è nella seconda parte delle sue memorie su Firenze che, con una strategia compositiva diversa, come abbiamo visto, il suo punto di vista risulta definitivamente centrato.

Questa seconda parte coincide con la descrizione sintetica della città. Introdotta dall'espressione "Описание Флоренции", consta di una serie di affermazioni che vanno a comporre un passo di prosa descrittiva. L'autore, tuttavia, non si limita a riportare dati oggettivi, politici ("грандука, то есть великой князь, которой имеет корону, то есть венчанной") o geografici ("Скрозь Флоренцию течет река немалая, которая называется Арни"), esprime anche alcune considerazioni che esplicitano il suo punto di vista. Alquanto circostanziata risulta ad esempio la valutazione dell'edilizia fiorentina:

Около самого места Флоренци город каменной, древняго строения, з башнями каменными и ворота проезжие древней моды, однако ж изряднаго мастерства.

Во Флоренции домов самых изрядных, которые бы были самой изрядной препорци, мало; все дома Флоренские древняго здания. Весь город Флоренция вымощена камнем. И полаты есть высокие, в три и в четыре жилья в высоту, а строения просто, не по архитектуре (Tolstoj 1992: 232).

La congiunzione avversativa *odnako* utilizzata nella prima proposizione comunica il senso di opposizione in cui si trovano, nella coscienza di Tolstoj, la "maniera antica", secondo cui sono costruite le torri e la porta della cittadina vicino Firenze (forse S. Gimignano?), e una "raffinata maestria" nella costruzione. In altre parole, il viaggiatore ammira la bellezza degli edifici, *nonostante* il fatto che essi siano "antichi" (medievali, vecchi, diroccati). Nella stessa Firenze, osserva ancora il viaggiatore, di case veramente belle e proporzionate ve n'è poche, sono tutte antiche. Nell'ultima proposizione citata il viaggiatore corregge questa affermazione aggiungendo che ha pur visto edifici alti tre o quattro piani. Ma ecco che la congiunzione avversativa *a* introduce, in opposizione alla qualità dell'altezza, la mancanza, secondo il punto di vista dell'autore, di una armonia architettonica nella loro struttura. Si lodano inoltre i quattro grandi ponti di pietra che attraversano il fiume e, come sempre nel diario, il lastrico in pietra dell'intera città. È possibile dunque ricostruire una scala assiologica estetica di Tolstoj rispetto all'arte architettonica e urbanistica, al cui polo inferiore collocare il modo antico di edificare, la semplicità, la mancanza di un disegno, di un progetto elaborato. Al polo superiore della sua scala di valori architettonici andranno l'altezza e l'eleganza di proporzioni dei palazzi, la raffinatezza dell'esecuzione di costruzioni 'nuove', l'utilizzo della pietra. Per capire in che misura le opinioni di Tolstoj sugli edifici fiorentini siano fondate e coerenti è interes-

¹⁷ Non mi soffermerò su tante altre osservazioni di Tolstoj a riguardo dei luoghi fiorentini che lo hanno colpito. La loro analisi, che richiede ampie note linguistiche e culturologiche, è rinviata ad un mio più ampio lavoro in preparazione.

sante confrontarle con una ricerca di storia dell'urbanistica di Firenze basata su documentazioni d'archivio (Maffei 1990). Le tipologie di abitazioni presenti nel capoluogo toscano tra il XIV secolo e la fine dell'Ottocento sono la casa-corte mercantile, la casa-corte-schiera e la casa a schiera. La prima aveva una loggia esterna, utilizzata come spazio di vendita, con due fornici arcuati che dividevano in due campate la struttura portante. All'interno vi era la corte con una scala esterna, oltre la quale si apriva un ulteriore vano, magazzino o stalla (Id. 1990: 81). Un tipo edilizio particolare caratterizzava poi il tessuto medievale fiorentino: gli edifici a fondaco, caratterizzati dall'uso prevalente della superficie coperta a magazzino di merci e da uno spazio di residenza assai più ridotto (*ivi*: 176). Con l'interessante anello di congiunzione della casa-corte-schiera, la casa a schiera era un'unità edilizia con bottega. Abitata da un nucleo familiare allargato, gestiva una bottega munita di bancale sporgente sulla strada, costituente un vero e proprio banco di vendita. Sappiamo inoltre che "Il calo demografico conseguente alla peste, la stasi successiva e il lento accrescimento dei secoli posteriori, insieme ad una generalizzata perdita di rappresentatività economico-culturale della città dopo il secolo XVI, producono, tra il 1350 e il 1840, una sporadica crescita del costruito ex-novo a spese di una continua rielaborazione di quello preesistente. [...] I documenti iconografici per la maggior parte risalenti a epoca tarda tra il 1650 e il 1800, presentano prevalentemente un uso plurifamiliarizzato dell'edificio delle case a schiera" (*ivi*: 253). Considerando dunque come doveva presentarsi la situazione urbanistica ed edilizia fiorentina verso la fine del XVII secolo, è possibile affermare che Tolstoj abbia espresso in modo essenziale un giudizio molto vicino al vero. Alcuni palazzi gentilizi di assoluto rilievo architettonico si stagliavano su uno sfondo costituito da case risalenti ai secoli precedenti, fittamente abitate, dove, di più piani sovrapposti, solo l'ultimo era di abitazione mentre gli altri sottostanti erano prevalentemente adibiti a depositi, botteghe artigiane e banchi di vendita. La precipua attività mercantile fiorentina, vivace e, come diremmo oggi, con punte di eccellenza, non sfugge, peraltro, al viaggiatore:

Рядов, в которых сидят купцы и мастеровые люди, во Флоренци много и всяких товаров довольно; также и мастеровых всяких людей много, а наипаче Флоренция хвалится мастерством, что делают всякие вещи, великие и малые, из розных мраморов зело предивно, цветы и живности, власно как бы живописное (Tolstoj 1992: 232).

Per completare le notazioni di Tolstoj in campo architettonico e artistico, si possono rilevare espressioni di ammirazione per le opere d'arte (le numerose chiese e i monasteri, sculture, pitture, oggetti preziosi) che ha visto in città. In questa parte sintetica delle memorie su Firenze l'autore ritiene inoltre utile riportare le proprie impressioni su varie categorie di abitanti della città, nell'ordine *честные люди*¹⁸, *купцы*, *жены и девицы*, di cui annota l'abbigliamento

¹⁸ Evidentemente Tolstoj si riferisce all'*honnête homme*, uno degli ideali della cultura francese del XVII secolo.

e i mezzi di trasporto utilizzati. La popolazione (народ, подлой народ) è considerata molto amichevole nei confronti dei forestieri, timorata di Dio, affabile, molto rispettosa e sincera. Il viaggiatore mostra anche di aver valutato con senso pratico le condizioni economiche della vita quotidiana ed esprime la sua opinione sui prodotti alimentari e sui loro prezzi. In definitiva quindi è possibile affermare che Tolstoj è molto lucido nel giudicare la cultura italiana, ne coglie appieno la specificità e non cerca un impossibile confronto con la cultura russa. Se non con l'eccezione delle unità di misura, non fa alcun paragone fra i due mondi. Assodata la sua capacità di porre in atto strategie compositive, mi sembra si possa cercare di mettere in rilievo alcuni importanti aspetti relativamente al suo essere 'autore' di un testo.

Figura politica di primo piano in quella Russia che, con una serie di colpi di scena, visse la successione dello zar Aleksej Michajlovič sino al tumultuoso approdo al regno di Pietro I, P.A. Tolstoj è ormai annoverato fra gli "scrittori" del XVIII secolo (Nikolaev 1999). Risulta infatti autore di *Statejnyj spisok posol'stvo v Kostantinopol' stol'nika i namestnika Alatorskogo P. A. Tolstogo* (1702); *Sostožanie naroda tureckogo v 1703 godu*; *Opisanie Černogo morja, Ègejskogo archipelaga i osmanskogo flota* (1706, pubbl. 2006). Fra le varie traduzioni, l'unica a lui attribuita con certezza è quella effettuata dalla versione italiana dell'allora celebre trattato di P. Ricaut *The present state of the Ottoman Empire...* (1668). L'opera principale di Tolstoj è comunque l'ampio resoconto della missione in Europa occidentale, su cui appunto ci si è soffermati, e di cui è riconosciuta l'aspirazione ad una letterarietà (Di Salvo 1999:171).

Con i mezzi delle moderne scienze filologiche si sono dunque definitivamente superate le riserve espresse da sia pur grandissimi studiosi ottocenteschi, che avevano giudicato le figure degli ambasciatori ed emissari di Pietro il Grande come uomini culturalmente limitati e poco preparati all'incontro con il mondo occidentale, e dunque incapaci di esprimere poco più che ingenua meraviglia nei propri scritti¹⁹. Alla metà del Novecento questo genere di memorialistica aveva comunque conquistato un suo spazio nelle trattazioni di storia della letteratura, che assegnavano loro il merito di aver "anticipato" l'affermarsi della letteratura moderna in Russia²⁰. Veniva individuata la specificità linguistica di questi diari nel mescolare elementi diversi²¹, e li si considerava dunque, ormai staccati dalla cultura russa antica, una delle testimonianze più vivaci del passaggio dal vecchio al nuovo. Rispetto a questi punti fermi della critica, e disponendo inoltre di fondamentali saggi sulla cultura letteraria del periodo²², è lecito riportare, in termini narratologici, la figura dello 'scrittore'

¹⁹ I limiti dei giudizi di Tichonravov e di Ključevskij sull'argomento sono stati messi in luce da Prokof'ev 1988: 10.

²⁰ "Дневники путешествий на Запад во многом предваряют литературу нового времени" (Ličačev 1948: 426).

²¹ Definiti come "книжная речь с разговорной, славянизмы с руссизмами, иностранные слова всех европейских наций" (ivi: 427).

²² Pančenko 1973, Pančenko 1984, Nikolaev 1996, Sazonova 2006.

Petr Andrejevič Tolstoj al centro di un processo semantico di nascita dello statuto di ‘autore’ moderno nell’epoca del lungo passaggio dalla fase russa antica a quella ‘nuova’ – *perechodnyj period*, o *rannee novoe vremja*²³ – che in Russia segna la nascita dello ‘autore’ tout court, benché, come sappiamo, anche nei secoli precedenti si incontrino individualità di *knižniki* sullo sfondo di una produzione in gran parte anonima. Già A. M. Pančenko aveva messo in rilievo l’esistenza, nella pluristratificazione culturale del XVII secolo, di diversi tipi di scrittori²⁴, riportabili alla cultura poetica e, secondo più recenti definizioni, ecclesiastica e di corte in trasformazione. La competenza scrittoria di Tolstoj nasce presso la corte moscovita pre-petrina, ma anche nell’ambito del servizio *prikaznoj* e militare. Nonostante la sua piena consapevolezza autoriale richieda un approfondimento, è già possibile rintracciare, grazie alla forma memorialistica-soggettiva del *Viaggio*, la presenza di un ‘autore’ al centro delle nuove pratiche comunicative poste in essere dal servizio petrino. Mi sembra che le pagine di memorie dedicate a Firenze, nella ripartizione fra una prima e una seconda parte, mettano ben in evidenza queste dinamiche. Nella prima parte Tolstoj si dimostra in grado di realizzare un discorso narrativo coerente, nella seconda il valore assiologico delle descrizioni evidenzia il suo punto di vista, la ‘voce’ che proferisce questo discorso.

Considerato che le pagine sulla capitale del Granducato non costituiscono un unicum all’interno delle memorie di viaggio ma, al contrario, hanno consentito di focalizzare modalità narrative adottate nel complesso del testo, penso si possa concludere che l’esperienza di Petr Andrejevič Tolstoj apre interessanti prospettive di indagine sul complesso e multiforme crearsi della ‘nuova’ letteratura russa.

Bibliografia

- Barchudarov 2008: S.G. Barchudarov *et al.* (a cura di), *Slovar’ russkogo jazyka XI-XVII*, XXVIII, M. 2008.
- Di Salvo 1997: M. Di Salvo, *La missione di I. Čemodanov a Venezia (1656-1657). Osservazioni e nuovi materiali*, in: D. Rizzi, A. Shishkin (a cura di), *Archivio russo-italiano, Russko-ital’janskij archiv*, Trento 1997, pp. 57-83 (nuova ed. in: M. Di Salvo, *Italia, Russia e mondo slavo. Studi filologici e letterari*, Firenze 2011, pp. 97-116).
- Di Salvo 1998: M. Di Salvo, *Florence, Amsterdam, Moscow. An Italian Merchant in Peter the Great’s Time*, in: E. Waegemans (a cura di), *Russia and the Low Countries in the Eighteenth Century / Rossija i Niderlandy v XVIII veke*,

²³ Cf. Sazonova 2006: 14-32.

²⁴ “различные писательские типы” (Pančenko 1969: 267).

- Groningen 1998, pp. 89-95 (nuova ed. in: M. Di Salvo, *Italia, Russia e mondo slavo. Studi filologici e letterari*, Firenze 2011, pp. 137-144).
- Di Salvo 1999: M. Di Salvo, *Junyj rossijanin za granicej: dnevnik I. Nariškina*, "XVIII vek", XXI, 1999, pp. 22-32 (nuova ed. in: M. Di Salvo, *Italia, Russia e mondo slavo. Studi filologici e letterari*, Firenze 2011, pp. 169-177).
- Di Salvo 2003: M. Di Salvo, *Bombe intelligenti per Pietro il Grande*, in: R. Morabito (a cura di), *Studi in onore di Riccardo Picchio offerti per il suo ottantesimo compleanno*, Napoli 2003, pp. 295-301 (nuova ed. in: M. Di Salvo, *Italia, Russia e mondo slavo. Studi filologici e letterari*, Firenze 2011, pp. 131-136).
- Evgen'eva 1981-1984: A.P. Evgen'eva (a cura di), *Slovar' russkogo jazyka v 4-ch t.*, M. 1981-1984.
- Kardanova 2013: N.B. Kardanova, *Diplomatičeskie poslanija Petra Velikogo dožam Venecianskoj respubliky. Tematika, žanr, èpistoljarnyj ètiket*, M. 2013.
- Lichačev 1948: D.S. Lichačev, *Putešestvie na zapad [v russkoj literature vtoroj poloviny XVII v.]*, in: A.S. Orlov, V.P. Adrianova-Peretc, N.K. Gudzi, (a cura di), *Literatura 1590-1690-čh gg.*, M.-L. 1948 (= *Istorija russkoj literatury v 10 t.*, II/2), pp. 420-427.
- Maffei 1990: G.L. Maffei, *La casa fiorentina nella storia della città. Dalle origini all'Ottocento. Con scritti originali di G. Caniggia. Appendici documentarie di V. Orgera*, Venezia 1990.
- Marchese 1990: A. Marchese, *L'officina del racconto*, Milano 1990.
- Moracci 2013: G. Moracci, *Confini semantici e morfologici. Per un riesame della questione dei prestiti dalla lingua italiana al russo*, in: A. Alberti, G. Moracci (a cura di), *Linee di confine. Separazioni e processi di integrazione nello spazio culturale slavo*, Firenze 2013, pp. 347-360.
- Nikolaev 1996: S.I. Nikolaev, *Literaturnaja kul'tura petrovskoj èpochi*, SPb. 1996.
- Nikolaev 1999: S.I. Nikolaev, *Tolstoj, Petr Andreevič*, in: *Slovar' pisa-telej XVIII veka*, III, SPb. 1999, pp. 253-254.
- Nikolesku 2005: A.K. Nikolesku, *Zaimstvovanija romanskogo prois-choždenija v russkom jazyke. Dissertacija na soiskanie učenoj stepeni kandidata filologičeskich nauk MGU*, M. 2005.

- Pančenko 1969: A.M. Pančenko, *O ruskom literaturnom byte rubeža XVII-XVIII vv.*, "Trudy Otdela drevnerusskoj literatury", XXIV, 1969, pp. 267-271.
- Pančenko 1973: A.M. Pančenko, *Russkaja stichotvornaja kul'tura XVII veka*, L. 1973.
- Pančenko 1984: A.M. Pančenko, *Russkaja kul'tura v kanun petrovskich reform*, L. 1984.
- Prokof'ev 1988: N.I. Prokof'ev, *Literatura putešestvij XVI-XVII vekov*, in: N.I. Prokof'ev, L.I. Alechina (a cura di), *Zapiski ruskich putešestvennikov*, M. 1988, pp. 5-20.
- Pugliatti 1985: P. Pugliatti, *Lo sguardo nel racconto. Teorie e prassi del punto di vista*, Bologna 1985.
- Risaliti 1992: R. Risaliti, *Russi a Firenze e Toscana*, Firenze 1992.
- Sazonova 2006: L.I. Sazonova, *Literaturnaja kul'tura Rossii. Rannee Novoe vremja*, M. 2006.
- Segre 1985: C. Segre, *Avviamento all'analisi del testo letterario*, Torino 1985.
- Tolstoj 1992: [P.A. Tolstoj], *Putešestvie stol'nika P. A. Tolstogo po Evrope 1697-1699*, a cura di L.A. Ol'ševskaja, S.N. Travnikov, M. 1992.
- Živov 2001: V.M. Živov, *Formirovanie norm russkogo literaturnogo jazyka novogo tipa i ich predystorija*, in: J. Klein, S. Dixon, M. Fraanje (a cura di), *Reflections on Russia in the Eighteenth Century*, Köln-Wiemar-Wien 2001, pp. 377-398.

Abstract

Giovanna Moracci

The Description of Florence in the Travel Diary of P.A. Tolstoj (1697-1699)

P.A. Tolstoj's travel diary is one of the most famous *statejnye spiski* produced after the missions to Europe ordered by Peter the Great. Tolstoj himself is now considered an 18th century Russian writer. Taking a morphosyntactical and lexical analysis of the pages devoted to Florence as the basis for an investigation into the specific compositional strategies adopted by Tolstoj, this paper aims to reconsider his role as an 'author' in the complex formation of '*rannee novoe vremja*' Russian literature. Starting from the assumption that his *Putešestvie po Evrope* is a Russian 17th century variant of the broad genre of travel diary, I propose to read it as a narrative discourse marked by subjectivity. This is especially true in the composition of his memoirs on Florence, the peculiarity of which consists in its division into two parts. In the first part Tolstoj, using diegetical and complex descriptive syntactical structures, writes the story of his visit. In the second he synthetically describes the city's architectonic, social and economic features. The comparison of his opinion on Florentine buildings with historical scientific data reveals Tolstoj's truthful and lucid judgements. The entire memoir fragment on Florence highlights his skill in mastering the composite Russian language of the time to express his point of view.

Janez Svetokriški e gli animali. Per un'introduzione al 'bestiario' del *Sacrum Promptuarium*

Maria Bidovec

Il predicatore cappuccino Janez Svetokriški (Joannes a Santa Cruce), al secolo Tobia Lionelli (1647-1714) è senz'altro il principale autore della tarda Controriforma slovena e anche, tra coloro che scrivono prevalentemente nell'idioma slavo locale, della Carniola secentesca *tout court*. I cinque volumi delle sue omelie, stampati con il titolo di *Sacrum Promptuarium* (SP) tra il 1691 e il 1707, sono da considerarsi una pietra miliare dello *slovstvo* sloveno, in cui il Barocco "si dipana con tutta la sua ampiezza d'argomenti, d'immagini e di stile" (Bonazza 1996: 84).

Più che prosatore, Svetokriški era evidentemente oratore, ma motivi di opportunità lo spinsero a mettere per iscritto le sue prediche, come spiega egli stesso (SP: *Introduzione* ["Ad benevolum lectorem..."]). Si tratta di un materiale estremamente vasto, poco meno di tremila pagine in ottavo, che ha iniziato a divenire oggetto di studi più sistematici soprattutto in seguito a tre operazioni editoriali che lo hanno reso molto più accessibile¹.

Se la ricerca linguistica relativa a SP è già piuttosto esaustiva², rimangono ancora aperte numerose questioni relative alle sue fonti, modelli, letture, nonché alla sua collocazione nella storia culturale slovena (cf. Turk 2000).

Come è ovvio, Svetokriški non è autore originale, né aspira ad esserlo. A renderlo interessante anche per la storia letteraria soprattutto gli "elementi di novellistica aneddotica" (Pogačnik 1998: 145) che egli crea maneggiando le sue fonti – quali che esse siano – in maniera relativamente libera e creativa, nonché aggiungendo qua e là del suo. In linea con l'epoca e la tipologia testuale, i richiami ad altre opere sono innumerevoli. Al di là della Sacra Scrittura, che è – come è naturale – il testo di gran lunga più citato dell'intero *Promptuarium*³,

¹ Nel 1998 è uscito il facsimile dell'intero *Sacrum Promptuarium*, nel 2000 gli atti del convegno a lui dedicato l'anno precedente; nel 2006, infine, lo *Slovar jezika Janeza Svetokriškega* dell'etimologo Marko Snoj. Sugli autori che si sono occupati di SK in passato – tra cui J. Koruza e M. Rupel – cf. Škafar 2000: 376, Turk 2000.

² Cf. tra gli altri Merše 2000, Orel 2000, Toporišič 2000. Per struttura e stile delle sue omelie cf. per esempio Križman 2000, Pogačnik 2000, Rakar 2000, Snoj 2000; di motivi, ricezione e altri elementi (para)letterari hanno scritto Rakar 2000 e Stanonik 2000; del suo rapporto con il latino Gantar 2000. In Kranjec 2000a-b un'esaustiva bibliografia, nonché l'intero elenco delle omelie.

³ Cf. Gantar 2000: 120.

molti sono gli autori espressamente menzionati, ma anche i richiami a letture non specificate⁴. Da non sottovalutare nemmeno la tradizione orale⁵.

Qual'è la presenza degli animali di SP? Dal fortunatissimo *Physiologus* in poi, i cosiddetti 'bestiari'⁶ hanno una funzione considerevole nella creazione dell'immaginario occidentale. Nel medioevo e nel primo rinascimento infatti – della cui cultura è intriso il nostro cappuccino – si sente “la necessità di raccontare di nuovo [...] il mito biblico della *Genesi*. Il bestiario è, perciò, il nuovo libro della creazione, in una interessante sinergia tra parola e pittura” (Spila 2012: X). Da sempre le bestie hanno un ruolo fondamentale non solo nella vita pratica dell'uomo, ma anche nella sua affabulazione, nella creazione di allegorie e simbologie dotte. Ma se nel nostro immaginario di oggi ci sono soprattutto autori come Esopo e Fedro, La Fontaine e Leon Battista Alberti, o Perrault, contemporaneo di Svetokriški, nei bestiari medioevali troviamo, parzialmente intrecciato con questo, un filone diverso, che parte da Aristotele e Plinio il vecchio e continua con autori, generalmente uomini di chiesa, all'epoca estremamente popolari ma oggi non così noti come Isidoro di Siviglia, Solino e altri.

In questo breve studio potrò appena accennare alla vastissima tematica 'animale'⁷ presente in SP. Anche volendo tralasciare le creature fantastiche⁸, gli animali menzionati sono infatti più di cento. Nell'elenco in appendice ap-

⁴ Le citazioni presenti nel testo – coerentemente con la loro funzione – sono in gran parte tratte dalla Sacra Scrittura, dai Padri della Chiesa e da altre letture che facevano parte del canone omiletico del tempo. Quasi sempre sono o tradotte o – ancora più spesso – parafrasate. Dopo Seneca, presenza scontata in quanto si tratta del più 'cristiano' degli autori dell'antichità classica, l'autore latino più citato è Ovidio (Gantar 2000: 120), molto spesso presente anche quando non espressamente nominato. Il vigoroso cappuccino, che evidentemente, nello spirito dell'epoca, ne sentiva tutta la fascinazione, più di una volta polemizza con le creazioni fantasiose delle *Metamorfosi* e dell'*Ars amandi*, il che non gli impedisce di attingervi a piene mani.

⁵ Allo stato attuale delle cose, non siamo per esempio in grado di dire se e in quale misura i motivi 'boccacceschi' riscontrabili in SP siano di origine colta, libresco o 'popolare', orale. Come è noto, molte delle novelle del *Decameron* avevano origini ben più antiche. Il problema è complicato dalla mancanza di uno studio esaustivo sulla ricezione di Boccaccio in Slovenia (cf. Pogačnik 1998: 146, Stanonik 2000: 367).

⁶ Come è noto, si tratta di un particolare genere di libro cui già prima del Mille viene dato il nome di *Bestiarium*. “Dietro un'apparente unità – l'animale è sempre al centro del discorso – si nasconde, di fatto, una nutrita varietà di argomentazioni e classificazioni, tanto più che con il passare dei secoli e dei decenni nuove fonti e nuovi sviluppi si aggiungono alle compilazioni più antiche” (Pastoureau 2012: 24). Grande anche lo spazio riservato alle bestie nelle enciclopedie medioevali, come il *Liber de natura rerum* (1228 e 1244) del dominicano Tommaso di Cantimpré.

⁷ Il materiale visionato è tratto prevalentemente dal I e V libro di SP, ma occasionalmente vengono presi in considerazione i rimanenti tre libri. Vorrei qui ringraziare il prof. dr. Marko Snoj per avermi gentilmente e generosamente messo a disposizione il suo materiale digitale.

⁸ Che però sono a pieno titolo presenti nei bestiari; nella tabella finale sono contrassegnate da un asterisco.

paiono in ordine alfabetico, seguendo il nome con cui sono riportati nel *Sacrum Promptuarium*⁹.

Qui di seguito mi limiterò a qualche osservazione su alcune delle occorrenze più interessanti riguardo ai “quadrupedi selvatici e domestici”, così come indicati comunemente dai bestiari¹⁰.

Il leone, che già a partire dal XII secolo si fregia del titolo di “re” (Pastoureau 2012: 57), è molto presente anche in SP. Frequentemente ha l’attributo di *neusmileni* (spietato), e ancora più spesso quello di *serčni* (coraggioso). Oltre a numerose occorrenze bibliche, notevole il fatto che nella ripresa di un notissimo aneddoto latino – l’episodio di Androclo e della gratitudine del leone, narrato da Aulo Gellio – Svetokriški chiami lo schiavo “Andronicus”, segno forse che sta citando a memoria, ricordando un nome che ha assonanza col primo e che è a sua volta quello di un noto poeta (SP, I/1: 175-176)¹¹.

Altrettanto curiosa l’attualizzazione del motivo del leone in un altro episodio. Il predicatore si sta rivolgendo ad alcuni mariti insoddisfatti delle loro mogli. Ciascuno di essi si lamenta che la propria moglie non sarebbe nata dalla costola di Adamo, ma da quella di un determinato animale che incarna il deplorato vizio della consorte¹². Quello che ha la ‘moglie leone’ così si esprime: “E un altro dice: mia moglie mi sembra esser saltata fuori da un leone, perché batte continuamente tutti, picchia i bambini e i servi, con la bocca sbrana i vicini e i lontani, non lascia in pace né i poveri né i ricchi” (SP, V: 61-62)¹³.

Nella traduzione di un passo di Filone l’Ebreo in cui si parla genericamente, a proposito di strade pericolose, di *ferae* che li infesterebbero, Svetokriški esplicita “leoni e orsi” (SP, V: 490)¹⁴.

A differenza dell’esotico leone, molto presente nell’intero immaginario dell’Occidente anche grazie alle diffusissime rappresentazioni iconografiche, l’orso era un pericolo ben reale, nella Carniola del Seicento. Spodestato nella ‘gerarchia’ proprio dal leone – che meglio si prestava alla simbologia cristiana medioevale, per la quale l’orso era più inquietante, forse per il suo aspetto antropomorfo legato alla capacità di assumere la posizione eretta (Pastoureau 2012: 65sgg.) – il plantigrado generalmente è malvisto. In SP è molto presente ma non particolarmente negativo. Su di lui troviamo una commistione di aneddoti molto diffusi, come quello dell’orsa – ottima madre – che leccerebbe i propri piccoli per far loro assumere l’aspetto di orsacchiotti (riparando così al male fatto nell’averli partoriti troppo precocemente) (SP, I/2: 160) con elementi dalla

⁹ La grafia, normalizzata, è quella adottata dal lemmario di SJS. Accanto sono riportati il termine sloveno attuale corrispondente (se noto) e la traduzione italiana. Tutte le traduzioni italiane di termini sloveni sono mie (MB).

¹⁰ Per i bestiari, il mio principale testo di riferimento è Pastoureau 2012.

¹¹ Non è affatto infrequente che Svetokriški scriva un nome per un altro.

¹² Gli altri sono il cane, l’asino, il pavone e la volpe.

¹³ “En drugj pravi moja shena pak menem, de je is eniga Leva skozhila, fakaj vse skufi bye, inu tepe otroke, inu posle, terga s’fvojmi vftmi blishne, inu dalne, fmeram nepuflj vbogete”.

¹⁴ “[...] kir levi, medvedi, inu Rasbojniki prebivaio [...]”.

connotazione più realistica derivanti dalla conoscenza diretta dell'animale, che in quell'epoca in Europa centrale faceva parte del quotidiano.

Anche al cervo è dedicato ampio spazio. Molto citato nella Bibbia, è una delle prede preferite dei cacciatori di tutti i tempi – il che trova riscontro anche nei bestiari (Pastoureau 2012: 72) – ma compare altresì più volte nelle *Metamorfosi* di Ovidio. Proprio l'esempio del cervo ci aiuta a capire il rapporto ambivalente di Svetokriški con l'autore latino. In un'omelia è detto che in seguito al peccato di Adamo ed Eva gli animali del Paradiso Terrestre sono divenuti aggressivi (si citano leone, lupo, serpente, cane, orso, bue, cavallo e uccelli) (SP, I/2: 16-17)¹⁵, riportando subito dopo, parafrasato in sloveno, il noto episodio ovidiano di Diana e Atteone (*Metamorfosi*, III: 138-252), introdotto da uno 'stacco' – "Ma da dove proviene ciò, che gli animali, che erano stati creati mansueti, così rapidamente divennero terribili e nocivi? Fermatevi qui, e passiamo ai poeti"¹⁶ – e seguito dalle parole: "Ora torniamo ad Adamo ed Eva, che [...]"¹⁷.

L'atteggiamento polemico di Svetokriški nei confronti dei *Poeti*, chiamati proprio così, con prestito italiano, e senza ulteriori specificazioni, non impedisce che i riferimenti a loro siano piuttosto numerosi¹⁸:

Tacet ora voi poeti, perché noi non vogliamo più ascoltare le vostre fandonie, e cioè che i vostri dei abbiano trasformato lacrime in pietre preziose, capelli in serpenti, sangue in rose, barche in stelle, donne in alberi, contadini in rane, cacciatori in cervi, giovani in galli, signorine in pesci, denti in soldati, queste sono solo fandonie, e per questo non le vogliamo sentire. Ma volentieri ascolteremo i veri prodigi della grazia dello Spirito Santo (SP, I/1: 88)¹⁹.

Il cinghiale è poco citato in SP, dove è reso con "maiale selvatico" (*divji prašič*). Del resto anche nei bestiari è generalmente assimilato al porco, animale dalla forte connotazione negativa in tutto il Medioevo. La bestia "che guarda verso il basso" (Pastoureau 2012: 74) non è neanche molto presente nelle omelie del frate carniolano, che probabilmente considerava questo animale, un

¹⁵ Tali particolari sono peraltro assenti dal racconto canonico della *Genesis*. Svetokriški cita Crisostomo, che nel testo latino riportato si riferisce però genericamente ad animali che erano in origine mansueti e in seguito al peccato si rivoltano contro Adamo.

¹⁶ "Od Kot tu pride de te shivali Katere so ble Krotke stvarjene, taku hitru fo grosovitne, inu shkodlive ratala? stonovite fe tukai, jnu K'Poetam pojmo".

¹⁷ "Sdej obermimo fe K'Adamu, inu K'Eui [...]"

¹⁸ Nel solo Libro I ve ne sono 12, e tutti introducono qualche racconto mitologico, spesso tratto da Ovidio ma anche da altri autori classici.

¹⁹ "Molzहितe sdaj vy Poeti, sakaj my n'hozhemo vezh poshlushat valhe fable, de namrezh valhi Boguvi fo preobernili folse v'shlahatne kamene, lafsy v'kazhe, kry v'gartroshe, zholne v' fvejsde, shene v'drevje, kmete v'shabe, Iagre v'Ielene, Mladenizhe v'peteline, Gospodizhne v'Ribe, Sobe v'fholnerje, te fo li fable satorai my yh n'hozhemo poshlushat. Ampak volnu bomò pushlushali te rifnizhna zhudelfsa gnade S. Duha". Significativo il fatto che questo 'sfogo' – che in base al contenuto si riferisce certamente proprio alle vituperate ma anche 'controvoglia amatissime' *Metamorfosi* – si trovi proprio all'inizio dell'omelia per la Pentecoste, la festa dello Spirito Santo.

pilastro per l'economia domestica dell'intera Europa centrale, troppo utile e familiare per poterne parlare decisamente male.

Uno degli animali selvatici che più hanno colpito l'immaginario collettivo europeo di tutti i tempi – si trova proverbialmente *in fabula* – trova spazio anche in SP, dove però la sua classica negatività appare mitigata. A parte il già citato episodio della ribellione degli animali ad Adamo ed Eva “e il lupo [iniziò] a ululare [contro di loro]”, la sua crudeltà viene in genere come giustificata. In un passo si dice per esempio: “se viene il lupo e vi sbrana le bestie [...] perché vi adirate e [lo] maledite? Volete forse che non obbedisca[no] a Dio?” (SP, V: 332)²⁰. Un aneddoto che l'autore riferisce aver ripreso dal cardinal Bellarmino narra invece del patto tra un pastore e un lupo. Quest'ultimo fa una brutta figura, come sempre in questo tipo di apologhi: è infatti ingannatore (non si attiene al patto), crudele e violento (sbrana il bestiame, pur essendosi solennemente impegnato a non farlo) e infine anche poco avveduto, per cui fa una brutta fine (viene ucciso dal pastore che si ritiene autorizzato a rompere anch'egli il patto che non era stato il primo a infrangere). Degno di nota il fatto che il lungo racconto (oltre duemila caratteri) serve semplicemente da *exemplum* ai peccatori e peccatrici “che durante le Sante Feste hanno fatto pace con Dio e promesso al confessore che non infrangeranno più i comandamenti divini, ma appena trovano una qualche occasione di nuovo ripetono i propri peccati” (SP, V: 279-280)²¹.

Piuttosto curioso è l'aneddoto relativo a una scimmia (*afinja*)²². Nell'omelia per il quinto venerdì di quaresima – in un giorno quindi tutt'altro che ameno per la liturgia cattolica – leggiamo una storia che è interessante sotto diversi aspetti. Ne riportiamo qui perciò i passi più salienti:

Certamente è buffo quanto scrive Guinisius, che in terra italiana, nella città di Arezzo, il famoso Burlamacchi dipinse un bel quadro in una chiesa [...], pensando di conseguire fama imperitura, e dopo aver già dipinto metà del quadro, viene un mattino in chiesa e trova quel bel dipinto tutto imbrattato e rovinato [...] allora preparano i fucili pensando che gli avrebbero [al colpevole] sparato: Ma dopo vedono la scimmia del vescovo prendere il pennello, intingerlo nel colore e iniziare e impiasticciare (SP, II: 405)²³.

²⁰ “[...] pride vuouk vam restarga shivino [...] bugaio Svojga ftvarnika, sakaj te-dai fe jefite, inu kaunete taifte? kaj hozhete, de bi Bogu nebile pokorne?”.

²¹ “[...] katiri fo myr s' Bugam te fvete Prasnike sturili, Spovedniku oblubili de n' hozheo vezh sapuvidi Boshje prelomit, ali kakor perloshnoft najdeio spet nyh grehe ponove:” Le feste cui si allude sono quelle pasquali. L'omelia era infatti prevista per la domenica *in Albis*.

²² Ted. *Affe*, sln. attuale *opica*. La lingua di SP – che peraltro non si discosta molto da quella, fortemente germanizzata, di Trubar (cf. Merše 2000) – è sì assolutamente rigurgitante di prestiti (oltre che di calchi) dal tedesco, ma tale fenomeno non si estende ai nomi di animali, che sono prevalentemente slavi. I prestiti latini e (e in minor misura) italiani, comunque non numerosi né per gli zoonimi né in generale, sono qui eccezionalmente più numerosi di quelli tedeschi.

²³ “Smeshnu je guishnu tu kâr pilhe Gvinifius, de v' lashki defheli v' tem mefti Arezzo ta imenitni Burlamacchi je malal en lep peld v'zerkui [...], meneozh eno vez-

Non è ben certo chi sia “Guisinius”²⁴. E non salterebbe subito all’occhio neanche il cognome “Burlamacchi”²⁵ se non fosse che l’aneddoto della ‘scimmia del vescovo’, precedente di vari secoli, è noto: ripreso da vari autori, probabilmente circolava anche al tempo di Svetokriški. La scimmietta della storia, animale da compagnia di un prelato, per imitare il valente pittore che aveva visto lavorare di giorno al quadro commissionato dal suo padrone, per varie notti a suo modo ‘lavora’ anche lei alla tela che l’artista stava eseguendo, rovinandogli l’opera. Dopo varie congetture sul possibile autore del sabotaggio, un mattino la bestiola viene colta sul fatto, suscitando l’ilarità dei presenti. La storiella, riportata dal Vasari nelle sue celeberrime *Vitae*, dove a sua volta rimanda alle novelle di Franco Sacchetti²⁶, si riferisce in realtà al pittore detto Buffalmacco, protagonista nel Trecento di una quantità innumerevole di aneddoti, diversi dei quali vengono ripresi anche da Boccaccio. Abbiamo quindi di nuovo un nome modificato forse a memoria da Svetokriški, e comunque in modo significativo: infatti sceglie un nome che davvero esisteva, che era anch’esso toscano, e che non solo era assonante, ma anche di simile significato²⁷.

Tra gli animali esotici di SP troviamo anche il cammello e l’elefante. Se il primo è menzionato piuttosto di sfuggita – si riporta un insegnamento di non meglio identificati *Naturalisti*²⁸ a proposito del fatto che lo stesso drago, nel deserto, avrebbe paura di lui (SP, II: 478), e un altro in cui si utilizza come termine di paragone per indicare una pelle molto dura (SP, III: 255) – il secondo, che tra l’altro è indicato con due sinonimi, spesso riportati entrambi uno dopo l’altro – *elefant* e *slon* – è ben più presente. Ciò è certamente dovuto alla sua più frequente menzione nei testi dell’antichità classica e non solo. Con Eliano, e in linea con l’immagine fornita dai bestiari, Svetokriški ci fa sapere che l’elefante ha un “cuore doppio”: uno è così forte da non aver paura “delle armi, del fuoco, né di un intero esercito [...] L’altro cuore è debole e pauroso, lo intimidiscono le cose più piccole, quando vede un topo trema davanti a lui come una foglia” (SP, I/1: 134)²⁹. Un altro autore che scrive molto di animali, frequentemente citato in SP, è Plinio il vecchio. Anche a proposito dell’elefante Svetokriški riporta una curiosità tratta dalla *Naturalis historia*, e cioè che il pachiderma, quando

hno zhaft fi sadobiti, inu v’tem kir vlhe polovizo pilda je bil fmalal, enu jutru pride v’Cerku, ter najde tajfti lepi peld vus vmasan, inu pozhezhikan [...] takrat oni pükshe naftavio, meneozh tajftiga prestrelit: Polè sagledaio shkoffauo Affinio, katera na Altar stopi penfelz v’fame, v’farbi omozhi, ter sazhne zhezhikat”.

²⁴ Forse il gesuita lucchese Vincenzo Guiniglio (?). Morto nel 1653, fu noto oratore secentesco.

²⁵ Peraltro stirpe nobiliare senese, come annota Snoj (SSJS: I/93).

²⁶ Nel *Trecentonovelle*, raccolta manoscritta della fine del XIV secolo, è la novella n. 161. Cf. <<http://www.tlion.it/index.php?type=opera&op=fetch&id=6788&lang=it>>.

²⁷ Il passaggio buffa → burla sembrerebbe una sorta di traduzione inconsapevole.

²⁸ Il termine ricorre più volte in SP.

²⁹ “Slon ima topelt ferce, enu taku mozhnu de fe ne boij oroshia, ognia, ni ene celle vojske [...]. Drugu ferce ima slabu strashnu, de te nar manshi rezhij ga prestrashio, kakor sagleda eno mesh fe trefe kakor shiba pred njo”.

non riesce ad alzarsi da solo, chiama in aiuto i suoi simili, che subito accorrono ad aiutarlo (SP, I/1: 160). Un altro aneddoto su questo enorme animale che probabilmente incuriosiva il cappuccino è ripreso da Frontino, che riferisce di un espediente usato da Annibale per far guadare un fiume a elefanti recalcitranti: ci riesce proprio sfruttando il loro spirito di gruppo (SP, V: 579). Svetokriški riporta infine – senza peraltro in questo caso citare la sua fonte³⁰ – che “quando l’imperatore Pompeo conquistò l’Africa aveva domato alcuni elefanti, tanto che lo portarono a Roma in un carro” (SP, V: 442-443)³¹.

Altri animali selvatici menzionati sono la lontra (*vidra*) e l’orice gazzella, della quale si dice, citando Plinio, che dopo aver dormito l’intero inverno si sveglia “alla luce di una stella chiamata *canicula*” (SP, III: 376)³².

Interessante una storia che può configurarsi come una vera *basen*, favola esopica di animali. Il riccio chiede ospitalità alla colomba, che alla fine si lascia convincere. Lui, accomodatosi nel nido, “inizia a stiracchiarsi, punge la colomba, questa inizia a lamentarsi, il riccio le dice che chi non può rimanere se ne vada pure: lei è costretta a volar via, la attacca uno sparviero e la dilania” (SP, V: 136)³³.

Il cavallo è uno dei protagonisti dei bestiari, nel che chiaramente si riflette il suo forte legame con l’uomo dall’antichità fino ai giorni nostri. A Svetokriški piace citare – anche se ovviamente in negativo – gli aneddoti sull’amore smodato di Caligola per il proprio destriero, sul quale insiste in più di un passo (SP, I/1; 3; I/1: 141). Più inusuale il tacciare questo animale di ingordigia, come in questo monito ai servi: “[...] non siate ingordi come il cavallo, che mangia notte e di e non è mai sazio” (SP, V: 44)³⁴. Come per altri animali, non stupisce che venga ricordato il rapporto privilegiato che essi avevano con determinati santi. Riporto qui – solo parzialmente – uno di quegli ‘elenchi’ molto frequenti in SP, espediente retorico di effetto anche quando di segno negativo. Il contesto è qui che se si ha la grazia di Dio, ciò vale più di tutti questi prodigi della vita di alcuni santi: “oppure che venissero ad ascoltarti i pesci, come S. Antonio: gli uccelli, come S. Francesco: i cavalli e i buoi, come S. Adalberto: i cervi e gli orsi, come S. Biagio. Che ti fossero sottomessi i serpenti, come a S. Ermagora abbate: i

³⁰ In casi del genere, usa la formula *sim bral* (“ho letto”, come in questo passo) o simile.

³¹ “[...] kadar Celfar Pompeius je bil premagal Affrico je bil ukrotil Elefante, ali Slone, de v’ kozky fo njega v’ Rim pelali”.

³² “[...] cello simo [pi, [...] dokler fe neprikashe ta fvejsda Canicula imenovana”.

³³ “fe sazhne ftegat, golobizo bode, ta fe sazhne toshit, jesh pravi, ta kateri nemore oftat nej grè: ona je bila perfilena vun sletejti, v’ tem jo popade kregul, ter jo reftarga”. Stanonik (2000: 368) osserva che questa favola, lievemente modificata, è tuttora viva, anche se la colomba è stata sostituita dalla volpe. Svetokriški non indica una fonte precisa, ma introduce la storia con le parole: “Eno lepo pergliho fim bral, namrezh: [...]”. Del termine *pergliha* (“paragone”, dal ted. *Vergleich* sln. attuale *primerà*) scrive Pogačnik che ha “una funzione narrativa nel far sì che l’ascoltatore o il lettore ricordino meglio un certo pensiero” (Pogačnik 1998: 145).

³⁴ “[...] nebodite poshreshni kakor Kojn, katiri nuzh, inu dan jei, vener nikuli nej fit [...]”.

leoni, come a Giuliano l'abate" (SP, V: 343-344)³⁵. Anche se è un bell'animale, non è comunque un complimento, come fa qualcuno, dire a una ragazza che "ha i capelli come crine di cavallo" (SP, V: 444)³⁶.

Il 'cugino' meno nobile, l'asino, è anch'esso molto presente sia nei bestiari che in SP. Molto citato, e onorevolmente, sia nel Vecchio che nel Nuovo Testamento – e l'episodio di Balaam lo riprende anche Svetokriški – gli si attribuiscono molti difetti. Oltre alla poca eleganza fisica (le sue orecchie spesso vengono 'prestate' al demonio nell'iconografia) gli si rimproverano tra l'altro ostinazione e pigrizia. Tra le cattive mogli, questa è quella 'asinina':

Mia moglie [...] secondo me è tratta da una costola d'asino, perché è così pigra, così sciatta, che non intraprende mai alcun lavoro, neanche le piace filare, non si occupa mai delle faccende di casa, a me non è di nessuna utilità né aiuto, non sa far altro che mangiare, bere e dormire (SP, V: 61-62)³⁷.

Mentre il toro è praticamente assente da SP, molto frequenti sono i richiami alla sua ben più mansueta variante, il bue, nonché alla mucca e al vitello, e lo stesso vale anche per capre e pecore. La familiarità con questi animali va però a scapito della loro rappresentazione in senso (para) letterario. Un caso particolare è costituito dall'agnello, animale a forte valenza simbolica in ambito cristiano. Più delle numerose citazioni bibliche – meno interessanti dal nostro punto di vista – degno di nota è un passo di Aristotele in cui il filosofo suggerisce un metodo per scoprire se una pecora gravida partorerà un agnellino bianco o nero, e cioè vedere se abbia una certa vena nera sotto la lingua. Ciò serve a Svetokriški da *exemplum* per collegare la lingua 'nera' di qualcuno – nel senso che costui dice "parole brutte e peccaminose" (*hude greshne beffede*) – a un'anima altrettanto nera (SP, V: 604-605). Cito anche l'aneddoto riferito a Tommaso da Firenze, di professione macellaio – e nell'omelia il predicatore immagina di rivolgersi appunto a questa categoria – che "piangeva ogni volta che doveva scuoiare un agnellino o una pecorella", anche se il motivo non è una vera compassione per l'animale in sé, bensì il fatto che il Santo in quel caso pensava al martirio che Gesù sopportò così pazientemente per noi (SP, V: 37)³⁸.

Ambivalente la figura del cane, molto lontana, all'epoca, dall'immagine di 'migliore amico dell'uomo' di oggi³⁹. Se tra le sue virtù già nel Medioevo gli

³⁵ "ali pak de bi tebe hodile poshlushat ribe, kakor S. Antona: tize kakor S. Francisca: koini, inu vuoli, kakor S. Adalberta: Jeleni, inu medveti, kakor S. Blaffa. De bi tebi pokorne bile kazhe, kakor S. Mohariu Appatu: Levi, kakor Julianu Puszhauniku".

³⁶ "[...] imà lallje, kakor koi[s]nske griue [...]".

³⁷ "Moja shena [...] menem de je is oslove kostj, fakaj je taku lena, inu fanikarna, de nikuli fa obenu dellu neprime, cilu fe ij toshi prefti, nikuli obene skerbi fi neufame fa hishnu opravilu, meni nej h'obenimu nuzu, inu pomozhi, drufiga nefna, ampak jeifti, pyti, inu spati".

³⁸ "[...] vfelej fe je jokal kadar enu jagnizhe, ali ouzhizo je oderl, premishleozh koku poterpeshlivu Christus Jesus Iagne Nebelku sa nasho volo je fvojo britko martro prenesel [...]".

³⁹ Il *Physiologus* tra l'altro non ne fa menzione (cf. Pastoreau 2012: 147).

veniva universalmente riconosciuta l'intelligenza e soprattutto la fedeltà, non si mancava di notarne i difetti, come sporcizia e concupiscenza, e questa doppia natura si riflette anche in SP. Nel novero degli aneddoti 'positivi' rientra per esempio la storia di Tito Sabino, che viene salvato dal suo cane (SP, I/1: 175-176)⁴⁰. In linea col sapere medievale, la cagna è considerata madre esemplare: "avendo notato che i suoi piccoli nascono ciechi, li lecca senza sosta finché non riescano a vedere bene" (SP, I/2: 160)⁴¹. I difetti sono ben rappresentati da due passi: l'uno è di nuovo un'esortazione ai servi, questa volta però a non essere "collerici come il cane, che abbaia continuamente" (SP, V: 44)⁴², l'altra, sullo stesso tono, apre la già menzionata lista delle 'cattive mogli', e in italiano suona così: "Mia moglie [...] non può essere stata creata dalla costola di un uomo, bensì da un muso di cane, poiché non fa altro che urlare, abbaiare, brontolare e mordere" (SP, V: 61-62)⁴³. Più volte viene citata anche la locuzione "essere/vivere come cane e gatto" (cf. SP, I/2: 12; V: 85)⁴⁴.

E a proposito del gatto, animale forse amato e odiato quant'altri mai: il Medioevo non è una delle epoche a lui più favorevoli, anche perché non si è ancora conquistato un posto fisso nelle case⁴⁵. Neanche Svetokriški si interessa a lui più di tanto: nella solita ammonizione ai servi, li esorta tra l'altro a non essere "come i gatti, che arraffano quello che possono" (SP, V: 44)⁴⁶. Di una ragazza, troviamo scritto che la madre era stata costretta a maritarla poiché andava con i ragazzi "come il gatto con i ratti" (SP, I/2: 4-5)⁴⁷. Per quanto riguarda le descrizioni fisiche, viene considerato brutto avere gli occhi "bianchi [gialli?] come un gatto" (SP, V: 444)⁴⁸.

⁴⁰ Tito Flavio Sabino, vissuto al tempo di Nerone. L'aneddoto è narrato tra l'altro in un libro del 1562 sull'ingratitude, a opera di M. Giuseppe Orologi (†1576), anche commentatore di Ovidio. In episodi del genere, Svetokriški tipicamente contrappone il comportamento della *nepametna živina* (l'animale irragionevole, *álogos*) a quello dell'uomo razionale, a vantaggio del primo.

⁴¹ "Př pak, dokler samerka de njegovi mladi flepy fe porodè, taku dolgu yh lishe dokler pravu vidio." In realtà Svetokriški scrive "cane" (*Pf*), e non "cagna" (*pfiza*, presente in altri passi), forse per evitare un termine che poteva (e può tuttora) avere una valenza molto negativa, o forse semplicemente perché sta indicando la specie in modo generico (anche l'orso, poco prima, è menzionato al maschile, pur in un contesto di cure materne).

⁴² "[...] nebodite tagotni kakor pfs, katiri vfe skulfi laja [...]"

⁴³ "Moja shena [...] nej mogozhe de bi is rebra moshkiga stuarjena bila, ampak is palliga gobiza, fakaj drufiga nedela, ampak tuli, inu laia, uiejda, inu grife, kakor en ustekli pefs".

⁴⁴ "[...] sta potle kakor pfs, inu mazhika shivela [...]"

⁴⁵ Il ruolo di cacciatori di topi nelle case spettava principalmente alle donnole (cf. Pastoureau 2012: 155).

⁴⁶ "Nebodite, nebodite posly, kakor mazhike, katire sgrabio, karkuli morio [...]". In questo passo, che ho riportato parzialmente più volte, il gatto è, con i suoi vizi, il primo nella lista dei comportamenti da evitare.

⁴⁷ "Kakor mazhika sa podgano". Si tratta del ratto, in origine *Mus ponticus* (topo del Mar Nero): zoonimo passato allo sloveno con la mediazione del veneziano "pantegana".

⁴⁸ "[...] ozhy bele kakor mazhika [...]"

Animale considerato ‘domestico’ dai bestiari ma tutt’altro che amato – la familiarità con l’uomo deriva dal suo essere (troppo) vicina alle sue case – è la volpe. Prototipo dell’astuzia e dell’inganno, già i suoi connotati fisici, nella simbologia del bestiario, ne rivelano la negatività. Il suo pelo rossiccio è quello dei traditori – lo si attribuisce, tra gli altri, a Caino e a Giuda (Pastoureau 2012: 156) – e la sua andatura è obliqua⁴⁹. Neanche in SP è ben vista. Si racconta tra l’altro un lungo aneddoto che ha già quasi il sapore di una fiaba: la volpe è triste perché si sente odiata da tutti. Fa pubblica ammenda, va in giro vestita da pellegrino, sgranando il rosario. E tutti gli animali si commuovono e le fanno la carità, anche le “miti gallinelle” (*krotke kokušike*), il che non le impedirà, alla fine, di divorarle, “anche quelle che le avevano dato l’elemosina” (SP, V: 74-75)⁵⁰. Neanche a dirlo, la rassegna della tipologia di mogli che nessun uomo vorrebbe avere, iniziata con quella che ha i difetti del cane, si conclude, *dulcis in fundo*, con la donna-volpe. Ma il passo forse merita di essere citato:

Un altro dice: mia moglie è fatta di coda di volpe, è furba e ingannatrice come una volpe, sa insinuarsi, adulare e lusingarti, tanto che chi non la conosce direbbe che vale oro, ma io la conosco e perciò mi fido poco né le credo, perché appena può mi inganna e va per certi affari dei quali non voglio parlare (SP, V: 61-62)⁵¹.

A parte l’uso di ben tre sinonimi per indicare l’adulazione, la lusinga (due verbi slavi, uno con la radice del ‘leccare’, l’altro con quella del ‘compiacere’, più un prestito tedesco dello stesso significato), interessante è a mio parere la simmetria – forse non casuale – derivante dal ricorrere a due animali simili all’inizio e alla fine del ‘catalogo’, il cane e la volpe⁵², nonché nell’iniziare con un muso e finire con una coda.

⁴⁹ Il Medioevo guarda con sospetto a tutto ciò che è obliquo, storto. Isidoro di Siviglia, autore molto citato nel *Promptuarium*, nelle sue popolarissime *Ethymologiae* (inizio del VII secolo) riconduce il nome *vulpes* proprio all’andatura dell’animale: *volutans pedibus* (cf. Pastoureau 2012: 157).

⁵⁰ “[...] inu tudi lete katere so ij almoshno pernesle je restargala, inu posherla.” Non viene citata nessuna fonte. Svetokriški afferma semplicemente di averlo letto da qualche parte.

⁵¹ “En drugi pravj: moja shena je is lifizhiga repa, ona je kunshtna, inu golufna kakorkuli Lifiza, ona fe fna Lifat, radovat, inu fmaihlat okuli zhloveka, de ta kateri je nepofna, bi menil de je slatà uredna, jest pak jo pofnam, fa tiga volo ji malu faupam, inu verujem, fakaj kir kuli more mene goluffa, ter hodi po enih gvishnih andlah, od katerih n’hozhem govorit”.

⁵² Al centro ci sono, nell’ordine, la moglie-asino, la moglie-leone e la moglie-pavone. Delle prime due si è già detto. La terza è anche questa suggestiva, infatti di lei si dice: “Mi sembra che mia moglie sia nata dalla coda di un pavone. Si mette tutto ciò che di bello vede addosso ad altre donne, e si rigira e si mostra ora per strada, ora per le chiese, ora a una finestra, ora a un’altra, e – stolta! – pensa che in tutta la città nessuna sia par sua, e come le dico una sola parola si gonfia come un pavone, e per tre giorni non riesco a cavarle una parola” (SP, V: 61-62).

Peccato non poter includere, per motivi di spazio, decine di altri aneddoti: da quello dei topini imprudenti che non danno retta alla madre e vengono divorati dal gatto (SP, III: 68)⁵³, alla versione carniolana della storia di Chichibio in cui, sul piatto preparato dal furbo cuoco, la gru è stato sostituita da un più familiare fagiano (SP, V: 42-43)⁵⁴ a tante altre ancora. Lasciando questi studi – che approfonditi potrebbero portare a conclusioni interessanti riguardo alla circolazione di motivi anonimi e autoriali nelle terre slovene del Seicento – ad altre sedi concludo questa breve incursione in una tematica fin troppo vasta osservando che Janez Svetokriški resta anche nella sua affabulazione del mondo animale intimamente legato alla tradizione medievale: non intende raccontare *fable*, se non in quanto possano servire a rendere le sue omelie più comprensibili ed efficaci. Nonostante questo, il veemente oratore cappuccino, che sicuramente prestava orecchio – volente o no, consapevolmente o no – anche a narrazioni diverse da quelle patristiche, come le novelle italiane, i racconti orali di provenienza sia straniera che locale, i casi delle molteplici persone con cui veniva in contatto, non è certo privo di *vis* narrativa. E anche nel suo ‘bestiario’ dimostra di saper elaborare tali motivi con una certa autonomia e creatività.

Appendice. Elenco degli zoonimi nel *Sacrum Promptuarium*

nome in SP normalizzato	nome sloveno attuale	traduzione italiana
afinja	opica	scimmia
alcedo	vodomec	martin pescatore
avštriga	ostriga	ostrica
balena	kit	balena
bazilisk*	bazilisk	basilisco
bolha	bolha	pulce
centavrus*	kentaver	centauro
cinocefalus*	psoglavec	cinocefalo
čebela	čebela	ape
črv	črv	verme
delfin	delfin	delfino
drozg	drozg	tordo
elefant à slon	slon	elefante
fažan	fazan	fagiano
feniks*	feniks	fenice
gad	gad	vipera

⁵³ La storia ricorda *Der Wolf und die sieben jungen Geißlein* dei Grimm.

⁵⁴ Degno di nota il fatto che il desiderio di adattamento (non si sa se di Svetokriški o già della sua fonte) sembra prevalere sulla logica della storia: infatti il fagiano non è un trampoliere come la gru, e lo scherzo su cui si regge la vicenda con lui non dovrebbe poter funzionare. Ciò non sembra però disturbare il narratore.

nome in SP normalizzato	nome sloveno attuale	traduzione italiana
golob	golob	colombo
gosenica	gosenica	bruco
grabec	vrabec	passero
gril	muren	grillo
grlica	grlica	tortora
harina	kljuse	ronzino
hemoris	-	tipo di serpente
jagnje	jagnje	agnello
jastrob	jastreb	avvoltoio
jelen	jelen	cervo
jerebica	jerebica	pernice
jež	jež	riccio
kača	kača	serpente
kamela	kamela	cammello
kameleon	kameleon	camaleonte
kapun	kopun	cappone
keber	hrošč	coleottero
kloka	koklja	chioccia
kobilica	kobilica	cavalletta
kokoš	kokoš	gallina
komar	komar	zanzara
konj	konj	cavallo
kos	kos	merlo
koštrun	koštrun	montone (castrato)
košuta	košuta	cerva
koza	koza	capra
kragulj	kragulj	astore, sparviero
krava	krava	mucca
krokodil	krokodil	coccodrillo
krota	krastača	rospo
krt	krt	talpa
kuščar	kuščar	ramarro
labod	labod	cigno
lamija*	lamija	lamia
lastovica	lastovica	rondine
lev	lev	leone
lintvorn*	zmaj	drago
lisica	lisica	volpe
maček	maček/mačka	gatto
martinec	martinček	lucertola
medved	medved	orso
mezeg	mezeg	bardotto
miš	miš	topo
modras	modras	ceraste cornuta
molj	molj	tarma
mravljinec	mravljinec/mravlja	formica
muha	muha	mosca

nome in SP normalizzato	nome sloveno attuale	traduzione italiana
orel (odler)	krokar	corvo
osel	osel	asino
ovca	ovca	pecora
pajek	pajek	ragno
papagal	papiga	pappagallo
pav	pav	pavone
pes	pes	cane
petelin	petelin	gallo
pijavka	pijavka	sanguisuga
pišče	pišče	pulcino
podgana	podgana	ratto
polh	polh	ghiro
polž	polž	chiocciola, lumaca
postojna	orel	aquila
prašič	prasec	maiale
prepelica	prepelica	quaglia
ptica	ptica	uccello
raca	raca	anatra
riba	riba	pesce
ris	ris	lince
salamandra*	salamandra	salamandra (mitol.)
sardela	sardela	sardina
sinica	sinica	cincialegra)
sklednica	sklednica	testuggine
slavec	slavec	usignolo
slednik	slednik	segugio
slon	slon	elefante
sova	sova	civetta
sraka	sraka	gazza
srna	srna	capriolo
sršen	sršen	calabrone
svinja	svinja	maiale
škarpijon	škorpjon	scorpione
štiglic	lišček	cardellino
štokfiš	oslič	baccalà, stoccafisso
štorklja	štorklja	cicogna
štravs	noj	struzzo
tele	tele	vitello
uš	uš	pidocchio
vidra	vidra	lontra
vol	vol	bue
volk	volk	lupo
zajec	zajec	lepre
žaba	žaba	rana
žerjal	žerjav	gru
žrebe	žrebe	puledro

*Abbreviazioni*⁵⁵

- SP: Ioannes a Santa Cruce, *Sacrum Prontuarium singulis per totum annum...*, I-II, Venezia 1691, III, Ljubljana 1696, IV-V, Ljubljana 1700-1707 (ed. facsimile a cura di J. Pogačnik, K. Gantar, M. Benedik, J. Faganel, Ljubljana 1998).
- SJJS: M. Snoj, *Slovar jezika Janeza Svetokriškega*, I-II, Ljubljana 2006.

Bibliografia

- Anselmi, Ruozzi 2010: G. M. Anselmi, G. Ruozzi (a cura di), *Animali nella letteratura italiana*, Roma 2010.
- Bonazza 1996: S. Bonazza, *Echi del Barocco nella cultura letteraria slovena*, in: G. Brogi Bercoff (a cura di), *Il Barocco letterario nei paesi slavi*, Roma 1996, pp. 77-89.
- Gantar 2000: K. Gantar, *Janez Svetokriški in latinščina*, in: J. Pogačnik, J. Faganel (a cura di), *Zbornik o Janezu Svetokriškem*, Ljubljana 2000, pp. 117-129.
- Kranjec 2000a: M. Kranjec, *Bibliografija*, in: J. Pogačnik, J. Faganel (a cura di), *Zbornik o Janezu Svetokriškem*, Ljubljana 2000, pp. 477-504.
- Kranjec 2000b: M. Kranjec, *Seznam pridig Janeza Svetokriškega v Svetem Priročniku*, in: J. Pogačnik, J. Faganel (a cura di), *Zbornik o Janezu Svetokriškem*, Ljubljana 2000, pp. 505-514.
- Križman 2000: M. Križman, *Slog pridig Janeza Svetokriškega in Abrahama a Sancta Clara*, in: J. Pogačnik, J. Faganel (a cura di), *Zbornik o Janezu Svetokriškem*, Ljubljana 2000, pp. 163-200.
- Merše 2000: M. Merše, *Primerjava glagolov pri sloven Svetokriških protestat Svetokriških piscih in Svetokriškem*, in: J. Pogačnik, J. Faganel (a cura di), *Zbornik o Janezu Svetokriškem*, Ljubljana 2000, pp. 209-227.

⁵⁵ Le citazioni da SP riportano il numero romano del volume di riferimento, seguito dalla pagina. Le due parti in cui è suddiviso il primo volume, ciascuna con una sua numerazione di pagine autonoma, vengono indicate con i numeri arabi 1 e 2 (I/1 e I/2). Per il dizionario della lingua di Svetokriški si indica con un numero romano il volume (I e II), seguito dalla pagina.

- Orel 2000: I. Orel, *Besede v Svetem priročniku in sočasnem slovaropisju*, in: J. Pogačnik, J. Faganel (a cura di), *Zbornik o Janezu Svetokriškem*, Ljubljana 2000, pp. 275-288.
- Pastoureau 2012: M. Pastoureau, *Bestiari del Medioevo*, Torino 2012 (ed. or. *Bestiaires du Moyen Âge*, Paris 2011).
- Pogačnik 1998: J. Pogačnik, *Slovenska književnost*, I, Ljubljana 1998.
- Pogačnik, Faganel 2000: J. Pogačnik, J. Faganel *Zbornik o Janezu Svetokriškem. Prispevki s simpozija v Vipav Svetokriškem Križu 22.-24. aprila 1999*, Ljubljana 2000.
- Rakar 2000: A. Rakar, *Sacrum promptuarium Janeza Svetokriškega in manirizem*, in: J. Pogačnik, J. Faganel (a cura di), *Zbornik o Janezu Svetokriškem*, Ljubljana 2000, pp. 305-322.
- Snoj 2000: A.S. Snój, *Zgradba pridig Janeza Svetokriškega – homiletični vidik*, in: J. Pogačnik, J. Faganel (a cura di), *Zbornik o Janezu Svetokriškem*, Ljubljana 2000, pp. 335-354.
- Spila 2012: C. Spila, *Animalia tantum. Animali nella letteratura dall'antichità al Rinascimento*, Napoli 2012.
- Stanonik 2000: M. Stanonik, *Kontekst slovstvene folklore v pridigah Janeza Svetokriškega*, in: J. Pogačnik, J. Faganel (a cura di), *Zbornik o Janezu Svetokriškem*, Ljubljana 2000, pp. 355-374.
- Škafar 2000: V. A. Škafar, *Teologija Janeza Svetokriškega*, in: J. Pogačnik, J. Faganel (a cura di), *Zbornik o Janezu Svetokriškem*, Ljubljana 2000, pp. 375-404.
- Toporišič 2000: J. Toporišič, *Jezik Janeza Svetokriškega*, in: J. Pogačnik, J. Faganel (a cura di), *Zbornik o Janezu Svetokriškem*, Ljubljana 2000, pp. 405-440.
- Turk 2000: B. M. Turk, *Janez Svetokriški in slovenska literarna zgodovina*, in: J. Pogačnik, J. Faganel (a cura di), *Zbornik o Janezu Svetokriškem*, Ljubljana 2000, pp. 441-476.

Abstract

Maria Bidovec

Janez Svetokriški and Animals. For an Introduction to the 'Bestiary' of the Sacrum Promptuarium

The Capuchin preacher Janez Svetokriški (Joannes a Sancta Cruce, 1647-1714) is without doubt the principal Slovene writer of the late Counter-Reformation and also, among those who wrote in the local Slavonic language, of 17th century Carniola *tout court*. The five-volume collection of his sermons, published under the title *Sacrum Promptuarium* (SP) between 1691 and 1707, is to be considered a milestone in Slovene culture and, according to some, also represents the true beginning of Slovene fiction.

Among the multitude of anecdotes which enrich the 'ideological' core of the work – mainly made up of Holy Scriptures and the writings of the fathers of the Church – a significant vein is dedicated to the animal world, along the same lines as the so-called 'bestiaries', which in the Middle Ages and early Renaissance, a period whose culture Svetokriški is steeped in, made a significant contribution to the creation of western collective imagination.

Based on examples from the vast *corpus* of the Capuchin preacher's sermons, this brief contribution presents the principal traits of just a few examples of the many and varied animal species in which, alongside many other motifs, Svetokriški's stories abound.

“In Pinta studiorum essentia quinta”. The Wine-Drinking and Wine-Making Culture of Illyrian Literary Men in the 18th Century

Persida Lazarević Di Giacomo

In the spring of 1679, three months before leaving France, John Locke wrote a treatise entitled *Observations upon the Growth and Culture of Vines and Olives* where he brought together all that he had learned about wine in France (see Taber 2009: 9-11), listing the local names of a total of forty-one different grape varieties. Previously, in December of 1664 he had (King 1830: 40) his diplomatic mission to Cleves in northwest Germany, during which the Elector invited him to an official dinner which Locke found disappointing, except for the wine: “The advantage was, the lusty Germans fed so heartily themselves, that they regarded not much my idleness; and I might have enjoyed a perfect quiet, and slept out the meal, had not a glass of wine now and then jogged me; and indeed therein lay the care of their entertainment, and the sincerity too, for the wine was such as might be known, and was not ashamed of itself”. Locke’s travels were actually at the dawn of the so-called “wine tourism” in Europe, and they definitively reported the growing wine producing and wine consuming phenomenon (Charters 2006: 212). Actually, “alcohol consumption in early modern Europe was high” (Van Horn Melton 2001: 227) and inns and alehouses were one of the most important buildings in towns and villages, as they were places to socialize, have a meal, discuss various matters of the day, and become pleasantly inebriated. The wine, “produced almost entirely in southern Europe, was distributed throughout the Continent” (Delon 2013: 532). Charles Ludington (2013: 4), on the other hand, stresses the importance of taste in food and drink, which was “a battleground for those who want[ed] to maintain or change the social order”. In particular Ludington underlines the taste for wines, which, in his view (*ivi*: 1), “was a blatant political statement because it structured social relationships”. Embracing the appropriate taste enabled the landed elite to retain political legitimacy, thereby ensuring its leadership. Ludington (*ivi*: 18) moreover points out that “wine was the drink of the Court, the aristocracy and the Church, wine was the drink of political legitimacy”.

The taste for wine not only structured social relationships but was also linked to literary production, as can be seen in the writings of the neo-Latin poets of the 17th and 18th centuries, in particular a German Jesuit priest and one of the greatest of Neo-Latin poets, the so-called “Horace of Germany” (see Mertz, Murphy 1989: 97), Jacob Balde (1604-1668) who in his poem *Commendat Fla-*

vii Leonis vinum wrote: “*Vinum Falerno nectare dulcius, / Et quale numquam protulerit Rhodos: / Assuesce crystallum subire / Lene fluens, phialaque fundi*” (Balde 1645: 15).

Practically unknown among English speakers, and rarely translated, Jakob Balde must have been known in the Kingdom of Croatia and the Kingdom of Slavonia that were oriented towards the German speaking culture. It is known that at the time of Juraj Habdelić (1609-1678), one of the most eminent writers of the Kajkavian Baroque, and later, at the court of the Bavarian Elector Maximilian I, literary and artistic life was flourishing as it had in few other courts of the time; it was in this period that Jakob Bidermann (1578-1639) wrote his dramas, and his successor as director of the Jesuit school and later court preacher Jeremias Drexel (1581-1638) wrote successful tracts, while Drexel's successor as court preacher Jakob Balde was forming a poetic circle. The existence of such a rich cultural milieu, particularly with regards to literary and theatrical activity, must certainly have affected Croatia. Perhaps, then, it is not entirely surprising that this same link that Ludington identified between the aristocracy, power, literature and wine was also present among the Illyrians who gathered in the castle of Krkanec near Vidovec, in the county of Varaždin. In 1682 the plague had devastated central Europe and had spread from Styria to the Croatian Zagorje. Very soon it appeared in the Varaždin area. There was particularly high rate of mortality in the villages Vidovec, Križovljan and Gornja Voća. Prompted by their fear of the plague the Varaždin City Council vowed that if the city were spared this terrible disease, they would build a Chapel to Saints Fabian and Sebastian. The plague bypassed the city, and the citizens of Varaždin fulfilled their vow. After the battle of Slankamen (1691), which ended the Great Turkish War and completed the defeat of the Turks, Croatian gentlemen and nobles began to congregate at the Castle of Krkanec to pass what could be called their leisure time. Josip Matasović (2008: 79) in sarcastically describing the gallant 18th century notes that these circles of gentleman lacked “a sense for literature and arts”. In those years, after the departure of the Turks, the Austrian government was trying to bring economic improvement to the provinces that were neglected when they were under Turkish rule, as for example Slavonia. Maria Theresa and Joseph II sought to promote the development of modern agriculture, and they attributed to it a primary role for the progress of the Empire. Their policy provided firstly for the development of livestock breeding, with the subsequent suppression of extensive cattle grazing, and, secondly, an increase in manufacturing and, consequently, an expansion of trade, especially in wheat and animals. As part of this initiative to stimulate progress and reform the Vienna court urged Croatian writers to translate (mainly from German), and adapt booklets on economics and on the implementation of the reforms (Matić 1945: 116; Lazarević Di Giacomo 2007).

In Vidovec near Varaždin, however, at that time Croatian gentlemen were able to think about brighter things (Dugački 2004: 6) like devoting their energies to entertaining themselves: there in 1696 Count Baltazar II Patačić od Za-

jezde / Pat(t)tachic de Zajezda (1663-1719)¹, the first Croatian nobleman in the service of the Hungarian office, great governor of the Virovitica county, founded the Society of Wine doctors. Baltazar Patačić left his diary, in manuscript, which covers the period from 1687 to 1717. Part of the diary was published by Ivan Kukuljević Sakcinski (1869: 235-244) as *Ex diario vitae Balthasaris Pattachich*. Unfortunately the year 1696 is actually missing and that was when Patačić, together with his brother who he considered "an extraordinary jolly fellow" (*ivi*: 227), founded the above mentioned wine society or association of wine doctors or *Pinta* in Vidovec for the purpose of encouraging sociability (Dugački 2004: 6). The society took Latin as its official language. There is some disagreement regarding the date of the establishment of the society, Kukuljević states that it was founded in 1694, but Ivan Lozica (1996: 407), however, on the basis of Veljko Gortan's comments (1970: 169), points out that it was established on July 18, 1696. The *Status familiae Patachich* (Patačić 1740), instead, asserts that the wine society was established on July 16, 1696.

All members, as pointed out by Kukuljević, had to take the name of some doctor, under which they were admitted into the record book, "uz po sebi sastavljeni leoninski veras". Patačić himself took the name of Dr. Illmer, the then chief doctor in the Kingdom of Croatia (Gortan 1970: 170), as is stated in *Status familiae Pattachich* (Patačić 1740: [75]):

Facultatem instituit, et fundavit seqventi Versu:
 Per Pintas multas diu vivat clara Facultas,
 Candorem morum, Concordia jung at amorum.
 Actum igitus BALTHASAR PATACHICH assumpsit Nomen Doctoris Medicianæ Illmer sequenti cum Versu:
 ILLMER Fundator vitæ socialis amator
 Distrahat ut curas, has format in ante figuras.
 LADISLAUS PATACHICH Doctoris Stoghamer:
 Tot charitum sedet, quot chari STOGHAMER ades,
 Quisquis adest credit, quia tristis nemo recedit.
 MATTHIAS PATACHICH Doctoris Pazalia.
 PAZALIA lassus, discrimen in æquore passus.

¹ The Patačić family of Zajezda was a noble Croatian family (see Matasović 1930; Jembrih 2004; Korade 2004) who moved into the northwestern part of continental Croatia in the early 16th century. By the early 19th century, when the last Patačić died, the family had acquired a large number of properties that were described and painted by Count Aleksandar Patačić in his writing *Status familiae Patachich*. Thanks to their possession of Milen and Zajezda in the Croatian Zagorje the noble predicate of Zajezda was created. Every traditional genealogy of the Patačićs starts with Bartol Patačić (d. 1440), and over the centuries the family generated a number of distinguished members who were prominent in the public life of Croatia: in addition to Baltazar II Patačić mention should also be made of Archbishop Adam Patačić (1716-1784), poet and lexicographer, Franjo Stjepan Patačić (1738-1776), thanks to whom the most beautiful baroque palace in Varaždin was built, and Katarina Patačić, born Keglević (1745-1811), a poet whose *Pesme Hotvatszke* was written in the Kajkavian dialect.

Dum non agrotat, tunc plenô gutture potat.
 STEPHANUS DRUSKOCZY Doctoris Carlegg.
 Vini candorem quæris? vel cordis amorem
 Hunc in fronte vides: Marti, ubi juncta fides.
 ADAMUS GERECZY Doctoris Gründl.
 GRUNDELIUM fingit, quem duplex Laurea cingit,
 Nexio Vitrorum magis an fit? amator Equorum.

This wine society, whose registry book, *Ordo doctorum* (Patačić 1696) has been preserved, counted among its members a number of nobles and dignitaries, and up until December 1719, when it ceased to exist, had enrolled 175 members² of different classes and ethnicities (Lozica 1996: 408), and among the most renowned there were: Count Žigmund Keglević, court advisor Vladislav Hunyady, Baron Krsto Vragović, Count Ivan Drašković, Count Juraj Druškoci, Zagreb bishop Brajković, Count Adam Keglević, Count Adam Drašković, Hungarian primate Esterhazy as general Pavlinah, Count Adam Kolonić, historian, linguist and publisher, “vjerojatno najumniji član *Pinte*” (Dugački 2004: 10), Pavao Ritter Vitezović, etc. However, there are discrepancies (see Lozica 1996: 408) as to whether the last registered member was Deputy Governor Ivan Rauch (Gortan 1970: 169) or the Countess Barbara Falussi Pethö (Svoboda 1967: 287; Obad Šćitaroci 1993: 124). The meetings or gatherings of the members were called “promotions” and there were 56 of those “promotions” held yearly from 1697 to 1701 and then again in 1709 and then once again at yearly intervals from 1714 to 1719: the members used to meet not only in Krkanec, but also in Vienna and Ivanec. Agneza Szabo (2004: 56) therefore defines this wine society as a “traveling” one.

Based on the character of these wine societies, the tendency towards secrecy in Croatian society of the late 17th and early 18th centuries and the fact that the writings of the society’s members were all composed in Latin, Ivan Kukuljević Sakcinski (1869: 228) argues that the wine society of Baltazar Patačić, as well as other wine gatherings, constituted a substitute for scholarly and literary societies. Possibly in making this assertion Kukuljević Sakcinski also had in mind the *Križevac statutes* (see Baran 2004), the oldest and the best known Croatian rules of conduct for wine societies³, written in the Kajkavian dialect, in that area near Križevac, a region known for its many vineyards (see Belaj 1994: 465; Lozica 1996: 404-406). The citizens of Križevac regulated their festivities and thus laid the foundations of many other entertainments that also applied these rules because they ensured that everything went without undesirable accidents⁴.

² Dugački (2004: 5) first mentions 175 members, and elsewhere (*ivi*: 8) 173 persons.

³ Other rules of conduct in this sector include: *Koprivničke regule*, *Krapinski vandrček*, *Turopoljski statuti*, *Varaždinski fureš*, *Stubički statuti*, *Zagrebački vinski statuti*, *Zagrebačka puntarija*, *Ivanečka smešancija* and *Svetojanska lumparija*.

⁴ *Križevački statuti* were transcribed only in the 18th century (Mikloušić’s *Stoljetni kalendar*). Zvonimir Pužar published the most complete version of *Križevački statuti*:

Josip Matasović believes that analogies can be made between the Croatian aristocratic wine society *Pinta* and some Bavarian societies, as for example the *Tabakskollegium* of Friedrich Wilhelm I. The Tobacco Cabinet was an informal social circle, including women, which was run on a convivial basis. The son of Friedrich Wilhelm I maintained the institution, but fundamentally changed its character. It became an all-male society, whose members were mostly military men who gathered to smoke, hold discussions and drink to excess and the excessive alcohol consumption meant that these debates often ended in physical fights. It is significant for the present discussion that at sessions of the Tobacco Cabinet, court scholars would be brought in to give expert advice on some topic, and a discussion would follow (see Otto 1882), although it is not known whether anything was published as a result. It is interesting to note that Križevac's statutes acknowledged mixed literary genres, dramas, poetic and rhetorical forms, and that the most prevalent genre was oral literary drama. The favorite literary forms of Patačić's aristocratic wine society, instead, were satires, epigrams, pasquils:

Imena hrvatskih ovih i ugarskih dostojanstvenikah, plemićah i velikašah, [...], kojim se u zapisnik, uz svoje verse, upisaše, podavaju jasno sliku onoga tajnoga pravca života, kojim najradje udarahu otcevi naši koncem XVII. i početkom XVIII. vieka u sadašnjoj Hrvatskoj i Ugarskoj. Vesela društva kod pinte i kod vina, služiše im tada u zamieniu za društva učena i književna, a izkvareni jezik latinski bijaše jedino sredstvo društvenoga obćenja i malo vrijdnoga književnoga djelovanja. Satire, Epigrami, Paskvili, bijahu osobito kod aristokracije najmilija vrst pjesništva [...] (Kukuljević Sakcinski 1869: 228).

Famous are the verses of Baltazar Patačić in praise of "wine science":

Jam Sorbonna tace, secura dixero pace!
 Quos tu Doctores numeras, quis pandis Honores
 Nostros ante Lares poterunt vix esse Scholares
 Haec Schola Doctorum est, haec docta Mynerva liquorum
 Doctis doctrinam, Medicis confert medicinam
 Leges Juristis, pandit Breviaria Mystis
 Militibus Scutum, populum facit undique tutum
 Jura humana colit, Divina offendere nolit
 Est demum in Pinta Studiorum essentia quinta
 Quae Suadam plenam, Musam quoque reddit amoenam.
 Hinc post non multas merito fit quinta Facultas (Patačić 1740: 23-24).

Patačić also wrote several epigrams in which he refers to members of their society, and from one of these epigrams we discover that for many years the secretary and the 'patriarch' of the society was the bishop of Zagreb Stephanus IV Selišević / Selischevich (1649-1703), information which is also revealed in the verses cited by Kukuljević Sakcinski (1869: 229):

vinsko pajaške regule za sve domaće, društvene, prijateljske i pobratimske zabave i veselice (Križevci 1912).

Venerandus senec ille,
 Multae ipsi subsunt villae
 Jam ebibit urnas mille
 Toto suo tempore.
 Cum sit ergo ille talis,
 Jam aetate inaequalis
 Erit noster generalis
 Penes hocce senium.

However, unlike the Križevac Statutes whose glories are praised by Antun Gustav Matoš in *Oko Križevca* (1910), the Croatian aristocratic phenomenon of wine societies did not receive positive comments, for example Kukuljević Sakcinski sarcastically commented that while others struggled, these gentlemen amused themselves at home and rattled their swords only when their properties were in danger:

Ovi Patačićeви Epigrami jasno su zrcalo tadašnjih naših aristokratah, koji se u isto ono doba, kada duhoviti sin Jelene Zrinske-Rakocijeve, a unuk Petra Zrinskoga, u Ugarskoj iz nova barjak slobode podignu, kod kuće zabavljahu pintom i čuturum, a mač samo onda trgnuše, kada njihova imanja bijahu u opasnosti, budi od Turakah, budi od ugarskih buntovnikah (Kukuljević Sakcinski 1869: 229).

Historian and archivist Josip Matasović was even harder on the wine society in his cultural and historical description of the gallant 18th century (1921). He called such socializing “*čuturaška kultura*” (Matasović 2008: 79), defining their Latin as “terribly barbaric” (*ivi*: 80), and he points out (*ivi*: 81) that the wine drinking tradition was testified in the verses of Juraj Križanić and Frankapan:

često puta upravo na štokavsko-narodnu, znala se i u kajkavskoj kuriji oriti vinska napojnica pri gospodinskomu stolu. U njoj se napadno glorificiraše aristokratsko parasitstvo. Što težak privrijedi, vitez-ležak će da potroši! U takvim kvartetima čulo se i turcizama, jednako kao i germanizama, ali nota svega je slavljenje srdačne društvenosti i slavljenje domovine, ali samo kao jedne “kršćanske pokrajine”.

Such drinking was criticized by the Austrian officer Matija Antun Reljković (1732-1798) in his poem *Satyr illiti Divyi csovik* (Dresden 1762) which describes how the wedding guests, when drunk, exterminate all the chickens; moreover Vid Došen (1719-1778) could not avoid criticizing wine drinking in his *Aždaja sedmoglava* (Zagreb 1768), while Ivan Velikanović (1723-1803) in *Kratak način za ispovid dobro pripraviti se* (Osijek 1779) warns that at confession the sin of drunkenness must be admitted too (see Pažin 2006).

Lozica (1996: 408) believes that the activity of *Pinta* was not particularly fruitful for the Croatian culture, and that the negative attitude towards *Pinta* is to be credited largely to August Šenoa in his story from the 16th century *Opat i žetelica* (1870), as well as to Josip Eugen Tomić in his historical account from the 18th century, *Za kralja – za dom* (1890). Similarly Miroslav Krleža could not

avoid referring to *Pinta* in his humoristic-satirical poem *Keglovichiana*⁵, since he was directly inspired by *Pinta* and its Latin anacreontics, and therefore *Keglovichiana* is actually *Pattachichiana* (Lozica 1996: 409). Lozica (*ivi*: 411) states, however, that although the *Pinta* ceased to operate with the death of its founder, its spirit continued to live on, as in the case of Adam Najšić, and then in the gentry society in Stubica, the brotherhood *Liga et Confoederatio*, and the wine society Guild of St. Olympus from the mid-eighteenth century (which is described by August Šenoa in his *Diogenes*, 1878). On the other hand, Vladimir Dugački (2004: 13) believes that *Pinta* gathered the blossom of spirituality of one part of Croatia, and that in history it will be remembered as a special phenomenon.

No matter how strict Croats have been in relation to their wine tradition, however, we must not overlook the fact that their wine drinking associations were part of a European phenomenon, observable particularly in the English societies, of associations and clubs where members mostly drank, smoked and talked about numerous private, but above all public affairs. Essentially the ideas generated in such societies were then later proposed in academic circles so they actually anticipated social and scientific changes that were coming about in British society⁶.

In that same period, at the end of the 17th century Orthodox Illyrians were moving towards the north, crossing the Danube. At the beginning of the 1690s, during the Great Vienna War (1683-1699) the Serbs, led by Patriarch Arsenije III Čarnojević, moved into the southern parts of Hungary. An account of the deserted country and the events leading up to this migration was given by a Serbian writer and chronicler of the late 17th century, the monk Atanasije Daskal (Lompar, Nestorović 2003: 9), in his chronicle on the Serbian kings and the warfare of the Turkish emperor with Christian kings:

И тако кроз десет година од тог жестоког боја, многоплодна и изобилна и многонародна Српска земља сва запусте. И градови сви и села сва запустеше. И манастири велики царски и цркве красне живописане златом запустене. [...]. Све је ово било у моје дане и очи моје видеше.

Several decades passed and the country prospered and became fruitful, and vineyards grew. Evidence of the importance of wine appears in literary and historical texts of those years. When the monk-scribe Jerotej Račanin traveled to the city of Jerusalem in 1704, he stayed overnight, among other places, near Aleksinac, and at that point he celebrated the holy prophet Elijah under a large poplar, with a glass of wine: "Чувени Мија кириџија части нас лепо, и вина писмо довољно. Бог да прости" (*ivi*: 33), and when he arrived in Greece he

⁵ *Keglovichiana* was first published in the collection *Balade Petrice Kerempuha* (Ljubljana 1936).

⁶ The phenomenon of gentlemen's clubs was particularly strong around 1770, when the pressure for forming the cooperative initiatives manifested itself in the trend for formal organizations. To belong to a society, a club or an association meant first of all to be legally represented and protected (Clark 2011: 97-98).

found plenty of bread, wine and grapes (“обиље хлеба, вина и грозђа”, *ivi*: 37). Another five decades passed and the young Dositej Obradović (1740-1811) cast off his monastic robe and began the long journey that would last a lifetime, first travelling through Fruška Gora, the region for which we had longed (see Noyes 1953: 188). In his autobiography *Život i priklučenija*, the first part of which was published in Leipzig in 1783, Obradović (2007: 58-59) dedicated a section to describing Srem and Fruška Gora. That description does not correspond to any real landscape, but as Mirjana D. Stefanović (2007: 171) highlights, we must keep in mind that for Obradović those “monastery domains” near Irig, with all those vineyards were the equivalent of the “Garden of Eden”:

Иде се све покрај једног поточића, поред кога стоје насађени велики ораси и друга дрвеса која га осењавату и чувају од сунца. На левој страни виде се брда и холмићи, покривени с виноградима и воћњацима. С десне стране потока пружи се једна веселовидна долина, сва покривена и украшена с ливадама пуним злака и цвећа селнога, која се протегла до близу манастира, а с оне стране долине, рекао бих да су царске башче. Виноград до винограда, окружени и накићени с[а] свакојаки плодовити дрвеси, брдо над брдом и холм над холмом као да се један на другога другољубно наслонио, и као да је један сврх другога своју поноситу главу помолио како ће лакше ону красновидну долину, сестру своју, и поток, њена љубитеља који је загрљену држи, и оне који покрај њега пролазе, гледати и сматрати, и како ће у исто време сва своју великолепну, са сви пролетњи, летњи и богати јесењи дарови надичену и преукрашену главу показивати и очима свију пре[д]стављати. Холм од холма лепши и дичнији, а сви заједно неисказане красоте и лепоте⁷.

In that same year that Obradović’s autobiography was published Zaharija Orfelin (1726-1785), poet, historian, engraver and calligrapher published his “Experienced Winemaker” in Vienna with the publisher Joseph Kurzböck. It was a work intended for winegrowers. *Iskusni podrumar* was the first work of its kind published in the Serbian language and as Orfelin himself confirms on the frontispiece, based on German models, to which Orfelin probably added his

⁷ Noyes 1953: 188-189: “The road for its entire distance follone the course of a small stream, by which stood large walnuts and other trees that had been set out, shading it and protecting it from the sun. On the left side rose mountains and hills, covered with vineyards and orchards. On the right side of the stream extended a charming valley, all covered and adorned with meadows, full of grass and of lilies, which extended nearly to the monastery. And beyond the valley you might say that there were imperial gardens. Vineyard after vineyard, surrounded and beautified by all manner of fruit trees; mountain above mountain and hill above hill, as if one were leaning lovingly on another, and as if one had raised his proud head above another, striving more easily to behold that lovely valley, his sister, and the stream, her lover, who held her in his embrace, and to gaze upon the men who made their way along the stream; and as if each at the same time longed to show and present to the eyes of all men his magnificent head, adorned and glorified with all the gifts of spring, summer, and wealthy autumn. Each hill was finer and more glorious than the next, and all together were of ineffable beauty and splendor!”.

own experiences. Laza Čurčić (2002: 64) argues that *Iskusni podrumar* is actually a work on agronomy and applied science, but that it is also along with *Večni kalendar*, released that same year, one of Orfelin's most widely read books (see Ostojić 1923: 195-196; Čurčić 2002: 328-329) since it underwent several editions (1808, 1874, 1885). Čurčić (*ivi*: 65) points out that in *Iskusni podrumar* Orfelin, who was then nearing the end of his life, wanted to reveal his discoveries about what Serbs at that time most needed. He (*ivi*: 331) also maintains that Orfelin worked on this book sometime between 1780-1781 in Beočin which can be deduced from the fact that in the book he emphasized the importance of wine for health and healing, and since he was already ill, he was probably preoccupied with the problems of health and treatment.

Iskusni podrumar consists of 27 chapters and it contains three main semantic units: chapters 1 and 2 are all about wine, the history of winemaking, the beneficial and medicinal aspects of wine, alcoholism, drunks; chapters 3-4 are on the grapevine, and here he lists twenty (19+1) varieties of wines, the good and the bad ones, together with information about the areas where the best wines are produced; chapters 5-27 give winegrowers instructions for making wine, brandy, fruit juices, sorbet and vinegar. The work is written in a mixture of the Russianslav and Serbian vernacular language and Orfelin's choice to use one or the other depends on the subject with which he is dealing: in the sections where Orfelin speaks about the education of taste, he uses Russianslav, but in the sections where he addresses winemakers and housewives, he uses the vernacular. Actually, Nikita I. Tolstoj (2004: 103) points out that the language of *Podrumar* is quite different from Orfelin's other works, since it is rich in Serbian elements, especially when it has to do with winemaking, but the Russianslav standard, to which Orfelin was accustomed, emerges in this work too (see also Unbegaun 1995: 74). The presence of both the Russian language and church elements is very strong in this work (Mladenović 1960a-b) and Mladenović considers that the main linguistic characteristics of this work of Orfelin's is hybridism (see Randelović 2014: 129). As far as the level, Orfelin's language in *Podrumar* contains ikavisms, uncompressed groups *-ao*, *-eo* and *-uo*, unchanged consonant groups *hv-*, *mn-*, *-st*, *-vlj-*, *gd-*, the regular use of the infinitive and the present participle with final *-i*, the past participle on *-vši*, *-du* in the 3rd person plural present only for verbs *znati* and *imati*.

Ana Randelović analyzed the vocabulary of *Iskusni podrumar* and her assumption was that most of the vocabulary came from the vernacular because *Iskusni podrumar* was intended for practical work purposes and it needed to use very concrete terms. Randelović supposes that viticulture had at that time already elaborated terminology that had become part of the Serbian cultural environment, while the linguistic influence of the Church would have been needed for the expression of the abstract concepts. Randelović analyzed the texts using Vuk Stefanović Karadžić's dictionaries (1818; 1852) to determine the level to which the various terms belonged (Randelović 2014: 130-136), and concluded (*ivi*: 137) that most of the terms Orfelin used were from the vernacular further confirming Orfelin's importance as a precursor and forerunner of the

radical changes in the Serbian literary language that would take place later in the 19th century.

According to Čurčić (2002: 331), although Orfelin used a German model, his work can be considered original since some of the procedures in the production of wine, as well as some of the testimony of winemakers, was recorded by him personally and so there is unequivocal evidence that he added to the German model from his own experience (*ivi*: 333-336). Moreover Orfelin's commentary also refers in some parts to the Serbian environment and at the beginning of the third chapter (Orfelin 1783: 40-41) he specifically deals with grapevines and the properties of the fruit:

Спаситель говорѣиѹ Ученикѹмъ своимъ: Азъ есмь лоза, вы же рождіе. Іван. 15. 5. такъ славенскіе преводники превели; а мы Сербли именѹемо овѹ лозѹ, за кою Спаситель говоритъ, чокотомъ, а рождіе лозами, и такоу виноградный чокоть съ лозами естъ свакомѹ извѣстанъ, почемѹ описаніа и не требѹеть.

The same originality is to be found at the end of the fourth chapter in which Orfelin (*ivi*: 55) describes foreign wines, and so after discussing the above-mentioned famous European wines he mentions the wines of Srem, primarily of Karlovci (whose quality, however, he did not appreciate):

У сремѹ, а наипаче у Карловци и по нѣкоимъ Мнѣтырамъ есѹ такожде добра и постоанна віна, обаче загаситочервленаа есѹ чрез мѣрѹ крѣпка. Віно, кое у Карловци и по нѣкоима мѣтырамъ ѿ Берби изъ червленого фришкога мѣста дѣлають. и Шилеромъ наричѹтъ, естъ преизредное здравое питіе. Оно полѹчитъ колоръ червленикасть, и кадъ престоить три или четьре года, то полѹчитъ вкѹсъ преизрѣдѣйшій, и не иначе развѣ послѣ ѣла по одну или две чаше, какъ крѣпителное пити, понеже естъ весма силное.

Laza Čurčić also raises the issue of citations of the Orthodox writers because in Orfelin's work in addition to the Catholic works cited, there are also citations from writers as such John Chrysostom, Basil the Great, Jeferm Sirin, and so Čurčić (2002: 336) assumes that Orfelin himself probably added them, while he quoted the biblical texts according to Russian sources. Čurčić (*ivi*: 340) also observes that no one has ever raised the issue of how and when Orfelin's interest in wine and viticulture came into being and he wonders whether it was a good wine that Orfelin encountered as a young man in Carinthia and Styria, or perhaps in Hungary, or in Vienna, or perhaps in Venice, spending his time with the Greeks and Italians, or perhaps in Karlowitz, where he owned a small vineyard⁸. He (*ivi*: 341) concludes that Orfelin must have loved wine and that his knowledge in that area was great, and that since he was ill and nearing the end

⁸ Čurčić 2002: 341: “Биће да је тада купио и један мали виноград, који није продао када је напустио Сремске Карловце. Ваљда га је тада запустио када је 13. марта 1773. писао Јакову Орфелину да би се виноград могао обновити. Намеравао је те године да новцем од продате новосадске куће купи и један већи виноград [...]”.

of his life he felt that one of the only entertaining things left to do was to write a book about wine:

Са вином је Орфелин живео дуго [...] морао је Орфелин волети вино. Код њега је љубав према вину била и из неке личне наклоности и услед стеченог знања, топла и неограничена. Ту љубав је он неговао, одржавао. Када му је, већ болесном, пиће по свој прилици било забрањивано тражио је и налазио његову употребу као лек. А можда више није имао новаца ни за слаба сремска вина. Остало је да о винарству и вину још напише књигу.

As far as the model for *Iskusni podrumar* is concerned, Helmut Keipert established that Orfelin in some parts of his book followed a German model, an anonymously published work: *Der zu allerley guten Getränken treuhertzig-anweisende wohlerfahrne und curiose Keller-Meister* (see Keipert 1990), known in two editions: 1705-1708 and 1731. Yet Keipert (*ivi*: 205) cannot make the unlikely that Orfelin used only that book in light of the fact that more than fifty years passed "between" the publication of the two books. Having compared some passages from the two books, Keipert showed convincingly that there is a similarity between the text of *Podrumar* and the tradition of the German *Keller-Meister*. At the same time however Keipert also raised new questions based on some of the differences found between the two texts: "Gleichzeitig können diese Textstücke aber auch schon veranschaulichen, welche Probleme sich künftigen Erforschern des 'Podrumar' stellen werden, denn zumindest ein Teil der hier ermittelten Divergenzen und mit Sicherheit alle sprachlichen Entscheidungen bei der Übersetzung sind auf Orfelin selbst zurückzuführen". Keipert (*ivi*: 215) concludes that Orfelin probably had the 1731 edition to which he added his own commentaries. However the question remains as to what extent Orfelin worked independently. Keipert hopes that the discovery of some new edition of the German "Cellar Master" might shed light on what he sees as the Germanisms in *Podrumar*.

A number of possibilities arise here: first, some other texts should be considered for further analysis as a possible influence on Orfelin such as Johann Paul Knohll's, *Klein Vinicultur-Büchlein* ([Dresden] 1667), as well as two other books of Knohll's: the first which appeared under Knohll's pseudonym Sincerus Philaletes, *Der Curiöse und Offenhertzige Wein-Arzt* (Dresden 1700), and the second which was published anonymously, *Kurtze Beschreibung und Unterricht Des Wein-Baues* (Dresden 1700; 1711). Johann[es] Paul Kno[h]ll[e] (1628-1708), known also under the pseudonyms *Sincerus Philaletes* and *Sincerus Philalethus*, was a wine expert who had vineyards of his own and wrote on winemaking. In his *Klein Vinicultur-Büchlein*, that was commissioned by the Elector, Knohll described traditional winemaking rules and added his own experience and this book set down the standard for Saxon winemaking. Knohll's works, together with the anonymous *Der zu allerley guten Getränken treuhertzig-anweisende wohlerfahrne und curiose Keller-Meister* belong to the genre

Не зна се да ли је тада обнављао виноград, да ли је купио нови виноград или да ли је купио кљук и направио вина и ракије" (see also Davidov 2001: 24).

of so-called *Hausväterliteratur*, a genre popular in German-speaking countries from the 16th to the 18th centuries which appealed to a readership of educated land owners, especially nobles: these manuals or guidebooks dealt with agricultural matters, including livestock, forestry, hunting, beekeeping, and wine-making. “The popularity of Hausvaterliteratur grew from the fact that it offered practical information on agronomy” (Berdahl 1988: 46). At the time of their appearance, these works were called “Oekonomiken” or “House Books” (the bases for these books were initially ancient sources, such as Aristotle, whose concepts of *oikos* and *polis* were clearly an influence).

It is also conceivable that since Orfelin published his book in the second half of the 18th century, he could have written this work on viticulture in response to the reforms of the Viennese rulers in the Austrian provinces. The Viennese Court supported the development of the economy in those parts of the empire where it was really needed. Joseph II, for example, “issued the Law of the *Heuriger*, that gave every Austrian the right to sell his own wine to the public on his own premises without a restaurant license, establishing the tradition of the family wine taverns” (McNamee 2011), since wine was the most commonly consumed drink in the Austrian Empire and per capita consumption was very high (Blocker *et al.* 2003: 79). That Orfelin wrote in response to the Viennese Court reforms could be assumed from the fact that his original work was written in German although he must certainly have had at his disposition a number of books on viticulture in French and Italian (see Simon 1913). Moreover, the Serbian literary man moved in the cultural circles that orbited around the Austrian-German Jurist, Joseph von Sonnenfels (1732-1817) whose work was an important addition to German economics and political science of the time. In addition, it certainly would not have been the first time that Orfelin followed the reforms of the Viennese court, for example, he repeatedly published penmanship books (see Čurčić 2000) for the purposes of Serbian and Vlach schools.

This assumption of participating in the Viennese reforms holds true for another “Serbian” winemaker, the text whose very title shows that it was a sort of “ordinance” for winemaking: *Kratkoe nastavljenje ot vozđelanii vinogradov* was published in Buda in 1818. The translator of this work remains unknown but it is possible to trace our way back to the source. The Serbian bibliographical catalogue lists as possible source the two volumes of *Theoretisch-practische Abhandlung über den Weinbau* (Vienna 1804). This work is actually a translation and adaptation of the French original entitled *Traité théorique et pratique sur la culture de la vigne avec l’art de faire le vin, les eaux-de-vie, esprit de vin* whose authors were Jean-Antoine Chaptal, Jean-Baptiste François Rozier, Antoine-Augustine Parmentier and Louis Dussieux and which was published in Paris in 1801. Neither the Serbian nor the German text give the name of a translator, but on the frontispiece of the Serbian text the name of the author appears: Ludwig Mitterpacher. Mitterpacher (1734-1814), born in Bilje in Croatia, was doctor of theology and professor of *Pasmanium* Institute. In Vienna in 1808 he edited a work, translated by Giuseppe Voltiggi, based on the above-mentioned French text, *Tractatus de vitis cultura et arte* (Mitterpacher 1808). This work

was then translated in to Hungarian, German, Slovak, Serbian, Rumenian and published from 1815 to 1823. The Latin text is the adaptation of the French original, while the edition in Serbian is based on the German translation-adaptation of the French authors. Another curiosity: Giuseppe/Joseph Voltiggi (1750-1825), linguist from Istria, was the author of the Illyrian grammar that appeared in *Ricoslovník illirickoga, italianskoga i nimacskoga jezika* (Vienna 1803). He (Voltiggi 1789: 149) had already mentioned wine in his 10th letter from Vienna written in 1781, "Intorno ad alcuni capitali abusi consistenti nei rapporti tra i cittadini viennesi", about how in Vienna "Gli ostieri e i tavernarieti guastano i vini confondendone diverse qualità, facendo diversi potaggi, conciandoli con di zolfo e con di zucchero, onde colorir e addolcire l'agrezza dei vini".

Thus, a Serbian translation of the *Winemaker* from 1818 completes the circle both geographically and semantically, leading through the vineyards and then back to the Croatian cultural environment, which is another confirmation of the South Slavic parallels in the 18th century. The "wine road" ran through the Balkans and connected various cultural environments, exchanging knowledge and experience between Venice and the Austrian monarchy, among Illyrian literary men, who certainly cannot be defined as "wine tourists", but who, no doubt, thanks to their literary activity inspired cultural movements that followed European trends of wine-drinking and wine-making in the long 18th century.

Bibliography

- Anonymous 1705-1708: *Der zu allerley guten Getränken treuhertzig-anweisende wohlerfahrne und curiose Keller-Meister: aufgeföhret in einem ganz neu heraus gegeben und in folgenden Theilen eingerichtetem und kurtz-verfasstem, von Wein, Bier, Meth, Brandwein, und Essig handelndem Kunst-Buch*, Nürnberg 1705-1708.
- Balde 1645: *Jacobi Balde e Societate Jesu Lyricorum Libri IV* [...], Köln 1645.
- Baran 2004: T. Baran, *Križevački statuti*, "Gazophylacium. Časopis za znanost, umjetnost, gospodarstvo i politiku", IX, 2004, 1-2, pp. 118-125.
- Belaj 1994: V. Belaj, "Križevački statuti" u kulturnome kontekstu, in: S. Sučić (ed.), *Gozbe i zdravice u hrvatskoj književnosti. Od Marulića do Kaleba i Tadijanovića*, Križevci 1994, pp. 461-468.
- Berdahl 1988: R.M. Berdahl, *The Politics of the Prussian Nobility. The Development of a Conservative Ideology, 1770-1848*, Princeton 1988.

- Blocker *et al.* 2003: J.S. Blocker, Jr., D.M. Fahey, I.R. Tyrrell, *Alcohol and Temperance in Modern History*, Santa Barbara 2003.
- Chaptal *et al.* 1801: [J-A.] Chaptal, [F.] Rozier, [A-A.] Parmentier, [L.] Dussieux, *Traité théorique et pratique sur la culture de la vigne, avec l'art de faire le vin, les eaux-de-vie, esprit de vin*, Paris 1801.
- Charters 2006: S. Charters, *Wine & Society. The Social and Cultural Context of a Drink*, Burlington 2006.
- Clark 2011: P. Clark, *British Clubs and Societies 1580-1800. The Origins of an Association World*, Oxford 2011.
- Čurčić 2002: L. Čurčić, *Knjiga o Zahariji Orfelinu*, Zagreb 2002.
- Davidov 2001: D. Davidov, *Zaharia Orfelin*, Beograd 2001.
- Delon 2013: M. Delon (ed.), *Encyclopedia of the Enlightenment*, Oxon-New York 2013.
- Dugački 2004: V. Dugački, "Doktori neomedicinskoga fakulteta" Baltazara Patačića (1696.-1719.), "Gazophylacium. Časopis za znanost, umjetnost, gospodarstvo i politiku", IX, 2004, 1-2, pp. 5-49.
- Gortan 1970: V. Gortan, *Baltazar Patačić / Balthasar Pattachich (1663-1719)*, in: *Hrvatski latinisti / Croatici auctores qui latine scripserunt*, II. *Pisci 17-19. stoljeća / Auctores sæc. XVII-XIX*, Zagreb 1970, pp. 67-185.
- Jembrih 2004: A. Jembrih, *Tragom kulturne i književne baštine znamenitih pl. Patačića*, "Gazophylacium. Časopis za znanost, umjetnost, gospodarstvo i politiku", IX, 2004, 1-2, pp. 62-97.
- Keipert 1990: H. Keipert, *Die deutsche quelle des "Iskusni podrumar" von Zaharija Orfelin*, "Zbornik Matice srpske za filologiju i lingvistiku", XXXIII, 1990, pp. 203-215.
- King 1830: L[ord] King, *The Life of John Locke with Extracts from His Correspondence, Journals, and Common-Place Books*, I, London 1830.
- Knohl 1667: J.P. Knohl, *Klein Vinicultur-Büchlein, Das ist: Kurtzer Inhalt und Unterricht des Weinbaues, Wie solcher im Ober-Sächsischen, und meistes im Meißnischen Creysse, nach hiesiger Landes-Art gepfleget, und jedesmal mit seinen sonderlichen Arbeiten bestellet werden soll, Nach Anleitung der Churfürstl. Sächs. hierbey befindlichen Weingebürs-Constitution. Allen Hauß-Vätern, so mit dergleichen zu thun...und darvon nehmen...theils und meistes aus eigner nachgesonnener, theils auch von alten Hauss-Vätern erlernter Erfahrung, ein- und zusammen getragen*, [Dresden] 1667.

- Knohl 1700: [J.P. Knohl], *Kurtze Beschreibung und Unterricht Des Wein-Baues Allen so mit dergleichen zu thun besitzen umgehen sich gebrauchen und erhalten zu einem sonderbaren Nutzen Nebst einem Offenherzigen Wein-Artzt Oder: Allerhand bewährten Mitteln wie der Wein von der Kelter an sorgfältig zu warten beständig gut zu erhalten in andere Kräuter-Würz- und frembde Weine zu verwandeln und so er ohngefähr zu Schaden kommen ihm wieder zu helfen sey; Allen Hauß-Wirthen mitgetheilet und mit einer Baum-Schule vermehret*, Dresden 1700.
- Korade 2004: M. Korade, *Plemićka obitelj Patačić u hrvatskoj kulturi i znanosti*, “Gazophylacium. Časopis za znanost, umjetnost, gospodarstvo i politiku”, IX, 2004, 1-2, pp. 98-107.
- Kukuljević Sakcinski 1869: I. Kukuljević Sakcinski, *Zapisci Barona Baltazara Patačića i grofa Adama Oršića od godine 1691 do 1814*, “Arkiv za povjestnicu jugoslavensku”, X, 1869, pp. 225-244.
- Lazarević Di Giacomo 2007: P. Lazarević Di Giacomo, *Le traduzioni come veicolo di diffusione delle idee fisiocratiche nella Slavonia del Settecento*, “Europa Orientalis”, XXVI, 2007, pp. 73-98.
- Lompar, Nestorović 2003: M. Lompar, Z. Nestorović, *Srpska književnost XVIII i XIX veka. Barok, prosvjećenost, klasicizam, predromantizam. Hrestomatija*, I, Kragujevac 2003.
- Lozica 1996: I. Lozica, *Gesunkenes genrunkenes kulturgut: vinski statuti pod starimi krovovi*, “Narodna Umjetnost”, XXXIII, 1996, 2, pp. 401-428.
- Ludington 2013: C. Ludington, *The Politics of Wine in Britain*, Basingstoke 2013.
- Matasović 1930: J. Matasović, *Prilog genealogiji Patačića*, Zagreb 1930.
- Matasović 2008: J. Matasović, *Iz galantnog stoljeća*, Zagreb 2008.
- Matić 1945: T. Matić, *Prosvjetni i književni rad u Slavoniji prije Preporoda*, Zagreb 1945.
- McNamee 2011: D. McNamee, *Frommer's Austria*, s.l. 2011.
- Mertz, Murphy 1989: J.J. Mertz, J.P. Murphy (ed.), *Jesuit Latin Poets of the 17th and 18th centuries. An Anthology of Neo-Latin Poets*, Wauconda 1989.
- Mitterpacher 1808: *Tractatus de vitis cultura arteque parandi vinum, crematum, spiritum vini, acetum simplex et compositum, auctoribus Chaptal, Rozier, Parmentier et Dussieux ex Gallico Latine redditus. Opera Josephi Voltiggi. Revidit opus adjunctisque notis illustravit Ludovicus Mitterpacher*, I-II, Wien 1808.

- Mitterpacher 1818: [L. Mitterpacher], *Kratkoe nastavljenje ot vozđelanii vinogradov, ot chudoežstvě gotoviti vino, nalenu (rakiju) pešči i ocet praviti, po spisanijam gospodej Šaptala, Roziera, Parmantiëra i Dyssiju, sočinennoe G. Ludovikom Mitterpacher bezsmertnym kakonikom*, Budim 1818.
- Mladenović 1969a: A. Mladenović, *Prilog proučavanju Orfelinovog jezika*, "Zbornik Matice srpske za filologiju i lingvistiku", III, 1969, pp. 153-174.
- Mladenović 1969b: A. Mladenović, *Odnos između domaćih i ruskoslovenskih elementama u književnom jeziku kod Srba pre njegove vukovske standardizacije*, "Zbornik Matice srpske za filologiju i lingvistiku", XII, 1969, pp. 43-51.
- Noyes 1953: G.R. Noyes (ed.), *The Life and Adventures of Dimitrije Obradović Who as a Monk was Given the Name Dositej Written and Published by Himself*, Berkeley, Los Angeles 1953.
- Obad Šćitaroci 1993: M. Obad Šćitaroci, *Dvorci i perivoji Hrvatskoga zagorja*, Zagreb 1993.
- Obradović 2007: D. Obradović, *Pismo Haralampiju. Život i priključenja*, I, ed. M.D. Stefanović, Beograd 2007.
- Orfelin 1783: Z. Orfelin, *Iskusnyj podrumar, vërno nastavljajuščij, kako Podrum, Burad, i novaja i staraja vina soderžavati, različnaja chudožestvennaja dělati, pokvarennaja popravljati; različnaja ot trav, korenii i plodov k zdraviju služaščaja vina, i drugaja delikatnaja vodennaja pitijach, i mažune radi prochladžajuščich pitijach, i pritom različne chudožestvenne rakei, Šerbete i ocet*, Beč 1783.
- Ostojić 1923: T. Ostojić, *Zaharija Orfelin život i rad mu*, Beograd 1923.
- Otto 1882: F. Otto, *Das Tabakskollegium und die Zeit des Zopfes oder wie man vor hundertundfünzig Jahren lebte und es trieb. Erzählung aus der Regierungszeit des Königs Friedrich Wilhelm I. von Preußen*, Leipzig 1882.
- Patačić 1696: B. Patačić, *Ordo doctorum in celeberrima Facultate neo-medica promotorum*, [post 1696], Arhiv HAZU, III d 114.
- Patačić 1740: A. Patačić, *Status familiae Patachich sive notitia illius universalis Honorifica aequae ac Utilis ex Archivis & Documentis Authenticis desumpta ac Viennae In Hunc Librum Anno MDCCXXX redacta*, [Wien 1740], cf. <http://www.nsk.hr/Bastina/knjige/Status_familiae_Patachich/>.

- Pažin 2006: I. Pažin, *Velikanovićev Kratak način za ispovid (Brief instructions for confession)*, in: M. Artuković, P. Bašić, K. Č. Jemrić, F. E. Hoško, M. Kruhek, J. Martinčić, D. Šimunović, *Velikanovićev Zbornik*, Zagreb-Osijek-Slavonski Brod 2006, pp. 228-238.
- Philatetes 1700: S. Philaletes, *Der Curiöse und Offenhertzige Wein-Arzt Das ist. Allerhand bewährten Mitteln wie der Wein von der Kelter an sorgfältig zu warten beständig gut zu erhalten in andere Kräuter-Würz- und frembde Weine zu verwandeln und so er ohngefähr zu Schaden kommen ihme glücklich wieder zu helfen sey; Allen Hausf-Vätern und Müttern mitgetheilet von Sincero Philaletes*, Dresden 1700.
- Randelović 2014: A. Randelović, *O leksici u “Isusnom podrumaru” Zaharija Orfelina*, in: *Savremena proučavanja jezika i književnosti*, V/1, Kragujevac 2014, pp. 127-138.
- Simon 1913: A.L. Simon, *Bibliotheca vinaria. A Bibliography of Books and Pamphlets Dealing with Viticulture, Wine-Making Distillation, The Management, Sale Taxation, Use and Abuse of Wines and Spiritis*, London 1913.
- Smith 2007: B.C. Smith (ed.), *Questions of Taste: The Philosophy of Wine*, Oxford 2007.
- Stefanović 2007: M.D. Stefanović, *Napomene*, in: D. Obradović, *Pismo Haralampiju. Život i priključenija*, I, ed. M.D. Stefanović, Beograd 2007, pp. 159-192.
- Svoboda 1967: B. Svoboda, *Stare vinogradske kurije i klijeti*, Zagreb 1967.
- Szabo 2004: A. Szabo, *Istaknuti članovi grofova Patačić od Zajezde s osvrtom na njihove političke i kulturno-prosvjetne djelatnosti*, “Gazophylacium. Časopis za znanost, umjetnost, gospodarstvo i politiku”, IX, 2004, 1-2, pp. 50-61.
- Taber 2009: G.M. Taber, *In Search of Bacchus. Wanderings in the Wonderful World of Wine Tourism*, New York 2009.
- Tolstoj 2004: N.I. Tolstoj, *Studije i članci iz istorije srpskog književnog jezika*, Beograd 2004.
- Unbegaun 1995: B. Unbegaun, *Počeci književnog jezika kod Srba*, Beograd 1995.
- Van Horn Melton 2001: J. Van Horn Melton, *The Rise of the Public in Enlightenment Europe*, Cambridge 2001.
- Voltiggi 1789: G. Voltiggi, *Lettere viennesi*, Vienna 1789.

Abstract

Persida Lazarević Di Giacomo

“In Pinta studiorum essentia quinta”. *The Wine-Drinking and Wine-Making Culture of Illyrian Literary Men in the 18th Century*

This paper deals with the wine-drinking and wine-making culture of Illyrian literary men in the 18th century. In Croatia, by the end of the 17th century, Count Baltazar Patačić had already founded the Society of Wine doctors or *Pinta* for the purpose of encouraging sociability. This wine society counted among its over 170 members a number of nobles and dignitaries. This and other Croatian wine associations were part of a European phenomenon of associations and clubs, and they were actually the forerunners of forthcoming social and scientific changes. The attempt to make suggestions in the field of scientific winemaking was also present among Serbs and so in 1783 Zaharija Orfelin published *Iskusni podrumar*, a work on agronomy and applied science. In some parts of his book Orfelin followed an anonymous German model (1731?; Keipert 1990), but the question remains as to what extent Orfelin worked independently and this paper proposes other possible models, such as Johan Knohl's wine-making books (1660, 1700, 1711). Orfelin's book may very well be related to the Viennese Reforms, as was probably the case of *Kratkoe nastavljenje* (1818), another volume about “wine-making”, first published in French and then translated into German. In this paper the original French text (later translated into Serbian, Hungarian, Slovak and Rumanian) is considered.

“Ogni cosa è dentro di te”. Lev Tolstoj e Vasilij Sjutaev

Roberta De Giorgi

Molto verosimilmente fu Aleksandr Prugavin, noto studioso di settarismo e *raskol*, a richiamare, nell'estate del 1881, l'attenzione di Tolstoj su Vasilij Sjutaev, iniziatore del movimento evangelico dei *sjutaevcy* (Tolstaja S.A. 2011, I: 357); oppure, come si afferma in altre fonti, il nome del settario fu menzionato a Tolstoj da Mitrofan Pavlovič Ščepkin, uomo politico, saggista e membro della Duma moscovita¹.

Nel 1880 il periodico “Tverskoj vestnik” aveva annunciato l'apparizione della nuova setta, sorta nel governatorato di Tver' ad opera di un contadino, tale Vasilij Kirillovič Sjutaev (1819-1892) che, rifacendosi al Vangelo, rinnegava rituali e sacramenti della chiesa ortodossa e si opponeva alla guerra, giacché nel quinto comandamento veniva chiaramente detto: Non uccidere². Notizie sporadiche, e non sempre attendibili, apparvero anche su altri periodici, nonché sulla stampa ecclesiastica locale³.

Nel 1881 Prugavin dedicò ai *sjutaevcy* un lungo saggio che, apparso dapprima su “Russkaja mysl” col titolo *Alčuščie i žažduščie pravdy*, comparve negli anni più di un'edizione (Prugavin 1881a). Il saggio, basato su un'indagine condotta sul campo dallo stesso Prugavin, nonché su suoi colloqui privati con Sjutaev, rimane a tutt'oggi uno dei documenti più significativi sul movimento. Prugavin raccolse anche testimonianze di gente semplice e spaventata, come i contadini della provincia dove la setta era comparsa, e del pope locale: raccolse dunque notizie frammentarie, non del tutto affidabili, e talvolta esasperate da timori, ignoranza e pregiudizi: i *sjutaevcy*, dichiarava il pope del villaggio, non erano altro che nichilisti, intendendo il termine ‘nichilisti’ nella tipica accezione ottocentesca russa di terroristi o rivoluzionari: “Né Dio, né zar, non hanno nessuno, non vogliono riconoscere nessuno” (Prugavin 1906: 37). La stessa testimonianza di Sjutaev risultò alla fine poco convincente su un piano teologico,

¹ Cf. Popov 1937: 874; Tolstoj 1934e: 158.

² Cf. [Anonimo], *Novaja religioznaja sekta v Tverskoj gubernii*, “Tverskoj vestnik”, 1880, 26.

³ Cf. [Anonimo], *Sjutaevcy. Istoričeskie svedenija*, “Tverskie eparchial'nye vedomosti”, 1882, 9, 11, 13, 19; e [Anonimo], *Korrespondencii iz “Toržka”, “Molva”, 1880, 245.*

e dalle loro lunghe conversazioni Prugavin poté concludere che Sjutaev, come accadeva in altre sette razionaliste, rifiutava, perché li riteneva inutili o perché non ne coglieva il senso, riti e dogmi ortodossi, quali il battesimo, il matrimonio, il culto delle reliquie, la presenza alla funzione. Egli non aveva elaborato alcuna dottrina, né aveva mai pensato di organizzare un culto sostitutivo o di riunire i suoi adepti in preghiera (come ad esempio facevano gli *stundisti* e alcune frange del *molokanstvo*), ma si prendeva la libertà di “celebrare” a modo suo i matrimoni, di seppellire i suoi morti nell’orto di casa, e di non battezzare il nipote, se non altro per non cedere alle richieste economiche del pope locale (cf. Prugavin 1906: 70-78). Sembra che Sjutaev fosse stato iniziato alla lettura del Vangelo a Pietroburgo, dove lavorava come tagliatore di pietre, dai seguaci di lord Radstock (1833-1913), un evangelico inglese che predicava tra l’alta società la dottrina della salvezza per sola fede (Šochor-Trockij 1914: 191). Il Vangelo, secondo Sjutaev, “era stato dato agli uomini affinché, lasciandosi guidare da esso, costruissero la propria vita sui principi dell’amore e della verità” (Rachmanov 1908: 251). E fu così che successivamente Sjutaev vi cercò da solo il fondamento alle sue convinzioni (cf. Sjutaev 1913), fino a quando negli Atti degli Apostoli (At 4,32) non trovò il nucleo della sua dottrina: “E il gran numero di coloro che avevano creduto era di un sol cuore e di una sola anima; nessuno diceva esser suo quello che aveva, ma tutte le cose erano in comune fra di loro” (cf. Rachmanov 1908: 251-252). Per tutta la vita, cercò di affermare, e non solo tra i suoi familiari, un sistema di vita comunitario che abolisse radicalmente la proprietà privata; nel 1881 il numero dei suoi adepti arrivava a tredici (cf. Šochor-Trockij 1914: 200). Sjutaev non ammetteva la guerra ed era contrario a qualunque commercio; riconosceva, come amava ripetere, solo i governi buoni e non quelli cattivi, ma aveva fiducia incondizionata nello zar (Gastev 1912b: 70). Non era mai stanco di leggere e predicare il Vangelo, commentando a chiunque gli desse ascolto i passi più complessi (Nikiforov 1914: 148); da una lettera, scritta da Tolstoj a Pavel Birjukov nell’estate del 1885, risulta che avesse addirittura meditato di farsi rinchiudere in prigione, ovviamente per qualcosa di insignificante, in modo da poter estendere la sua attività anche presso i detenuti (Tolstoj 1934g: 280).

Non si trattava, nel caso di Sjutaev, solo di idee teoriche: in prima persona egli aveva messo in atto quello che predicava, togliendo serrature e lucchetti a tutto ciò che (un tempo) gli apparteneva. L’esperimento però non era andato a buon fine e, a fronte di continui furti, aveva, con sommo rammarico, ripristinato i lucchetti, perché non era pensabile attuare una tale riforma se intorno gli uomini “continuavano a vivere su quegli stessi principi di non verità, di cattiveria, di ‘asservimento’, di ‘capitale’ di un tempo” (Prugavin 1906: 129). Sjutaev si comportava come un “vero cristiano” e nessuna delle persone interrogate da Prugavin pronunciò alla fine parole di accusa: “Se si vivesse così come vive Sjutaev, non ci sarebbe bisogno dei tribunali” (*ivi*: 132). Prugavin lo aveva ritratto come un uomo giusto e nel fissare quest’immagine aveva volutamente messo in risalto quanto egli fosse coerente, e lo fosse anzi tutto nei gesti, con l’insegnamento che divulgava: “In Sjutaev la parola corrispondeva all’azione” (*ivi*: 125).

Tolstoj naturalmente era al corrente dell’interesse, come anche degli scritti, di Prugavin (cf. Tolstoj 1952a: 54), e fece visita a Sjutaev tra il 28 e il 30 settembre 1881 (Tolstoj 1952b: 162). Il 5 ottobre 1881, annotava sul diario: “Sono stato a Toržok da Sjutaev, consolazione” (Tolstoj 1952a: 58). Tolstoj non descrisse quel primo incontro, né lo fece Sjutaev, che si aveva imparato a leggere, ma non era in grado di scrivere (Sjutaev 1913: 26). All’epoca della visita di Tolstoj, il contadino di Tver’ aveva già messo in atto, all’interno della sua numerosa famiglia, un sistema di vita comunitario e lo scrittore poté in prima persona constatare quanto ogni cosa fosse condivisa, finanche i bauli delle donne⁴, e si commosse nell’apprendere che, in seno a quella famiglia, la figlia e la nuora si alternavano nell’accudire, e nell’allattare, i propri bambini (Nikifirov 1914: 152-153). A Tolstoj Sjutaev parlò di suo figlio Ivan, rinchiuso da quattro anni in prigione perché, da cristiano, si era rifiutato di servire l’esercito (Šochor-Trockij 1914: 200) e raccontò e di avere egli stesso “celebrato” il matrimonio di sua figlia: “[...] io li istruii su come vivere, poi gli preparammo il letto, li mettemmo a dormire insieme, smorzammo il fuoco, ed ecco fatto il matrimonio” (Birjukov 2000: 482). A quel tempo Sjutaev portava spontaneamente al pascolo il gregge dell’intero villaggio, scegliendo i luoghi più congeniali alle bestie e assicurandosi che non mancasse loro né acqua, né foraggio (*ivi*: 482-483). Trattava le bestie – ricorderà Tolstoj nel 1905 – come dei fratelli minori (Makovickij 1979, I: 302), e nell’accompagnare lo scrittore dai possidenti terrieri, i Bakunin, con il suo carretto, Sjutaev non una sola volta usò la frustra per incalzare il cavallo (Birjukov 2000: 483; Šochor-Trockij 1914: 201).

Il modo di vivere di Sjutaev fu per Tolstoj una sorta di rivelazione, e in una lettera scritta a Vasilij I. Alekseev, nell’autunno del 1881, e cioè a ridosso dell’incontro, si diceva infatti ammirato nei confronti di quel contadino, che era un vero cristiano nei fatti.

[...]. Qui ci sono delle persone. E Dio mi ha concesso di entrare in contatto con due di loro: una è Orlov, e l’altra, quella principale, è Nikolaj Fedorovič Fedorov. [...] Sono anche stato da Sjutaev, anch’egli è un cristiano nei fatti. Il mio libro *Kratkoe izloženie* lo hanno letto sia Orlov che Fedorov e noi condividiamo le stesse idee; con Sjutaev fino ai più piccoli dettagli (Tolstoj 1934b: 80-81).

Seguirono altri incontri, e fu Sjutaev a recarsi per la prima volta da Tolstoj a fine gennaio 1882, quando lo scrittore, com’è noto, era impegnato col censimento. Diventò Sjutaev per un certo periodo addirittura un polo d’attrazione nel salotti moscoviti: “[...] adesso – scriveva Sof’ja Andreevna a sua sorella – di lui parla tutta Mosca, lo portano ovunque e ovunque lui predica”⁵. Tolstoj spesso lo esibiva agli ospiti, chiedendogli di esporre, in loro presenza, le proprie idee (Tolstoj I.L. 2000: 267); la sua fama crebbe a tal punto che non solo Repin ne dipinse il ritratto, di cui una copia, eseguita da Tat’jana L. Tolstaja, era espo-

⁴ Cf. Birjukov 2000: 482; Makovickij 1979, I: 302.

⁵ La lettera di S.A. Tolstaja (30.I.1882) è cit. da Birjukov 2000: 488.

sta nello studio dello scrittore (Nikiforov 1928: 219), ma a Mosca nel negozio di oggetti d'arte "Avanco" sul Kuzneckij Most venivano venduti i suoi ritratti (Šochor-Trockij 1913: 6); perfino Eugène Melchior de Vogüé – attingendo a piene mani al saggio di Prugavin – ne tracciò un profilo per la "Revue des deux Mondes" (de Vogüé 1883).

Sjutaev sarebbe entrato a pieno titolo, accanto a un altro dissidente, il sabbatariano Timofej Bondarev⁶, in un'opera di Tolstoj: *Tak čto že nam delat'?*, che dettata direttamente dall'esperienza del censimento, fu iniziata già nel 1882 e scritta perlopiù tra il 1884 e il 1885. Di fronte all'indigenza delle masse cittadine, Tolstoj si riconosceva debitore a Sjutaev, poiché proprio quest'uomo semplice gli aveva rivelato come soccorrere i poveri:

Nel ricordare tutte le volte che in quel periodo era entrato in contatto con i poveri delle città, compresi che una delle ragioni per le quali non ero riuscito ad aiutarli era perché essi non erano stati con me né sinceri, né veritieri. Tutti loro non guardavano me come un uomo, ma come uno strumento. [...]. Come aiutare qualcuno che non dice tutto sulla propria condizione? [...], ma una sola parola di un uomo straordinario, Sjutaev appunto, che in quel periodo era mio ospite, mi chiari la questione e mi fece capire la ragione del mio fallimento. [...]. Mi trovavo da mia sorella, da lei c'era anche Sjutaev, e mia sorella mi faceva delle domande sul mio lavoro. [...]; le dicevo ogni cosa: come avremmo potuto monitorare tutta la miseria di Mosca, come avremmo dato alloggio agli orfani, agli anziani e mandato via da Mosca la gente della campagna che qui si era impoverita, come avremmo facilitato la redenzione dei dissoluti [...]. Durante la conversazione gettavo lo sguardo su Sjutaev. [...]; parlavo con mia sorella, ma rivolgevo il mio discorso più a lui. Egli stava seduto immobile con il suo pellicciotto di lana nera che, come tutti i contadini, indossava sia fuori che dentro casa, e sembrava che non ci ascoltasse, ma che pensasse ad altro. [...]. Dopo aver parlato a lungo, mi rivolsi a lui chiedendogli che cosa ne pensasse.

– Tutte cose inutili –, disse lui.

– Perché?

– Perché tutta la vostra impresa è vana, e non verrà fuori niente di buono, ripeté convinto lui.

– Come non ne verrà fuori niente? Perché vana, quando noi aiutiamo migliaia, o almeno centinaia di disgraziati? È forse sbagliato il precetto evangelico: Vesti l'ignudo e dai da mangiare all'affamato?"

– Lo so, lo so, ma è questo che state facendo. È possibile aiutare in questo modo? Tu cammini e uno ti chiede venti copechi. Tu glieli dai. È carità questa? Fagli una carità spirituale, educalo; altrimenti che senso ha quello che gli hai dato? Significa solo: "levati di torno".

– Ma no, noi non facciamo questo. Noi vogliamo prima individuare le necessità e a quel punto aiutare elargendo denaro e facendo qualcosa. E trovare loro un lavoro.

– Ma così non riuscirete a far nulla per questa gente.

⁶ Su Bondarev e Tolstoj vedi in particolare Salomoni 2001.

- Ma come, altrimenti moriranno di fame e di freddo?
– Perché moriranno? Non sono in tanti qui?
[...]
– Ma tu lo sai – gli dissi io – che a Mosca le persone che hanno fame e freddo sono circa ventimila? [...].
Egli sorrise.
– Ventimila! E i palazzi in tutta la Russia quanti saranno? Un milione?
– E allora?
– E allora, prendiamoceli nelle nostre case. Io non sono ricco, ma me ne prendo subito due. Ecco, tu hai preso quel ragazzo in cucina; [...]. Lo prendi tu, e lo prendo io. Noi andremo a lavorare assieme, ed egli vedrà come lavoro io, imparerà, berremo insieme a tavola; e lui dirà la mia e la tua parola. Ecco, questa è la carità [...].
– Queste semplici parole mi colpirono, e non potei non riconoscere che lui aveva ragione. [...], tanto più mi avvicinavo ai poveri, tanto più mi venivano in mente quelle parole e tanto più aumentava per me il loro significato (Tolstoj 1937a: 233-234)⁷.

Nel febbraio del 1882 scrisse a sua moglie: “Il censimento e Sjutaev mi hanno fatto comprendere molte cose” (Tolstoj 1938: 312). In più di un’occasione Tolstoj, cedendo alla tentazione al paradosso, aveva amplificato l’importanza di Sjutaev, attribuendogli un ruolo che quest’ultimo, forse, non possedeva, e lo aveva fatto probabilmente perché ai suoi occhi quel semplice contadino simboleggiava il modello di virtù cristiana che egli, invece, non riusciva a realizzare nei fatti. Alla fine del 1882 scriveva infatti a Michail Engel’gardt:

Solo i poveri possono annunciare la buona novella, cioè insegnare una vita assennata. Io posso fare splendidi ragionamenti ed essere sincero, ma nessuno mi crederà mai, finché mi vedrà vivere in palazzi e consumare con la mia famiglia in un solo giorno quello che una famiglia povera spende per mangiare un anno intero. [...] Lei certamente conosce Sjutaev. Ecco: è un *mužik* analfabeta, ma la sua influenza sulle persone, sulla nostra *intelligencija*, è più forte e più importante di quella di tutti gli studiosi e scrittori russi messi insieme, con i vari Puškin e Belinskij, a cominciare da Tret’jakov fino ai giorni nostri (Tolstoj 1934c: 122)⁸.

La discrepanza tra ciò che Tolstoj sosteneva teoricamente e la forma quotidiana della sua vita lo riconducevano in modo naturale all’esempio di Sjutaev: accennando alla stesura di un suo saggio sulla proprietà privata, molto probabilmente a *Tak čto že nam delat’?*, constatava quanto il suo rifiuto della proprietà fosse in realtà solo teorico, dal momento che di fatto egli continuava ad accettarla: “io rinnego il possesso della terra, ma riconosco quello del caftano. È comunque sempre la stessa cosa. Sjutaev ha fatto in modo che non ci fossero lucchetti, e che non ci fosse ciò che è mio e ciò che è tuo [...]” (Tolstoj 1934f: 196). Sjutaev

⁷ Tolstoj ricordò le parole di Sjutaev nel 1905 (Makovickij 1979, I: 136, 348).

⁸ Vedi anche Tolstoj 1958: 257.

incarnava infatti quel modello concreto di carità e spirito cristiani a cui Tolstoj stesso aspirava, e Aylmer Maude, suo biografo e traduttore, riteneva a ragione che l'influenza esercitata da Sjutaev su di lui non dipendesse tanto da quello che il settario predicava, quanto dal fatto che egli aveva concretamente 'alterato' la propria vita in base a ciò che riteneva giusto, compiendo quindi quello che Tolstoj, con estrema difficoltà, tentava di mettere in pratica (Maude 2008: 487). Già nel 1888 Anatole Leroy-Beaulieu (1888: 531) aveva osato affermare che quello che il romanziere insegnava, il *mužik*, Sjutaev, lo metteva in pratica.

In una nota al testo di *Tak čto že nam delat'?* Tolstoj aveva dichiarato il suo debito nei confronti di due uomini semplici e semi-analfabeti: Sjutaev e Bondarev: "Essi hanno avuto su di me una grande influenza morale, hanno arricchito il mio pensiero e hanno reso più chiara la mia visione del mondo. Non erano né poeti, né studiosi, né predicatori, ma persone che, tutt'ora in vita, nell'arco della loro esistenza hanno svolto il lavoro di contadini" (Tolstoj 1937a: 386). Solo Prugavin scorse in queste parole di enfasi l'ombra del paradosso, giustificabile, a suo avviso, dalla ricerca dell'assoluto che Tolstoj perseguiva in primo luogo in ambito morale; e Sjutaev, che predicava la legge evangelica dell'amore verso l'intero genere umano, rappresentava per Tolstoj un valore etico assoluto (cf. Prugavin 1911); non a caso il tolstojano Petr N. Gastev, autore di un ricordo su Sjutaev, lo definì un'immagine, un ideale, capace però di migliorare moralmente l'umanità (Gastev 1912b: 70).

A distanza di alcuni anni dalle celebre affermazione in nota a *Tak čto že nam delat'?*, Tolstoj cercò però di ridimensionare l'importanza di Sjutaev: in una conversazione, svoltasi nel 1891, con Raphael Löwenfeld, suo biografo tedesco, dichiarò che all'epoca dell'incontro con Sjutaev le sue idee erano già così ben radicate che nessuno avrebbe potuto esercitare su di lui alcuna influenza (Levenfel'd 1897: 590). Inoltre, quando nel suo saggio *Le Tolstoïsme* (Paris 1893), Felix Schroeder lo definì discepolo di Sjutaev e Bondarev, Tolstoj scrisse immediatamente al critico una lettera per spiegargli che quella sua affermazione rispondeva soltanto al desiderio di fornire un esempio impressionante dell'inefficacia dell'influenza della letteratura scientifica (Tolstoj 1953-1955: 333); e puntualizzava inoltre che le idee di Sjutaev, come del resto quelle di Bondarev, erano già state ripetute, e migliaia di volte, dai cosiddetti 'settari razionalisti' (*ivi*, pp. 333-334), ovvero da coloro che, secondo l'ottica ortodossa, nel cercare una soluzione all'inquietudine religiosa si affidavano alla ragione. Ma il "fraitendimento" di Schroeder fu accolto anche da un altro studioso di Tolstoj, Eugen Heinrich Schmitt (1894: 60); e di nuovo Tolstoj (in una lettera del 1895) si sentì costretto a mettere in chiaro che, seppure l'insegnamento di Sjutaev concordasse in parte col suo, egli non si reputava suo discepolo, a dispetto di quanto si erano inventati i francesi – che disquisivano di varie questioni come un cieco delle tinte – nel leggere quella sua frase (Tolstoj 1954a: 62). Eppure, nel 1913, anche il tolstojano Konstantin Šochor-Trockij, interpretò allo stesso identico modo, alla lettera, quella celebre frase, affermando che Tolstoj considerava Sjutaev e Bondarev non solo uomini vicini nelle idee, ma suoi diretti maestri (Šochor-Trockij 1913: 3).

In realtà, al di là delle sue affermazioni, forse eccessive e dettate più dall’emozione che non da un intimo convincimento, Tolstoj aveva inquadrato qual era la parte dell’insegnamento di Sjutaev che coincideva con le sue convinzioni morali, e non ebbe alcuna remora a riconoscerlo, e in più di un’occasione, che era stato proprio Sjutaev a consolidare in lui l’idea che il nucleo principale dell’esistenza umana, dei rapporti interpersonali, dovesse essere unicamente l’amore: “Egli [Sjutaev] – affermava Tolstoj – è totalmente pervaso dalla convinzione che senza amore la vita umana perda qualunque significato, da ritenere che in sua assenza diventi inammissibile, impensabile” (Prugavin 1911). In una variante al saggio *Konec veka* (1905) Tolstoj accennava all’episodio in cui Sjutaev non puniva la donna che aveva rubato in casa sua, ma le dava in dono una coperta pesante, e associava il *mužik* al vescovo Myriel dei *Miserabili*, con la sola differenza che il primo era un uomo in carne ed ossa, il secondo un personaggio d’invenzione (Tolstoj 1936: 482).

Nella lotta al male Tolstoj e Sjutaev erano approdati alla stesse convinzioni – lo combattevano contrapponendogli l’amore cristiano – e sembra che già nell’83 Tolstoj stesso avesse detto all’amico Gavriil Rusanov che, sebbene diversi sia per struttura mentale che culturalmente, loro erano arrivati, per strade differenti e in modo autonomo, alle medesime conclusioni (Rusanov 1912: 64). Nel 1886, Tolstoj scriveva a John Kenworthy: “Sutaieff, of whom I think you have heard, a peasant with radical Christian views, when he was asked, how they will manage so sustain the Christian life and what they will oppose to aggressive violence, answered with greatest conviction, that we, Christians, have something, which is stronger, than the armies of the whole world, and to which nothing can resist, – it is Christian love” (Tolstoj 1954b: 173). Tolstoj, sostiene a ragione Šklovskij, non era in cerca di una religione, ma di un insegnamento morale (Šklovskij 1963: 571), e quella di Sjutaev era in effetti una dottrina morale, priva di un’ossatura dogmatica e basata precipuamente sull’amore cristiano: “Dio è amore. Dunque, dove c’è amore, là c’è anche Dio e dove l’amore non c’è, là non c’è nemmeno Dio” (Prugavin 1906: 67). Non era il dogma ad inquietare Sjutaev – come del resto non lo era per Tolstoj –, per questo la sua ‘religione’ non prendeva in considerazione che l’esistenza umana (Leroy-Beaulieu 1888: 541).

Nel 1884 le visite di Sjutaev a casa di Tolstoj suscitarono i sospetti della autorità: “Sjutaev è vivo – scriveva Tolstoj. Io non posso vederlo. Mi hanno ordinato di non andare da lui e di non farlo venire da me” (Tolstoj 1934d: 156). Il loro ultimo incontro avvenne probabilmente nell’estate del 1888 a Jasnaja Poljana (Rachmanov 1908: 250), nello stesso anno in cui Sjutaev si recò anche a Pietroburgo nella speranza di ottenere udienza presso lo zar. Infatti, non riuscendo a convincere gli uomini a seguire i precetti evangelici, così come lui li aveva compresi, sperava nel sostegno di una figura autorevole come quella del sovrano, affinché il suo insegnamento raccogliesse proseliti⁹. Nemmeno Leskov

⁹ In *Čto takoe religija i v čem suščnosti ee?* (1902), Tolstoj associava Sjutaev a quei riformatori religiosi del popolo che si rivolgevano al sovrano affinché sostituisse la falsa fede col vero cristianesimo (Tolstoj 1950: 195).

riuscì a dissuaderlo (Leskov 1928: 329). L'udienza non gli fu concessa, e Sjutaev, considerato alla stregua di un malato di mente, fu rispedito nel suo villaggio d'origine: "Non mi hanno fatto entrare, se lo avessero fatto, adesso tutto sarebbe diverso", commentò Sjutaev (Rachmanov 1908: 256-257), mostrandosi in questo simile ai numerosi settari che domandavano protezione allo zar dalle angherie del clero e dalla violenza di compaesani e autorità locali. Sjutaev fece ancora altri tentativi per realizzare, almeno tra una cerchia ristretta di persone, il suo progetto di vita comunitaria, ma nel 1892, lo stesso anno in cui comprò un appezzamento di terreno per creare la sua comunità, passò a miglior vita (Gastev 1912b: 70). Leskov raccontava, nel suo necrologio a Sjutaev, apparso postumo nel 1928, che il settario gli aveva confidato che avrebbe ordinato ai propri figli di scavare un fossa nel terreno che egli stesso aveva arato e di seppellirlo proprio là, per poi di nuovo arare e seminare il terreno, in modo che vi crescesse una messe di segale a beneficio degli uomini (Leskov 1928: 331). In realtà nessuno, neanche i figli, era in grado di indicare il luogo dove Sjutaev era stato sepolto (Šochor-Trockij 1914: 203). Il suo insegnamento se ne andò assieme a lui; sembra solo che, dopo la sua morte, i figli avessero creato una sorta di comunità basata su quei principi di uguaglianza difesi e propagandati dal loro padre (Rachmanov 1908: 260).

L'interesse per Sjutaev, come spesso accadeva in Tolstoj, sfumò e di quell'uomo naturalmente buono rimase solo un ricordo lontano, ma non del tutto assopito. "Naturalmente – osservava Aleksandra A. Tolstaja –, [in L.N. Tolstoj] queste esplosioni di simpatia verso gli *jurodivye* [...] non duravano a lungo, e tutta questa masnada *ne vivait que l'espace d'un matin*" (Tolstaja A.A. 2011: 33).

Negli ultimi anni della sua vita, in Tolstoj affiorava di tanto in tanto il desiderio di scrivere, o di far scrivere ad altri, un profilo di Sjutaev, trovando in definitiva superficiale il saggio di Prugavin (Makovickij 1979, I: 302). Fu così che meditò, senza però andare oltre l'intenzione, di comporre lui stesso tale profilo con l'intento di inserirlo in una delle sue ultime opere, il *Krug čtenija* (Tolstoj 1956: 123-124). Nel 1906 suggerì a Ivan I. Gorbunov, all'epoca responsabile della casa editrice "Posrednik" (Il Mediatore), di predisporre un libretto su Sjutaev (Makovickij 1979 II: 150) e, interessato ai ricordi di Petr Gastev, lo incoraggiò a pubblicarli¹⁰. L'insegnamento stesso di Sjutaev per Tolstoj si ridusse col tempo ad una sola, semplice, frase: era una frase dello stesso Sjutaev, che Tolstoj evocò, nel corso di molti anni, come una parola di consolazione, come se da sola essa racchiudesse la soluzione ai mali dell'esistenza: "*Vse v tebe*"¹¹: "Ogni cosa è dentro di te, così diceva Sjutaev, e tutto è fuori dal tempo. Che cosa può dunque succedere con quello che è dentro di me e che è fuori dal tempo, oltre al bene?" (Tolstoj 1937b: 144).

¹⁰ Cf. Tolstoj 1934a: 123; Makovickij 1979, II: 379; Id., 1979, IV: 395.

¹¹ Vedi: Tolstoj 1955b: 89; Tolstoj 1955a: 16-17; Tolstoj 1955c.



Figura 1.

Sektant (Il Settario, 1882) di Il'ja E. Repin

Bibliografia

- Birjukov 2000: P.I. Birjukov, *Biografija L.N. Tolstogo v dvuch knigach*, I, M. 2000 (1905-1908¹), pp. 482-489.
- Boreckij 1885: A. Boreckij [A.S. Prugavin], *Graf L. N. Tolstoj i Sjutaev*, "Nedelja", 1885, 39, pp. 1335-1338.
- de Vogüé 1883: E.-M. de Vogüé, *Un sectaire russe*, "Revue des Deux Mondes", LV, 1883, pp. 56-95.
- Gastev 1912a: P.N. Gastev, *Vospominanija o Vasilii Kirilloviče Sjutaev*, "Vegetarianskoe obozrenie", 1912, 1, pp. 24-28.
- Gastev 1912b: P.N. Gastev, *Vospominanija o Vasilii Kirilloviče Sjutaev*, "Vegetarianskoe obozrenie", 1912, 2, pp. 66-72.
- Leroy-Beaulieu 1888: A. Leroy-Beaulieu, *L'Empire des Tsars et les Russes*, III. *La Religion*, Paris 1888 (rist.: Lausanne 1988).
- Leskov 1928: N.S. Leskov, *Novoprestavlennyj Sjutaev (Nekrolog)*, in: N.N. Gusev (a cura di), *Lev Nikolaevič Tolstoj. Jubilejnyj sbornik*, M.-L. 1928, pp. 329-331.
- Levenfel'd 1897: Levenfel'd R., *Graf L.N. Tolstoj v suždenijach o nem ego blizkich i razgovorach s nim samym*, "Russkoe obozrenie", 1897, 10, pp. 539-608.
- Makovickij 1979: D.P. Makovickij D., *Jasnopoljanskije zapiski*, I-IV, M. 1979.
- Maude 2008: A. Maude, *The Life of Tolstoy*, London 2008 (1908-1910¹).
- Nikiforov 1914: L.P. Nikiforov, *Sjutaev i Tolstoj*, "Golos minuvšego", 1914, 1, pp. 142-158.
- Nikiforov 1928: L.P. Nikiforov, *Vospominanija o Tolstom*, in: N.N. Gusev (a cura di), *Lev Nikolaevič Tolstoj. Jubilejnyj sbornik*, M.-L. 1928, pp. 218-237.
- Popov 1937: P.S. Popov, *Reč o narodnych izdanijach*. [Kommentarij], in: L.N. Tolstoj, *Polnoe sobranie sočinenij*, XXV, M. 1937, pp. 874-879.
- Prugavin 1881a: A.S. Prugavin, *Alčuščie i žažduščie pravdy*, "Russkaja mysl", 1881, 10, 12; 1882, 1 (ed. in volume: *Sjutaevcy*, in: Id., *Religioznye otščepency. Očerki sovremennogo sektantstva*, SPb. 1904, pp. 3-143 e M. 1906, pp. 3-133; Id., *Sjutaevcy*, SPb. 1910).
- Prugavin 1881b: A.S. Prugavin, *Dva slova o sjutaevcach*, "Tverskoj vestnik", 1881, 23.

- Prugavin 1906: A.S. Prugavin, *Sjutaevcy*, in: Id, *Religioznye oščepency. Očerki sovremennogo sektantstva*, M. 1906, pp. 3-133.
- Prugavin 1911: A.S. Prugavin, *Iz vstreč s L.N. Tolstym. I. “Dva genial’nych mužika”*, “Russkie vedomosti”, 1911, 157, 9 ijulja.
- Rachmanov 1908: V.V. Rachmanov, *Krest’janin kommunist*, “Minuvšie gody”, 1908, 8, pp. 250-260.
- Rusanov 1912: G.A. Rusanov, *Poezdka v Jasnuju Poljanu*, in: *Tolstovskij ežegodnik*, M. 1912, pp. 51-87.
- Salomoni 2001: Salomoni A., *Il lavoro del pensiero. Il contadino Timofej Bondarev e lo scrittore Lev Tolstoj (1885-1898)*, Genova 2001.
- Schmitt 1894: E.H. Schmitt, *Die religiöse Bewegung der Gegenwart*, “Religion des Geistes”, 1894, 2.
- Sjutaev 1913: I.V. Sjutaev, *Vospominanija o svoem otce, Vasilii Kirilloviče Sjutaeve*, in: *Tolstovskij ežegodnik 1913 goda*, SPb. 1913, pp. 26-36.
- Šochor-Trockij 1913: K.S. Šochor-Trockij, *Sjutaev i Bondarev*, in: *Tolstovskij ežegodnik*, SPb. 1913, sez. V, pp. 3-12.
- Šochor-Trockij 1914: K.S. Šochor-Trockij, *V.K. Sjutaev*, “Ežemesjačnyj žurnal”, 1914, 4, pp. 192-206.
- Tolstaja A.A. 2011: *Moi vospominanija o L.N. Tolstom*, in: *L.N. Tolstoj i A.A. Tolstaja. Perepiska (1857-1903)*, M. 2011, pp. 9-76.
- Tolstaja S.A. 2011: S.A. Tolstaja, *Moja žizn’*, I-II, M. 2011.
- Tolstoj 1934a: L.N. Tolstoj, *Dnevnik 1910 g.*, in: Id., *Polnoe sobranie sočinenij*, LVIII, M. 1934, pp. 123; 555-557.
- Tolstoj 1934b: [Pis’mo L.N. Tolstogo] *V.I. Alekseevu 1881 g. Nojabrja 15-30? Moskva*, in: L.N. Tolstoj, *Polnoe sobranie sočinenij*, LXIII, M. 1934, pp. 80-84.
- Tolstoj 1934c: [Pis’mo L.N. Tolstogo] *M.A. Engel’gardtu 1882 g. Dekabrja 20?-1883 g. Janvarja 20? Moskva*, in: L.N. Tolstoj, *Polnoe sobranie sočinenij*, LXIII, M. 1934, pp. 112-129.
- Tolstoj 1934d: [Pis’mo L.N. Tolstogo] *A.S. Buturlinu 1884 g. Fevralja 19? Moskva*, in: L.N. Tolstoj, *Polnoe sobranie sočinenij*, LXIII, M. 1934, pp. 155-156.
- Tolstoj 1934e: [Pis’mo L.N. Tolstogo] *M.P. Ščepkinu 1883 g. Dekabr’-1884 g. Fevral’*, in: L.N. Tolstoj, *Polnoe sobranie sočinenij*, LXIII, M. 1934, p. 157-159.

- Tolstoj 1934f: [Pis'mo L.N. Tolstogo] V.I. Aleksejevu 1884 g. Dekabr', in: L.N. Tolstoj, *Polnoe sobranie sočinenij*, LXIII, M. 1934, pp. 193-196.
- Tolstoj 1934g: [Pis'mo L.N. Tolstogo] P.I. Birjukovu, 1885 g. Ijulja 23-24? Jasnaja Poljana, in: L.N. Tolstoj, *Polnoe sobranie sočinenij*, LXIII, M. 1934, pp. 279-280.
- Tolstoj 1936: *Varijanty k stat'e "Konec veka"*, in: L.N. Tolstoj, *Polnoe sobranie sočinenij*, XXXVI, M. 1936, pp. 476-491.
- Tolstoj 1937a: L.N. Tolstoj, *Tak čto že nam delat'?*, in: Id., *Polnoe sobranie sočinenij*, XXV, M. 1937, pp. 182-411.
- Tolstoj 1937b: L.N. Tolstoj, *Dnevnik 1908 g.*, in: Id., *Polnoe sobranie sočinenij*, LVI, M. 1937, p. 144.
- Tolstoj 1938: [Pis'mo L.N. Tolstogo] S.A. Tolstoj 1882 g. Fevralja 4. Jasnaja Poljana, in: L.N. Tolstoj, *Polnoe sobranie sočinenij*, LXXXIII, M. 1938, pp. 312-314.
- Tolstoj 1950: L.N. Tolstoj, *Čto takoe religija i v čem suščnost ee?*, in: Id., *Polnoe sobranie sočinenij*, XXXV, M. 1950, pp. 157-198.
- Tolstoj 1952a: L.N. Tolstoj, *Dnevnik 1881 g.*, in: Id., *Polnoe sobranie sočinenij*, XLIX, M. 1952, pp. 54, 58
- Tolstoj 1952b: *Kratkaja chronologičeskaja kanva žizni i tvorčestva L.N. Tolstogo za 1881-1887 gg.*, in: L.N. Tolstoj, *Polnoe sobranie sočinenij*, XLIX, M. 1952, p. 162.
- Tolstoj 1953: [Pis'mo L.N. Tolstogo] Feliksu Šröderu [Felix Schroeder] 1893 g. Maja 20 ili 21. Jasnaja Poljana, in: L.N. Tolstoj, *Polnoe sobranie sočinenij*, LXVI, M. 1953, pp. 333-335.
- Tolstoj 1954a: [Pis'mo L.N. Tolstogo] Eugenu Genrichu Šmitu (Eugen Heinrich Schmitt) 1895 g. Marta 27. Moskva, in: L.N. Tolstoj, *Polnoe sobranie sočinenij*, LXVIII, M. 1954, pp. 55-67.
- Tolstoj 1954b: [Pis'mo L.N. Tolstogo] Džonu Kenvorti (John Kenworthy) 1896 g. Oktjabrja 17 ili 18. Jasnaja Poljana, in: L.N. Tolstoj, *Polnoe sobranie sočinenij*, LXIX, M. 1954, pp. 172-173.
- Tolstoj 1955a: [Pis'mo L.N. Tolstogo] I.I. Gorbunovu-Posadovu 1909 g. Janvarja 2 i 5 Jasnaja Poljana, in: L.N. Tolstoj, *Polnoe sobranie sočinenij*, LXXIX, M. 1955, pp. 16-17.
- Tolstoj 1955b: [Pis'mo L.N. Tolstogo] V.A. Moločnikovu 1909 g. Fevralja 25. Jasnaja Poljana, in: L.N. Tolstoj, *Polnoe sobranie sočinenij*, LXXIX, M. 1955, p. 89.

- Tolstoj 1955c: [Pis'mo L.N. Tolstogo] N.N. Gusevu 1909 g. Sentjabrja 8. Kreškino, in: L.N. Tolstoj, *Polnoe sobranie sočinenij*, LXXX, M. 1955, pp. 88-89.
- Tolstoj 1956: [Pis'mo L.N. Tolstogo] I.I. Gorbunovu-Posadovu. 1905 g. Janvarja 30. Jasnaja Poljana, in: L.N. Tolstoj, *Polnoe sobranie sočinenij*, LXXV, M. 1956, pp. 213-214.
- Tolstoj 1958: [Pis'mo L.N. Tolstogo] V.S. Lebedevu 1885 g. Ijul', načalo. Jasnaja Poljana, in: L.N. Tolstoj, *Polnoe sobranie sočinenij*, XC, M. 1958, p. 257.
- Tolstoj I.L. 2000: I.L. Tolstoj, *Moi vospominanija*, M. 2000 (1933¹).

Abstract

Roberta de Giorgi

"It's All in You". Lev Tolstoj and Vasilij Sjutaev

The paper focuses on the connection between Tolstoj and Vasilij Kirillovič Sjutaev (1819-1892). In 1881, Tolstoj visited Sjutaev who, in turn, was a guest of the writer in Moscow. Their meeting originated from Tolstoj's interest in Sjutaev's Evangelic doctrine, well rooted in the New Testament. The centre of his teaching was reciprocal love. Accordingly, evil depends essentially on the absence of love among mankind; and that generates war. Sjutaev aimed at moral perfectionism and his followers endeavoured to behave irreprehensibly, not to lie and to live with a spirit of brotherhood. They did not recognize the Orthodox sacraments as such. Moreover, they refused to enrol for military service. Tolstoj was deeply impressed by Sjutaev. One main reason for the influence that Sjutaev had on Tolstoj was that he had changed his life as Tolstoj himself was teaching. In his book *What Then Must We Do?* he acknowledged Sjutaev for pointing out the Christian value of charity: teaching the poor how to lead better lives was better than any lavish gift of money. Tolstoj's interest in Sjutaev did not last long: Of that good man only the memory remained, the wish to write a profile; but also his affirmation that "It's all in you", which Tolstoj used to repeat in a consolatory way, as if it could contain in itself the solution to all human pains.

“Siamo due, siamo soli”. Jurgis Baltrušajtis scrive a Giovanni Papini

Stefano Garzonio

In un saggio dedicato al ruolo di Jurgis Baltrušajtis nel movimento simbolista russo Nikolaj Bogomolov (2010: 309-333) notava come il grande poeta lituano non sia stato prolifico come gli altri suoi coetanei simbolisti, Merežkovskij, Sologub, Bal'mont, Brjusov, Vjačeslav Ivanov, ecc., e che la sua opera, in definitiva, si riduce a due antologie di poesie, una in lingua russa, l'altra in lingua lituana, senza particolari apporti autobiografici (se si esclude la breve autobiografia pubblicata da S.A. Vengerov [Baltrušajtis 1914]), e con a sostegno una corrispondenza poco corposa e per di più priva di una esplicita predisposizione del poeta all'autoriflessione, alla descrizione dei propri modelli e dei principi poetici adottati.

Lo stesso nome di Baltrušajtis negli scritti memorialistici del tempo non appare con la stessa frequenza e il peso di quello degli altri corifei del simbolismo russo. La poetica di Baltrušajtis e anche la sua immagine paiono così costruirsi su di uno specifico modello di comportamento verbale ispirato al rifiuto della verbosità e incline al silenzio riflessivo e contemplativo.

Fino ad oggi non esiste un lavoro monografico esaustivo dedicato al poeta, traduttore e diplomatico, alla sua vita e alla sua opera, malgrado gli importanti studi apparsi sia in Lituania, sia in Russia¹. Manca inoltre una cronaca dettagliata della sua vita, dei suoi viaggi, dei suoi contatti, dei suoi legami artistici e d'idee. Proprio in questa prospettiva, nell'indagine biografica, ma anche storico-letteraria e poetica, risulta di grande rilievo la disamina dei viaggi in Italia e dei contatti del nostro con i letterati italiani e la cultura italiana nel suo insieme. A questo si aggiunga che la corrispondenza di Baltrušajtis con gli italiani risulta nel suo complesso assai vasta e variegata e, caso di primissimo rilievo, ricca di quegli elementi di autoriflessione, dei quali lamentava la penuria Bogomolov nella corrispondenza russa².

¹ Si vedano Grečiškis 1989, le edizioni Baltrušajtis 1983, 1989, le ristampe anastatiche con un volume di saggi Baltrušajtis 2005, la recente edizione dell'opera poetica in lituano Baltrušajtis 2013 e il volume di studi Baltrušajtis 1999.

² Su Baltrušajtis e l'Italia si veda la bella voce Vassena, Malcovati 2009 sul portale *Russi in Italia*; si veda inoltre Garzonio 1999, 2008, 2009.

Riassumo brevemente i dati fattuali relativi al rapporto di Baltrušajtis con l'Italia. Come è noto, Baltrušajtis aveva fondato, in collaborazione con Sergej Poljakov ed altri, la casa editrice "Skorpion", con il programma di pubblicare opere, russe e straniere, di ispirazione prettamente simbolista. Negli anni successivi aveva collaborato con importanti periodici letterari, entrando a far parte del comitato di redazione della rivista "Vesy" (*La Bilancia*), diretta da Valerij Brjusov, e pubblicata da "Skorpion" tra il 1904 e il 1909. Il nostro aveva inoltre intrapreso un'intensa attività di traduttore: oltre a un dramma di Ibsen, che fu la prima pubblicazione di "Skorpion", tradusse Oscar Wilde, Maurice Maeterlinck, Gerhart Hauptmann, August Strindberg, Knut Hamsun (Kotrel'ev 1985). Fra gli italiani, Baltrušajtis amò particolarmente Gabriele D'Annunzio, del quale tradusse, nel 1900, *La città morta*, *La Gioconda* e *La Gloria*; un decennio più tardi, *Sogno di un tramonto d'autunno* e *Sogno di un mattino di primavera* (cf. Colucci 1979). Non è da escludere che Baltrušajtis avesse conosciuto il Vate, durante uno dei suoi soggiorni italiani, malgrado non esistano documenti comprovanti tale circostanza.

Nel 1904 grazie a Michail Semënov si ebbe un contatto diretto tra il gruppo dei simbolisti moscoviti di "Vesy" e i giovani scrittori della rivista "Leonardo", in particolare con Giovanni Papini il quale, insieme a Giuseppe Prezzolini, ebbe un ruolo centrale nella fioritura delle riviste letterarie italiane d'inizio secolo (Kotrel'ev 1978: 134-136; Aveto 2008).

In una lettera del 12 ottobre 1904 Semënov scriveva a Brjusov di aver ricevuto una corrispondenza dall'Italia di Papini e di tradurla per "Vesy" (Kotrel'ev 1978: 135). Proprio tramite Semënov Baltrušajtis poté conoscere Papini a Firenze nel dicembre 1904 (la prima lettera di Baltrušajtis a Papini a noi nota è datata 24 dicembre 1904). Ne nacque un'amicizia intensa e lunga nel tempo, come mostra la ricchissima corrispondenza, particolarmente intensa negli anni 1905 e 1906, ma sempre viva fino al 1914 e con qualche ripresa anche più tardi³. Sempre in questa prospettiva risultano di grande interesse i contatti con Giuseppe Prezzolini, Giovanni Vailati, e poi Giuseppe Vannicola, Ardengo Soffici (interessante lo scambio di opinioni tra Papini e Soffici su Baltrušajtis nel loro carteggio: lettere 45-47 [Papini, Soffici 1991: 72sgg.]), Emilio Cecchi, Giovanni Amendola e la moglie di quest'ultimo, Eva Kühn, originaria proprio di Vilnius che poi tradurrà in italiano le poesie del nostro: *La scala terrestre*, Baldoni, Firenze 1912 (cf. Garzonio 2008). Un capitolo a parte è quello con gli artisti italiani che collaborarono poi con "Vesy": L. Brunelleschi, R. Costetti, A. de Carolis, A. Spadini e altri.

Ma concentriamoci adesso sul sodalizio del nostro con Papini anche al fine di verificare se veramente Baltrušajtis avrebbe evitato qualsiasi forma di autoriflessione su se stesso e sulla propria opera letteraria. È opportuno sottolineare in primo luogo il ruolo importantissimo svolto da Baltrušajtis nell'esperienza letteraria e spirituale di Papini. Il suo biografo Roberto Ridolfi annota:

³ Le lettere di Baltrušajtis a Giovanni Papini sono oggi conservate presso l'archivio della *Fondazione Primo Conti. Centro di documentazione e ricerche sulle avanguardie storiche* di Fiesole.

Soprattutto fecondo fu per lui [Papini, S.G.] il sodalizio con il Baltrušajtis, che, vedendo il suo fanatismo per Dostoevski, attendeva a insegnargli la lingua russa, ed ad aprirgli sempre più lo scrigno di quella letteratura. Fece di tutto per aiutarlo, mosso dal suo ingegno e dalla sua povertà; infine riuscì a farlo nominare corrispondente letterario per l'Italia della rivista 'Vesy' di Mosca... (Ridolfi 1987: 51).

Lo stesso Papini ebbe a scrivere di Baltrušajtis in un ritratto memorialistico su di lui:

Nel remotissimo 1904 apparve nella mia vita la cara figura, mai dimenticata, del poeta Jurghis Baltrusaitis. Lo incontrai a Firenze in quel caffè delle Giubbe Rosse dove, in quegli anni lontani, si udivano e si leggevano tutte le lingue d'Europa. Era, a quel tempo, un giovane sulla trentina, forte e dritto, con un viso che pareva perpetuamente bruciato dai ghiacci del polo o dal sole dell'equatore e dove splendevano due occhi chiari, sereni, azzurri che sembravano occhi di angelo in esilio incastonati nella figura di un rude pastore del Settentrione. L'espressione della faccia era seria, a momenti severa e quasi minacciosa ma se per caso sorrideva si scopriva con meraviglia, in quel volto già tormentato dal dolore e dal pensiero, la divina luce della fanciullezza. Si diventò amici in pochi giorni, come avviene in quella beata età che corre dai venti ai trenta (Papini 1948: 155).

A detta di Papini Baltrušajtis tra i russi prediligeva Lermontov (declamava spesso brani del *Demone*) e Tjutčev. A lui e a Vailati egli impartiva lezioni di lingua russa due volte la settimana:

... vedendo la mia grande ammirazione per Dostoevski gli venne la voglia d'insegnarmi il russo e io fui lieto di avere un tal maestro. Aveva un metodo tutto suo, che si fondava sopra una singolare teoria: tra il russo e l'italiano non c'era, secondo lui, quasi nessuna differenza. Io scherzavo volentieri su codesta sua fissazione e lui, per convincermi, doveva ricorrere a complicatissimi alberi genealogici di radici e di etimi, sì da giungere a un primigenio monosillabo o bisillabo dal quale derivavano, attraverso infinite variazioni, parole russe e italiane di simile significato (*ivi*: 157).

Dal brano memorialistico veniamo anche a sapere che Baltrušajtis invitò Papini a Rimini presso l'albergo Villa Adriatica:

Nel 1905 andò con la famiglia al mare di Rimini sull'Adriatico, e sapendo che io non potevo permettermi di lasciare il solleone di Firenze, mi invitò a passare qualche giorno con lui, alla Villa Adriatica. Accettai di buon grado l'affettuoso invito e quei pochi giorni di Rimini sono tra i più luminosi ricordi della mia giovinezza. Si stava tutto il giorno insieme, passeggiando nei lunghi viali che costeggiano il mare... (*ibid.*).

Fu qui che Baltrušajtis gli parlò di un suo progetto di poema o dramma dedicato alla figura di Cristoforo Colombo: "simbolo eterno del genio che va verso l'ignoto". E particolarmente commovente è l'annotazione:

Quando si fu giunti, col treno, alle verdi campagne che si stendono fra il Trasi-meno ed Orvieto, vidi ad un tratto illuminarsi di gioia il volto di Baltrušajtis.

– Guarda – mi disse.

Mi affacciai al finestrino e vidi, in un bel prato, un branco di rosei porci, che un giovane in camicia bianca conduceva alla pastura.

– Vedi – mi disse – da ragazzo, nelle pianure della mia Lituania, sono stato anch’io guardiano di porci e non posso rivederli senza commovermi. Ora mi accorgo che furon quelli gli anni più felici della mia vita. Feci male ad abbandonare la mia campagna, la mia patria, per cercare il dolore nelle letterature e nelle città. Eumeo è la più poetica figura dell’Odissea (*ibid.*).

Alla corrispondenza tra Baltrušajtis e Papini è dedicato un lungo studio di Fausto Malcovati uscito nel 1979 (Malcovati 1979). A quella corrispondenza si riferiscono numerosi lavori successivi e non solo dedicati a Papini (penso, ad esempio, a un interessante saggio sulla poesia di Campana *Il russo* che si vuole ispirata proprio a Baltrušajtis [Chiari 2012]), e tuttavia, a tutt’oggi, questo interessantissimo documento rimane inedito a differenza, ad esempio, della corrispondenza tra Baltrušajtis e Amendola (Amendola Kühn 1960).

È opportuno ricordare che al momento non sono note le lettere di Papini a Baltrušajtis, anche se la complessa storia del retaggio archivistico del poeta lituano fa sperare anche in futuri inattesi ritrovamenti e scoperte.

Nel suo saggio Malcovati offre numerosi spunti per la rilettura dell’opera di Baltrušajtis e la sua collocazione nel panorama intellettuale italiano e europeo. Qui vorrei riprenderne alcuni passando a una rassegna certo a volo d’uccello, ma quanto più possibile precisa e mirata alle lettere del nostro, anno dopo anno.

Innanzitutto la corrispondenza offre ricchi dati sugli spostamenti di Baltrušajtis negli anni 1905-1908, ora in Italia, Firenze, Rimini, Roma, ora in Germania, Svizzera con i vari rientri in Russia. Esse costituiscono certamente uno strumento utilissimo per ricostruire tanti dettagli biografici e chiarire numerosi collegamenti con luoghi e persone. Allo stesso tempo esse offrono dati chiarificatori sui contatti tra la rivista “Vesy” e Papini in relazione alla pubblicazione sulla rivista delle sue rassegne sulla letteratura italiana contemporanea. Di questo tema, – ricordo che Papini pubblicò complessivamente 5 articoli tra il 1904 e il 1908 e forse a lui appartengono anche alcune note bibliografiche, – ha scritto ampiamente Nikolaj Kotrelëv nel suo saggio succitato (Kotrelëv 1978). Si parla anche della possibile traduzione e edizione di *Un uomo finito* e di alcune novelle, ora nella traduzione di Eva Amendola, ora in quella di Anna Kolpinskaja, autrice fra l’altro di un ampio saggio sulla poesia di Baltrušajtis apparso su “Rassegna Contemporanea” nel 1914 (Kolpinskaja 1914, Garzonio 2009).

Già dopo l’uscita di Brjusov dalla redazione della rivista, com’è noto, apparve la traduzione della novella *L’ultima visita del gentiluomo malato*. Naturalmente per un quadro più generale delle questioni propriamente legate alla traduzione e pubblicazione di testi italiani su “Vesy”, “Russkaja mysl” e poi “Zavety” sarebbe necessario allargare la prospettiva ad altre corrispondenze, specie quella di Baltrušajtis con gli Amendola, Vailati e Vannicola, ma questo rimane al momento al di fuori della presente rassegna.

Come già accennato il sodalizio tra Baltrušajtis e Papini è fin dal primo incontro caratterizzato da una piena consonanza spirituale che nelle tante lettere di Baltrušajtis del 1905-1906 acquista i tratti di una vera e propria fratellanza mistica.

Non è dunque casuale che qualche anno più tardi Papini scrivesse di Baltrušajtis in una lettera a Valerij Brjusov del 28 XI 1910 dopo aver ricevuto in dono dal poeta russo un copia del libro *Zemnaja Os*: “... Baltrusciaitis m’a parlé souvent de vous. Il vous aime beaucoup et comme il y a quelque chose de moi dans B. je vous aime aussi – un peu...” (Kotrelëv 1978: 154).

La lettura della corrispondenza, fin dalle prime lettere, chiarisce con evidenza la corrispondenza spirituale, ma anche la sinergia creativa che caratterizza il rapporto tra i due scrittori. In alcuni passaggi Baltrušajtis tende a definire poeticamente il proprio sodalizio con Papini:

Bisogna riposare, liberarsi di questo raccoglimento e tensione terribili, almeno per qualche giorno, mettersi un po’ in oblio di qualsiasi sogno meno sanguinante, lavare un po’ la crudele amarezza dalle labbra secche. In che triste modo si consuma la vita nostra! Della sosta! Del riposo! Del buon sonno senza visioni, senza incubi! O meglio così... Nel terribile cerchio dei boschi ardenti, delle montagne che crollano, dei fiumi ignei! O meglio così... Nelle vicende di sforzi sovrumani, nella furia della corsa sull’orlo di abissi vertiginosi, nel volo procelloso e smisurato fra i rombi e squilli e gridi tra i denti strettissimi, col petto nudo, aperto al fumo, alla fiamma, ai venti brucianti! E con calma – laggiù... perché veramente, per noi, non c’è ombra abbastanza densa per riposarci tranquilli, non c’è silenzio dove non penetrasse sussurro instancabile e vigilante il quale ci chiama, ci ammonisce, ci stringe, ci fa cauti. Tutt’altro non è che inganno, illusione, la fiammella errante la quale fa solamente il deviare inutile... Su, su, zingaro! La pianura è immensa! Non c’è tempo per guardare come siano fatte le botteghe e gli alberghi umani, divertirsi della contemplazione, dello scarso svago della vita vilmente quotidiana. Bisogna affrettarci il passo verso la Festa grande! Ecco la strada! Ecco la rugiada del mattino! E poi verrà la pienezza del mezzogiorno. E poi la calma della sera – e la campana conciliatrice – e poi la grande Notte, il regno vastissimo del di là di ogni lamento, di ogni sospiro, di ogni anatema. E sia così!” (Baltrušajtis-Papini 10.VII.1905).

Nelle lettere possiamo rilevare anche alcune affermazioni di carattere storico-politico che, sia detto per inciso, evidenziano la piena organicità all’epoca di Baltrušajtis con il mondo russo. Quanto detto vale, ad esempio, per il giudizio che il poeta dà della guerra russo-giapponese:

E finita la comedia si vuol strettamente chiudere tutte le finestre che danno sul deserto umano, impoverito dagli zar col loro Witte without wit, per concludere la più intima alleanza colla sua lampada cellulare. Amen. Non credevo che l’Uomo fosse vile e stupido in tal grado. In tutto l’affare Kuropatkin-Witte c’è anche finissima ironia intrinseca. Me ne rallegro. E poi questa Pietroburgo che riceve la pace suo malgrado! E poi questo Witte che propone a Konura ½ Sakhalino, mentre Konura – ne sono sicurissimo – aveva da Tokio l’istruzione di rinunciare al Sakhalino. Che bel regalo! E Konura non è riuscito a nascondere la sua gaia sorpresa metten-

dosi d'accordo in fretta perché Witte non ritirasse il suo dono regale! Brava gente! No, no! Tutto sta benissimo! Me ne rallegro!" (Baltrušajtis-Papini 2.VIII.1905).

Ma quello che mi sembra particolarmente rilevante è il complesso di riferimenti alla propria attività letteraria e al proprio mondo poetico. Se nelle lettere sono presenti continui riferimenti alla dimensione filosofico-esistenziale del mondo artistico di Baltrušajtis, in esse sono rintracciabili anche interessanti dettagliate disamine della propria opera. Porto come esempio il seguente brano:

Può darsi che io e Tjutcev abbiamo qualche linea comune. E me ne rallegro. Baratynski – benché dovrei conoscerlo – non conosco. Sono sicuro che molti imbecilli parleranno di qualche influenza di quei due grandissimi russi. Ma ognuno che distingue l'anima un po' sa benissimo che l'accordo mio è ben diverso, è solitario senza paragone. Chi dice altro è un cieco, un sordo. E poi devi una volta per sempre sapere che nessuno mi conosce. Anche fra miei pochissimi amici intimi. Perché per esempio – $\frac{3}{4}$ del mio libro che si stampa non l'ho letto a nessuna anima viva. Il mio mondo lirico, l'ho fatto nella solitudine della mia volontà, nel silenzio delle mie tristezze, dei miei spasimi, troppo profondi per comunicarli a qualcuno. Fuori forse di te solo. Ogni opinione non m'importa, ma vorrei però sapere il nome (Baltrušajtis-Papini 10.XI.1910).

Molte notizie sono inoltre relative all'opera di Baltrušajtis traduttore. Concretamente nelle lettere si parla delle traduzioni da Byron e Molière. E ancora ai molti progetti sui quali varrebbe la pena indagare in modo più approfondito.

Accanto a ciò sono numerosi anche i dati fattuali di incontri e collegamenti a uomini della cultura del tempo che necessitano certamente di ulteriori approfondimenti. Mi riferisco, ad esempio, all'amicizia di Baltrušajtis con Gordon Craig conosciuto a Firenze (Sardelli 1987), o ancora agli incontri legati al Congresso internazionale di Filosofia di Bologna dell'aprile 1911, al legame con Lev Šestov e molto ancora.

D'indubbio rilievo sono infine i testi poetici dello stesso Baltrušajtis presenti nelle lettere. Accanto al già noto ritratto di Papini,

Ritratto di Giovanni Papini scritto da Jurghis-Bey

Il tuo avere – ? – Niente a nolo.
 Il tuo seguire – ? – Altissimo volo!
 Il tuo compagno – ? – Da solo! Da solo!
 Che cos'è che fai – ? – Il mio destino!
 Ma cosa raccogli – ? – Né orzo – né lino.
 Un tuo tesoro – ? – Cammino! Cammino!
 Ma cos'è che cerchi – ? – Cuore umano!
 Per dove tu vai – ? – Lontano! Lontano!
 Ma dimmi il vero – per dove – ? – Già dissi
 Ma strade – luoghi – ? – Certissimi! Fissi!
 Ma nome – il nome – ? – Abissi! Abissi!

Firenze, 21 maggio 1905 Giorgio Baltrusciaitis

si registrano alcuni testi tradotti da Baltrušaitis che mettono a fuoco la competenza e la sensibilità linguistica del nostro in una lingua come l'italiano nella quale Baltrušaitis mostra di sapersi muovere con proprietà e gusto. Ne riporto due esempi eloquenti (traduzioni delle poesie *Ave, Stella Maria* e *Ave, crux* dalla raccolta *Zemnye stupeni*):

I

Ave, Stella maris
Presto si scioglie la riva sottile,
È gaio il pilota al timone,
Come una striscia quasi invisibile
Si segna la terra.
Tutta bolle la pianura viva
Io sono solo sopra le tenebre azzurre,
Sollevando le turbini della spuma
Urla l'abisso sotto la poppa.
La forza, Procella! Tendi con tutto il tuo slancio
Il velo bianco.
Perché, coronando la volontà coraggiosa
Si aprano tutti i cerchi.
Suomi, nella corsa senza tregua,
Si alzano le onde dopo le onde,
Nella loro lotta perenne
Io solo sono la calma e il silenzio...
Senza tremito, senza tristezza
Fermenta nel cuore il vino novello,
E io vedo chiare nel sogno le lontananze
Delle terre sconosciute e nuove.

1910.6.

II

Ave, Crux, spes unica
Lascia il tuo tetto, il tuo picciol focolare,
Il sogno nel petto insonne,
E accumula le rocce su le rocce
Nel silenzio del cielo.
Il mondo di Dio ancora non è creato,
Il tempio eterno non è ancora finito,
Non è distribuito che il marmo e legna,
Non è data che la forza alle mani.
Fabbricando la strada alla fortezza dei monti,
Rompi il granito, togli via i colli,
Illumina il tuo buio tenace
Colla favilla strappata dalle tenebre.
Che lo splendore del pensiero creatore
Nutre i tuoi sogni vivi,
Che attraverso gli abissi fatali

Passano i ponti.
 Solamente facendo il tuo dovere severo,
 Nel mondo del sonno, della menzogna dama,
 Tu allargherai con una linea novella
 I limiti secolari.
 Solamente consacrato il tuo spirito alla pazienza,
 Da essa salvato, e giustificato,
 Tu sarai un piccolo scalino
 Nella oscura scala dei secoli.

Baltrušajtis ne chiarisce anche il ritmo nell'originale:

*Bròs svoi kròv, sciàg svoi màly,
 Son v toskùjushej grudi,
 I gromàdy skàl na skàly
 V vys nemùju gromosdi*

Nelle lettere a noi giunte Baltrušajtis afferma di aver inviato a Papini anche altre traduzioni e gliene promette delle nuove. Purtroppo nell'archivio di Papini queste altre traduzioni non si sono conservate e anzi, se leggiamo con attenzione in questa prospettiva le tante lettere di Baltrušajtis a Papini, ne deduciamo che molte missive a cui si fa riferimento o che vengono annunciate sono in realtà andate perdute. Questa circostanza risulta ancora più evidente se si tiene conto che i due corrispondenti distinguono tra “lettera breve” di carattere propriamente informativo e “lettera lunga” o addirittura “lunghissima” di contenuto meditativo-filosofico o artistico. Spesso troviamo riferimento a lettere lunghissime inviate o annunciate delle quali poi non è rimasta traccia nell'archivio. Un fatto questo che costringe a qualche equilibrismo interpretativo o congetturale.

Lo studio e l'edizione della corrispondenza tra Baltrušajtis e Papini può essere un primo passo verso una disamina complessiva del retaggio epistolare del grande poeta russo-lituano con i tanti corrispondenti italiani, tenuto anche conto che qualcosa si è già fatto, come testimonia la pubblicazione non sempre completa delle lettere agli Amendola e delle lettere a Caffi, Prezolini, Soffici e Vailati.

Bibliografia

- Amendola Kühn 1960: E. Amendola Kühn, *Vita con Giovanni Amendola*, Firenze 1960.
- Aveto 2008: A. Aveto, *Un corrispondente letterario per la Russia: Papini e la rivista “Vesy”*, in: G. Manghetti (a cura di), *Per Giovanni Papini nel 50° anniversario della morte dello scrittore (1956-2006). Atti della Tavola Rotonda, Firenze, 6 novembre 2006*, Firenze 2008, pp. 71-114.

- Baltrušaitis 1914: Ju. Baltrušaitis, *Avtobiograficeskaja spravka*, in: S.A. Vengerov (a cura di), *Russkaja literatura XX veka. 1890-1910*, II/1, Moskva 1914, p. 297-300.
- Baltrušaitis 1983: Ju. Baltrušaitis, *Derevo v ognje*, a cura di Ju. Tumjalis, Vilnius 1983.
- Baltrušaitis 1989: Ju. Baltrušaitis, *Lilija i serp. Stichotvorenija*, a cura di A. Turkov, Moskva 1989.
- Baltrušaitis 1999: Ju. Baltrušaitis, *Poetas, vertėjas, diplomatas*, a cura di D. Mitaitė, Vilnius 1999.
- Baltrušaitis 2005: Ju. Baltrušaitis, *Stupeni i tropa*, a cura di Ju. Budraitis, I-III, Moskva 2005 (con saggi e ristampe anastatiche di *Zemnye stupeni* e *Gornaja tropa*).
- Baltrušaitis 2013: J. Baltrušaitis, *Dulkės ir žvaigždės. Poezija*, Vilnius 2013.
- Bogomolov 2010: N.A. Bogomolov, *Na fone epochi. Jurgis Baltrušaitis*, in: Id., *Vokrug “Serebrjanogo veka”*. *Stat’i i materialy*, Moskva 2010, pp. 309-333.
- Chiari 2012: L. Chiari, *Un poeta russo, Campana e il suo segreto. Una fonte sconosciuta dei “Canti Orfici”*, “Studi e ricerche del Liceo Torricelli di Faenza”, X, 2012, pp. 53-76.
- Colucci 1979: M. Colucci, *Baltrušaitis e d’Annunzio*, in: G. Dell’Agata, C. G. De Michelis, P. Marchesani et al., *D’Annunzio nelle culture dei paesi slavi*, Venezia 1979, pp. 40-50.
- Garzonio 1999: S. Gardzonio, *Stichotvorenje Ju. Baltrušaitisa “Privet Italii”*, “Literaturnoe obozrenie”, XCIX, 1999, 4 (276), pp. 59-62.
- Garzonio 2008: S. Gardzonio, *Nekotorye zamečanija ob ital’janskich perevodach iz poezii Ju. Baltrušaitisa*, in: D.M. Segal, N.M. Segal (a cura di), *Puti iskusstva: Simvolizm i evropejskaja kul’tura XX veka*, Moskva 2008, pp. 308-316.
- Garzonio 2009: S. Gardzonio, *Stat’ja A.N. Kolpinskaja o Ju. Baltrušaitise v žurnale “Rassegna contemporanea”*, in: *Na ružebež dvuch stoletij. Sbornik v čest’ 60-letija Aleksandra Vasil’eviča Lavrova*, Moskva 2009, pp. 120-125.
- Grečiškin 1989: S.S. Grečiškin, *Ju. Baltrušaitis*, in: *Russkie pisateli 1800-1917. Biografičeskij slovar’*, I, Moskva 1989, pp. 146-148.
- Kolpinskaja 1914: Demetrio [A. Kolpinskaja], *Baltrusciatis*, “Rassegna Contemporanea”, VII, 1914, II/3 (10 febbraio), p. 485.
- Kotrelėv 1978: N.V. Kotrelėv, *Ital’janskie literatory-sotrudniki “Vesov”*, in: *Problemy retrospektivnoj bibliografii i neko-*

- torye aspekty naučno-issledovatel'skoj raboty VGBIL*, Moskva 1978, pp. 129-158.
- Kotrelëv 1985: N.V. Kotrelëv, *Perevodnaja literatura v dejatel'nosti izdatel'stva "Skorpion"*, in: *Social'no-kul'turnye funkcii knigoizdatel'skoj dejatel'nosti. Sbornik naucnych trudov*, Moskva 1985, pp. 102-112.
- Malcovati 1979: F. Malcovati, *Lettere al grande incendiario (Brani di un epistolario inedito di Jurgis Baltrušaitis a Giovanni Papini)*, in: A.M. Raffo (a cura di), *Studi slavistici in ricordo di Carlo Verdiani*, Pisa 1979, pp. 179-188.
- Papini 1948: G. Papini, *Jurghis Baltrušaitis*, in: Id., *Passato Remoto (1885-1914)*, Firenze 1948.
- Papini, Soffici 1991: G. Papini, A. Soffici, *Carteggio, I. 1903-1908. Dal "Leonardo" alla "Voce"*, a cura di M. Richter, Roma, 1991.
- Ridolfi 1987: R. Ridolfi, *Vita di Giovanni Papini*, Roma 1987.
- Sardelli 1987: A. Sardelli, *Sogno e realtà. Documenti inediti sulla presenza di E. G. Craig a Firenze*, "Quaderni di Teatro", IX, 1987, 36 (maggio), pp. 20-40.
- Vassena, Malcovati 2009: R. Vassena, F. Malcovati, *Jurgis Baltrušaitis*, <<http://www.russinitalia.it/dettaglio.php?id=830>>.

Abstract

Stefano Garzonio

"We Are Two, We Are Alone". Jurgis Baltrushaitis Writes to Giovanni Papini

This article gives a general review of G. Papini-Ju. Baltrushaitis's correspondence in order to focus on a very significant literary, cultural and human document in the history of literary Italo-Russian relationships at the beginning of the 20th century.

Il palindromo in Velimir Chlebnikov: “specchio del suono”

Gabriella Imposti

La parola ‘palindromo’ deriva dalle parole greche *palin* (πάλιν, ‘di nuovo’) e *dromos* (δρόμος, ‘corsa’). Secondo una delle definizioni più comuni, il palindromo è “una sequenza di lettere o di sillabe che possa essere letta anche in senso retrogrado dando come esito o la sequenza di partenza o un’altra sequenza pure dotata di senso” (Bartezzaghi 2011). In greco, questa figura veniva chiamata anche *karkinikè epigrafè* (καρκινική επιγραφή), ‘iscrizione del granchio (cancro)’, ovvero semplicemente *karkinoi* (καρκίνοι, ‘granchio’), alludendo all’andatura a ritroso di questo crostaceo.

Nella *Kratkaja literaturnaja enciklopedija*, accanto alla parola di origine greca, *palindrom*, Gasparov usa il termine *pereverten’*, formato su basi lessicali di origine slava ed adottato da Velimir Chlebnikov coerentemente con la sua poetica ‘slavocentrica’:

[...] фраза или стих, к-рые могут читаться (по буквам или по словам) спере-
ди назад и сзади наперед, при этом сохранится удовлетворительный смысл
[...] Пример рус. П. (из поэмы В. Хлебникова “Разин”, целиком написанной
П.): Раб, нежъ жен бар (Gasparov 1968: 655-666)¹.

La nozione di palindromo compare anche in ambito strettamente matematico dove è “una sequenza (a_1, a_2, \dots, a_n) di lettere di un *alfabeto* assegnato che ha la proprietà di essere *simmetrica* (cioè tale che si abbia $a_i = a_{n+1-i}$ per $i = 1, 2, \dots, n$) ma che da un punto di vista linguistico potrebbe essere (e così è il più delle volte) del tutto priva di significato” (Buratti 2007).

Di palindromo si parla anche in biologia molecolare a proposito degli enzimi di restrizione costituiti da sequenze palindromiche, ossia dotate di simmetria bilaterale nella composizione nucleotidica, per cui dalla sequenza da sinistra a destra di un’elica si ottiene la composizione dell’elica complementare da destra a sinistra (cf. DM, s.v. enzima di restrizione).

¹ “Frases o versos que possono essere letti (lettera per lettera o parola per parola) dalla fine a ritroso e dall’inizio in avanti e che mantengono un significato accettabile [...] Un esempio di palindromo russo (dal poema di V. Chlebnikov *Razin*, interamente scritto in palindromi): *Rab, než’žen bar*” (le traduzioni dal russo sono mie, salvo diversa indicazione).

La lingua russa abbonda di ‘palindromi naturali’, come *kazak, kabak, tut, pop, ierei, dovod, radar, oko, ded, lakal, zakaz, potop, madam, komok, topot, nagan, letel, pup, ono*².

Non stupisce perciò che i futuristi russi trovassero questa forma irresistibile per le proprie sperimentazioni verbali e poetiche. All’inizio degli anni Dieci, come ricorda lui stesso alcuni anni dopo, Velimir Chlebnikov “в чистом неразумии”³ compose *Pereverten’*, la sua prima poesia palindromica:

ПЕРЕВЕРТЕНЬ

(Кукси, кум, мук и сжук)
 Кони, топот, инок,
 Но не речь, а черен он.
 Идем, молод, доллом меди.
 Чин зван мечем навзничь.
 Голод, чем меч доллог?
 Пал, а норов худ и дух ворона лап.
 А что? Я лов? Воля отча!
 Яд, яд, дядя!
 Иди, иди!
 Мороз в узел, лезу взором.
 Солов зов, воз волос.
 Колесо. Жалко поклаж. Оселок.
 Сани, плот и воз, зов и толп и нас.
 Горд дох, ход дрог.
 И лежу. Ужели?
 Зол, гол лог лоз.
 И к вам и трем с Смерти-Мавки

(Chlebnikov 1986: 79)⁴.

² Esempi tratti da Stepanov 2009.

³ “In uno stato di pura follia”, *Svojasi*, in Chlebnikov 1986: 37.

⁴ La traduzione di questo componimento palindromico ha valore esclusivamente di servizio: non si è cercato di rendere in italiano i palindromi dell’originale. La semantica del testo, specie nella traduzione, è molto indistinta ed enigmatica. Nell’originale la morfologia è spesso difficile da determinare, considerata la sua subordinazione alla componente fonetica che struttura tutto il verso, risvegliando “un’eco sonora” che costituisce di fatto il ‘significato’ del testo (Birjukov 1997), con un conseguente indebolimento dell’aspetto semantico convenzionale, come sottolinea Jakobson 1921. Ad esempio, *solov* potrebbe essere ricondotto a *solovej*, usignolo, oppure, come suggerisce SS, I: 492, potrebbe derivare dalla parola ucraina *soloviti*, ‘diventare cupo, di colore scuro’. Esiste inoltre l’aggettivo *solovyj*, usato per indicare il colore giallastro del manto dei cavalli. “Palindromo (Mogi, compari, tormenti e tedi) / Cavalli, scalpito, monaco, / Ma non discorso, ma è nero lui. / Andiamo, giovane, per la valle del rame. / Il grado è chiamato dalla spada rovesciata. / Fame, per che cosa è lunga la spada? / È caduto, ma l’umore è cattivo e lo spirito artigli di corvo. / Ma che? Sono io la preda? Sia fatta la volontà del Padre. / Veleno, veleno, zio! / Vai! Vai! / Gelo in un nodo, striscio con lo sguardo. / Richiamo di usignoli, un carro di capelli. / Ruota. Peccato per il carico. Mola. / Slitta, zattera e carico,

Ricorda David Burljuk:

Жил в “Романовке”, Москве; часто сиживал у меня Виктор Владимирович Хлебников. Однажды перед тем как отправиться в баню, с Виктором Владимировичем обсуждали различные возможности рапсодических выявлений. Я предложил рифмование строк началами своими [...] Пока я мылся в бане, Витя уже окончил свои стихи: названные им “перевертень” (Burljuk 1930: 6)⁵.

Questo primo saggio di poesia palindromica, 17 versi in tutto (senza contare titolo e sottotitolo), fu pubblicato nell’almanacco futurista *Sadok Sudej II*, nel 1913 e, come attesta Vladimir Markov, diventò popolare quanto *Zakljatie smechem e Bobeobi* (Markov 1962: 57).

Come sottolinea Ivan Čudasov (2005), anche un poeta simbolista come Brjusov nei suoi *Opyty*, composti tra il 1915 e il 1918, ricorre al palindromo, forse sulla scia dell’esperimento chlebnikoviano: “Топот тише... тешит топот / В дорожном полусне”⁶. Brjusov rivela una conoscenza approfondita dei diversi esperimenti latini e greci con il palindromo, rimanda esplicitamente alla tradizione tardo-latina del poeta Publilio Optaziano Porfirio, che nel IV secolo dopo Cristo compose in versi palindromici il carme XXVIII del *Panegyricus* dedicato all’imperatore Costantino, e cita un celebre verso palindromico di Deržavin “Я иду с мечем, судия”⁷. L’autore simbolista attribuisce tuttavia erroneamente a Vasilij Kamenskij e non a Velimir Chlebnikov la paternità dei più recenti palindromi in lingua russa: “В последнее время писал палиндромы В. Каменский (‘перевертни’)” (Brjusov 1974, III: 540)⁸. Si potrebbe dunque leggere questo lapsus come il rifiuto da parte del poeta simbolista di ammettere il proprio debito nei confronti del più originale tra i *budetljane* russi che aveva rinnovato la tradizione palindromica.

Se procediamo ad analizzare il componimento dal punto di vista metrico, noteremo il prevalere del trocheo, in particolare di tetrapodie trocaiche, con alcuni versi che presentano un andamento più vicino al verso accentuativo con quattro ictus (Čudasov 2005). È interessante notare, a parte la significativa eccezione del ‘sottotitolo’ “Кукси, кум, мук и скук”, dove prevale il fonema /u/, il deciso prevalere del fonema /o/ in posizione accentata, a volte corrispondente al grafema “e”, che, come sottolinea Žuravlev (1991: 158), il parlante madrelingua russo percepisce come “большой, громкий, храбрый, могучий,

richiamo e delle folle e di noi. / Il superbo schiattò, il passo delle barre. / E ghiaccio. Davvero? / Cattivo, nudo burrone di tralci. / E a voi e ai tre dalla Morte-Strega”.

⁵ “Abitavo alla ‘Romanovka’, a Mosca: spesso stava da me Viktor Vladimirovič Chlebnikov. Una volta, prima di fare la sauna, discutemmo le diverse possibilità delle rivelazioni rapsodiche. Io proposi di rimare i versi con il loro inizio [...] Mentre mi lavavo nella sauna, Vitja finì di comporre i suoi versi, che poi chiamò ‘pereverten’ (palindromi)”.

⁶ “Scalpitio silenzio... è piacevole lo scalpito / nel torpore del viaggio”, Brjusov, *V dorozhnom polusne (Palindrom bukvennyj)*, in Brjusov 1974, III: 508.

⁷ “Vado con la spada, giudice”.

⁸ “Recentemente V. Kamenskij ha scritto dei palindromi ‘perevertni’”.

мужественный”⁹ (cf. Bubnov 2002b). Per quanto riguarda invece la composizione consonantica del palindromo, osserveremo, con Jakobson, che il quarto verso “Чин зван мечем навзничь” è costruito:

на трех *ч*, двух *м* и четырех *н*, и центром служит инструментальная форма мечем (“ЧиН зваН МеЧеМ НавзНиЧь”), параллельная номинативному центру пятой строки (“голод ЧеМ МеЧ долог”). Ср. сплав десятка *м* с девяткой *ч* в “обоюдотолкуемом” поведении поэта о пытке “Разина”: “МеЧи биЧеМ! / МуЧ ЧуМ. / МеЧет, теЧь ЧеМ? / Мать ЧеМ МеЧтаМ” (Jakobson 1987: 322)¹⁰.

Nel già citato saggio autobiografico *Svojasi*, Chlebnikov decifra questo enigmatico verso come “война”, e prosegue: “понял их [i versi del palindromo] как отраженные лучи будущего, брошенные подсознательным ‘Я’ на разумное небо” (Chlebnikov 1986: 37)¹¹. Da ciò, uno dei maggiori studiosi russi contemporanei della poesia palindromica, Sergej Birjukov, trae la conclusione secondo cui:

Палиндром для Хлебникова – сокращение пути к подсознанию из сознания. Сокращение происходит именно благодаря двойному ходу строки, по принципу удара и отдачи (так работает сердце) (Birjukov 1997: 18)¹².

Come ricorda L. V. Zubova (2000: 339), la ripetizione lessicale ha una funzione affine a quella degli scongiuri e degli esorcismi. Anche Lotman sottolinea che:

Текст при “нормальном” чтении отождествляется с “открытой”, а при обратном – с эзотерической сферой культуры. Показательно использование палиндромов в заклинаниях, магических формулах, надписях на воротах и могилах, т.е. в пограничных и магически активных местах культурного пространства [...] Зеркальный механизм [...] имеет столь широкое распространение [...], что его можно назвать универсальным, охватывающим молекулярный уровень и общие структуры вселенной (Lotman 1992: 23)¹³.

⁹ “Grande, rumoroso, coraggioso, potente, virile”.

¹⁰ “Su tre *č*, due *m* e quattro *n*, da centro funge la forma strumentale *mečem* (ČiN zvaN MeČeM NavzNiČ’), parallela al centro in nominativo del verso cinque (*golod ČeM MeČ dolog*). Cf. la fusione di una decina di *m* con nove *č* nel racconto ‘a doppia interpretazione’ del poeta sulla tortura di Razin: ‘MeČi biČeM! / MuČ ČuM. / MeČet, teČ’ ČeM? / Mat’ ČeM MeČtaM”.

¹¹ “Li ho compresi come riflessi dei raggi del futuro, lanciati da un ‘Io’ subconscio sul cielo della ragione”.

¹² “Il palindromo per Chlebnikov è una scorciatoia del percorso dalla coscienza all’inconscio. Questa scorciatoia esiste grazie appunto al doppio andamento del verso, secondo il principio del battere e del levare (così funziona il cuore)”.

¹³ “Nella lettura ‘normale’ il testo si identifica con la sfera ‘aperta’ della cultura, mentre nella lettura a ritroso con quella esoterica. È sintomatico l’uso dei palindromi negli scongiuri, nelle formule magiche e nelle iscrizioni sulle porte e sulle tombe, cioè nei luoghi di confine dello spazio culturale attivi in senso magico [...] Il meccanismo

Non a caso dunque, il componimento si conclude evocando la figura della Mavka, una specie di strega del folclore ucraino, dalla cui schiena scarnificata si intravedono le interiora (Chlebnikov 1940: 448). In questo contesto il vocabolo usato da Chlebnikov per indicare il palindromo, *pereverten*, assume una connotazione ulteriore che richiama la valenza magica, addirittura diabolica, che si attribuiva al palindromo nel Medioevo. Se si consulta il dizionario del Dal', cui peraltro Chlebnikov ricorreva spessissimo nelle sue ricerche linguistiche, scopriremo che un altro significato del verbo *perevertivat* è: "оборачивать кого во что. Ведьма перевертывает девку в сороку" (Dal' 1956, III: 37)¹⁴. Sempre sotto la voce *perevertivat* troviamo il derivato *perevertys'*, equivalente a *pereverten*, che significa "вовкулака, оборотень, опрокидень" (ivi: 38)¹⁵. Appunto la Mava/Mavka che compare nel verso finale del palindromo del 1912 è dotata di questi poteri di metamorfosi, ed è analoga "оборотню, злomu духу, нечистой силе, [...] символизирует зло, коварство, войну и смерть и предстает в виде женщины-соблазнительницы с красивым лицом" (Parnis 2000: 650)¹⁶. Chlebnikov cita la Mavka anche in *Noč' v Galicii*, scritta circa un anno dopo il primo componimento in palindromi, in cui peraltro utilizza materiale tratto dal libro di I.P. Sacharov *Skazanija russkogo naroda*, come i canti e gli scongiuri delle *rusalki* e delle streghe, che, secondo Chlebnikov sono "заумным языком в народном слове" (Chlebnikov 1986: 633)¹⁷. Nell'*Izbornik* del 1914, in cui *Noč' v Galicii* è pubblicato con illustrazioni di Filonov, al verso "Она шиповника красней"¹⁸ Filonov disegna la "o", che è il simbolo del principio femminile:

с двойным ликом – женским и мужским (если букву перевернуть), как бы подчеркивая мотив оборотничества и двуликости мавы. В этой идеограмме Филонов нашел, можно сказать, своеобразный графический аналог хлебниковскому палиндрому (или перевертню) [...] Эта идеограмма означает не только изобразительный знак метафоры "мава – шиповник", но и представляет символическое изображение самой мавы, состоящее из двух частей ее двуликой сути: "прекрасный" вид спереди (цветы) и "ужасный" – сзади (шипы и колючки) (Parnis 2000: 655)¹⁹.

speculare [...] ha una diffusione tanto ampia che [...] lo si può considerare universale e pervasivo del piano molecolare e delle strutture generali dell'universo".

¹⁴ "Trasformare qualcuno in qualcosa. La strega trasforma la fanciulla in gazza".

¹⁵ "Vampiro, licanthropo, lupo mannaro". Un altro significato di *pereverten* è anche "человек, внезапно изменивший понятия, убежденья свои" ("Persona che improvvisamente cambia le proprie concezioni e convinzioni").

¹⁶ "al lupo mannaro, allo spirito maligno, diabolico, [...] simboleggia il male, la perfidia, la guerra e la morte e si presenta sotto l'aspetto di una donna ammaliatrice con un bel volto".

¹⁷ "Il linguaggio transmentale nella parola popolare".

¹⁸ "Della rosa canina è più bella / rossa".

¹⁹ "con un duplice volto, maschile e femminile (se si rovescia la lettera), come per sottolineare il motivo della metamorfosi e della duplicità della strega. In questo ideogramma Filonov ha trovato, si può dire, un peculiare analogo grafico del palindromo chlebnikoviano [...] Questo ideogramma costituisce non solo il segno figurativo della

Nella *pièce* *Mirskonca*²⁰, composta in quello stesso periodo, Chlebnikov estende il principio del palindromo, letteralmente “correre indietro”, all’idea di un rovesciamento del consueto flusso temporale: il tempo scorre alla rovescia e la vecchiaia precede la gioventù:

Если вставить в это выражение отрицательные значения, то все потечет в обратном порядке: сначала люди умирают, потом живут и рождаются, сначала появляются взрослые дети, потом женятся и влюбляются (Chlebnikov 1986: 689)²¹.

Come osserva Vladimir Trenin, in questa *pièce* è realizzato il sogno di viaggiare liberamente in avanti e indietro nel tempo, reso popolare dal romanzo di H.G. Wells *The Time Machine*²². O forse, come commenta Greber (1998a), attraverso questa struttura palindromica viene realizzata “the idea of perpetuum mobile, the autopoietic force that keeps itself going”.

Il palindromo rientra nell’elenco dei sistemi “linguistici” chlebnikoviani più complessi (Grigor’ev 2000: 123-124, 127), in quella “периодическая система слова”²³, così la definisce Majakovskij (1959: 23), che Velimir voleva creare.

Illuminante, per capire il valore del palindromo nella poetica di Chlebnikov, è un’altra osservazione del semiotico russo Jurij Lotman:

Палиндром активизирует скрытые пласты языкового сознания и является исключительно ценным материалом для экспериментов [...] Палиндром не бессмыслен, а много-смыслен [...] В русском же языке палиндром требует способности “видеть слово целиком”, то есть воспринимать его как целостный рисунок [...] Таким образом, обратное чтение меняет семиотическую природу текста на противоположную (Lotman 1992: 22-23)²⁴.

metafora ‘strega-rosa canina’, ma è anche una rappresentazione simbolica della strega stessa, che è formata dalle due parti della sua essenza bifronte: di ‘bell’aspetto’ davanti (i fiori) e ‘orribile’ dietro (le spine e i pruni).

²⁰ La lettera “o” è evidenziata con corpo diverso dall’autore per indicare la posizione dell’accento. Pubblicato per la prima volta nell’almanacco *Rjav’! Perčatki (1908-1914 gg.)*, Petrograd 1914, pp. 16-20. Cf. anche Chlebnikov 1986: 420-423 e Id. 2000-2006, IV: 220-225.

²¹ “Se si introducessero in questa espressione dei segni meno, tutto scorrerebbe in senso inverso: dapprima le persone muoiono, poi vivono e nascono; prima compaiono i figli già adulti poi ci si sposa e ci si innamora”. Cf. anche Chlebnikov 2000-2006, IV: 383-84. In una lettera a Kručenyč dell’estate del 1913, Chlebnikov accenna al progetto di scrivere una *pièce* su questo tema, cf. Chlebnikov 1940: 367.

²² Cf. le note a *Mirskonca* in Chlebnikov 1986: 689.

²³ “Tavola periodica della parola”.

²⁴ “Il palindromo attiva gli strati nascosti della coscienza linguistica e costituisce un materiale eccezionalmente prezioso per la sperimentazione [...] Il palindromo non è privo di senso, ma al contrario è dotato di una molteplicità di significati [...] Nella lingua russa infatti richiede l’abilità di vedere ‘la parola nella sua interezza’, ovvero di percepirla come un disegno unitario [...] In tal modo, la lettura all’inverso muta la natura semiotica del testo nel suo opposto”.

Nel 1920 Chlebnikov dedicherà all'eponimo brigante cosacco secentesco Sten'ka Razin²⁵ un intero poema, 408 versi, tutto scritto in palindromi, che all'epoca, come constata Kruščenyč, in *15 let russkich futuristov*, era:

единственная в литературе большая вещь, построенная на примере перевертня [...]. Перевертень... Казалась бы, шутка, забава помяловских семинаристов [...] Хлебников [...] подкрался к перевертню мягкой поступью "Пумы" и поймал мышку перевертня – и сделал из него большое и настоящее. [...] Перевертень – прежде игра детей – стала игрой гигантов. И даже не игрой, а серьезным делом (Kruščenyč 1928: 18)²⁶.

Il palindromo, nelle mani di Chlebnikov, va decisamente al di là dell'esercizio formale di virtuosismo scolastico, assume dimensioni monumentali, fino ad allora mai tentate da un poeta, ampliando la nozione stessa di poesia. Come osserva Kruščenyč nel già citato articolo: "Этот прием дает максимум звуковой насыщенности, поэма – сплошная рифма: все время одна половина строки является обратной рифмой другой половины (стык)" (Kruščenyč 1928: 18)²⁷.

Un poeta popolare all'epoca, Artëm Vesëlyj²⁸, che durante le purghe staliniane sarebbe stato fucilato così che del suo nome a lungo si è persa memoria, ebbe a dire, come riferisce Kruščenyč, "Хлебников – зеркало звука" (*ibid.*)²⁹.

La scelta di dedicare a Razin un intero poema palindromico rivela il valore del palindromo come "chronotope of revolution ('chrono-topos': time-space)" (Greber 1998a). Il 'tema palindromico' assieme a quello della rivoluzione, collega e capovolge, superando i confini del tempo e dello spazio, i destini del brigante Razin e del poeta futurista (Markov 1962: 157)³⁰. Come afferma Chlebnikov stesso in *Truba Gul' Mully*:

²⁵ Stepan Timofeevič (Sten'ka) Razin (c.a. 1630-1671), cosacco del Don che negli anni 1670-1671 capeggiò la più grande rivolta cosacca della storia russa di epoca prepetrina.

²⁶ "L'unica opera di grandi dimensioni in letteratura costruita sul modello del palindromo [...] Il palindromo [...] sembrerebbe uno scherzo, un divertimento di seminaristi alla Pomjalovskij [...] Chlebnikov [...] si è accostato al palindromo di soppiatto, con il passo felpato di un puma e ha acchiappato il topo del palindromo facendo di esso qualcosa di grande e autentico. [...] Il palindromo, che prima era un gioco da bambini, è diventato un gioco da giganti. Anzi, non un gioco, ma una faccenda seria".

²⁷ "Questo procedimento produce il massimo della saturazione sonora, il poema è tutto una rima: dappertutto una metà del verso è la rima inversa della seconda metà (anadiplosi)".

²⁸ Pseudonimo di Nikolaj Ivanovič Kočkurov (1899-1938). Nativo di Samara, nel 1917 entrò nel partito bolscevico e partecipò alla rivoluzione e alla guerra civile. Scrisse racconti, romanzi e opere teatrali, fu membro del gruppo *Pereval* e poi entrò nella RAPP. Fu arrestato nel 1937 con l'accusa di essere a capo di un gruppo terroristico e fu fucilato nell'aprile del 1938.

²⁹ "Chlebnikov è lo specchio del suono".

³⁰ Osserva inoltre Barbara Lönnqvist (1986: 299) che "[t]he palindrom functions on the formal level as a realization of the philosophy of inversion (*zakon kačelej*) pervading Chlebnikov's poetic word".

Я Разин напротив,
 Я Разин навыворот [...]
 Он грабил и жег, а я слова божок
 (Chlebnikov 1986: 350)³¹.

Con il poema *Razin* Chlebnikov diede nuovo impulso al potenziale della poesia palindromica per un rinnovamento ‘mitopoietico’ della lingua che, nella letteratura russa, sarebbe stato ripreso a distanza di quasi quattro decenni alla fine del Ventesimo secolo, inaugurando quella che alcuni studiosi e poeti hanno definito l’“epoca di Velimir Chlebnikov” (Čudasov 2009: 16-21; Greber 1998a-b; Birjukov 2003), quando hanno cominciato a fiorire le forme più variegata della poesia combinatoria. Tuttavia, dopo l’esplosione iniziale degli anni Novanta del XX secolo, comprensibile anche alla luce dei cambiamenti epocali di quel periodo, anche in Russia recentemente il palindromo ha assunto un più marcato carattere ludico e scherzoso, trovando fertile terreno di sviluppo nei siti specializzati e nei blog dedicati alla poesia combinatoria, diventati numerosissimi negli ultimi anni. E anche diventato oggetto di tesi di dottorato in cui l’interesse scientifico si combina con la passione per questa forma di poesia (Birjukov 1993, Bubnov 2002a).

Oggi *Razin* ha perso il primato di poema palindromico più lungo. Già negli anni Sessanta in Francia si è assistito ad una vera e propria moda per la poesia “potenziale” lanciata dall’OULIPO (*Ouvroir de Littérature Potentielle*), tra i cui rappresentanti troviamo George Perec e Italo Calvino. Un fenomeno analogo si sviluppa negli anni Novanta in Italia con l’OPLEPO (*Opificio di Letteratura potenziale*) con Marco Buratti, professore di matematica e geometria, che non si è limitato a scrivere dotti trattati scientifici sul palindromo in matematica, ma si è diletta con divertenti libretti di poesia palindromica come *E poi Martina lavava l’anitra miope (181 palindromi)* (Buratti 2005). Da questa rapida rassegna emerge tuttavia un fatto significativo, e cioè che la fortuna e lo sviluppo inediti del palindromo si sono verificati, appunto, in un secolo a sua volta palindromico: il XX secolo.

Abbreviazioni

DM: *Dizionario di medicina*: <[http://www.treccani.it/enciclopedia/enzima-di-restrizione_\(Dizionario-di-Medicina\)/>](http://www.treccani.it/enciclopedia/enzima-di-restrizione_(Dizionario-di-Medicina)/>) (ultimo accesso: 05.08.2015).

³¹ “Io sono un Razin al contrario, sono un Razin alla rovescia, lui rubava e bruciava e io della parola sono il dio”. Ripubblicato in Chlebnikov 1986 con il titolo *Tiran bez Te*.

Bibliografia

- Bartezzaghi 2011: S. Bartezzaghi, *Palindromi*, in: *Enciclopedia dell'Italiano*, Roma 2011, cf. <[http://www.treccani.it/enciclopedia/palindromi_\(Enciclopedia-dell'Italiano\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/palindromi_(Enciclopedia-dell'Italiano))> (ultimo accesso: 16.08.2016).
- Birjukov 1997: S. Birjukov, *Palindrom kak ustrojstvo sticha, Velimiru Chlebnikovu*, "Vizual'naja poezija", I, 1997, pp. 18-19, cf. <<http://screen.ru/vadvad/Vadvad/Arp/Visual/sbirjuk.htm>> (ultimo accesso: 16.08.2016).
- Birjukov 2003: S. Birjukov, *Revizor roz i ver (O palindromii)*, in: Id., *Roku Ukor. Poetičeskie načala*, Moskva 2003, pp. 159-235.
- Brjusov 1974: V.Ja. Brusov, *Sobranie sočinenij v 7-mi tt.*, a cura di P.G. Antokol'skij et al., Moskva 1974.
- Bubnov 1997: A.V. Bubnov, *Minim: Palindrom kak minimal'nyj tekst*, "Novoe Literaturnoe Obozrenie", XXIII, 1997, pp. 321-328.
- Bubnov 2002a: A.V. Bubnov, *Lingvopoetičeskie i leksikografičeskie aspekty palindromii. Dissertacija doktora filologičeskich nauk*, Orel 2002.
- Bubnov 2002b: A.V. Bubnov, *Palindromija: Ot perevertnja do pantogrammy*, "Novoe Literaturnoe Obozrenie", LVII, 2002, 5, pp. 295-312, cf. <<http://magazines.russ.ru/nlo/2002/57/bub1.html>> (ultimo accesso: 16.08.2016).
- Bubnov 2005: A.V. Bubnov, *Avangard i palindromija ili Palindromija i Avangard*, "Russian, Croatian and Serbian, Czech and Slovak, Polish Literature", LVII, 2005, 3-4, pp. 233-244.
- Buratti 2005: M. Buratti, *E poi Martina lavava l'anitra miope (181 palindromi)*, Macerata 2005.
- Buratti 2007: M. Buratti, *Lezioni di palindromopoesi. Introduzione*, <<http://matematica.unibocconi.it/palindromi/home.htm>> (ultimo accesso: 16.08.2016).
- Burljuk 1930: D.D. Burljuk, *Entelechizm. Teorija. Kritika. Stichi. Kartiny (1907-1930). S priloženiem fotografii*, New York 1930, cf. <<http://elib.shpl.ru/ru/nodes/3470#page/12/mode/inspect/zoom/7>> (ultimo accesso: 16.08.2016).
- Chlebnikov 1940: V. Chlebnikov, *Neizdannye proizvedenija*, a cura di N. Chardžieva, T. Grica, Moskva 1940.
- Chlebnikov 1986: V. Chlebnikov, *Tvorenija*, a cura di E. Poljakov, V. Grigor'ev, A. Parnis, Moskva 1986, cf. <<http://www.rvb.ru/hlebnikov>> (ultimo accesso: 16.08.2016).

- Chlebnikov 2000-2006: V. Chlebnikov, *Sobranie sočinienij v 6-i tomach*, a cura di R. Duganov, Moskva 2000-2006.
- Čudasov 2005: I.V. Čudasov, *Neskol'ko nabljudenij nad "Perevert-nem" V. Chlebnikova*, in: G.G. Glinin, L.V. Evdokimova, A.A. Borovskaja, O.E. Romanovskaja (a cura di), *Tvorčestvo V. Chlebnikova i russkaja literatura*, Astrachan' 2005, pp. 130-133, cf. <<http://rifima.com.ru/Chudasov-4.htm>> (ultimo accesso: 16.08.2016).
- Čudasov 2009: I.V. Čudasov, *Evoljucija form kombinatornoj poezii XX veka. Dissertacija na soiskanie učennoj stepeni kandidata filologičeskich nauk*, Astrachan' 2009.
- Dal' 1956: V.I. Dal', *Tolkovyj slovar' živogo velikoruskogo jazyka v 4 tt.*, Moskva 1956.
- Donner 1996: M. Donner, *I Love Me*, I (S. Wordrow's Palindrome Encyclopedia), Chapel Hill 1996.
- Dubois 1983: Ph. Dubois, (*Petite*) *histoire des palindromes*, "Litté-ratures", VII, 1983, pp. 125-139.
- Gasparov 1968: M.L. Gasparov, *Pereverten'*, in: A.A. Surkov (a cura di), *Kratkaja literaturnaja enciklopedija*, V, Moskva 1968, coll. 655-656.
- Greber 1998a: E. Greber, *A Chronotope of Revolution: The Palindrome from the Perspective of Cultural Semiotics*, "The Palindromist", VI, 1998, <<http://www.palindromist.org/chronotype>> (ultimo accesso: 16.08.2016).
- Greber 1998b: E. Greber, *Palindromon – revolutio*, "Russian, Croatian and Serbian, Czech and Slovak, Polish Literature", XL-VIII, 1998, 1, pp. 159-204.
- Grigor'ev 2000: V.P. Grigor'ev, *Budetljanin*, Moskva 2000.
- Jakobson 1921: R. Jakobson, *Novejšaja russkaja poezija*, Praha, 1921 (reprint in: Id., *Selected Writings*, V. *On Verse, Its Masters and Explorers*, The Hague 1979, pp. 299-354), cf. <<http://philologos.narod.ru/classics/-nrp.htm>> (ultimo accesso: 16.08.2016).
- Jakobson 1987: R. Jakobson, *Iz melkich veščej Velimira Chlebnikova: "Veter-penie..."*, in: Id., *Raboty po poetike*, Moskva 1987, pp. 317-323, cf. <<http://ka2.ru/nauka/jakobson.html>> (ultimo accesso: 16.08.2016).
- Kručnych 1928: A. Kručnych, *15 let russkogo futurizma, 1912-1927*, Moskva 1928, <<http://www.bibliophika.ru/book.php?book=3521>> (ultimo accesso: 16.08.2016).

- Lönnqvist 1986: B. Lönnqvist, *Chlebnikov's "Double Speech"*, in: W. Weststeijn (a cura di), *Velimir Chlebnikov (1885- 1927). Myth and Reality*, Amsterdam 1986, pp. 291-315.
- Lotman 1992: Ju. Lotman, *O semiosfere*, in: Id., *Izbrannye stat'i v trech tomach*, I. *Stat'i po semiotike i topologii kul'tury*, Tallin 1992, pp. 11-24.
- Lukomnikov, Fedin 2002: G.G. Lukomnikov, S.N. Fedin, *Antologija russkogo palindroma, kombinatornoj i rukopisnoj poezii*, Moskva 2002.
- Majakovskij 1959: V. Majakovskij, *V. Chlebnikov*, in: Id., *Polnoe sobranie sočinenij*, XII, Moskva 1959, pp. 23-28.
- Markov 1962: V. Markov, *The Longer Poems of Velimir Chlebnikov*, Berkley 1962.
- Parnis 2000: A.E. Parnis, *O metamorfozach mavy, olenja i voina. K probleme dialoga Chlebnikova i Filonova*, in: *Mir Velimira Chlebnikova. Stat'i. Issledovanija (1911-1998)*, Moskva 2000, pp. 637-695.
- Rybinskij 2000: V.N. Rybinskij, *Antologija russkogo palindroma XX veka*, Moskva 2000.
- Stepanov 2009: E. Stepanov, *Palindrom kak poezija*, "Literaturnaja učeba", 2009, 1, pp. 188-193 (anche in "Deti Ra", LV, 2009, 5), cf. <<http://magazines.russ.ru/ra/2009/5/st27.html>>, <<http://www.lych.ru/online/0ainmenu-65/37-s12009/262>> (ultimo accesso: 16.08.2016).
- Zubova 2000: L.V. Zubova, *Sovremennaja russkaja poezija v kontekste istorii jazyka*, Moskva 2000.
- Žuravlev 1991: A.P. Žuravlev, *Zvuk i smysl*, Moskva 1991.

Abstract

Gabriella Imposti

Velimir Xlebnikov's Palindrome: 'Mirror of the Sound'

This article opens with a brief overview of the form and meaning of the palindrome in literature, mathematics and biology. It then focuses on the revival of the palindrome by the Futurist poet Xlebnikov, who in 1912 composed a short poem consisting of palindromes and who later wrote a long poem entirely in palindromic verses devoted to the legendary historical figure of Stenka Razin.

The palindrome is a rhetorical device that means more than a mere verbal game in Xlebnikov's poetics. It reflects his conception of the word as a magic and cosmogonic power which can transform and recreate the world. The palindrome is also a figure suitable for the expression of a time of troubles and revolutions. Xlebnikov himself interprets his own life as a palindrome of Razin's, when he declares: "I am the opposite of Razin, I am Razin inside-out".

During the Soviet era, in particular during the rule of Stalin, the palindrome was not approved of, as it was considered formalistic and purely rhetorical. Its revival in the 1960s and then again at the beginning of the 1990s acquired political and revolutionary significance. From the 2000s onwards it has become very popular and many publications, sites and blogs in Russia are devoted to it, while its revolutionary significance has noticeably declined. In recent times Xlebnikov's once record-length palindromic poem *Razin* has been overtaken, in terms of length, by numerous other poems composed in various countries.

Miloš Crnjanski da *Sumatra* a *Serbia*

Rosanna Morabito

Nel ‘manifesto’ letterario *Objašnjenje Sumatre* (*Spiegazione di Sumatra*, 1920) che accompagna la poesia *Sumatra*, Miloš Crnjanski (1893-1977) afferma la propria appartenenza alla “sinistra letteraria” jugoslava¹, adoperando il pronome “noi” per indicare la compattezza della generazione di giovani usciti dalla prima guerra mondiale. Già figura nota e discussa dell’avanguardia letteraria serba², negli anni Venti Crnjanski vivrà una fase cruciale della sua vita personale ed artistica. Da un lato ci saranno i crescenti conflitti con l’ambiente culturale di Belgrado e i primi viaggi all’estero, dall’altro il matrimonio e gli sforzi per inserirsi nella società della capitale del nuovo stato. Nascono così i suoi ultimi componimenti poetici di forma breve³, i due poemi *Stražilovo* (1921) e *Serbia* (1925)⁴, alcuni dei più importanti scritti di viaggio, e il primo grande romanzo *Seobe* (*Migrazioni*, 1929). Negli anni Trenta, poi, si sarebbe aperto per Crnjanski un periodo buio, preludio all’emigrazione e al lungo silenzio letterario che sarebbe durato fino alla metà degli anni Cinquanta.

1. *Sumatra*: “la poesia diviene professione di nuove fedi”

In *Spiegazione di Sumatra* Crnjanski esprime l’urgenza dei giovani poeti di contrapporsi al sistema di valori che aveva portato al massacro della grande guerra:

¹ Celebre è l’espressione “il socialismo, ad esempio, noi non lo diffonderemmo tramite poesie liriche” (Crnjanski 2010: 194).

² Ricordiamo la raccolta di poesie *Lirika Itake* (*Lirica di Itaca*, 1919), il romanzo *Dnevnik o Čarnojeviću* (*Diario su Čarnojević*, 1921) e i racconti *Priče o muškom* (*Racconti sul maschio*, 1920).

³ L’ultimo, *Prividenja* (Visioni) è del 1929. La raccolta *Lirica di Itaca* conteneva cinquantasei testi, a fronte di un totale di circa ottanta poesie scritte da Crnjanski.

⁴ Il terzo ed ultimo poema sarà *Lament nad Beogradom* (*Lamento sopra Belgrado*), stampato nel 1962 ma scritto nel 1956 durante il lungo esilio londinese cominciato con la seconda guerra mondiale, da cui lo scrittore avrebbe fatto ritorno in patria solo nel 1965. Tutti e tre i poemi furono scritti all’estero e sono noti come “zavičajne pesme” (Petrov 2009), ossia poemi della terra d’appartenenza (*zavičaj*).

[...] La posizione, lo spirito, della nostra poesia, dopo la guerra e, non posso non scrivere, dopo Skerlić, è del tutto nuovo e mutato. Sono cadute idee, forme e, grazie a Dio, anche canoni!

L'arte più recente, e in particolare la poesia lirica, presuppone una certa sensibilità, nuova. [...] Ovunque oggi si percepisce che in migliaia e migliaia sono passati accanto a cadaveri, a rovine, e hanno girato il mondo e sono tornati a casa, cercando i pensieri, le leggi e la vita come erano stati. [...] Abbiamo rotto con la tradizione, perché ci gettiamo, a capofitto, nel futuro. [...] Scriviamo nel verso libero, che è conseguenza dei nostri contenuti! [...] E per quanto riguarda i nostri contenuti, ipermoderni, noi non li temiamo. Dietro di essi avanza la massa di coloro che tra i cadaveri, sotto i gas velenosi, hanno avuto, eccome, sensazioni 'ipermoderne'. E hanno perso la gioia, che nemmeno la famiglia può più restituire loro. Essi hanno sentito molto di quello che viene detto 'malato' nella poesia. Noi esprimiamo tutto ciò che essi ancora nascondono, che li tormenta, ma che li raggiunge inevitabilmente. Affermiamo, fanaticamente, che esistono valori nuovi, che la poesia, da sempre prima della vita, sa trovare!

Tentiamo di mostrare, consapevolmente, quelle nuove componenti dell'amore, della passione, del dolore. Tentiamo di liberare, molti, dalle passate vergogne, da legami, leggi e fraintendimenti! [...] Se i *feuilleton* sono letteratura, allora la poesia moderna diviene confessione di nuove fedi (Crnjanski 2010: 195-196).

Nella devastazione esistenziale del reduce balena come unica consolazione una sorta di fede mistica in quel riparatore legame cosmico tra tutte le cose, che trova espressione poetica in *Sumatra*. Nella *Spiegazione* lo scrittore racconta come durante il viaggio di ritorno a casa dopo la guerra, grazie all'incontro casuale con un altro reduce che gli racconta le proprie peripezie, gli si rivelino legami misteriosi. In uno stato d'animo di profonda prostrazione e apprensione, nello smarrimento per la spaventosa casualità che travolge le esistenze individuali, l'arte ha il compito di rigenerare la realtà, affermare valori nuovi, non per singoli individui o gruppi, bensì per "molti".

Pensai: guarda, non esiste proprio nessun legame al mondo. [...] Niente può essere trattenuto. [...] Tutto è intricato. Ci hanno cambiati. Mi ricordai di come prima si viveva diversamente. E chinai il capo. [...] Dove non sono giunti i nostri dolori, cosa non abbiamo, in terra straniera, stanchi, accarezzato! Non solo io, e lui, ma anche tanti altri. Migliaia, milioni!

Pensai: come mi avrebbe accolto la mia terra [zavičaj]? Le ciliegie ora sono sicuramente già rosse, e i villaggi ora sono allegri. Guarda, come anche i colori, persino lì fino alle stelle, sono gli stessi, sia per le ciliegie, sia per i coralli! Come è tutto legato, nel mondo. "Sumatra", dissi, di nuovo, beffardamente, a me stesso. [...] Sentii tutta la nostra impotenza, tutta la mia tristezza. "Sumatra", sussurrai, con una certa affettazione.

Ma, nell'animo, profondamente, pur con tutta la resistenza ad ammetterlo io sentivo un immenso amore per quei monti lontani, per i rilievi innevati, persino lassù fino ai mari ghiacciati. Per quelle isole lontane, dove accade ciò che, forse, siamo stati noi a fare. Persi la paura della morte. I legami con ciò che mi circondava. Come in una allucinazione folle, mi sollevavo in quelle immense nebbie mat-

tutine, per tendere la mano e accarezzare gli Urali lontani, i mari dell'India, dove se ne era andato il colore anche dal mio viso. Per accarezzare isole, amori, pallide figure innamorate. Tutto quel groviglio divenne una pace enorme e una consolazione sconfinata (ivi: 197-198).

Nel cosiddetto ‘sumatraismo’, che ha certamente la sua matrice nelle filosofie orientali, gli studiosi individuano al contempo un ‘programma poetico’ e una ‘religione personale’. L’altrove mitico di Sumatra esprime metaforicamente la fede nella connessione armonica di tutte le cose che dà senso a tutti i fenomeni umani e naturali. Già nel testo programmatico, tuttavia, si esprime l’ambivalenza verso tale ‘fede’ e Sumatra, metafora di quei misteriosi legami, viene evocata sempre con una sorta di “autoironia romantica” (Konstantinović 1983: 364-365, nota 22), valga ad esempio il frammento citato: “Come è tutto legato nel mondo. ‘Sumatra’, dissi, di nuovo, beffardamente, a me stesso. [...] Sentii tutta la nostra impotenza, tutta la mia tristezza. ‘Sumatra’, mormorai, con una certa affettazione”. La concezione dei legami universali si evolverà nell’evoluzione artistica dello scrittore, ma fin dal tempo di *Stražilovo*, nella sua poesia domina una consapevolezza amara della circolarità dell’esistenza. La valenza consolatoria di ciò che l’autore con un certo sarcasmo definisce *sumatraismo* si rivelerà rapidamente una forma di pacificazione del soggetto tramite l’annullamento della sua esistenza corporea e terrena⁵. Con il trascorrere del tempo, nella visione dello scrittore crescerà la consapevolezza che la persistenza del mondo, della vita e di un senso trascende l’esistenza individuale.

2. Scrivere, viaggiare: “respirare per molti”

Crnjanski trascorrerà buona parte della vita lontano dal suo paese. Fin dal principio, viaggiare, e scrivere racconti di viaggio, in un ininterrotto dialogo letterario con la terra di appartenenza (lo *zavičaj*), è una delle modalità essenziali del suo rapporto con la realtà. Viaggiando, e scrivendo del viaggio, lo scrittore porta avanti un costante confronto con la tradizione culturale e letteraria europea occidentale e slava. Di opera in opera intesse una fitta trama intertestuale in cui temi, motivi e procedimenti formali si ripetono e si richiamano, varcando i confini tra poesia e prosa⁶, con variazioni che ne marciano l’evoluzione, in un contrappunto di immagini e parole chiave che di opera in opera delineano il proprio senso (Petković 1999: 118).

⁵ Già il poema *Stražilovo* (1922), di fatto, rivela precisamente questa valenza, cf. Morabito 2010, 2013.

⁶ È ben rilevata nella letteratura la portata innovativa dei procedimenti formali che Crnjanski, nel quadro dei movimenti d’avanguardia del tempo, applica sia in versi che in prosa, scardinando le convenzioni letterarie ma toccando anche le stesse convenzioni linguistiche, tramite la forzatura della punteggiatura, della sintassi, dell’ordine delle parole come della stessa semantica della lingua serba (Petković 1985: 24-46).

Dal primo viaggio in Francia e in Italia nel 1920-21, con i testi poi raccolti in *Pisma iz Pariza (Lettere da Parigi, 1921)*⁷ e in *Ljubav u Toskani (L'amore in Toscana)*, l'autore intesse un intenso dialogo con i suoi lettori⁸, con la cultura europea e con la sua tradizione culturale d'appartenenza, stabilendo esplicite connessioni tra la terra straniera (*tudina*) e la propria (*zavičaj*), tra il viaggio e la scrittura. In particolare 'scrivere' e 'viaggiare' appaiono come processi di ricerca finalizzati non solo alla formazione personale e alla costruzione dell'appartenenza allo *zavičaj*, ma anche a "liberare, molti, dalle passate vergogne, da legami, leggi e fraintendimenti".

Anche nei 'racconti di viaggio' di *L'amore in Toscana*⁹, che ancor più dei precedenti mettono in discussione le convenzioni della letteratura di viaggio¹⁰, Crnjanski continua il dialogo con la tradizione culturale e letteraria occidentale e con la tradizione e la comunità (artistica, culturale, nazionale) di appartenenza, e a tessere la trama intertestuale che lega tutta la sua produzione, e che i suoi lettori sono chiamati a riconoscere (Morabito 2013: 229).

Lo scrittore vive il primo confronto con la terra straniera sentendosi portatore del destino di sofferenza che ritiene proprio degli slavi. A Parigi. "vedendo gli angeli nudi, le bellezze nude sui rilievi della chiesa", immergendosi nella latinità, "comprende tutto" e manifesta un moto di insofferenza verso la slavità: "Se potessi all'intera *anima slava*, a tutto il nostro cosiddetto 'essere nati per soffrire', fare un'unica iniezione di latinità" (Crnjanski 2010: 287, corsivo mio).

Il tema dell'*amore*, che domina negli scritti 'toscani', è introdotto già nelle *Lettere*: "mentre, finora, gli amori erano coordinati, ed erano legate nell'amore solo cose vicine, io avrei legato con l'amore anche cose distanti l'una dall'altra, e avrei trovato il legame tra esseri disuguali" (*ivi*: 307). Nel viaggio in Italia porta con sé il bagaglio della tradizione culturale ed enormi sono le aspettative dall'incontro con la patria del rinascimento, simboleggiato dall'immagine della Madonna del parto, la Madonna gestante: "rinascimento è amore per la gestante, che significa mescolanza di impetuoso con ciò che è mite, onnipotente"¹¹.

Tormentato, indifferente a tutto, quando giunse la primavera, partì per l'Italia, per mutare e anima e corpo. Là dove andarono tutti i popoli, tranne quelli slavi,

⁷ Meditazioni di viaggio stampate progressivamente sulla rivista zagabrese *Nova Evropa* e solo in parte dedicate a Parigi, cronotopo letterario e meta simbolica per la sua generazione. Sulla presenza regolare di cronotopi nei titoli di Crnjanski, cf. Stojnić 1996.

⁸ Già il titolo della prima raccolta afferma il carattere dialogico dell'opera: "rivolgendosi con le 'lettere' ai lettori, al suo *zavičaj*, lo scrittore in-forma il suo pubblico, definendo contemporaneamente la propria individualità poetica", Morabito 2013: 227.

⁹ L'Italia è una meta ripetutamente evocata nelle lettere ad Andrić, che nel 1920-1921 lavora all'ambasciata presso il Vaticano a Roma e che lo accompagnerà nel viaggio in Toscana.

¹⁰ Come è noto, il libro suscitò un'aspra polemica letteraria e fu stampato solo nel 1930 da Geca Kon. Anche i testi di questa raccolta coprono un'area geografica e tematica più eterogenea di quella dichiarata nel titolo.

¹¹ Crnjanski 1930: 24.

andai anch'io in maniera confusa, *per trovare la stella del mattino* (Crnjanski 1930: 145, corsivo mio).

Proprio in *L'amore in Toscana* Crnjanski fornisce il paradigma della sua appartenenza allo *Slavenstvo* (slavità), segnato da un obiettivo decisamente ambizioso, la realizzazione di ciò che chiama *amore*:

Ma io non sono, come gli altri viaggiatori, venuto, in maniera allegra e spensierata, per vedere questo. Dalle mie parti neanche in una decina sono stati qui, e io sono venuto per stabilire con mano tremante legami, invisibili e incredibili, carezzando questa chiesa (*ivi*: 17).

Per l'amore sono partito, per immergere in esso popoli nuovi. [...] O Slavità, l'amore ci attende, di esso inonderemo, come questa voluttà ravennate sui tetti, tutto ciò che è stato finora (*ivi*: 19).

Il *beneficio profondo* donatomi dal mio vagare per la Toscana, lo chiamo con il nome torbido di *Amore*, e lo sento come una cupa *connessione*, che chiamo *mitezza*, con tutto il *visibile e l'invisibile* (*ivi*: 59, corsivo mio).

Viaggiando nella culla della cultura occidentale, egli cercherà di coniugare la slavità con la tradizione culturale della latinità, in particolare con la fioritura delle arti e dello spirito del rinascimento. Gli Slavi, popolo nuovo, attendono di essere guidati verso l'amore, un "amore nuovo, più potente della passione" (*ivi*: 20), verso una nuova sintesi di civiltà che ricomporrà la frattura tra Oriente e Occidente: la civiltà occidentale forgiata nel rinascimento, innestata con la tradizione bizantino-slava, darà frutti nuovi.

La mia terra che tace e di questo non sa niente, per lei ho viaggiato [...] Scriverò della gestante, speranza oscura e dolce, purezza ultima, per coloro che morirono per le strade di Pietrogrado, per le nostre misere cittadine, anche in terra straniera, riponendo ogni speranza nella slavità [...] *e lo scrivere, e il viaggio, si fonde nel senso del respirare per gli altri, per molti*, e torbidamente, sotto le palpebre, con la figura della fanciulla appaiono anche le onde agitate dei colli e delle querce della mia terra (*ivi*: 66-67, corsivo mio).

Nell'ultimo testo della raccolta, *San Gimignano*, cui è affidata la funzione di sintesi delle tappe del viaggio interiore e di indicazione programmatica della direzione di viaggi futuri, il narratore si volge definitivamente allo *zavičaj*, con una consapevolezza nuova del rapporto tra la creazione e l'appartenenza:

Più impetuosa delle dimensioni violacee della mente, più potente del contorcimento selvaggio del corpo, era la mitezza del generare. Vidi che il *creare è solo una tempesta*, che lascia dietro di sé pietre come rovine, straordinari resti pisani, freddi e vuoti. [...] Con lo sguardo rivolto in me stesso, in mezzo alla primavera senese, mi avvidi che tutto ciò che si vede è transitorio, ma che *c'è in me la possibilità di una stella, che splende in eterno* (*ivi*: 146-147, corsivo mio).

Ora la 'stella del mattino' è la Slavità, che "in quel mondo di sforzi, di volte, archi e ampiezze, *tremolava come la stella del mattino*" (*ivi*: 146, corsivo mio). E

si afferma la necessità del ritorno: “Il silenzio contadino e il profumo del grano mi fecero tornare in me e io vidi che l’Italia mi aveva fatto impazzire, e che il pericolo non era che tornassi a ciò che mi apparteneva, bensì che non tornassi” (ivi: 147).

3. *L’appartenenza alla patria utopica: un’aporia insolubile*

Il viaggio psico-poetico in Toscana sfocia nella splendida architettura melodica di *Stražilovo*, prodigio di corrispondenze di suoni e sensi nel susseguirsi circolare di immagini “di acque e cieli” (Petković 1999: 115), in cui però la visione degli oscuri legami di tutte le cose al di là dello spazio e del tempo non appare più realmente consolatoria (Morabito 2010).

Il ritorno significò per Crnjanski la necessità di crearsi uno spazio nella nuova società serba, tra molte difficoltà, in gran parte dovute anche al suo carattere problematico. Il matrimonio con Vida gli aprirà la cerchia dell’alta borghesia serba. Dovrà trovare un impiego: la tormentata esperienza dell’insegnamento come professore di Storia nelle scuole superiori sarà accompagnata da una sempre più intensa attività giornalistica per poi concludersi con il passaggio al lavoro nelle ambasciate (ma, a differenza di molti altri scrittori dell’epoca, non come diplomatico). Non facile nemmeno la conquista di un ruolo nell’ambiente letterario: in contrasto con le convenzioni letterarie e i loro rappresentanti ma anche con i compagni di un tempo, in breve sarà coinvolto in conflitti sempre crescenti (di cui sarà spesso iniziatore) che finiranno con l’isolarlo anche dagli amici. Intanto, vaste letture e ricerche d’archivio preparano il terreno per la stesura del primo grande romanzo, *Seobe (Migrazioni)*, in volume nel 1929), che gli assicurerà il pieno riconoscimento artistico e un posto indiscusso nella storia letteraria.

Solo pochi anni dopo *Stražilovo*, troviamo la dissonanza tetra e intricata del poema *Serbia*, scritto a Corfù dove l’autore è in visita alle tombe dei serbi deceduti sull’isola a seguito della tragica ritirata di esercito e civili attraverso l’Albania tra 1915 e 1916¹².

Negli scritti del viaggio a Corfù, alle immagini del viaggio reale verso l’isola greca l’autore sovrappone un’immagine speciale della Serbia, “ultraterrena”, “eterna”: “I cimiteri a Corfù e l’isola di Vido, alla vista del mondo intero e di tutte le navi. In essi riposa una Serbia ultraterrena, meravigliosa e superba, luminosa come un arcangelo, immobile e perenne”¹³.

¹² La ritirata, durante e a seguito della quale scomparvero più di 200.000 persone tra morti e dispersi e perciò nota come ‘Golgota albanese serbo’ (Mitrović, Ivić, Živković 2000: 97-101), si impresso traumaticamente nella coscienza dei contemporanei, ispirando tra l’altro una celebre poesia di M. Bojić, *Plava grobnica (Sepolcreto azzurro)*, 1917). Per fronteggiare l’emergenza, migliaia di morti furono sepolti nel mare attorno a Corfù e all’isoletta Vido, che si trasformò così in un ‘sepolcreto azzurro’. Nel 1930 Crnjanski raccoglie i reportage del viaggio a Corfù appunto con il titolo *Krf plava grobnica (Corfù sepolcreto azzurro)*.

¹³ Crnjanski 1995: 231. Anche in *L’amore in Toscana* compaiono passi che rivelano il segno profondo lasciato nel giovane scrittore da quella tragedia nazionale (cf. Morabito 2014)

Molti elementi tematici che compongono il tessuto dei racconti di viaggio in Italia, come il concepimento, la “durezza” della terra del narratore, la stella che splende come segno della possibilità di un futuro felice, ricompaiono in *Serbia* dove però marcano un insieme dissonante, un percorso del tutto diverso: qui il ‘concepimento’, il ‘generare’, e lo scriverne, sono già svuotati della loro valenza salvifica, tanto per l’individuo, quanto per la sua terra e il suo popolo.

Sul piano formale, la struttura di *Serbia* appare estremamente irregolare¹⁴, cosa che va annoverata tra le ragioni dell’attenzione relativamente ridotta che gli studiosi le riservano. Data l’assenza di regolari “corrispondenze sintattiche e tematiche nell’organizzazione della struttura strofica”, Petrov (2009: 107) indica come unico “fattore di organizzazione strutturale”, ossia come “unico fattore della sua unitarietà l’intonazione interrogativa, o più precisamente, interrogativa-esclamativa (stupori!), molto indicativa per la comprensione del suo piano del significato”. Anche sul piano del significato, tuttavia, compaiono molti passi di difficile interpretazione, punti che sembrano in contrasto con la poetica dell’autore accanto ad elementi che rappresentano un “lato del tutto oscuro, e del tutto poco indagato, nella lirica di Miloš Crnjanski”¹⁵. Al di là dei giudizi di valore anche molto discordanti, il poema rimane però una tappa importante nel processo creativo di Crnjanski, verso la realizzazione del romanzo *Migrazioni* e la conclusione della prima fase della sua produzione.

Mentre in *Stražilovo* compaiono elementi legati ad immagini reali riflesse nell’acqua o proiettate nel cielo e nell’aria, in *Serbia* il soggetto emerge dai flutti marini in un cimitero, di cui non sappiamo se rappresenti un luogo reale (Corfù?) o la Serbia ultraterrena, dimensione ideale di appartenenza, “cronotopo utopistico” (Petković 1999: 114), “assoluto” scoperto e nel contempo “negato” (Petrov 2009: 183). Sulla base dei racconti di viaggio, si può ritenere si tratti di Corfù, cui il poeta approda dopo aver rivissuto interiormente la tragica esperienza ‘albanese’ del suo popolo.

Se elemento portante di *Stražilovo* è lo spazio (Petković 1999: 113), in *Serbia* l’unica dimensione individuabile è rappresentata dal tempo: eppure, le determinazioni temporali, frequenti ma indefinite (ora, allora, quando, già), avulse da un contesto spaziale concreto (qui, lì, da noi, in nessun posto), rappresentano un elemento portante debole, che rende fluida la struttura del testo. Gli aoristi che compaiono nelle prime strofe, comunque, introducono il lettore non nel tempo del calendario, non nella Storia degli eventi, bensì piuttosto nel *passato* come dimensione interiore, fluida, di individui, popoli, terre.

Lo spostamento temporale è segnalato già dalla forma arcaica del toponimo del titolo, con una marca fonetica slava ecclesiastica di matrice orientale. Anche

¹⁴ Petrov (2009: 98-108) rileva solo delle tendenze ad una certa regolarità nella disposizione dei versi in alcuni tipi di strofa.

¹⁵ Così Petković (1999: 114) a proposito della similitudine tra lo *zavičaj* e il “fosato” che accoglierà la decomposizione del corpo del poeta, nella strofa 7. Recentemente anche Vraneš 2013 mette in rilievo la difficile ricezione critica del secondo poema e ne analizza diversi elementi di difficile interpretazione. Cf. Morabito 2014.

in questo caso il titolo è un cronotopo, ma con una connotazione specifica che rimanda direttamente al passato di migrazioni del popolo serbo, in particolare al XVIII secolo. Nel romanzo *Migrazioni*, ambientato nel Settecento presso i serbi dell'impero asburgico, con la forma 'Serbia' sarà chiamata la patria, a quel tempo già da secoli sotto il dominio ottomano, abbandonata dai padri intorno al 1690, alla quale nel XVIII secolo le milizie confinarie serbe nel sud dell'impero asburgico speravano di tornare.

All'inizio del XX secolo, con il termine *Serbia Crnjanski* indica in sostanza il luogo del suo desiderio di appartenenza ad un popolo, per antonomasia la patria cui non si può tornare: "Sono forse io, che con sguardo acceso brucio,/ Tutto quel mondo, dove non posso più tornare?" (strofa 27).

Il titolo quindi richiama direttamente il passato di sradicamento dei serbi che nel Settecento si trovavano nei confini dell'impero asburgico per rimanervi fino oltre la nascita della Serbia moderna, cui solo nel 1918 sarebbe stata annessa la regione della Vojvodina. Non va dimenticata la particolare posizione esistenziale di Crnjanski rispetto al concetto di 'terra d'appartenenza'. Fino alla formazione del Regno di serbi croati e sloveni nel 1918, per i Serbi di Ungheria la Serbia era una patria ideale, sostanziata dai racconti orali e dai canti popolari, e l'appartenenza era ancora solo un'aspirazione¹⁶.

Per il giovane poeta, l'appartenenza slava, prima ancora che serba, aveva come portato un destino di infelicità e sradicamento che la poesia, la letteratura, aveva il compito di cambiare. Già nella sua prima esperienza di viaggio all'estero, al tempo di *L'amore in Toscana* e di *Stražilovo*, stabilisce dichiaratamente una stretta connessione tra "lo scrivere e il viaggio", come pure tra lo scrivere e la costruzione del suo popolo. Dopo la prima guerra mondiale, Crnjanski sente profondamente e drammaticamente la necessità di costruire una patria comune, un nuovo stato¹⁷. L'impegno a costruire il 'nuovo' a tutti i livelli della vita nazionale, superando i miti del passato, si esprime in Crnjanski programmaticamente. Da qui anche la decostruzione del sistema tradizionale di convenzioni poetiche e le riflessioni sulla tradizione letteraria del suo popolo. In un saggio contemporaneo a *Serbia* troviamo osservazioni sul "grigio abisso epico" che è a suo dire la letteratura serba: in "quell'abisso epico non c'è vegetazione né germogli: una nebbia fitta e bagnata cala su tutto ciò che vedo", finché con Njegoš compare "la brama di un destino nuovo e di un senso per la nostra esistenza nel mondo", e poi con B. Radičević, "lontano dall'epica, mormorio di tristezza e brama di fusione, versi lirici. *La stella del mattino*"¹⁸.

¹⁶ Particolarmente drammatica perciò la posizione dei giovani serbi di Vojvodina che, come Crnjanski, durante la prima guerra mondiale erano arruolati nell'esercito austro-ungarico, sul fronte opposto a quello dei loro fratelli. Cf. Raičević 2010: 55 e *passim*.

¹⁷ Circa tre decenni più tardi, lo scrittore parlerà della sua convinzione giovanile che "la cura migliore per tutte le sventure del nostro popolo fosse uno Stato *nostro*" (Crnjanski 1959: 138, corsivo nel testo).

¹⁸ *Razmišljanja o Njegošu (Riflessioni su Njegoš)*, in Crnjanski 2011: 412-415, a p. 412 (corsivo mio).

Rapidamente, però, a fronte del bisogno di “costruire un popolo” e un nuovo stato, emerge l’inconciliabilità tra la sua visione della patria ideale e la realtà storica della vita e della letteratura nella patria reale. Il poema *Serbia* è incentrato sul momento della presa di coscienza dell’inconsistenza delle convinzioni e delle speranze giovanili: nella patria da costruire, nel potere dell’arte di “costruire un popolo”. È la storia del suo rapporto con l’appartenenza al suo paese e al suo popolo, così come quel rapporto gli appare nel susseguirsi di visioni tra l’allucinatorio e il mistico durante il viaggio al “sepolcreto azzurro” e dopo aver constatato l’incuria e l’ingratitude del giovane nuovo stato verso i morti che la costruzione di quello stato hanno permesso. Rievoca così la nascita in terra straniera e lo struggente attaccamento alla Serbia del passato mitico trasmessogli dalla famiglia (“Alla nascita in terra straniera, sotto la neve gelata, / mi nutrono con la tua voce, la debolezza e la cura. / Mi posero nell’impotenza dell’infanzia, per amarti / e di pena, per Te, per una vita intera, ammalarmi”, strofa 5). Rievoca il patriottismo estremo, le aspettative e la delusione seguita all’impatto con la Serbia reale (“come un fossato ora attende la mia terra, / che io marcisca, e non mi innalzi più, vivo”, strofa 7; “non solo per le mie ombre non trovai pace, / ma neanche delle pene, che nacqui per lenire, / so più il sussurro, lo sguardo, né il tocco!”, strofa 12). Allude a ingiustizie subite, a umiliazioni (“Il dolore vergognoso della prima ingiustizia, falso marchio di infamia, / e la prima umiliazione, caustica come una risata”, strofa 26), al disamore (“Torbido l’amore più non rosseggia sulle mie labbra [...] L’ardore spento per Te mi splende ancora in petto, / ma pieno di afflizione e smania disperata”, strofa 30). Consapevole che nel paese reale “l’alito del vivere è meno, che in terra straniera, puro”, è consapevole anche della distanza incolmabile dalla Serbia ideale, patria utopica (“morirò per la Serbia, senza neanche esserci incontrati”, strofa 14).

Di fronte all’intrico inestricabile e conflittuale di realtà e aspettative¹⁹, ora Crnjanski orienta la ricerca alle radici dell’appartenenza, al passato delle migrazioni serbe. Tanto strettamente connesso con l’appartenenza è il rapporto di Crnjanski con la letteratura, che leggendo *Serbia*, del 1925, occorre ricordare come dopo il grande romanzo *Migrazioni*, nell’attività artistica dell’autore si avrà una lunga impasse. Anni di inefficaci tentativi letterari, di varia produzione pubblicistica, di difficile relazione con l’attualità, tanto sul piano artistico, quanto su quello sociale e – non ultimo – ideologico. Nel 1934 Krleža stigmatizza violentemente alcuni suoi articoli “scritti sulla linea di Goebbels e von Papen”, affermando che “il giornalista Crnjanski offende il poeta Crnjanski” (Krleža 1973: 183). Lo scrittore pagherà con decenni di silenzio e di emigrazione la sua compromissione ideologica con i regimi nazifascisti degli anni Trenta, e ancora alla metà degli anni Cinquanta il suo amico di un tempo M. Ristić affermerà che, dopo un “periodo di lento morire del poeta” tra il 1921 e il 1929, l’uomo Crnjanski sarebbe sopravvissuto come “suicida vivente” (Ristić 1954: 252-253). La fase nuova che si aprirà nella sua produzione artistica nella seconda metà degli anni Cinquanta modificherà molti giudizi.

¹⁹ Ricordiamo la sequenza di domande senza risposta che segna il poema *Serbia*.

Bibliografija

- Crnjanski 1930: M. Crnjanski, *Ljubav u Toskani*, Beograd 1930.
- Crnjanski 1959: M. Crnjanski, *Itaka i komentari*, Beograd 1959.
- Crnjanski 1995: M. Crnjanski, *Putopisi*, I, a cura di N. Bertolino, Beograd 1995.
- Crnjanski 2010: M. Crnjanski, *Miloš Crnjanski*, I, a cura di M. Nenin, Novi Sad 2010.
- Crnjanski 2011 : M. Crnjanski, *Miloš Crnjanski*, II, a cura di G. Raičević, Novi Sad 2011.
- Konstantinović 1983: R. Konstantinović, *Miloš Crnjanski*, in: Id., *Biće i jezik u iskustvu pesnika srpske kulture dvadesetog veka*, I, Beograd 1983, pp. 349-407.
- Krleža 1973: M. Krleža, *M. Crnjanski o ratu*, in: Id., *Evropa danas*, Sarajevo 1973 (ed.or. 1934).
- Mitrović, Ivić, Živković 2000: A. Mitrović, P. Ivić, D. Živković *et al.*, *Istorija srpskog naroda, šesta knjiga, drugi tom. Od Berlinskog kongresa do ujedinjenja 1878-1918*, Beograd 2000³.
- Morabito 2010: R. Morabito, *Stražilovo di Miloš Crnjanski*, in: F. Mazzei, P. Carloti (a cura di), *Oriente, occidente e dintorni... Scritti in onore di Adolfo Tamburello*, IV, Napoli 2010, pp. 1735-1749.
- Morabito 2013: R. Morabito, *Stražilovo e la Toscana nella geografia interiore del giovane Crnjanski*, in: M.R. Leto, P. Lazarević Di Giacomo, S. Šeatović Dimitrijević (a cura di), *Acqua alta. Mediteranski pejzaži u modernoj srpskoj i italijanskoj književnosti / Acqua alta. Paesaggi mediterranei nelle letterature italiana e serba del Novecento*, Beograd 2013, pp. 225-248.
- Morabito 2014: R. Morabito, *Zavičajne pjesme, poeme o pripadnosti. Serbia Miloša Crnjanskog*, in: D. Hamović (a cura di), *Miloš Crnjanski: poezija i komentari, Zbornik radova*, Beograd-Novı Sad 2014, pp. 231-239.
- Petković 1985: N. Petković, *Seobe Miloša Crnjanskog*, Beograd 1985.
- Petković 1999: N. Petković, *Lirika Miloša Crnjanskog*, in: Id., *Ogledi o srpskim piscima*, Beograd 1999, pp. 67-118.
- Petrov 2009: A. Petrov, *Poezija Crnjanskog i srpsko pesništvo*, Beograd 2009⁴.
- Raičević 2010: G. Raičević, *U traganju za zornjačom: Crnjanski i njegova Serbia*, in: Id., *Drugi svet. Eseji o književnosti: istorija teorija kritika*, Beograd 2010, pp. 51-62.

- Ristić 1954: M. Ristić, *Tri mrtva pesnika*, “Rad Jugoslavenske Akademije Znanosti i Umjetnosti”, CXXXI, 1954, pp. 245-316.
- Stojnić 1996: M. Stojnić, *Semantika i poetika naslova u delima Miloša Crnjanskog*, in: M. Šutić (a cura di), *Miloš Crnjanski. Teorijsko-estetički pristup književnom delu*, Beograd 1996, pp. 13-19.
- Vraneš 2013: B. Vraneš, *Crnjanski na Krfu 1925*, in: M.R. Leto, P. Lazarević Di Giacomo, S. Šeatović Dimitrijević (a cura di), *Acqua alta. Mediteranski pejzaži u modernoj srpskoj i italijanskoj književnosti / Acqua alta. Paesaggi mediterranei nelle letterature italiana e serba del Novecento*, Beograd 2013, pp. 249-266.

Abstract

Rosanna Morabito

Miloš Crnjanski from Sumatra to Serbia

The author traces the artistic evolution of Miloš Crnjanski in the Twenties, from his short poem *Sumatra* to his poems *Stražilovo* and *Serbia* and then to his novel *Migrations*. It was precisely in this period, crucial both for his creative work and for his personal life, that a growing conflict emerged with the Serbian literary world, along with Crnjanski's affirmation of his nationalist orientation, his gradual shift from poetry to prose, and from attention to contemporary reality to the projection of his artistic research into the historical dimension of the Serbian people.

“Si scrive ‘guerra’, ma si chiama rivoluzione...” Un’eco russa della Grande Guerra: Leonid Andreev

Rita Giuliani

Nel centenario dell’inizio della Grande Guerra sono state innumerevoli le iniziative editoriali e convegnistiche dedicate alla risonanza che il conflitto ebbe nei vari Paesi, Russia compresa¹. Restando nell’ambito di questo grande tema, vorrei analizzare l’eco che il conflitto ebbe nella produzione letteraria e pubblicitaria dello scrittore russo Leonid Andreev, il quale non solo scrisse molto sull’argomento – racconti, un dramma, articoli, pamphlet – ma nel 1915, alla vigilia dell’intervento italiano, pubblicò anche un appello agli italiani perché non scendessero in guerra al fianco degli Imperi Centrali. L’appello non raggiunse mai i destinatari, non è stato tradotto in italiano e non è stato mai più ripubblicato.

Andreev visse la sua non lunga vita (1871-1919) in uno dei periodi più travagliati della storia russa, periodo che ebbe una vasta risonanza nella sua opera, come del resto in quella degli scrittori a lui contemporanei, per un’ovvia ‘fisiologia’ del rapporto arte-vita. In Andreev però ci fu qualcosa di più che una semplice eco: ci fu l’ascolto profondo del “rumore del tempo”, il tentativo di elaborare ed esorcizzare con la scrittura quei drammatici eventi, e un perdurante sgomento, uno sgomento panico che dalla sfera intellettuale e letteraria arrivò a investire anche quella fisica, quando la guerra, da concetto astratto e lontano, si fece tragica realtà quotidiana, sconvolgendo a tal punto la vita dello scrittore da provocargli un infarto, mortale, durante la guerra civile seguita alla rivoluzione bolscevica. In Andreev è interessante anche la singolare evoluzione dell’idea stessa di guerra, come pure la peculiarità degli strumenti stilistici e narrativi impiegati per descrivere una realtà a lui inizialmente sconosciuta ma non per questo meno spaventosa.

Andreev fu un uomo e uno scrittore in crisi in un tempo di crisi, al punto che negli anni di feroce reazione seguiti alla rivoluzione del 1905, allorché in-crudeli nel Paese un’ondata di suicidi, molti, prima di togliersi la vita, inviavano un messaggio allo scrittore, cantore della vuoto esistenziale, dell’angoscia e

¹ Cf. Gračeva *et al.* 2014; Ičin 2014; Bruiš, Katcer 2014; Polonskij *et al.* 2014; il sito IMLI-RAN *Pervaja mirovaja vojna i russkaja literatura. Politika i poëtika: istoriko-kul’turnyj kontekst* (La Prima guerra mondiale e la letteratura russa. Politica e poetica: il contesto storico-culturale), con informazioni esaustive sulle iniziative convegnistiche ed editoriali dedicate al tema: <<http://ruslitwwi.ru/>> (ultimo accesso: 14.08.2015).

dell'impossibilità di vivere (Gor'kij, Čukovskij, Blok 1970: 52). Andreev continua ad essere uno scrittore per tempi di crisi, destinato a tornare d'attualità in momenti di particolare inquietudine sociale e morale, come l'attuale, non solo in Russia², ma anche in Italia, dove in tempi recenti sono state rappresentate alcune sue opere teatrali: *Quello che prende gli schiaffi*, libera versione del dramma *Tot, kto polučaet poščečiny*, regista, sceneggiatore e protagonista Glauco Mauri (2011)³, e *Mysl'* (Il pensiero), col titolo mutato in *Pensiero e delitto*, regista Giancarlo Gori (2012)⁴.

Uomo senza certezze, dominato dall'angoscia di vivere, con l'incubo del nulla e della morte, Andreev percepiva la vita come mistero, come scherzo del diavolo. Amò molto l'Italia, che visitò quattro volte tra il 1906 e il 1914, soggiornando a Capri, Venezia e Roma (Giuliani 1998). La nostalgia dell'Italia lo accompagnò fino all'ultimo, scriveva nel diario nel marzo 1918: "Cerco sempre libri in cui si parli delle palme e del sole. Ho voglia di palme! Ho voglia d'Italia" (Andreev, Beklemiševa 1930: 37).

In Europa occidentale la Prima guerra mondiale è la 'Grande Guerra' per antonomasia, in Russia no. Il paese ne ha conosciute di più 'grandi', come testimoniano gli epiteti dati alla guerra contro Napoleone – 'guerra patriottica' (*otečestvennaja vojna*) – e, soprattutto, alla Seconda guerra mondiale – 'grande guerra patriottica' (*velikaja otečestvennaja vojna*). La Prima guerra mondiale fu per la Russia un evento terribile e devastante, che non concluse, ma si inserì in un periodo di disordini sociali e politici, guerre e rivoluzioni. Segnata pesantemente dal terrorismo di matrice rivoluzionaria fin dagli anni Sessanta dell'Ottocento, la Russia inaugurò il nuovo secolo con la guerra russo-giapponese (1904-1905) che si sarebbe conclusa con una cocente sconfitta. Sarebbero seguite le rivoluzioni del 1905 e del 1917, la guerra mondiale e la guerra civile, che sarebbe terminata solo all'inizio degli anni Venti.

Scrivere di guerra, nella letteratura russa del XX secolo, vuol dire seguire o allontanarsi dal modello fornito da Tolstoj in *Vojna i mir* (Guerra e pace), l'epopea russa per eccellenza. Tutta l'opera di Tolstoj, che la guerra l'aveva fatta in prima persona, è costellata di opere che hanno per argomento la guerra: dai racconti *Nabeg* (L'incursione, 1852) e *Rubka lesa* (Il taglio del bosco, 1853-1855), al ciclo dei *Voennye rasskazy* (Racconti di guerra, meglio noti come *Racconti*

² Nel 2007 in Russia ha preso l'avvio l'edizione dell'*Opera omnia* di Andreev in 23 volumi (*Polnoe sobranie sočinenij i pisem*, Moskva), di cui sono usciti i voll. I (2007), V (2012), VI (2013) e XIII (2014). La precedente *Opera omnia* dello scrittore era uscita nel 1913, l'autore ancora vivente. Nel 2010 sono apparse due importanti monografie (Ken, Rogov 2010; Rolet 2010); sono anche stati ripresi, in spettacoli di grande suggestione, i drammi *Žizn' Čeloveka* (La vita dell'Uomo), al Rossijskij Akademičeskij Molodežnyj Teatr (Mosca 2011), presentato nell'allestimento del Teatro di Perm', regista B. Mil'gram, e *Ekaterina Ivanovna*, al Teatr dramy im. F. Volkova, regista E. Marčelli (Jaroslavl' 2010), e al teatro Modern di Mosca, regista S. Vragova (2012).

³ 2-3 novembre 2011, Teatro Politeama (Poggibonsi); Teatro Piccolo Eliseo (Roma), ripreso nell'ottobre 2012 al Piccolo Teatro Grassi (Milano).

⁴ 26 aprile-6 maggio 2012, Teatro allo Scalo (Roma).

di Sebastopoli) – pubblicati in volume nel 1856, in cui sono presenti elementi di eroismo, ma senza né retorica né concessioni al nazionalismo e al trionfalismo, – a Kazaki (I Cosacchi, 1852-1863). Segui *Vojna i mir*, in cui lo scrittore esplicitò la sua filosofia della storia e della guerra, opera di un apparente altissimo realismo, ma solidamente sorretta da una tesi di fondo (Berlin 1986). Nel romanzo Tolstoj cerca di capire quale sia il motore della storia, quale forza spinga uomini e popoli, pervenendo quasi a una forma di determinismo: accade ciò che deve accadere e certo non sono i grandi uomini a fare la storia. “La storia sarebbe una cosa eccellente se fosse vera”, affermò nel 1908 (cit. in Berlin 1986: 85), perché essa non può considerare tutti i fattori in campo, le incognite del comportamento, i moti spirituali dei singoli che la fanno. Secondo lo scrittore, solo l’attività inconsapevole dà frutto, chi recita una parte nella storia non ne capisce mai il significato. Dopo aver fatto un imponente lavoro sulle fonti storiche, nel romanzo Tolstoj ricostruisce le fasi salienti della guerra contro Napoleone, prestando però il fianco alle critiche dagli storici per le volute imprecisioni contenute nel testo. Negli ultimi anni di vita, egli ritornò sul tema della guerra col racconto *Chadži-Murat* (1896-1904), uscito postumo (1912) mutilato dalla censura: presa di coscienza profonda e sguardo lucidissimo sulla guerra imperialistica e sulla sua violenza.

Andreev si considerava un discepolo di Tolstoj, ma era guardato dal patriarca delle lettere russe al tempo stesso con interesse e con sospetto (Bez Zubov 1984: 12-79). Era diventato famoso nel 1901, allorché era uscita la sua prima raccolta di racconti. A differenza di Tolstoj, la guerra non l’avrebbe mai fatta, ma sarebbe rimasto vittima della guerra civile, morendo d’infarto il 12 settembre 1919 nel villaggio finlandese di Nejvola (Neuvola), dov’era sfollato per sottrarsi ai bombardamenti aerei dei bolscevichi (Ken, Rogov 2010: 352-357). Era un pacifista, un difensore dei diritti civili, impegnato nella lotta contro l’antisemitismo, attento alle dinamiche del terrorismo e non alieno da simpatie filo-rivoluzionarie.

Anche in lui la guerra è filtrata da un’idea, una convinzione, ma egli si discosta completamente dal modello tolstojano. La sua prima opera di argomento bellico fu il racconto *Krasnyj smeč. Otryvki iz najdennoj rukopisi* (Il riso rosso. Frammenti di un manoscritto ritrovato, 1905), composto quasi alla fine della guerra russo-nipponica, senza che l’autore avesse alcuna esperienza personale della vita militare e del fronte. La cornice del racconto è quella del manoscritto ritrovato (su cui non viene fornita alcuna informazione), la narrazione è organizzata come una sequela di frammenti di diario non datati. È il diario di un soldato che, non reggendo l’orrore del conflitto, inizia a percepire un oscuro ‘qualcosa’ e a leggere il mondo che lo circonda attraverso il filtro della morte e della follia⁵. Al pari degli espressionisti tedeschi Andreev vede la guerra come orrore puro,

⁵ Trad. it: *Il riso rosso: frammento di un manoscritto*, tr. di C.A. Traversi, Roma [1904?]; *Il riso rosso. Frammenti*, trad. di C. Castelli, Milano 1915; *Il riso rosso*, trad. di E. Lo Gatto, in: E. Lo Gatto (a cura di), *Narratori russi*, Roma 1944. *Il riso rosso: frammenti di un manoscritto ritrovato*, a cura di P. Galvagni, Brescia 1994.

astratto. Il racconto si apre con le parole “...*bezumie i užas*”, che saranno il *fil rouge* di tutta la narrazione:

И тут впервые я почувствовал это. Я ясно увидел, что эти люди, молчаливо шагающие в солнечном блеске, омертвевшие от усталости и зноя, качающиеся и падающие, что это безумные. Они не знают, куда они идут, они не знают, зачем это солнце, они ничего не знают. У них не голова на плечах, а странные и страшные шары. Вот один, как и я, торопливо пробирается сквозь ряды и падает; вот другой, третий. Вот поднялась над толпою голова лошади с красными безумными глазами и широко оскаленным ртом, только намекающим на какой-то страшный и необыкновенный крик, поднялась, упала, и в этом месте на минуту сгущается народ, приостанавливается, слышны хриплые, глухие голоса, короткий выстрел, и потом снова молчаливое, бесконечное движение. Уже час сижу я на этом камне, а мимо меня все идут, и все так же дрожит земля, и воздух, и дальние призрачные ряды. [...] Час тому назад я был один на этом камне, а теперь уже собралась вокруг меня кучка серых людей: одни лежат и неподвижны, быть может, умерли; другие сидят и остолбенело смотрят на проходящих, как и я. У одних есть ружья, и они похожи на солдат; другие раздеты почти догола, и кожа на теле так багрово-красна, что на нее не хочется смотреть. (Andreev 1990-1996, II: 23-24).

In un orrifico crescendo si giunge all'immagine finale, in cui il protagonista vede il Riso rosso, personificazione stessa della follia sanguinaria della guerra:

Мы оглянулись: сзади нас на полу лежало голое бледно-розовое тело с закинутой головой. И. сейчас же возле него появилось другое и третье. И одно за другим выбрасывала их земля, и скоро правильные ряды бледно-розовых мертвых тел заполнили все комнаты.

- Они и в детской, – сказала няня. – Я видела.
- Нужно уйти, – сказала сестра.
- Да ведь нет прохода, – отозвался брат. – Смотрите.

Правда, голыми ногами они уже касались нас и лежали плотно рукою к руке. И вот они пошевельнулись и дрогнули, и приподнялись все теми же правильными рядами: это из земли выходили новые мертвецы и поднимали их вверх.

- Они нас задушат! – сказал я. – Спасемтесь в окно.
- Туда нельзя! – крикнул брат. – Туда нельзя. Взгляни, что там! ... За окном в багровом и неподвижном свете стоял сам Красный смех (*ivi*, II: 73).

Il racconto è tipico della maniera andreeviana, del modo tutto originale che l'artista aveva di esprimere il rapporto col mondo e il suo sentire profondo. Il critico Kornej Čukovskij scrisse di lui nelle memorie:

В том-то и заключалась особенность его писательской личности, что он, – плохо ли, хорошо ли, – всегда в своих книгах касался извечных вопросов, метафизических, трансцендентных тем. Другие темы не волновали его. Та литературная группа, среди которой он нечаянно оказался в начале своего пи-

сательского поприща [...] была внутренне чужда Леониду Андрееву. То были бытописатели, бытовики, волнуемые вопросами быта, а не бытия, а он среди них был единственный, кто задумался о вечном и трагическом. Он – трагик по самому своему существу, и весь его экстатический, эффектный, чисто театральный талант, влекущийся к помпёзному стилю, к традиционным преувеличенным формам был лучше всего приспособлен для метафизико-трагических сюжетов (Gor’kij, Čukovskij, Blok 1970: 52-53).

La tavolozza cromatica del racconto mostra un’orgia di rosso: la radice *krasn-* si ripete nel testo 68 volte, gli aggettivi *bagrovyyj* 8 volte e *krovavyj* 15. L’altro colore dominante è il nero (33 volte) ed è alta l’occorrenza di un’indicazione latamente cromatica quale il colorito pallido (*blednyj*, 20). Particolarmente indicativa della tendenza andreeviana all’astrattezza, alla generalizzazione è la frequenza di termini indicanti concetti astratti, come follia (*bezumie*, 19 occorrenze), orrore (*užas*, 30), paura (*strach*, 14), riso (*smech*, 33), fantasmatico (*prizračnyj*, 15). Sono stilemi già pienamente espressionistici l’iterazione di parole – *sumasšedšij* (pazzo, 24 occorrenze), *bezumnij/bezumno* (folle, 20), termini derivati dalla radice *mertv-* (morto, 32), *trup* (cadavere, 21), *strašnyj/strašno* (terribile, 39) –, di intere espressioni, l’atmosfera ossessiva, da incubo. L’azzurro, colore bandito assieme al verde dall’ambiente naturale, è riservato solo alla casa del protagonista, in cui una delle stanze è azzurra. Il protagonista non ha nome, al pari di tutti gli altri personaggi, i luoghi non hanno nome, non si dice di quale guerra si tratti, solo la presenza del treno e di armi moderne la colloca nell’epoca contemporanea.

Considerato in vita un realista *sui generis*, guardato con sospetto sia dai simbolisti sia dai realisti per la particolarità della scrittura e l’irritualità della maniera, considerato dai futuristi un reperto del passato, Andreev è ora generalmente riconosciuto come uno scrittore espressionista⁶, particolarmente vicino, per stile e concezione del mondo, al filone ‘fantastico-visionario’ dell’Espressionismo, ad autori come Gustav Meyrink a Alfred Kubin (Giuliani 1977: 76-81). Lo confermano la sua deformazione grottesca della realtà, l’iperbolismo della scrittura e delle immagini, il cromatismo violento, le iterazioni ossessive, la supremazia della realtà interiore su quella esterna, la visione tragica del mondo, il motivo ricorrente dell’urlo, in passi che sembrano ecfraresi dell’*Urlo* di Munch (Iezuitova 1987).

A proposito della stesura di *Krasnyj smech*, Andreev scrisse:

Представьте себе, какое огромное нервное напряжение я испытывал, когда писал *Красный смех*. Иногда я думал, что сойду с ума, так как я иногда сознательно приводил себя к настоящим галлюцинациям, чтобы видеть все как можно яснее. *Красный смех* я закончил за две недели. Мне пришлось ускорить работу, иначе нервы не выдержали бы (cit. Hellman 2009:74).

⁶ Cf. Ken 1975; Iezuitova 1987; Bondareva 2006; Džuliani 2007; Terëkina 2008, con bibliografia.

L'empito visionario del *Riso rosso* si sarebbe smorzato fino quasi a scomparire nelle opere successive dedicate al tema della guerra.

Lo scrittore rischiò di essere sorpreso a Roma dallo scoppio della Grande Guerra. Era venuto a Roma, passando per Venezia, nel gennaio 1914. Rimase in città fino all'inizio di maggio, poi fece ritorno in Russia, con l'intenzione di volersi organizzare in modo da passare un anno in Italia, come confidò all'amica Vera Beklemiševa (Andreev, Beklemiševa 1930: 219). La guerra glielo impedì.

La sua prima reazione nei confronti dello scoppio del conflitto fu di prostrazione, ma già alla fine di agosto il suo umore era cambiato: era speranzoso, quasi euforico. Disse alla Beklemiševa:

[...] у меня есть предвидение будущего. Я всегда чувствую свою жизнь. И вдруг с начала лета это чувство исчезло, Все спуталось, впереди темный хаос и тоска. Я боялся заглядывать вперед и думал, что все кончится не сегодня, завтра. С момента объявления войны все исчезло: нет темного ужаса, нет тоски. Если бы меня спросили, что со мной я бы сказал: это воскрешение из мертвых. Это не только мое личное воскрешение из мертвых, это прежде всего воскрешение из мертвых России.

— Я знаю, что не гожусь в войны, но если бы не эти боли в руке и не голова, я был бы там в качестве кого угодно (*ivi*: 268).

Era convinto che la disfatta della Germania avrebbe portato con sé la disfatta della reazione in Europa e l'inizio di un nuovo ciclo di rivoluzioni. Scriveva infatti a Ivan Šmelev nel settembre 1914:

Для меня смысл настоящей войны необыкновенно велик и значителен свыше всякой меры. Это борьба демократии всего мира с цезаризмом и деспотией, представителем каковой является Германия. [...] разгром Германии будет разгромом всей европейской реакции и началом нового цикла европейских революций. [...] Отсюда и я, автор *Красного смеха* (как никак!) также стою за войну (*cit. Hellman 2009: 71-72*).

Tra l'*intelligencija* serpeggiavano entusiasmo e paura. Alcuni, come Valerij Brjusov e Aleksej N. Tolstoj, inviavano corrispondenze dal fronte, mentre la guerra dettava a quelli che restavano a casa parole ora di speranza, ora di angosciosa attesa. Soffrendo di non poter prendere parte attiva alla guerra, Andreev si dedicò anima e corpo al giornalismo, scrivendo articoli a sfondo patriottico.

Reagì all'invasione tedesca del Belgio con straordinaria tempestività, scrivendo alcuni articoli e il dramma *Korol', zakon i svoboda* (*Le Roi, la Loi, la Liberté!*, parole della *Brabançonne*, l'inno nazionale belga)⁷, che fu allestito in tutta fretta a scopo propagandistico in ottobre al Moskovskij Dramatičeskij Teatr, registi A.A. Sanin e I. F. Šmidt e, in dicembre, all'Aleksandrinskij Teatr, regista A.N. Lavren'ev. Nel dramma l'autore esprimeva la solidarietà persona-

⁷ Trad. it: *Il Belgio vivrà!*, trad. di Markoff e L.E. Morselli, Roma 1915; *Re, legge e libertà*, trad. di O. Campa, Lanciano 1915 (ristampa 1925).

le e nazionale verso il piccolo e pacifico stato aggredito dai tedeschi, che Andreev considerava una forza brutta, inumana e incomprensibile. Il protagonista, lo scrittore Émile Grelieu, era maschera letteraria di Maurice Maeterlinck, premio Nobel per la letteratura nel 1911, drammaturgo assai caro ad Andreev. In *Pervoe pis'mo o teatre* (Prima lettera sul teatro, 1912), manifesto programmatico del suo teatro del “panpsichismo”, lo scrittore russo aveva scritto di Maeterlinck con ammirazione: “quel furbone di Maeterlinck ha messo i pantaloni ai suoi pensieri e ha fatto correre in scena i dubbi” (Andreev 1990-1996, VI: 512).

Il finale di *Korol', zakon i svoboda* grondava speranza e una non piccola dose di retorica. Alla moglie disperata per la morte di un figlio, Grelieu dice:

Я вижу новый мир, Жанна. Я вижу мой народ: вот с пальмовыми ветвями он встречает Бога, вновь сошедшего на землю. Плачь, Жанна, ты мать! Плачь, несчастная мать, с тобой плачет и Бог. Но будут счастливые матери – я вижу новый мир, Жанна, я вижу новую жизнь! (*ivi*, V: 177).

Lo spettacolo – potremmo definirlo un’opera-pamphlet – riscosse tiepidi consensi e accuse di eccessiva precipitazione, per aver immaginato che la resistenza dei belgi si sarebbe spinta alla distruzione delle dighe e allo sterminio delle truppe tedesche per annegamento. Il critico teatrale Nikolaj Ėfros lo definì “una corrispondenza drammatizzata, priva però di veridicità” (*ivi*, V: 494). Lo stesso autore riconobbe la debolezza del dramma, in cui egli aveva “messo i pantaloni” e “fatto correre in scena” una riflessione sul ruolo di una grande personalità in un momento critico per la patria e sul suo graduale processo di superamento delle barriere psicologiche nei confronti della guerra.

Non mi soffermerò in dettaglio sulla produzione letteraria di Andreev dedicata alla Prima guerra mondiale, dal momento che questa è stata analizzata dal collega e amico Ben Hellman in vari saggi, cui rimando volentieri (Hellman 2009). È una produzione di gran lunga inferiore, per mole, a quella pubblicistica: Andreev scriveva articoli sulla guerra a un ritmo febbrile, perdendo spesso il contatto con la realtà empirica del conflitto e vedendovi attualizzati l’eterno scontro di due principi metafisici: Male e Bene, Caos e Armonia, incarnati rispettivamente dai tedeschi e dagli altri belligeranti. In totale solitudine, sofferente nel corpo e nello spirito, nel gelido studio della sua enorme dacia a Vammelsuu⁸, sul Golfo di Finlandia, lavorava instancabilmente, ora sorretto dalla speranza, ora in preda al terrore per la possibile vittoria dell’elemento caotico. La sua intensa attività pubblicistica si può dividere in due periodi: luglio (agosto) 1914-1915, periodo di intensa collaborazione con una serie di giornali di orientamento democratico-liberale, in cui egli diede alle stampe ben cinque raccolte di articoli; e dicembre 1916-ottobre (novembre) 1917, periodo in cui lo scrittore collaborò col giornale “Russkaja volja” (La volontà russa), che venne chiuso dal Comitato militare rivoluzionario lo stesso 25 ottobre 1917 (Iezuitova 1989; Jasenskij 1992).

⁸ Villaggio a 8 km dalla stazione ferroviaria di Rajvola (oggi Roščino, sulla linea Pietroburgo-Vyborg), a circa 60 km da Pietroburgo.

Nel 1915, mentre in Russia il fanatismo nazionalista era già scemato e un'ostica indifferenza verso i fatti di guerra si diffondeva tra gli uomini di cultura, Andreev continuò l'attività giornalistica e pubblicò una raccolta di articoli intitolata *V sej groznyj čas* (In quest'ora terribile, Petrograd 1915).

Nell'imminenza dell'intervento italiano nel conflitto, egli pubblicò sulla rivista "Argus" un appello ai nostri connazionali intitolato *Italii* (All'Italia), perché non entrassero in guerra al fianco della Germania. Lo riproduciamo integralmente:

Для меня лично было бы большей печалью, еслибы Италия не присоединилась к державам согласия в борьбе с нашим общим врагом.

За последние годы я часто бывал в Италии и за это время полюбил итальянцев, а Рим люблю, как Москву.

Как и наша Москва, "вечный город" – первоначальный город, воздвигнутый народом из недр своих и именно на том месте, где он остался вечным памятником прошлого. Нашу Москву никуда нельзя сдвинуть, но Петр мог бы основать Петербург и севернее и южнее, и это был бы тот же Петербург, – за Москвой навеки осталось ее место в центре Российской равнины, такой же прекрасный выразитель народа Италии и вечный Рим.

Я целыми днями ходил по этому "вечному городу", и, как это ни странно, он казался мне похожим на Москву, не внешним, конечно, обликом, а внутренним содержанием, какой-то особенной южной теплотой души народной, что я всегда чувствую и в милой мне Москве.

Бродя по Риму, я не раз любовался итальянскими солдатами, когда они обучались военному искусству на одной из площадей и предо мною воскресал образ былого римлянина. Армия Италии – прекрасно обученная армия и элементы ее сцеплены страстностью южного темперамента, и я знаю, что современные нам итальянцы будут биться с врагом, как древние римляне. Но я с ужасом думаю о том, что станет с Венецией, когда над нею появятся немецкие "таубе", бросающие бомбы. Ведь, вся Венеция – музей, ее давно бы следовало прикрыть стеклянным колпаком и сохранять, как редкость. Ужели немцы или австрийцы не пощадят и ее?⁹

Пусть правда, что Италия – страна развалин былого могущества духа. Но я с радостным чувством видел, что среди этих развалин пробивают новые ростки будущего величия Италии. И я верю: вооруженный итальянский народ взлелеет эти ростки.

Леонид Андреев (Andreev 1915)

Durante la guerra il ricordo dell'Italia, come lontano paradiso di bellezza e di spensieratezza, gli donò momenti di serenità e di levità, ispirandogli anche

⁹ Nel 1915 la stessa preoccupazione nei confronti di Venezia fu espressa da Nikolaj Berdjaev (1994: 367) subito dopo l'entrata in guerra dell'Italia. Berdjaev salutò con soddisfazione l'alleanza dell'Italia con l'Intesa: "Большая радость для нас, радость не только государственная, но и душевная и культурная, что Италия с нами" (*ivi*).

due racconti umoristici, entrambi del 1915, *Rogonoscy* (I cornuti)¹⁰, ambientato a Capri, sulla festa dei cornuti che si teneva un tempo nell’isola, ora testimoniata unicamente dal racconto andreeviano, e *Osly* (Gli asini), sull’impossibile tentativo di un cantante italiano di far cantare degli asini (Džuliani 1998: 123-125).

Lo scrittore aveva ormai ben chiaro quale dovesse essere l’impegno fondamentale di un artista. Il 18 ottobre scriveva nell’articolo *Pust’ne molčat poëty!* (Non tacciano i poeti!), sul quotidiano “Birževye vedomosti” (Il bollettino della borsa):

[...] заставить услышать войну, сосредоточить на ней и ее вопросах не только чисто внешнее внимание, но внутреннее глубоко заинтересовать, потрясти, взволновать (Andreev 1990-96: VI, 620).

La realtà di una guerra sempre più avara di successi militari continuava a riverberarsi anche nell’opera dello scrittore, che stava tornando a privilegiare l’attività letteraria. La tematica bellica aveva stancato il lettore e Andreev ne aveva preso atto. Nel racconto lungo *Igo vojny*¹¹ (Il giogo della guerra, 1916), Andreev introduceva una tematica nuova nella sua opera, tematica che ora gli appariva fondamentale e storicamente necessaria: il rapporto individuo-collettivo e la possibilità di conciliare in maniera armoniosa nella vita reale questi due princìpi contrapposti. Non a caso il sottotitolo del racconto era *Priznanija malen’kogo čeloveka o velikich dnjach* (Confessioni di un piccolo uomo su grandi giorni). La narrazione privilegiava ancora una volta la forma diaristica. Il protagonista, Il’ja Dement’ev, è un impiegato pietroburchese, a cui la guerra che si combatte lontano non ha ancora sconvolto la vita. Egli annota, in data 15 agosto 1914:

[...] живу, как и прежде жил: служу, хожу в гости и даже театр или кинематограф и вообще никаких решительных изменений в моей жизни не наблюдаю. Не будь на войне Павлуша, женин брат, так и совсем порою можно было бы позабыть обо всех этих страшных происшествиях (*ivi*, VI: 7).

Dement’ev è un borghese piccolo-piccolo, chiuso nel suo bozzolo di egoismo. Ma a poco a poco il bozzolo si crepa, si spacca, fino a scoprire un cuore non più di pietra, ma di carne, in grado di soffrire con gli altri e per gli altri. Dopo un anno, Dement’ev è un’altra persona, è un uomo che ha preso coscienza della propria nullità, capace di piangere per il dolore altrui, partecipe come gli altri della comune sofferenza e infelicità. La tragedia, da individuale e solipsistica com’era nelle opere del primo Andreev, è diventata universale, affratellando persone che in altri tempi sarebbero rimaste lontane ed estranee.

¹⁰ Trad. it: *I cornuti*, trad. di P. Galvagni, “Slavia”, 1998, 1, pp. 47-58, cf. <http://www.slavia.it/volumi/SLAVIA_1998_01.pdf> (ultimo accesso: 14.08.2015).

¹¹ Trad. it.: *Il giogo della guerra. Meditazioni di un piccolo uomo durante la Grande Guerra*, Milano 1919 (ristampa 1927); *Sotto il giogo della guerra. Confessioni d’un piccolo uomo su giorni grandi*, trad. di L. e F. Paresce, Firenze [1919].

Il racconto fu accolto da un coro quasi unanime di critiche: Vjačeslav Polonskij lo definì opera di “rara debolezza”, aggiungendo: “Un tempo Andreev sulla guerra disse altre parole: ‘follia e orrore’. E ora? ‘Urrah! Le nostre truppe hanno preso una fortezza...’” (*ivi*, VI: 621). Era una critica ingenerosa ma, indubbiamente, nel passaggio dalla pura visionarietà di *Krasnyj smeč* al resoconto della trasformazione interiore di un filisteo, la maniera andreeviana aveva smarrito se stessa.

Giunse il 1917 col suo carico di rivoluzioni. Com’era già accaduto in occasione della rivoluzione del 1905 e dello scoppio della Grande Guerra, la prima reazione di Andreev alla rivoluzione di Febbraio¹² fu di speranza nell’ennesima “risurrezione dai morti”.

L’8 marzo 1917, a distanza di pochi giorni dallo scoppio della rivoluzione, lo scrittore pubblicò su “Russkaja volja” l’articolo *Put’ krasnych znamen* (Il cammino delle bandiere rosse), in cui affermava di aver annotato nel diario nei primi giorni di guerra, dopo l’entrata della Germania nel conflitto mondiale, queste parole:

Это только пишется ‘война’, а называется революцией. В своем логическом развитии эта ‘война’ приведет нас к свержению Романовых и закончится не обычным путем всех ранее бывших войн, а европейской революцией. В свою очередь эта европейская революция приведет к уничтожению милитаризма, т. е. постоянных армий и к созданию европейских соединенных штатов¹³ (Andreev 1985: 21-22).

Nel 1914 – lo ricorderemo – Andreev aveva confidato a Šmelev la medesima speranza che la guerra comportasse la sparizione del vecchio e l’avvento del nuovo, considerandola un evento di portata apocalittica, foriero di un “nuovo cielo e una nuova terra”. Se non si considera la tensione apocalittica del pensiero di Andreev, non si potrà intendere correttamente il suo atteggiamento né verso la guerra né verso la Rivoluzione.

Nel marzo 1917, sotto l’urgenza del rivolgimento politico in atto, lo scrittore vedeva parzialmente inverarsi il suo vaticinio, che si faceva ancora più audace: la guerra non era più vista solo come inizio di una rivoluzione europea, ma anche come primo passo verso la scomparsa dei militarismi, con una visione a forti tinte escatologiche che ricorda la profezia di Isaia – “il lupo abiterà con l’agnello” (Is 11,6), e come passo verso l’unione degli stati europei: l’Europa unita, quasi una Gerusalemme celeste.

Dopo l’Ottobre, il Caos, con cui Andreev aveva lottato tutta la vita, lo avrebbe vinto¹⁴. Lo scrittore riprese l’attività giornalistica, scrivendo appelli accorati contro “l’inferno dantesco” (*dantovskij ad*) bolscevico, allorché “nella Rivoluzione russa ha fatto il suo ingresso un nuovo protagonista – il Diavolo”

¹² Cf. Andreev 1985; Andreev 1994; Džuliani 1997; Hellman 2009: 100-109; Rollet 2010: 247-264.

¹³ La spaziatura è di Andreev.

¹⁴ Sulla reazione di Andreev alla Rivoluzione d’Ottobre, cf. Andreev 1994: *passim*.

(v *rusckuju Revoljuciju vstupil novyj geroj – D’javol*) (Andreev 1985: 190, 201). Rilasciò anche interviste dai toni e contenuti altrettanto drammatici. Aveva in progetto un viaggio negli USA a scopo propagandistico, per raccogliere consensi e sollecitare interventi contro il regime bolscevico (Andreev 1994: 335-367).

La morte lo colse mentre stava lavorando all’articolo *Evropa v opasnosti* (L’Europa è in pericolo), che rimase incompiuto. Il testo terminava con queste parole:

Двадцать пятого октября 1917 г. русский стихийный и жестокий Бунт приобрел голову и подобие организации. Это голова – Ульянов-Ленин. Это подобие организации – большевистская Советская Власть.

Их царство.

.....
..... (ivi: 367)

In conclusione, l’eco della Grande Guerra si riflesse tanto nella produzione letteraria di Andreev quanto in quella giornalistica, con caratteristiche peculiari, proprie della sensibilità e della *Weltanschauung* dello scrittore: guerra come scontro tra Bene e Male, tra Caos e Armonia. In Andreev la visione della guerra non si può però decontestualizzare, circoscrivendola al primo conflitto mondiale, va inserita nel più ampio arco cronologico 1904-1919, ovvero dall’inizio della guerra russo-giapponese alla morte dello scrittore: quindici anni di riflessione su guerra, terrorismo e rivoluzione, in cui il concetto stesso di guerra trapassa gradualmente da “follia e orrore” (*Krasnyj smech*) ad evento apocalittico, interpretato in una prospettiva escatologica.

Il vaticinio di Andreev si è rivelato eccessivamente ottimistico. E, sicuramente, troppo fiducioso nell’Europa, in questo ‘altrove’ talvolta detestato, ma più spesso appassionatamente amato dalla cultura russa.

In virtù della sua “preveggenza del futuro”, il 26 agosto 1914 lo scrittore aveva annotato nel diario un’altra profezia, oltre a quella sulla creazione degli “Stati Uniti d’Europa”, riguardante la successiva guerra mondiale, che avrebbe visto contrapposte Europa, America e Asia. La guerra mondiale a venire avrebbe portato al superamento delle unioni nazionali e all’unione delle razze:

Но это будет нескоро, и тогда кончатся войны и политика. Так может быть, и это есть максимум (Andreev 1989: 209).

Il compimento dell’apocalisse, dunque, quando la storia finirà e “il lupo abiterà con l’agnello...”.

Bibliografija

- Andreev 1915: L. Andreev, *Italii*, "Argus", 5, 1915.
- Andreev 1985: L. Andreev, *Pered zadačami vremena. Političeskie stat'i 1917-1919 godov*, sostavl. i podgot. teksta R. Dèvisa, Benson (VT) 1985.
- Andreev 1989: L. Andreev, *Moe predskazanie*, "Russkaja literatura", 3, 1989, pp. 208-209.
- Andreev 1994: L. Andreev, *S.O.S. Dnevnik (1914-1919). Pis'ma (1917-1919). Stat'i i interv'ju (1919), Vospominanija sovremennikov (1918-1919)*, a cura di R. Dèvis, B. Chellman, M.-SPb. 1994.
- Andreev 1990-1996: L.N. Andreev, *Sobranie sočinenij v 6 tomach*, M. 1990-1996 [cf. in particolare II, 1990; V, 1995; VI, 1996].
- Andreev, Beklemiševa 1930: D.L. Andreev, V.E. Beklemiševa (a cura di), *Rekvjem. Sbornik pamjati Leonida Andreeva*, M. 1930.
- Berdjaev 1994: N. Berdjaev, *Čuvstvo Italii*, in: Id., *Filosofija tvorčestva, kul'tury i iskusstva*, I, M. 1994, pp. 367-371.
- Berlin 1986: I. Berlin, *Il riccio e la volpe e altri saggi*, a cura di H. e A. Kelly, trad. di G. Forti, Milano 1986, pp. 69-157.
- Bezzubov 1984: V.I. Bezzubov, *Leonid Andreev i tradicii russkogo realizma*, Tallin 1984.
- Bondareva 2006: N.A. Bondareva, *Razvitie èkspressionistskich tendencij v tvorčestve Leonida Andreeva*, in: *Tvorčestvo Leonida Andreeva: sovremennij vzgljad*, Orel 2006, pp. 58-62.
- Bruiš, Katcer 2014: K. Bruiš, N. Katcer (a cura di), *Bol'saja vojna Rossii. Social'nyj porjadok, publičnaja komunikacija i nasilie na rubeže carskoj i sovetskoj èpoch*, M. 2014.
- Džuliani 1997: R. Džuliani [R. Giuliani], *L. N. Andreev i Oktjabr'skaja revoljucija, ili Revoljucija kak Apokalipsis*, "Russkaja literatura", 1997, 1, pp. 78-93.
- Džuliani 1998: R. Džuliani, *Italija v žizni i tvorčestve L. Andreeva*, "Russica Romana", V, 1998, pp. 115-131.
- Džuliani 2007: R. Džuliani, *K voprosu o periodizacii istorii russkoj literatury: slučaj Leonida Andreeva*, in: *Modernitès russes 7. L'âge d'argent dans la culture russe*, Lyon 2007, pp. 415-428.
- Giuliani 1977: R. Giuliani, *Leonid Andreev*, Firenze 1977.
- Gor'kij, Čukovskij, Blok 1970: M. Gor'kij, K.I. Čukovskij, A. Blok *et al.*, *Kniga o Leonide Andreeve. Vospominanija*, Letchworth 1970.

- Gračeva *et al.* 2014: A.M. Gračeva, O.A. Kuznecova, T.V. Misnikevič *et al.*, *K 100-letju Pervoj mirovoj vojny*, “Russkaja literatura”, 2014, 2, pp. 22-102.
- Hellman 2009: B. Hellman, *Vstreči i stolknovenija. Stat’i po russkoj literature*, Helsinki 2009 [segnatamente, gli articoli: *Leonid Andreev v načale Pervoj mirovoj vojny. Put’ ot Krasnogo smeča k p’ese Korol’*, zakon i svoboda, pp. 71-88; *Malen’kij čelovek i velikaja vojna. Povest’ L.N. Andreeva Igo vojny*, pp. 89-99; *Leonid Andreev i russkaja revoljucija*, pp. 100-109].
- Ičin 2014: K. Ičin (a cura di), *Russkij avangard i vojna*, Beograd 2014.
- Iezuitova 1987: L. Iezuitova, *Andrejev/Munch*, in: A. Flaker, D. Ugrešić (a cura di), *Pojmovnik ruske avangarde*. 5, Zagreb 1987, pp. 191-206.
- Iezuitova 1989: L. Iezuitova, *L.N. Andreev-publicist v kanun revoljucii*, “Russkaja literatura”, 1989, 3, pp. 199-209.
- Jasenskij 1992: S.Ju. Jasenskij, *Leonid Andreev ot Fevralja k Oktjabrju (Publicistika 1917-1919 gg.)*, in: Ju.V. Stennik (a cura di), *Literatura i istorija (istoričeskij process v tvorčeskom soznanii russkich pisatelej XVIII-XX vv.)*, SPb. 1992, pp. 251-262.
- Ken 1975: L. Ken, *L. Andreev i nemeckij èkspressionizm*, in: *Andreevskij sbornik. Issledovanija i materialy*, Kursk 1975, pp. 44-66.
- Ken, Rogov 2010: L. Ken, L. Rogov, *Žizn’ Leonida Andreeva, rasskazanaja im samim i ego sovremennikami*, SPb. 2010.
- Polonskij *et al.* 2014: V.V. Polonskij *et al.* (a cura di), *Politika i poëtika: russkaja literatura v istoriko-kul’turnom kontekste Pervoj mirovoj vojny. Publikacii, issledovanija i materialy*, M. 2014.
- Rolet 2010: S. Rolet, *Léonide Andréiev: l’angoisse à l’œuvre. Dix-huit études*. a cura di J.-C. Lanne, Lyon 2010.
- Terëkina 2008: V. Terëkina, *Andreev Leonid Nikolaevič*, in: *Ènciklopedičeskij slovar’ èkspressionizma*, M. 2008, pp. 38-40.

Abstract

Rita Giuliani

"One Writes War, but is Called Revolution..." A Russian Echo of the First World War: Leonid Andreev

War is a central and recurring theme in the work of the Russian writer Leonid Andreev (1871-1919), who wrote short stories, articles, pamphlets and a play on the subject. In Russia, at the beginning of the 20th century, the First World War was just one link in a chain of other horrible events: the Russo-Japanese War of 1904-1905, three revolutions and a civil war. Andreev's war theme covers a period of 15 years: his first story about the war, *Krasnyj smeč (The Red Laugh)*, was published in 1905, and his last pieces on civil war, fiercely anti-Bolshevik, appeared in 1919. It is interesting to follow the development of Andreev's war concept, from an abstract and distant entity generating pure horror, in the beginning, to a concrete reality of suffering, and then to an apocalyptic struggle between Good and Evil. Also interesting is the choice of his narrative and stylistic techniques: from an expressionistic visionary style (*Krasnyj smeč*), Andreev switches to a propaganda play (*Korol', zakon i svoboda; King, Law and Freedom*, 1914), then to realistic prose, focusing on the psychological element (*Igo vojny; The Yoke of War*, 1916) and finally, he devotes himself body and soul to political journalism.

‘Русский писатель’ ходит по ‘Марине’. Шолом-Алейхем в Нерви

Лаура Сальмон

1. Русское Нерви

Нерви – известный поселок на Лигурийском море, отмечающий восточный край змееобразного города Генуя. Хотя топоним ‘Нерви’ вызывает (в большинстве европейских языков) неизбежную ассоциацию со словом ‘нервы’ и бытует мнение, будто название происходит от того, что здесь лечили душевные заболевания¹, исследования о его этимологии ведут в иное направление². Однако, независимо от происхождения топонима, на протяжении полутора веков Нерви было действительно ‘курортом’ в дословном смысле немецкого слова ‘*Kur-ort*’ (т.е. место, где лечатся больные люди), особенно в конце XIX-начале XX веков, когда сюда приезжало много иностранцев, преимущественно из северных стран Европы, лечиться от туберкулеза, восстанавливать здоровье после болезни или просто отдыхать и зимовать в южном, умеренном климате.

Среди иностранцев, которые приезжали в Нерви в начале XX века и останавливались порой на долгие сроки, было большое количество обеспеченных россиян, больных туберкулезом, отправленных врачами из России зимовать на климатически благоприятной Ривьере. Вместе с пациентами приезжали в Нерви и врачи-россияне, открывавшие здесь свои кабинеты или даже клиники, среди которых оказались Абрам Соломонович Заль-

¹ Зигмунд Фрейд (1990) непосредственно упоминает об этом в третьей главе *Психологии обывденной жизни*: “Пациент просит меня рекомендовать ему какой-либо курорт на Ривьере. Я знаю одно такое место в ближайшем соседстве с Генуей, помню фамилию немецкого врача, практикующего там, но самой местности назвать не могу, хотя, казалось бы, знаю ее прекрасно. Приходится попросить пациента обождать; спешу к моим домашним и спрашиваю наших дам: ‘Как называется эта местность близ Генуи там, где лечебница д-ра N, в которой так долго лечилась такая-то дама?’ – ‘Разумеется, как раз ты и должен был забыть это название. Она называется – Нерви’. И в самом деле, с нервами мне приходится иметь достаточно дела”.

² Еще не удалось восстановить с полной уверенностью этимологию топонима ‘Nervi’. Однако, даже если предположить общее со словом *нерв-* происхождение, то она в любом случае уходит в совсем древнюю эпоху, исключая связь с нервными заболеваниями. Скорее этимология связана с этнонимом кельтского населения *Neruij* (ср. Lamboglia 1946: 62-63, Petracco Sicardi 1990: 440, Borghi 1997: 22).

ман и Виктор Евсеевич Мандельберг, ‘доктора медицины’ (как они себя рекламировали), ставшие в первое десятилетие XX века стабильным ориентиром для всей русской колонии в Лигурии. Они создали в Нерви известную русскую библиотеку, которую русские, проживающие в Лигурии, сразу избрали своим главным местом встречи (ср. Комолова 1998: 283-287; Tamboğa 2002: 63-65)³; нередко они лечили соотечественников бесплатно.

Кроме того, в Лигурию часто приезжали представители российских подпольных политических организаций и в Нерви жило много политических беженцев из Российской империи, чаще всего людей образованных (в некоторых случаях, эти ‘революционеры’ еще и болели ‘чахоткой’). Следовательно, в Нерви и в соседних местностях русская колония включала большое количество разнородных людей (в среднем, около 500 человек) – от самых богатых, проживавших в изящных гостиницах, до самых бедных, снимавших скромные комнаты; среди тех и других были и активисты подпольной России, находившие в Лигурии материальную поддержку местных социалистических организаций (Tamboğa 2002: 61). Из писем губернатора г. Генуи к итальянскому Министерству внутренних дел, цитируемых Анджело Тамборрой (*там же*: 61-62), приводим некоторые конкретные данные о присутствии русских в Нерви:

По оценкам г-на Пиллы, уполномоченного по государственной безопасности в Нерви, в данной местности в самом начале 1909 г. будто бы находилось 350 русских, из которых 120 в гостиницах (вероятно из состоятельного сословия), а “остальные, толпящиеся в снимаемых комнатах”; к середине февраля того же года число увеличивается: около 180 человек в гостиницах, а 400 в меблированных комнатах; к середине марта 1911 г. “русская колония в Нерви состоит из 800 человек, из которых 300, устроенных в главных гостиницах, а человек 500, даже толпящихся в комнатах у разных хозяев” (*там же*: 61-62)⁴.

В первое десятилетие XX века в Нерви славился среди приезжих из России ‘Русский пансион’ (‘Pension Russe’ находившийся по сегодняшнему адресу via Aurelia, дом 25), который был открыт в 1898 немцем Александром Мюллером (Dokukina Böbel, Fiannacca 2012: 9)⁵. В этом пансионе,

³ На официальном сайте “Культурного парка Нерви” приводится список русских врачей, проживавших и практиковавших в Нерви в начале XX века. Предлагаются и изображения архивных фотографий их рекламных объявлений на русском языке (<<http://www.parcoculturalenervi.it/medici.html>>). Все приведенные там ‘русские’ врачи на самом деле были евреями из Российской империи (в основном евреями из Украины), что следует из самих их фамилий (помимо Зальманова и Мандельберга, упоминаются Столкин, Шейнин, Моисевич [вероятно отчество, которое власти Нерви внесли в архив как фамилию]), но итальянцы воспринимали их просто как ‘русских’.

⁴ Здесь и ниже, если иначе не указано, цитаты с итальянского и английского языков приводятся в моем переводе на русский со ссылками на исходный текст.

⁵ Докукина и Фьяннака предлагают ряд фотографий Нерви начала XX века, в том числе и “Русского пансиона” (Dokukina Böbel, Fiannacca 2012: 54).

как пишет в своих *Воспоминаниях* Анастасия Цветаева (1983: 100-105), с конца 1902 г. до мая 1903 г. жили сестры Цветаевы вместе с матерью, удачно лечившейся в Нерви от туберкулеза.

Если по вечерам проживавшие в Нерви русские встречались в так называемом ‘Русском кафе’ (‘Caffè Russo’), находившемся на центральной улице, via Grimaldi, дом 2⁶, то днем они гуляли группами по улице Марины (‘via della Marina’), т.е. по изящной дорожке, еще сегодня извиающейся под самой железной дорогой вдоль скалистого берега на протяжении около двух километров. Эта сугубо пешеходная дорога, по которой жители и туристы могли прогуливаться туда и обратно от пестрого порта Нерви до самого конечного пляжа (и обратно), известная современным генуэзцам под названием ‘Променад [Нерви]’ (‘Passeggiata [di Nervi]’), хотя ее бюрократическим названием является ‘Променад им. Аниты Гарибальди’ (‘Passeggiata Anita Garibaldi’)⁷. В начале XX века, т.е. в эпоху потока приезжих из царской России, дорожка носила свое оригинальное название – ‘Променад [вдоль] Марины’ (‘Passeggiata della Marina’)⁸; по этой причине, до середины XX века, как приезжие, так и резиденты-россияне называли сегодняшний Променад просто – ‘Мариной’⁹.

2. О мемориальной доске ‘еврейскому Чехову’

В наши дни высоко на каменной стене Променада, под самой железной дорогой и прямо напротив морских скал, на неравном расстоянии друг от друга висят разные мемориальные доски, напоминающие о том, кто здесь жил из более или менее знаменитых людей. Некоторые из досок висят особ-

⁶ В наши дни тогдашняя ул. Гримальди называется ул. Каполунго (Via Capolungo).

⁷ Ее так переименовали в 1945 г., сразу после окончания Второй мировой войны, в честь жены Джузеппе Гарибальди, Аниты. До этого, в фашистскую эпоху, дорожка называлась сперва *Passeggiata Principessa di Piemonte* (Прогулка принцессы Пьемонте), а с 1944 г. (при Республике Сало) и до конца войны, *Passeggiata X Flottiglia Mas* (Прогулка десятой флотилии MAS, от девиза отделения, *Memento Audere Semper*, ‘не забывай дерзать всегда’). Согласно информации, представленной (вместе с разными фотографиями) на официальном сайте Парков Нерви, в начале XIX в. на месте дорожки существовала только тропинка; работы для строения дороги начались в 1862 г. (<<http://www.parchidinervi.it/passeggiata.html>>).

⁸ *Passeggiata della Marina* была построена в двадцатые годы XIX века вместо старой рыбацкой тропинки. Она стала сегодня известной туристической достопримечательностью.

⁹ В итальянском путеводителе начала тридцатых годов XX века (см. *Touring Club 1932*: 87) она называлась “*Passeggiata al mare*” (т.е. морская прогулка). Автор книги рекомендовал туристам гулять по этой дорожке, открытой лишь пешеходам, “совсем лишенной пыли” и везде снабженной скамейками.

няком, другие же поближе друг к другу. Удивительно мало людей знает о том, что одна из этих досок посвящена замечательному россиянину, с 1908 г. до 1914 г. приезжавшему в Нерви зимовать, чтобы лечиться от острой формы туберкулеза. Речь идет о великом писателе Соломоне Наумовиче (Шоломе Нохумовиче) Рабиновиче, в миру прославившемся под псевдонимом Шолом-Алейхем¹⁰. Уже больше века Шолом-Алейхем считается эмблемой художественной литературы на языке идиш (по-русски именуемой ‘еврейской’) и главным художником-певцом восточно-европейского еврейства. Хотя писатель владел русским языком “в совершенстве” и русскую литературу знал “превосходно” (Гуральник 1984, 297; ср. также Waife-Goldberg 1999: 253-254), хотя со своими детьми он говорил только по-русски и дети его не говорили на идиш и не могли читать его произведения¹¹, хотя он родился, жил и публиковался в Российской империи, он решил использовать в литературе свой родной еврейский язык – идиш. В конце XIX века, когда Шолом-Алейхем начал свою литературную деятельность, идиш считался ‘жаргоном’, языком бытовой и печальной жизни еврейского изгнания. Благодаря же писателю, в первом десятилетии XX века ‘еврейский язык’ был признан официально, на мировом уровне, языком литературным.

Шолом-Алейхем был “литературным гением” своего народа (Dawidowicz 1984: 65)¹²; как говорит Дэн Мирон, он сперва стал “ухом”, а потом “гласом” целой еврейской массы, откуда он вышел (Dorman 2011: 00:35:40-45); Морис Сэмюэл называет писателя “зеркалом российского еврейства” (Samuel 1943: 5).

Доска в честь Шолом-Алейхему на Променаде Нерви гласит на итальянском языке: “A ricordo dei lunghi anni di soggiorno a Nervi del brillante scrittore in lingua yiddish Shalom Rabinovitz, in arte ‘Sholem Alejchem’ (1859-

¹⁰ Псевдоним, выбранный писателем, является выражением на иврите “мир с Вами”, используемым на идиш также для приветствия еврея (в ответ следует произносить “алейхем-шолом”, т.е. “с Вами мир”). Следовательно, само литературное имя писателя ассоциируется с бытовой жизнью еврейского местечка, где евреи принужденно жили с тех времен, в конце XVIII века, когда они стали подданными Российской империи. Дочка Шолом-Алейхема Маша утверждает, будто псевдоним гарантировал отцу анонимность как среди родственников, так и среди деятелей биржи, где он работал днем, которые не должны были узнать о его ‘второй жизни’ (Waife-Goldberg 1999: 84).

¹¹ О том, что дети писателя не понимали идиш, см. интервью с внучкой Шолом-Алейхема, писательницей Бел Кауфман, в документальном фильме *Шолом-Алейхем: смех в темноте* (Dorman 2011: 00:35:40-45).

¹² Единственную Нобелевскую премию по литературе на идиш получил в 1978 г. замечательный прозаик Исаак Башевис Зингер (еврей из Польши, эмигрировавший в Америку), но своим возвышением на Олимп мировой словесности идиш обязан Шолом-Алейхему. Писатель преждевременно скончался в Нью-Йорке от туберкулеза в 1916 г.: интересно, что его похороны (200.000 участников) остались до сих пор самыми масштабными за всю историю Нью-Йорка (см. Dorman 2011: 01:14:30-38).

1916), la circoscrizione IX Levante il di 27 febbraio 2003 pose”¹³. Установление мемориальной доски в память Шолом-Алейхема является заслугой генуэзца Эдоардо Канавезе, до пенсии возглавлявшего муниципальное учреждение, которое занималось историей и культурными мероприятиями Нерви¹⁴. Канавезе специально определил для доски место недалеко от участка, где когда-то стоял отель Странд (Strand Hotel Miramare), т.е. гостиница, в которой Шолом-Алейхем жил в 1914 г. во время последней зимы, им проведенной в Нерви (сегодня на месте отеля находится частная вилла)¹⁵. Увы, доску нелегко обнаружить без предварительной инфор-

¹³ “Установлена 27 февраля 2003 г. Восточным девятым районом в память о многочисленных годах, проведенных в Нерви блестящим писателем на языке идиш Шалом[ом] Рабинович[ем], известным в литературе под именем ‘Шолом Алейхем’ (1859-1916)”. Расхождения в имени и фамилии писателя отражают принятую властями систему транскрипции на кириллицу. Парадоксально, что еврейская община Генуи потребовала заменить слово “sommo” (“величайший”), предложенное ниже упомянутым г-ном Канавезе (открывшим связь Шолом-Алейхема с курортом и инициировавшим процедуру установления доски), на итальянское “brillante”, которое по отношению к писателю такой величины звучит несколько уничижительно. Осталась записка секретаря Канавезе (в его личном архиве) с этим ‘указанием’ еврейской общины. Подобный факт сложно интерпретируется; возможно, он является признаком имеющегося среди некоторых евреев желания не подчеркивать величие отца литературы на ‘языке изгнания’ (вместо возрождавшегося именно в то время иврита).

¹⁴ Об этом мне лично рассказывал 24 апреля 2015 г. г-н Канавезе во время официальной встречи, состоявшейся в офисе Риты Порро, директора муниципальной библиотеки Нерви им. Брокки, организовавшей встречу. Еще до того, как тема доски была поднята, Канавезе знал о том, что в начале XX века в Нерви жил ‘русский’ писатель, однако большинство нужных сведений о его личности он получил от ученого и переводчика Гернота Йонаса (из Андернаха, Германия), лично зашедшего в его контору осенью 2001 г. с целью пробудить интерес генуэзских властей к переводимому им еврейскому писателю Шолом-Алейхему и ускорить установление мемориальной доски в его честь.

¹⁵ По списку, оставленному г-ну Канавезе Гернотом Йонасом, Шолом-Алейхем жил с октября 1908 г. до лета 1909 г. в пансионе “Bel Sito” и на вилле, принадлежавшей семье Бриан (villa Briand); зимой 1909 г. писатель жил на via (улице) del Pozzo, дом 65; зимой 1910 г. – сначала на вилле Розенгартен, а с осени того же года – в гостинице “Эден”; там же он жил во время своих пребывания в Нерви зимой 1912 и 1913 гг. Эти сведения были подтверждены в письме к Канавезе от 2 января 2003 г., подписанном Иццоком Ниборским, исследователем из парижского Государственного института восточных языков и цивилизаций. Оригинал письма хранится в архиве девятого района Генуэзского муниципалитета (№ протокола 59 от 7 января 2003 г.). В этом же письме, напоминая о своей роли исследователя и преподавателя еврейской культуры и языка идиш, Ниборский высказывался в поддержку инициативы установления в Нерви мемориальной доски в память Шолом-Алейхема. В воспоминаниях младшей дочери писателя Маруси (Мэри Вайф-Гольдберг) утверждается, будто первую зиму в Нерви Шолом-Алейхем проводил с разными членами его семьи на вилле Бриан (Waife-Goldberg 1999: 247).

мации. Об этом упоминает русист и переводчик Максим Шраер в послесловии к книге рассказов отца, Давида Шраера-Петрова (ср. Shrayer 2006: 208). В 2004 г. случайно гулявший в Нерви по “Passaggiata” (*sic!*), Шраер вдруг услышал, как его американская жена крикнула ему по-английски: “*Look, Sholem Aleichem!*” (“Посмотри, Шолом-Алейхем!”). Будучи специалистом по русско-еврейской культуре и литературе, он тут же достал записную книжку и стал аккуратно переписывать слова на итальянском языке, высеченные на мраморе, привлекая тем самым внимание группы элегантных прохожих, “одинаково ошеломленных самой доской, которую они очевидно до этого момента не замечали” (*там же*: 209).

Действительно, обнаружить памятник ‘певцу’ еврейского местечка напротив райского Лигурийского моря, мягко говоря, неестественно; казалось бы, Нерви и славяно-еврейский *штетл* (местечко) ничего общего иметь не могут – сочетание несовместимое. Гуляющий по Променаду человек полностью отдается южным ароматам, пейзажу средиземноморского берега с элегантными людьми, медленно шагающими с особым достоинством. Само неожиданное ‘мраморное упоминание’ о далеком, северном и пыльном ашкеназском мире, который оказался главным полем битвы в войне Гитлера против России (ср. Samuel 1943: 326) и был стерт фашистами с лица земли, вызывает чувство сопротивления, ощущение острого несоответствия. Этот уничтоженный мир *штетла*, между прочим, не случайно принято называть “миром Тевье” (ср. Butwin, Butwin 1977: 9), по имени героя известного шедевра Шолом-Алейхема *Тевье-молочник* (на идиш, *Тевье дер милхикер*, 1894-1916).

На самом деле, еще когда Шолом-Алейхем гулял по ‘Марине’ в белой шляпе, местные жители называли его ‘русским писателем’. Как и многие его соплеменники, замечает Шраер (Shrayer 2006: 209), Шолом-Алейхем был “евреем в России, но русским за границей”. Итальянцы (включая власти) не знали и вряд ли представляли, что писатель ‘из России’ был на самом деле евреем из Украины. Его дочери, Сарра (Ляля) и Мириам (Маруся, Marie) пишут в своих мемуарах:

Весь в белом, гуляет он по берегу моря, по “марине”. За ним Тамара [внучка писателя; ЛС]. В его руках – знаменитая маленькая книжечка, в которой он пишет быстро-быстро, на ходу.

– “Писатель из России!” – шепчутся прохожие. Все знают его в Нерви под этим именем: “писатель из России” (Рабинович 1984: 126).

Итальянцы знали нас как ‘Russos’ [*sic!* ЛС] и они были сердечно дружеские; и мы тоже любили итальянцев; отец говорил, что итальянцы ему напоминали русских, будучи теплыми и набожными (Waife-Goldberg 1999: 256).

Мир Шолом-Алейхема не только был географически и климатически далеким от субтропической флоры парков Нерви, но и принадлежал будто бы иному измерению, ничего общего не имевшему с “божественной страной”, куда в 1908 приехал впервые Шолом-Алейхем лечиться от туберку-

леза (ср. Шолом-Алейхем 1961: 722). *Штетл*, можно сказать, представлял идеальную и резкую противоположность райского ‘местечка’ Лигурийского побережья. Сами фотографии российского подданного родом из черты еврейской оседлости возле скал ‘Марины’ в Нерви или в садике средиземноморской гостиницы, который пишет грустно-смешные истории про далекий, ему дорогой ‘мир Тевье’, являются изображениями тех противоречий и тоски, пропитавшими жизнь российских евреев. Если русские эмигранты тосковали по родине-матери, то русские евреи тосковали по родине-мачехе (cf. Salmon 2015: 108 sgg.).

Одним словом, в начале XX века никто не подозревал, что господин, гуляющий по ‘Марине’ в изящной одежде, непременно с какой-то оригинальной деталью (*там же*: 17-18; Рабинович 1984: 119), в белой шляпе и светлых брюках, неизменно с карандашом и тетрадкой в руке, был совсем не ‘русским писателем’, а высочайшим мастером германского ‘жаргона’, на котором говорило (в начале XX века) пятимиллионное еврейское население Российской империи. А тем временем в ‘России’ и в других странах, где евреи могли его читать, Шолом-Алейхем был символом еврейской культуры; и даже среди самих русских писателей он пользовался любовью и уважением, как самый известный представитель еврейства и еврейской словесности (ср. Dauber 2013: 218). В конце первого десятилетия прошлого века, уже все в России могли его читать в русском переводе и с ним переписывались такие корифеи русской литературы, как Л.Н. Толстой, А.П. Чехов, М. Горький, А.В. Амфитеатров, В.Г. Короленко и др.¹⁶

Пожалуй, никакой другой еврейский писатель так глубоко не повлиял на российскую словесность XX века, как Шолом-Алейхем. Благодаря уникальному сочетанию нищеты и духовности, эрудиции и суеверья, книжности и меркантильности, традиционализма и бунтарства, восточно-европейский мир черты еврейской оседлости стал неисчерпаемым источником парадоксальности и скепсиса, пропитавших типичный юмор, сильно заразивший, особенно в советское время, русскую культуру (ср. Сальмон 2008: 128-143; Salmon 2012, 2015). Подобный юмор определяется как *смех сквозь слезы* и синтезируется в таких словах Шолом-Алейхема:

Я же наоборот – ха-ха-ха да хи-хи-хи, всегда живой, всегда веселый, и, глядь, ущипнул, уколел, сжал сердце в комок, а там – вздох, стон, слеза и снова ха-ха-ха и опять хи-хи-хи [...] (из письма к Якову Динезону из Нерви, октябрь-ноябрь 1908¹⁷; ср. Шолом-Алейхем 1961: 724).

Использование народного ‘жаргона’ в литературе было столь же экспериментально-парадоксальным приемом, как и избираемые писателем по истине ‘чеховские’ сюжеты. Чехов был самым любимым русским автором Шолом-Алейхема, и с его рассказами и повестями он никогда не

¹⁶ О переводах см. прим. 25.

¹⁷ Даты писем Шолом-Алейхем из Нерви приводятся в той форме, в которой они опубликованы в русском переводе с идиш (ср. Шолом-Алейхем 1961: 721-738).

расставался; от Чехова были им унаследованы лаконичность и внимание к мельчайшим деталям сюжета. В Нерви, рассказывает дочь писателя Маруся (Waife-Goldberg 1999: 247-248), когда она жила вместе с больным отцом в вилле Бриан¹⁸, по вечерам, чтобы отец заснул, она читала ему по-русски рассказы “любимого автора”, Чехова, регулируя свой голос по ритму волн, бившихся об скалы.

С одной стороны, Шолом-Алейхем был, безусловно, своего рода ‘еврейским Чеховым’ (именно так все звали его дома, ср. Shrayner 2006: 210), однако, с другой стороны, он был, пожалуй, своего рода ‘еврейским Пушкиным’, ибо создавал литературу для народа, письменное наследие на национальном языке, преобразовывая живую речь в инструмент бессмертного искусства¹⁹. Так писал выдающийся поэт на языке идиш Перец Маркиш (1984: 65):

Представить себе еврейскую литературу без Шолом-Алейхема так же немислимо, как немислимо представить себе живой язык без песни народной, как немислимо себе представить мать без колыбельной в устах. Поэтому Шолом-Алейхем не только гордость еврейской литературы, но и живое воплощение народа, его души, его улыбки и его слезы, его горестей и его радостей, его жажды жизни и его бессмертия.

3. Юбилей Шолом-Алейхема и его эхо в Нерви

Шолом-Алейхем прибыл в Нерви в октябре 1908 г. и остановился в пансионе ‘Bel Sito’ (‘Красивая местность’), рядом с муниципальным парком; он был тяжело болен. Его заболевание проявилось внезапно в белорусском городке Барановичи, за несколько недель до приезда в Италию, когда писатель осуществлял турне по городам западной части Российской империи, читая в местных театрах свои произведения. Диагноз оказался тяжелым – острый легочный туберкулез. Ему прописали специальную диету и теплый климат. Было решено, что он едет лечиться в Нерви, под Генуей, где климат считался терапевтически идеальным (Butwin, Butwin 1977: 36; Левин 1984: 193; Waife-Golberg 1999: 238; Dauber 2013: 214).

Когда-то писатель жил обеспеченно, благодаря имуществу жены, но после пережитого финансового краха он не располагал материальными

¹⁸ В русском тексте двух писем Шолом-Алейхема (1961: 727, 729), переведенные с ‘еврейского’ соответственно И. Гуревичем и Р. Рубиной, фигурирует “вилла Бриано”, т.е. почему-то италянизированная форма фамилии французского происхождения ‘Briand’.

¹⁹ Если Менделе Мойхер Сфорим (как родоначальник художественной литературы на идиш) получил при жизни уважительную кличку ‘дедушка’ (так Шолом-Алейхем к нему обращался и в своих письмах), то самого Шолом-Алейхема считали ‘отцом’ еврейской литературы.

средствами для долгого пребывания на зарубежном курорте (ср. Waife-Golberg 1999: 85)²⁰. Материальное положение Шолом-Алейхема было известно его близким приятелям и коллегам, и как только в Барановичах определилась болезнь Шолом-Алейхема с последующим предписанием врачей немедленно ехать в Италию, они придумали способ помочь писателю. Вспомнив о том, что в 1908 г. как раз отмечается двадцатипятилетний литературный юбилей любимого писателя, друзья учредили в Варшаве (т.е. в одном из главных центров еврейской восточно-европейской культуры) юбилейный комитет с целью собрать у всех друзей, коллег и читателей юбиляра средства на первые месяцы проживания в Италии²¹. Кроме того, члены комитета ставили перед собой цель окончательного выкупа у издателей авторских прав на труды Шолом-Алейхема, которые писатель в начале своей карьеры наивно продал пожизненно за смехотворную сумму денег²².

Среди главных членов юбилейного комитета были еврейские писатели Гершон Левин, Мордехай (Мордхе) Спектор и Яков Динезон. Ими была установлена официальная дата юбилея – 24 октября 1908 г. (Левин 1984: 198):

И мы решили взять на себя инициативу по собранию средств не только для того, чтобы можно было отправить Шолом-Алейхема в Италию, но и для выкупа его произведений у издателей, эксплуатировавших его бесстыднейшим образом. “Выкуп” же преподнести ему в качестве дара к его 25-летнему писательскому юбилею (*там же*: 196)²³.

²⁰ К концу первого десятилетия XX века, имя Шолом-Алейхема было уже знаменитым как в еврейской среде, так и далеко за ее пределами. Однако, даже его огромная слава не избавила его от постоянной нужды (Гурштейн 1939).

²¹ “В связи с юбилеем в периодической печати открыли сбор пожертвований, которые потекли со всех концов страны. Народ нес свои трудовые копейки, чтобы помочь своему любимому писателю” (Гурштейн 1939). Подобная инициатива в те времена не была редкостью. Как наблюдает Мэри Уейф-Голдберг, и читатели Горького собрали нужную сумму, чтобы купить любимому писателю виллу на Капри (Waife-Golberg 1999: 240).

²² В 1909 году, друзьям и жене писателя, Ольге Михайловне Рабинович, удалось окончательно оформить выкуп авторских прав и отчасти восстановить финансовое благополучие семьи. Однако, в связи с высокой стоимостью приличного и просторного жилья в Нерви, Ольга Михайловна стала там работать зубным врачом, хорошо подрабатывая для семьи; местный зубной врач изредка уступал ей свой кабинет, где она незаконно принимала российских эмигрантов (Waife-Golberg 1999: 95). Дело в том, что Ольга Михайловна имела диплом не врача, а “дентиста”, полученный в Киеве после двухлетней практики в женской стоматологической школе (*там же*), а подобный диплом в Италии не признавался.

²³ Несмотря на то, что юридические права были на стороне издателей (Левин 1984: 198), в 1909 г. юбилейному комитету удалось на собранные пожертвования народа выкупить произведения писателя “из кабалы частных предприни-

Публика ответила мгновенно. Во всех главных городах еврейского мира были созданы комитеты для организации празднований в честь юбилея, которые включали себя публичные выступления с чтением рассказов Шолом-Алейхема и с лекциями, посвященными значению его произведений (Waife-Goldberg 1999: 241).

Комитет добился положительного результата. За краткое время была собрана сумма денег, позволившая больному и его родным (присутствие которых по причине его слабости было ему необходимым) жить в благополучных условиях рядом с морем. В письме к Динезону (октябрь-ноябрь 1908), только что приехавший в Нерви Шолом-Алейхем писал:

[...] моему брэнному телу необходимо провалиться не меньше года у моря, в жилище, полном света и воздуха, а такое жилище обходится в 1500-1800 франков в сезон (600-700 рублей целковых). А поскольку такие деньги мне и во сне не снились, то дело плохо [...] Вот и приходится лежать в пансионе без солнца, а это скверно, скверно, Динензон. Нужно солнце, солнце нужно (Шолом-Алейхем 1961: 723-724)²⁴.

Уже по приезде в Нерви, несмотря на первую неудачную гостиницу, где ему пришлось остановиться, с помощью доктора Мандельберга писатель начал постепенно восстанавливать свое здоровье:

И действительно, я встал, гуляю по “марине” (взморье), и меня ласкают лучи такого солнца, какого я до сих пор еще никогда не видывал. Какое солнце! Какой воздух! Если я отсюда не уеду богатырем, значит судьба моя решена (письмо к племяннице Наталии Евсеевной Мазор от 7-20 октября 1908 г., Шолом-Алейхем 1961: 722).

[...] а солнце здесь, Розет, не то, которое светит притворно, греет холодной усмешкой, а настоящее солнце, сияющее светом первых семи дней творения. Оно ласкает и греет, как мать, а воздух, друг Розет, струится сюда прямо из рая. И вот тут, у моря, на воздухе, под этим солнышком гуляет ваш больной Шолом-Алейхем с карандашом в руках и пишет свои истории [...] (письмо к И. Розету от 8 ноября 1908 г., там же: 726)²⁵.

мателей” и Шолом-Алейхему вернули права на его собственные произведения (Гурштейн 1939).

²⁴ Сумма, названная Шолом-Алейхемом, в франках и в рублях в 2010 году соответствовала 30.000 долларов (Dauber 2013: 213). Пансион был выше упомянутый ‘Bel Sito’.

²⁵ Уже в ноябре жена Ольга Рабинович написала врачу и писателю Гершону Левину, что здоровье мужа ухудшилось и он “стал кашлять кровью” (Левин 1984: 202). На самом деле, “лишь много лет спустя медицина обнаружила, что для больных туберкулезом находиться на солнце – это то, чего именно следует избегать” (Waife-Goldberg 1999: 247; Dauber 2013: 244).

Письма Шолом-Алейхема из Нерви пропитаны удивительным юмором²⁶; в них писатель осмеивает, в частности, режим питания, которому подвергают его жена и врачи:

Бог создал жену затем, чтобы морочить нам голову бифштексами, молоком и яйцами, причем только сырыми и во множестве (Шолом-Алейхем 1961: 725-726).

За те несколько недель, что я здесь в благословенном городе Нерви, я прибавил почти четыре кило, то есть десять фунтов. Десять фунтов мяса. Скажите “не сглазить бы”, сплуньте три раза и покажите мне за глаза кукиш [...]”²⁷. С таким весом мне уже незачем писать или выступать с публичными чтениями, достаточно показываться перед публикой! Это намного легче, чем писать или выступать. Да и публике тоже интереснее посмотреть на *крупного* писателя, чем слушать его. Что же касается Америки, то там можно золото загребать. Я уже и рекламу придумал:

!Чудо чудес!
!Приходите! Валите толпами! Смотрите! Любуйтесь!
!Самый крупный юморист в мире!
Весит триста тридцать фунтов!
– Шолом-Алейхем! –
...Вход один доллар [...]

Ох, эта еда в могилу вгонит. Она у меня уже под ложечкой стоит (да убежит вас от этого господь!). Душа из меня вон, а они – знай одно: есть! есть! есть! (письмо к одесским друзьям от 7-20 октября 1908 г., Шолом-Алейхем 1961: 727-728).

Когда во всех странах мира, где жили поклонники Шолом-Алейхема, начались празднования юбилея, в Нерви же, где он находился, некому было его поздравлять:

День юбилея наступил. В тот вечер тысячи людей во многих краях мира собрались, чтобы воздать Шолом-Алейхему почести. Встречи состоялись в таких далеких друг от друга местах, как Варшава и Париж, Нью-Йорк и Буэнос-Айрес, Лондон и Москва. Но не было празднований в той стране, где он жил, ибо не было в Италии евреев, говорящих на идиш, как и не было их в его собственном доме. Ни у кого [в семье; ЛС] не было настроения. Пожалуй, контраст между празднованиями за границей и его состоянием оказался слишком тягостным. В тот вечер он был один со своей семьей и был болен (Waife-Goldberg 1999: 242).

²⁶ “Читать письма Шолом-Алейхема и не смеяться было просто невозможно” (Спектор 1984: 191).

²⁷ Выросший среди суеверного народа, Шолом-Алейхем верил в приметы и даже в духов (ср. Waife-Goldberg 1999: 310; Dauber 2013: 128, 241).

Сам юбиляр, в уже процитированном письме к Динезону (октябрь-ноябрь 1908), высказал сожаление, что ему приходится находиться далеко от мест празднований:

Я чувствую себя так, как должна себя чувствовать телка, которую вскармливают не просто так, а с задней мыслью; как стреноженный конь в чужом овсе; как кот, который смотрит на масло, накрытое стаканом; как связанный петух; как верный пес, потерявший своего доброго хозяина или, – погодите-ка! – как еврейский писатель, который отбарабанил 20 лет, стал кашлять кровью, да убережет вас от этого господь, и как раз к юбилею завезли его куда-то там в Италию, забрали перо из рук и стали ему твердить: “Побольше воздуха, побольше солнца! Ешь, ешь, ешь” (письмо к Динезону, Нерви,; ср. Шолом-Алейхем 1961: 725).

Однако, уже за неделю до официальной даты торжества стали приходить в Нерви сотни поздравительных посланий на адрес юбилейного комитета, специально установленного в Нерви. Сам местный почтальон уже знал, кто юбиляр и эффективно носил письма и телеграммы в комитет или Шолом-Алейхему домой:

[...] почта для нас представляла такую тяжесть, что итальянский почтальон даже не старался доставать из сумки письма из заграницы, а приносил ее на нашу виллу целиком, чтобы мы сами вынимали все то, что было адресовано не нам, и оставляли ему, чтобы он забрал в следующий свой приход на виллу (*там же*: 242).

Телеграф в Нерви был несколько дней подряд занят только обработкой почты для Шолом-Алейхема (Левин 1984: 199).

Юбиляр был глубоко тронут торжеством, посланиями и больше всего теплыми словами, написанными ему простыми людьми из России. Он писал Динезону: “Видели бы вы телеграммы! Многие и многие из них проникнуты любовью к народу. [...] Разве это не достаточное вознаграждение для писателя?” (письмо из Нерви, октябрь-ноябрь 1908; ср. Шолом-Алейхем 1961: 723).

Празднования привлекли внимание культурного мира к еврейской общине восточной Европы. Появились многочисленные новые издания шедевров Шолом-Алейхема и впервые, пока он лечился в Нерви, появились русские переводы большинства его книг. Давно писатель мечтал увидеть свои произведения на русском языке, а теперь не только его мечты сбылись, но он мог наслаждаться крайне положительной оценкой русских критиков (ср. Butwin, Butwin 1977: 37):

Переводы произведений моего отца на русский язык встретили с восторгом не только рецензенты, но и главные светила русской словесности (Waife-Goldberg 1999: 254)²⁸.

²⁸ О переводах и о проблемах воспроизводства специфического еврейского колорита, см. Dauber 2013: 104, 239-241. Детальнее о русских переводах Шолом-

С одной стороны, Шолом-Алейхем был глубоко тронут количеством и содержанием поздравлений, с другой же, как следует из его писем, ему грустно было чувствовать себя оторванным от своей среды, от друзей и любимого народа. Как бы хорошо ни было ему в лигурийском “раю”, все равно он тосковал. Этот факт может казаться парадоксальным, но писатель чувствовал себя душевно комфортно лишь в присутствии ‘своих’ людей, т.е. российских евреев, о которых он всю жизнь писал и чья судьба была ему дорога и близка. При чтении его писем из Нерви создается впечатление, что контраст между райским местом и его родным миром вызывал у него внутреннее напряжение. Его мысли были постоянно обращены к России, к его миру, у которого был какой-то привычный ‘привкус’:

Как жалко выглядит теперь Киев после блестящего Парижа и после чистенького Берлина! И все-таки, если бы мне предложили выбрать один из этих трех городов, я бы остановился только на Киеве, хотя он и не так благоустроен и не так благоустроен. И чем чаще я слышу, что мне придется оставаться здесь не один сезон и не один год, тем больше меня тянет туда, *домой...* (Письмо к А.Л. Прицкеру для Н.Е. Мазор, Нерви, 4-11-1909, Шолом-Алейхем 1961: 732, курсив в тексте).

Имеется, слава Богу, и в Италии бумага. Но бумага *Динезона* совсем не то. Есть и чай в Италии. За деньги можно достать все. Но чай *Динезона* имеет совсем другой вкус (Письмо к Динезону из Нерви, 27 марта 1909, *там же*: 737).

Мраморная доска на каменной стене одной из самых красивых мест мира будет еще долго свидетельствовать о месяцах, проводимых на протяжении семи лет Шолом-Алейхемом в Нерви, в то время как та огромная роль, которую он сыграл в развитии русской и еврейской литератур XX века, еще ждет своего изучения. Остается надежда, что столетие со дня смерти писателя, которое отмечается именно в этом (2016) году, послужит поводом для новых исследований и для возобновления интереса к уникальным художественным памятникам исчезнувшему ‘миру Тевье’.

Источники

Гуральник 1984:

У.А. Гуральник, *В общероссийском литературном контексте*, в: Он же (под ред.), *Шолом-Алейхем – писатель и человек*, М. 1984, с. 294-307.

Алейхема см. Waife-Goldberg 1999: 251-254 и Френкель 2012 (где, в частности, анализируются попытки автопереводов). Очень передовые идеи о переводе изложены самим Шолом-Алейхемом в письме к сыну Мише из Нерви от 10-23.01.1909 (Шолом-Алейхем 1961: 731-732). В середине семидесятых годов прошлого века Шолом-Алейхем был уже переведен на 63 языка (Кауфман 1984: 172).

- Гурштейн 1939: А.Ш. Гурштейн, *Шолом-Алейхем. Критико-библиографический очерк*, М. 1939, см. <http://az.lib.ru/g/gurshtejn_a_s/text_0130.shtml> (обновл.19.05.2009 г.; проконс. 15.06.2015).
- Кауфман 1984: Б. Кауфман, *Папá Шолом-Алейхем* [1977], в: У.А. Гуральник (под ред.), *Шолом-Алейхем – писатель и человек*, М. 1984, с. 168-176.
- Комолова 1998: Н.П. Комолова, *Русская эмиграция в Италии в начале XX века (1905-1914 гг.)*, в: *Россия и Италия, III. XX век*, М. 1998, с. 283-306.
- Левин 1984: Г. Левин, *Из воспоминаний* [1926], в: У.А. Гуральник (под ред.), *Шолом-Алейхем – писатель и человек*, М. 1984, с. 193-209.
- Маркиш 1984: П. Маркиш, *Шолом-Алейхем* [1939], в: У.А. Гуральник (под ред.), *Шолом-Алейхем – писатель и человек*, М. 1984, с. 65-74.
- Рабинович 1984: Л. Рабинович, *Мой отец* [1936], в: У.А. Гуральник (под ред.), *Шолом-Алейхем – писатель и человек*, М. 1984, с. 116-129.
- Сальмон 2008: Л. Сальмон, *Мезанизмы юмора. О творчестве Сергея Довлатова*, М. 2008.
- Спектор 1984: М. Спектор, *Глава воспоминаний* [1917], в: У.А. Гуральник (под ред.), *Шолом-Алейхем – писатель и человек*, М. 1984, с. 187-192.
- Фрейд 1990: З. Фрейд, *Психология бессознательного* [1901], М. 1990, см. <http://www.gumer.info/bibliotek_Vuks/Psihol/freyd/psih.php> (посл. конс. 01.07.2015).
- Френкель 2012: А. Френкель, *Русский писатель Шолом-Алейхем*, “Новое литературное обозрение”, 2012, 2 (114), с. 151-177, см. <<http://magazines.russ.ru/nlo/2012/114/fr13.html>>.
- Цветаева 1983: А. Цветаева, *Воспоминания*, М. 1983 (1974¹).
- Шолом-Алейхем 1961: Шолом-Алейхем, *Письма (1882-1914)*, в: Он же, *Собрание сочинений*, X, М. 1964, с. 691-756.
- Borghi 1997: G. Borghi, *Varianti di un hapax etnonimico nel quadro della composizione nominale celtica antica*, Milano 1997.
- Butwin, Butwin 1977: F. Butwin, J. Butwin, *Sholom Aleichem*, Boston 1977.

- Dauber 2013: J. Dauber, *The World of Sholem Aleichem. The Remarkable Life and Sfterlife of the Man Who Created Tevye*, New York 2013.
- Dawidowicz 1984: L.S. Dawidowicz, *Introduction. The World of East-European Jewry*, в: Он же (под ред.), *The Golden Tradition. Jewish Life and Thought in Eastern Europe*, New York 1984, с. 1-90.
- Dokukina Böbel, Fiannacca 2012: A. Dokukina Böbel, C.M. Fiannacca, *Nervi, amato paese. Un soggiorno in Riviera di Marina Cvetaeva*, Genova 2012 (1998¹).
- Dorman 2011: J. Dorman, *Sholem Aleichem. Laughing in the Darkness*, USA 2011.
- Lamboglia 1946: N. Lamboglia, *Toponomastica intemelia*, Bordighera 1946.
- Petracco Sicardi 1990: G. Petracco Sicardi, *Nervia*, в: C. Marcato, G. Gascia Queirazza, G.B. Pellegrini, G. Petracco Sicardi, A. Rossebastiano, *Dizionario di toponomastica. Storia e significato dei nomi geografici italiani*, Torino 1990, с. 440.
- Salmon 2012: L. Salmon, *Yiddish-Russian Language Transfer and Twentieth-Century Russian Verbal Art. Toward a Research on ‘Jewish Humor’*, в: D. Mantovan (под ред.), *Yiddish Poets and the Soviet Union 1917-1948*, Heidelberg 2012, с. 151-162.
- Salmon 2015: L. Salmon, *Melancholic Humor, Skepticism and Reflective Nostalgia. Igor’ Guberman’s Poetics of Paradox*, in: S. Dickinson, L. Salmon (под ред.), *Melancholic Identities, Toska and Reflective Nostalgia. Case Studies from Russian and Russian-Jewish Culture*, Firenze 2015, pp. 107-148.
- Samuel 1943: M. Samuel, *The World of Sholom Aleichem*, Mitchell-London 1943.
- Shrayer 2006: M.D. Shreyer, *Afterword. Voices of my Father’s Exile*, в: D. Shrayer-Petrov, *Autumn in Yalta. A Novel and Three Stories*, New York 2006, с. 205-234.
- Tamborra 2002: A. Tamborra, *Esuli russi in Italia dal 1905 al 1917. Riviera Ligure, Capri, Messina, Soveria Mannelli* 2002 (Roma-Bari 1977¹).
- Touring Club 1932: Touring Club Italiano (под ред.), *Guida pratica ai luoghi di soggiorno e di cura d’Italia*, I/1, Milano 1932 (приложение к *Le vie d’Italia*, III).
- Waife-Goldberg 1999: M. Waife-Goldberg, *My Father; Sholom Aleichem*, New York 1999.

Abstract

Laura Salmon

A "Russian Writer" Walks Along the Marina. Sholem Aleichem in Nervi

At the end of the nineteenth and beginning of the twentieth centuries, many Russians visited the seaside resort of Nervi, near Genoa, Italy. Most were socialists, looking for support from Italian organizations and/or patients who suffered from tuberculosis and were in search of a milder climate. Indeed, the famous Yiddish writer Sholem Aleichem (born Sholem Rabinovič) spent seven winters (1908-1914) on the Ligurian Riviera fighting a severe form of tuberculosis. Aleichem's presence in Nervi was commemorated in 2003 by a marble plaque on the 'Passeggiata di Nervi', a wonderful coastal promenade that a century earlier had been known as the 'Marina'. Various memoirs and letters, including the writer's own epistles, offer interesting details about his life in Nervi. Aleichem celebrated the 25th anniversary of his literary career there while the rest of the Jewish and literary world held public readings and contributions aimed at helping him cover the high cost of living at this Italian resort. This article examines the writer's sojourns in Nervi, the celebrations of his writing held there, and the paradoxical feelings of longing that he experienced on the lovely Mediterranean coast for his poor, cold, and Jewish Russia.

Divagazioni attorno al *roseau pensant* pascaliano. *The Thinking Reed* di Rebecca West e *Mysljaščij trostnik* di Nina Berberova

Donatella Possamai

Man is but a reed, the most feeble thing in nature; but he is a thinking reed. The entire universe need not arm itself to crush him. A vapour, a drop of water, suffices to kill him. But if the universe were to crush him, man would still be more noble than that which killed him, because he knows that he dies and the advantage which the universe has over him; the universe knows nothing of this.

Pascal's *Pensees* (West 2010: 4)¹.

Rebecca West doveva nutrire una particolare affezione per il noto pensiero pascaliano² e attribuirgli inoltre una pregnanza di significato tale da trarne il titolo del suo romanzo, ponendone in epigrafe quasi l'intero frammento.

Rebecca West, al secolo Cicely Isabel Fairfield, di origini irlandesi, fu una delle personalità più note del secolo scorso, giornalista, critica letteraria e una delle scrittrici più famose, tanto che il *Time* nel 1947 scelse l'autrice ormai cinquantacinquenne per la sua copertina ed ebbe a definirla "indisputably the world's number one woman writer"³. Cicely Isabel Fairfield, sin da giovanissima, fu sempre socialmente impegnata su più fronti e a soli vent'anni scelse di usare come *pen name* Rebecca West – nell'originale Rebekka, una delle protagoniste di *Rosmerholm* (*Villa Rosmer*) di Ibsen – a testimonianza del suo precoce impegno nella lotta per l'emancipazione femminile.

Nel 1936, quando esce *The Thinking Reed*, Rebecca West è ormai una scrittrice affermata e una donna adulta, passata attraverso una relazione decennale con H.G. Wells con il quale ebbe anche un figlio, Anthony West, che diverrà a sua volta scrittore. Nel 1930 aveva sposato il banchiere Henry Maxwell Andrews con cui restò fino alla sua morte nel 1968; lei gli sopravviverà altri quindici anni. Non

¹ Qui e oltre le citazioni sono condotte sull'eBook West 2010; non esiste a tutt'oggi una traduzione italiana.

² Si tratta del celebre frammento 186 nella traduzione condotta su M. Le Guern: *Œuvres complètes*, Paris 1998-2000: "L'uomo non è che una canna, la più debole della natura, ma è una canna che pensa. Non serve che l'universo intero si armi per ucciderlo. Ma se l'universo lo schiacciasse, l'uomo sarebbe comunque più nobile di ciò che l'uccide perché sa di morire e conosce il potere che l'universo ha su di lui, mentre l'universo non ne sa nulla" (Pascal 2013: 81-82). A testimonianza della predilezione dell'autrice lo stesso pensiero viene citato anche in *Black Lamb and Grey Falcon: A Journey Through Yugoslavia* del 1941. Sull'importanza del ruolo di elementi peritestuali quali titoli e epigrafi rimandiamo a Genette 1989.

³ Per una veloce consultazione sulla biografia di Rebecca West cf. Svendsen 2010; un lavoro ormai classico è quello di Victoria Glendinning (1987).

a caso *The Thinking Reed* reca la dedica: “To Henry Maxwell Andrews ‘... Vivamus, quod viximus, et teneamus Nomina, quae primo sumpsimus in thalamo’”⁴.

Il romanzo ha come protagonista una giovane vedova americana, Isabelle Torry, che giunge a Parigi per cercare di dimenticare la recente scomparsa del marito. Qui intesse una relazione con un francese, a proposito del quale il narratore eterodiegetico afferma: “He was so finely made, so well dowered with the dignity of grace, that on all fours he was as little at a disadvantage as a tiger. He was an idiot, but his body did not know it” (West 2010: cap. I). Quest’ultima frase rivela appieno la pungente ironia di cui l’autrice rende spesso bersaglio il genere maschile. Alla scena della brutale rottura con il francese è casuale testimone il vero prescelto di Isabelle, un americano giunto a Parigi proprio per chiederle la mano, ma che dopo aver assistito alla scenata, stupefatto, si ritirerà. *Ex abrupto* Isabelle decide di sposare un industriale francese, Marc Sallafrange, di cui non è affatto innamorata pur apprezzandolo come persona. Tutto il resto del romanzo è dedicato alla storia di questo amore che va consolidandosi nel tempo e che conoscerà alti e bassi, tra cui una lunga depressione della protagonista in seguito alla perdita del figlio non ancora nato e altre vicissitudini. Personaggio di contorno, ma sempre presente, un’amica di Isabelle, la *réfugié* russa Luba (*sic!*), un impasto di bontà d’animo e nobile *naïveté*. Sullo sfondo si delinea costantemente una forte critica alla società europea del tempo e alla natura dei rapporti di genere, che qui vediamo emergere in uno stralcio di conversazione tra marito e moglie:

Yes, our life sometimes forces us into surroundings that are not sufficiently unlike a drain,” he said soberly. “But what would you have us do? Go Bolshevik?”

“Why not?” she asked, as soberly. But his brows came together and he bent on her a kind, teasing smile, as if she had said something endearingly, femininely foolish. She thought, “How queer men are, they cannot detach themselves from their surroundings and criticize them; it is as if they were joined to the earth where they stand by the soles of their feet (West 2010: cap. XIII).

In molti punti del romanzo traspaiono ulteriori giudizi negativi sulla struttura dei rapporti sociali tra i sessi suggerendone la natura classista; alcune di queste posizioni sembrano preconizzare gli assunti piuttosto radicali del femminismo americano della fine degli anni ’60, inizio ’70⁵:

Perhaps men, and the social structure which men have made, saw to it that women were worked till they dropped, so that there should be no force in them that was not expended in the service of their men.

But if that were so, and women must always be friendless, they were sentenced to a privacy of fate which made a living woman not so alive as a living man, a dead woman deader than her dead man (West 2010: cap. V).

⁴ È l’incipit, dagli evidenti echi catulliani, dell’*Epigramma ad uxorem* di Decimo Magno Ausonio di cui la West tralascia l’iniziale “Uxor”.

⁵ Per una attenta disamina del femminismo della West cf. Scott 1991.

Nella recensione apparsa su *The New York Times*, subito dopo l'uscita del romanzo, Louis Kronenberger mette in giusto risalto lo spirito critico che salda la struttura di tutto il romanzo e osserva acutamente:

What finally does satisfy us as thinking beings, what does make the scenes significant as well as thrilling, is no creative purity on Miss West's part, but a critical purposefulness. She possesses a rare gift – not mere critical clarity, but downright critical intensity; and that has at times the appearances of creative fire (Kronenberger 1936).

Il “fuoco creativo” della West si sostanzia quindi in critiche radicali al ruolo della donna nella società dell'epoca; il portato ontologico del pensiero pascaliano diventa la chiave di lettura di tutto il romanzo e il modello che informa il percorso della protagonista, Isabelle Torry, che attraversando la vita, riuscirà a rimanere fedele a quell'ideale di “canna pensante”⁶ declinato al femminile.

Ventidue anni più tardi vi sarà un'altra scrittrice, di una decina d'anni più giovane della West, che deciderà di usare lo stesso titolo per una sua opera. È una Nina Berberova ormai cinquantasettenne, con due matrimoni alle spalle⁷, quella che nel 1958 scrive *Mysljaščij trostnik*. Corre ormai l'ottavo anno del suo esilio americano ed è anche l'anno in cui comincerà la sua carriera accademica all'università di Yale. Prima dell'approdo americano, i suoi vagabondaggi per l'Europa si erano protratti a lungo; sin dai primi anni venti, inizialmente insieme al primo marito, Vladislav Chodasevič, aveva seguito i percorsi classici di molti altri *émigrés* russi di quegli anni. Nella sua terra natale avrà occasione di tornare soltanto nel 1989⁸, a quattro anni dalla morte.

La narrazione del *Mysljaščij trostnik* berberoviano è condotta dalla protagonista in prima persona ed il *plot* è estremamente lineare: due amanti, lei, di origine russa ma trapiantata a Parigi, lui svedese, sono costretti a lasciarsi all'inizio della seconda guerra mondiale. Lei resta a Parigi mentre lui torna in Svezia. Finita la guerra, lei si reca a Stoccolma per altri motivi e qui ritrova Ejnar, il suo primo amore, sposato con un'italiana ed ormai appiattito in una banale quotidianità. L'epilogo avviene a Venezia, dove lei ha raggiunto la coppia e dove rifiuta di diventare l'amante di Ejnar, pur amandolo ancora:

– Я завтра уеду, Эйнар, – и я смотрю на него внимательно и близко вижу его глаза, – и я хочу вам сказать на прощанье, что я кое-чему научилась за эти годы. Теперь, когда приоткрывается дверь или приподнимается решетка – слезы благодарности больше не душат меня, нет, не душат! Я не всякой возможностью пользуюсь и не всякому разрешению кланяюсь. После всего, что я видела, мне не хочется быть, даже в самом малом, той серой скотинкой, которую мобилизу-

⁶ O forse, meglio, “giunco pensante”, ma su questo torneremo più avanti.

⁷ E un terzo con un russo naturalizzato americano per problemi di permesso di soggiorno.

⁸ Per la biografia e una bibliografia generale sull'opera della Berberova cf. Deotto 2009.

ют, муштруют, гонят куда-то, кормят пломбирами или морят голодом, наказывают или дают орден за хождение по струнке (Berberova 1994a: 257).

Il *Mysljaščij trostnik* berberoviano è stato più volte letto e interpretato attraverso la rifrazione del pensiero pascaliano nella nota poesia di Tjutčev del 1865 *Pevučest' est' v morskich volnach...*⁹:

Певучесть есть в морских волнах,
Гармония в стихийных спорах,
И стройный мусикийский шорох
Струится в зыбких камышах.
Невозмутимый строй во всем,
Созвучье полное в природе, –
Лишь в нашей призрачной свободе
Разлад мы с нею сознаем.
Откуда, как разлад возник?
И отчего же в общем хоре
Душа не то поет, что, море,
И ропщет мыслящий тростник?
И от земли до крайних звезд
Всё безответен и поныне
Глас вопиющего в пустыне,
Души отчаянной протест?

La protagonista stessa afferma verso la fine del racconto:

– Вы знаете, Эйнар, – говорю я, не отнимая у него руки, – у меня в юности было однажды тяжелое разочарование (это я вам рассказываю о русских стихах), когда я узнала, что наш великий поэт Тютчев свою лучшую строку украл у одного француза. Я, собственно, до сих пор от этого не оправилась (Berberova 1994a: 256).

Il racconto si chiude quindi con una separazione ineluttabile dettata dal bisogno primario della protagonista di mantenere una posizione etica, con un definitivo atto di rifiuto di qualsiasi compromesso, ben sottolineato dall'immagine di una Venezia che scompare: “Свойство Венеции: исчезать мгновенно, не бежать за поездом, не кивать то слева, то справа, как делают другие города, которые оставляешь, а куда-то проваливаться в один миг, будто ее нет и никогда не было” (Berberova 1994a: 257). La chiusa era stata anticipata e resa ipotizzabile dalla teorizzazione della *no man's land*, quella terra di nessuno, luogo dell'animo umano dove ciascuno è padrone di se stesso e dei suoi pensieri, dove la persona, uomo o donna che sia, può condurre un'altra vita libera: “Я была, как всегда в жизни, полной и одиночной хозяйкой моего *no man's land'a*” (Berberova 1994a: 239). Il concetto stesso

⁹ Anche nell'epigrafe tjutceviana troviamo un verso di Decimo Magno Ausonio, con la modifica dell'originale “est et”: “Est in arundineis modulatio musica ripis” (Tjutčev 1965: 199).

di *no man's land* e la forza assertiva con cui la protagonista lo esprime¹⁰ ci sembrano ricordare non tanto il mormorare del pur pensante giunco tjutčeviano quanto piuttosto la forza morale e la ferma compostezza dell'originaria canna di Pascal: "Tutta la nostra dignità consiste dunque nel pensiero. È da qui che bisogna partire, non dallo spazio e dalla durata, che noi non sapremmo riempire. Impegniamoci quindi a pensare bene: ecco il principio della morale" (Pascal 2013: 82)¹¹. È nel pensiero, sostanza intangibile della *no man's land* che la protagonista trova rifugio.

Nel confrontare il frammento di Pascal e la poesia di Tjutčev, Sarah Pratt ne rileva gli elementi comuni: "Here we find a 'thinking reed', water imagery and a troubled relationship between man and the universe"; non manca però di sottolineare la profonda diversità di atteggiamento tra il filosofo e il poeta:

But the sense derived from the combination of these elements is a vastly different one, for Pascal posits man's consciousness, his ability to think, as the basis of his superiority to nature rather than as a source of undesirable discord. [...] Tjutčev [...] nonetheless disagrees with Pascal on the crucial issue of consciousness: Pascal maintains that thought, or rational consciousness is man's gravest metaphysical problem; Tjutčev here portrays it as the root of man's gravest metaphysical problem (Pratt 1983: 216)¹².

Per Pascal quindi è la fede autoconsapevole in Dio, che potremmo più lamente intendere come un atteggiamento profondamente etico nei confronti dell'universo, a rendere l'uomo "pensante", – tutta la forza semantica cade su quel pensante – laddove per Tjutčev proprio quell'essere "pensante" sembra porsi alla base della percezione disarmonica del mondo e della conseguente infelicità dell'uomo. E la Berberova Pascal lo conosceva bene, in *Kursiv moj* il nome di Pascal ricorre più volte e nel dicembre 1939 la scrittrice annota:

¹⁰ Мне с самых ранних лет юности думалось, что у каждого человека есть свой *no man's land*, в котором он сам себе полный хозяин. Видимая для всех жизнь – одна, другая принадлежит только ему одному, и о ней не знает никто. Это совсем не значит, что, с точки зрения морали, одна – нравственная, а другая – безнравственная, или, с точки зрения полиции, одна – дозволена, а другая – недозволена. [...] Мне жаль людей, которые бывают одни только у себя в ванной комнате, и больше нигде и никогда (Berberova 1994a: 237-238).

¹¹ La "dignità della canna pensante" è un'immagine che torna anche nella *Nausée* del 1938 di Jean Paul Sartre; Antoine Roquentin, il protagonista, al culmine di una delle sue visioni apocalittiche esclama: "Je m'adosserai à un mur et je leur crierais au passage: 'Qu'avez-vous fait de votre science? Qu'avez-vous fait de votre humanisme? Où est votre dignité de roseau pensant?'" (Sartre 1981: 189).

¹² Naturalmente ai fini del presente lavoro il confronto tra il filosofo e il poeta si limita unicamente ai materiali considerati; per una trattazione comparativa approfondita rimandiamo all'ampio lavoro di Boris Tarasov e, più precisamente, al capitolo *F.I. Tjutčev i Paskal' (antinomii bytija i soznanija v svete christianskoj ontologii)* (Tarasov 2009: 286-319).

Я прочитала книгу Паскаля о Христе. Особенно меня поразило то место, где Паскаль говорит с большой симпатией о наивности Христа (Berberova 2014: 483).

Queste differenti interpretazioni del racconto della Berberova, più ‘tjutčeviane’ o più ‘pascaliane’, potrebbero costituire una delle motivazioni delle notevoli variazioni che la traduzione del titolo originale presenta nelle differenti lingue: dal *Giunco mormorante* italiano, dove il rimando all’ormai attestata, ancorché non elegante, “canna” pascaliana si perde quasi completamente¹³, al tedesco *Das rauschende Schilfrohr*, pressoché equivalente all’italiano in quel *rauschende* ma che conserva vivido il richiamo a Pascal nel sostantivo, per giungere a *Le Roseau révolté*, *La caña rebelde* (tradotto però dal francese), e chiudere con un laconico *The Revolt*. Forse per Marian Schwartz, la traduttrice accreditata della Berberova in lingua inglese, erano ancora vivi gli echi di *The Thinking Reed* di Rebecca West, – ma siamo nel campo delle supposizioni –; sta di fatto che in francese, spagnolo e soprattutto in inglese il titolo accentua quel carattere di resistenza e di opposizione (come articolazioni del pensiero) che sono, a nostro avviso, elementi portanti dell’opera della Berberova.

Con ottime probabilità l’autrice del *Mysljaščij trostnik* conosceva il romanzo omonimo della West; il nome di Rebecca torna più volte nella *Železnaja ženščina*, e la Berberova ne aveva quantomeno sentito parlare già dai tempi della *liaison* della West con H.G. Wells¹⁴:

Он [H.G. Wells] был много лет связан с Ребеккой Уэст, от которой имел шестилетнего сына, но отношения за последний год стали уже не совсем те, что были (он разорвал с ней в 1923 году). Ее книги имели огромный успех у читателей, ее окружали в Лондоне поклонники, она становилась знаменитостью, ее ловили издатели, и деньги сыпались на нее. И он стал с ней жесток и даже иногда груб: в Париже, где они недавно были вместе, в гостинице, когда он пошел к Анатолю Франсу и она попросила взять ее с собой, он сказал, чтобы она сидела дома, потому что она там будет ему мешать и все равно она недостаточно красива, чтобы идти в гости к Франсу. Как она любила его когда-то! Но он, кажется, убил эту любовь такими ответами, своей требовательностью к ней и несносными капризами. А она больше, чем им, сейчас увлечена пришедшей к ней славой (Berberova 2001: 331).

¹³ Tant’è che la curatrice ha premesso al testo l’intera poesia di Tjutčev, compiendo un’operazione piuttosto incisiva sul peritesto.

¹⁴ La conoscenza con Wells data dal soggiorno di questi nella famosa casa di Gor’kij nel Kronverksij Prospekt a Pietrogrado nel 1920, periodo in cui vi abitavano anche Chodasevič e Berberova (Berberova 2014: 219-220). Talvolta, come vedremo anche più avanti, le notizie fornite dalla Berberova nelle sue opere sono fonte di controversie, e non solo per il complesso rapporto tra memorie, scrittura creativa e fiction: cf. Peterson 2001.

Irina Vinokurova, che ha lavorato a lungo sul fondo donato dalla Berberova all'archivio dell'università di Yale¹⁵, in un interessante articolo del 2012¹⁶, rivela interessanti echi e consonanze tra *Kursiv moj* e i primi tre volumi delle memorie di Simone de Beauvoir, (*Mémoires d'une jeune fille rangée*, *La Force de l'âge*, *La Force des choses*, l'ultimo è *Tout compte fait*), giungendo ad affermare:

Сопоставление “Курсива” с автобиографической прозой Бовуар обнаруживает множество других пересечений, большинство из которых не может быть списано на простую случайность. Налицо напряженный диалог с Бовуар, идущий на всем пространстве “Курсива”, хотя афишировать этот диалог Берберова отнюдь не стремится (Vinokurova 2012).

Vinokurova segue passo passo l'opera della Berberova confrontandola con le memorie della de Beauvoir e enumerando convincentemente i paralleli sia da un punto di vista strutturale, sia da un punto di vista delle tematiche affrontate, tra cui, non ultimo, il problema dell'autorealizzazione di una scrittrice, sul piano professionale e sul piano personale.

Tra *The Thinking Reed* e *Mysljaščij trostnik* esiste un filo sottile che non siamo in grado di dipanare come vorremmo: si dovrebbe cercare a lungo nelle carte berberoviane per trovare, forse, qualche riferimento diretto; carte che comunque, come suggerisce Vinokurova, la Berberova era molto attenta nel vagliare, lasciando solo ciò che le sembrava opportuno e cancellando o distruggendo quanto le pareva inappropriato.

Due scrittrici, due donne, sicuramente diverse, la West e la Berberova, con un comune interesse per i destini femminili e un comune apprezzamento per quelle donne (e protagoniste delle loro opere) che riescono a vivere e non solo a sopravvivere¹⁷, nonostante tutti gli ostacoli che la sorte, il mondo, la società pongono sul loro cammino. E con il titolo di un'opera in comune, quel *roseau pensant* scomparso nelle traduzioni del *Mysljaščij trostnik*. Resta comunque un ragionevole interrogativo: chissà se la Berberova intendeva in qualche modo rispondere al *Thinking reed* della West, riappropriandosi così di una tradizione che sentiva profondamente sua.

¹⁵ Che ha utilmente inserito in rete anche una descrizione dettagliata del fondo *Nina Berberova Papers*, General Collection, MSS 182, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Yale University: <<http://drs.library.yale.edu/HLTransformer/HLTransServlet?style=yul.ead2002.xml&pid=beinecke:berb&query=&clear-stylesheet-cache=yes&hlon=yes&big=&adv=&filter=&hitPageStart=&sortFields=&view=tp#titlepage>>.

¹⁶ E anche in una recente intervista rilasciata a Ivan Tostoj (2015).

¹⁷ Parafrasando il titolo dell'articolo sulla Berberova di Sergej Kostyrko, *Їžit', čtoby žit'* (Kostyrko 1991: 216) che a sua volta gioca con il titolo di uno dei capitoli della *Železnaja ženščina*, *Žit', čtoby vyžit'* (Berberova 2001: 470).

Bibliografia

- Berberova 1988: N.N. Berberova, *Le Roseau révolté*, trad. di L. Jurgenson, Arles 1988.
- Berberova 1989: N.N. Berberova, *The Revolt*, trad. di M. Schwartz, New York 1989.
- Berberova 1993: N.N. Berberova, *Das rauschende Schilfrohr*, in: *Der Traum von Liebe, die bleibt. Drei Novellen*, trad. di A. Kamp, Berlin 1993, pp. 51-119.
- Berberova 1994a: N.N. Berberova, *Mysljaščij trostnik*, in: *Rasskazy v izgnanii*, Moskva 1994, pp. 225-258 (trad.it. di D. Sant'Elia, *Il giunco mormorante*, Milano 2012²⁰ [1990]).
- Berberova 1994b: N.N. Berberova, *La resurrección de Mozart. La caña rebelde. Astachev en Paris*, Barcelona 1994.
- Berberova 2001: N.N. Berberova, *Železnaja ženščina*, Moskva 2001 (trad.it. di P. Deotto e Ju. Dobrovol'skaja, *Storia della baronessa Budberg*, Milano 1993).
- Berberova 2014: N.N. Berberova, *Kursiv moj. Avtobiografija*, Moskva 2014 (trad.it. di Ju. Dobrovol'skaja, *Il corsivo è mio*, Milano 1989).
- Deotto 2009: P. Deotto, *Nina Nikolaevna Berberova*, in: *Russi in Italia*, <<http://www.russinitalia.it/dettaglio.php?id=670>> (ultimo accesso: 06.07.2015).
- Genette 1989: G. Genette, *Soglie. I dintorni del testo*, a cura di C. Cederna, Torino 1989.
- Glendinning 1987: V. Glendinning, *Rebecca West: a Life*, New York 1987.
- Kostyrko 1991: S. Kostyrko, *Vyžit', čtoby žit'*, "Novyj mir", 1991, 9, pp. 216-221, cf. <<http://magazines.russ.ru:81/project/arss/ezheg/kostyr.html>> (ultimo accesso: 12.07.2015).
- Kronenberger 1936: L. Kronenberger, *The New Novel by Rebecca West*, "The New York Times", 08.03.1936, cf. <<https://www.nytimes.com/books/00/09/10/specials/west-reed.html>> (ultimo accesso: 06.05.2015).
- Pascal 2013: B. Pascal, *Pensieri. Antologia di testi filosofici*, Bologna 2013² (2012¹).
- Peterson 2001: N. Peterson, *The Private "I" in the Works of Nina Berberova*, "Slavic Review", LX, 2001, 3, pp. 491-512.
- Pratt 1983: S. Pratt, "Antithesis and Completion": *Zabolockij Responds to Tjutčev*, "The Slavic and East European Journal", XXVII, 1983, 2, pp. 211-227.

- Sartre 1981: J.P. Sartre, *La nausée*, in: *Œuvres romanesques*, Paris 1981.
- Scott 1991: B.K. Scott, *Refiguring the Binary, Breaking the Cycle: Rebecca West as Feminist Modernist*, "Twentieth Century Literature", XXXVII, 1991, 2, pp. 169-191.
- Svendsen 2010: J. Svendsen, *Rebecca West. Biography*, in: *The Modernism Lab at Yale University*, 2010, <http://modernism.research.yale.edu/wiki/index.php/Rebecca_West#cite_ref-0>.
- Tarasov 2009: B.N. Tarasov, "Mysljaščij trostnik". *Žizn' i tvorčestvo Paskalja v vosprijatij russskich filosofov i pisatelej*, Moskva 2009² (2004¹).
- Tjutčev 1965: F.I. Tjutčev, *Lirika*, a cura di K.V. Pigarev, Moskva 1965.
- Tolstoj 2015: I. Tolstoj, *Restavriruja Ninu Berberovu*, "Radio Svoboda", 09.06.2015, <<http://www.svoboda.org/content/transcript/27067132.html>> (ultimo accesso: 11.07.2015).
- Vinokurova 2012: I. Vinokurova, "Kogo vybrat' primerom? U kogo mne učit'sja?" *Nina Berberova i Simona de Bovuar*, "Voprosy literatury", 2012, 2, pp. 295-236, cf. <<http://magazines.russ.ru/voplit/2012/2/v3.html>>, (ultimo accesso: 12.08.2015).
- West 2010: R. West, *The Thinking Reed*, New York 2010.

Abstract

Donatella Possamai

Digressions about le roseau pensant: Rebecca West's The Thinking Reed and Nina Berberova's Mysljaščij trostnik

Through an analysis of the works *The Thinking Reed* by Rebecca West and *Mysljaščij trostnik* by Nina Berberova, the author aims to reveal the two writers' common pattern; if, on the one hand *The Thinking Reed* raises the question of gender equality in society, on the other *Mysljaščij trostnik* is clearly a woman's claim on the dignity of human beings. The author suggests that the choice of the same title (the Russian *mysljaščij trostnik* means exactly 'thinking reed' in English) recalls Blaise Pascal's well-known *Think*. If this is out of the question regarding West, even in Berberova's short novel, whose title has always been thought to be derived from Tjutčev's famous poem *Est in arundineis modulatio musica ripis*, (in which the poet re-elaborates the subject of the French philosopher's *pensée*), one cannot avoid linking it to an immediate suggestion drawn from Pascal.

...ἡ οὐχένιε μνόγοε τρѣдъ плѣти

Gli slavi e la ricerca



In margine alle ricerche di Evel Gasparini. Cultura, lingua e relazioni interetniche

Raffaele Caldarelli

Tra i materiali che arricchiscono la riedizione della fondamentale opera storico-antropologica di Evel Gasparini curata da Marcello Garzaniti e Donatella Possamai figura anche un'eccellente prefazione di Remo Faccani (cf. Gasparini 2010: XI-XXX)¹. Dopo aver rievocato in pagine al tempo stesso obiettive e ricche di umana partecipazione il percorso biografico di Gasparini, Faccani ripercorre nei suoi momenti fondamentali la genesi della sua linea di ricerca storico-antropologica. Vediamo qui chiaramente evidenziato il passaggio da un prevalente interesse letterario a un più ampio orizzonte storico-culturale, in quanto Gasparini si convince progressivamente che è possibile ritrovare, secondo le sue parole, “orme sicure di tradizioni millenarie in pensieri, stili, concezioni e sensibilità che si ha il torto di ritenere troppo originali” (Gasparini 2010: XX). Così, Gasparini andrà aprendo alle sue ricerche orizzonti storico-antropologici sempre più vasti con profonde implicazioni sulle premesse della cultura slava comune e degli sviluppi culturali nelle diverse aree della Slavia²; ipotesi sempre estremamente originali, vagliate e corrette, in un lungo spazio di tempo, attraverso un processo di costante e severa autocritica.

All'inizio del § 13 della sua prefazione Faccani sostiene l'impossibilità di “una pur sommaria rilettura critica di un'opera della vastità e complessità del *Matriarcato slavo*” (Gasparini 2010: XXV). Formulata da uno studioso della sua statura, questa osservazione non può che indurre a un'estrema prudenza³. È vero: la risposta da parte del mondo della slavistica che uno studioso di rilievo mondiale come Mircea Eliade preconizzava in un suo intervento apparso

¹ Faccani rielabora qui, come egli stesso segnala in una nota asteriscata (cf. Gasparini 2010: XI), un suo precedente testo: *Evel Gasparini. Dalla letteratura russa all'etnologia slava*, “*Studia mythologica Slavica*”, X, 2007, pp. 119-136.

² Già presente in Gasparini 1934: 5-7, l'idea della stratificazione antropologico-culturale troverà una bella formulazione metaforica in Gasparini 1968: 3 con l'immagine di “una cultura slava antichissima che, come il letto sassoso di un torrente, increspa le acque di superficie con moto sempre uguale e sempre disuguale”.

³ Contestualmente Faccani fornisce un brillante esempio delle possibilità euristiche che Gasparini può aprire applicandone la prospettiva all'interpretazione di alcune tra le *berestjannyje gramoty* novgorodiane (Gasparini 2010: XXV-XXVI).

in “History of Religions”⁴ in sostanza non c’è mai stata; e non favorisce certo una riscoperta approfondita del nostro autore la scomparsa di alcuni studiosi, soprattutto russi, le cui competenze in materia di storia della cultura, antropologia ed etnogenesi sarebbero state certamente preziose nel promuovere un dibattito adeguato al livello dell’opera gaspariniana⁵. A più ampie riletture e riconsiderazioni si potrà pensare in un futuro probabilmente non immediato. Da parte mia vorrei qui intanto riflettere su alcuni aspetti, talora particolarmente problematici, delle ricerche di un Gasparini ancora giovane, anche alla luce dei risultati raggiunti dalla ricerca successivamente. Anche nell’introduzione di Remo Faccani viene posto il problema degli elementi di continuità e di discontinuità che si possono riscontrare comparando la *Cultura delle steppe* del 1934 e il *Matriarcato slavo* del 1973, che accoglie in una vasta sintesi i risultati di un lunghissimo lavoro di ricerca confortato da conoscenze bibliografiche davvero sterminate e maturato anche in connessione con la pratica didattica⁶. Una riflessione su questo problema può partire utilmente dal concetto eponimo del lavoro datato 1934, quello di “cultura delle steppe” che Gasparini coniuga con quello di un’indoeuropeicità “arcaicizzante” degli slavi, visibile anche in una forte solidarietà etno-linguistica col mondo iranico (cf. Faccani in Gasparini 2010: XX). La concezione delle relazioni etniche e culturali degli slavi secondo il Gasparini del 1934 è sintetizzabile all’incirca come segue: a) gli slavi sono linguisticamente vicini all’elemento indoeuropeo più arcaico⁷; b) le loro sedi originarie sono probabilmente da collocare molto ad est⁸; c) il mondo slavo antico è vicino, linguisticamente e culturalmente, alle

⁴ Lo ricorda Faccani in Gasparini 2010: XXII, XXV.

⁵ Faccani nomina in particolare N.I. Tolstoj (ricordandone il fervido apprezzamento da lui espresso oralmente per il *Matriarcato*), V.N. Toporov e V.V. Sedov. I termini entusiastici e scientificamente profondi del giudizio di Tolstoj rendono ancor meno spiegabile l’isolamento scientifico del nostro autore (cf. ancora Garzaniti, Possamai in Gasparini 2010: VII-VIII).

⁶ Questa capacità di trasfondere nella didattica i risultati scientifici è ben documentata da una serie di dispense prodotte durante gli anni dell’insegnamento padovano; alcuni contenuti venivano riproposti annualmente, altri variavano secondo il corso monografico annuale. Ho già avuto occasione di citare la dispensa dell’A.A. 1967-1968 (Gasparini 1968).

⁷ Gasparini concorda con Feist nel considerare la prima mutazione consonantica germanica come frutto di un adattamento della (di una?) favella indoeuropea trasmessa a popolazioni alloglotte, in netta polemica con Kossinna e la sua visione dei germani come portatori di un’indoeuropeicità “originaria” (cf. Gasparini 1934: 21).

⁸ Come ricorda Faccani in Gasparini 2010: XX (in particolare nota 9), lo studioso parte da una collocazione dell’*Urheimat* indoeuropea in Asia Centrale (tra l’Amu-Darja e il Syr-Darja, con Feist, o più a nord verso i monti T’ien Shan con Berthelot) pur notando che l’ipotesi di Schrader sulle pianure meridionali della Russia si concilierebbe meglio con il nesso iranico cui egli pensa (Gasparini 1934: 51, nota 1). Opterà poi decisamente per le steppe eurasiatiche, con una prospettiva simile a quella che sarà poi di Marija Gimbutas. La collocazione centrasiatrica può sembrare oggi bizzarra, ma all’epoca riscuoteva largo credito: in Gasparini deve aver suscitato molto interesse la scoperta

etnie/lingue indoeuropee orientali, anzitutto all'iranico, al quale lo legano sia concordanze nella conservazione di elementi indoeuropei arcaici sia relazioni di prestito intervenute a più livelli cronologici; d) il mondo slavo delle origini accoglie anche elementi "turanici"⁹, in misura particolarmente notevole nella cultura che ha prodotto le *byliny* antico-russe; la "cultura delle steppe" di cui parla Gasparini è fatta propria dagli slavi sostanzialmente nelle vesti di una simbiosi irano-turanica.

Mi sembra che si possa formulare qui una considerazione sulla strategia conoscitiva del nostro autore. Gasparini si è mosso sempre con grande consapevolezza metodologica e con estrema prudenza. Ciò non toglie nulla alla sua capacità di inseguire idee completamente nuove, di seguire vie del tutto originali: in questa sua tendenza a sintetizzare cautela e ardimento risiede, direi, uno dei motivi peculiari che rendono così affascinante il suo discorso scientifico. Il settore della ricerca in cui sceglie di osare è ben determinato; da altri campi egli attinge piuttosto dei dati destinati a consolidare le sue intuizioni. Il nucleo della sua ricerca è nella fase iniziale l'indagine storico-culturale destinata a contestualizzare e spiegare in modo largamente nuovo il fatto letterario. Questa direzione di ricerca si verrà poi meglio determinando come indagine eminentemente antropologico-culturale, inizialmente soprattutto sulla base delle suggestioni della scuola antropologica di Vienna e in particolare di Seifert ma poi, sempre di più, attraverso l'incontro con i grandi etnologi polacchi, soprattutto Kazimierz Moszyński. La linguistica gli offre, come accennato, soprattutto elementi di riscontro e consolidamento. Colpisce la consonanza tra la sua idea di uno slavo delle origini arcaico e sostanzialmente fedele al fondo indoeuropeo e quanto dice Meillet 1934: 13:

[...] tout en présentant peu de formes qui soient exactement identifiables à des formes indo-européennes, il [i.e. "le slave", RC] continue sans rupture l'indo-européen; on n'y aperçoit pas de ces crises brusques qui ont donné au grec, à l'italique (et surtout au latin), au celtique, au germanique leur aspect caractéristique. Le slave est une langue indo-européenne façonnée par un long usage, profondément altérée par beaucoup d'influences, mais qui a conservé un aspect général archaïque. Ceci tient sans doute à ce que les Slaves sont restés longtemps à l'écart du monde méditerranéen [...].

del tochario A e B nel Turkestan cinese, che negli anni Trenta poteva ancora sembrare un indizio a favore di una collocazione centrasiatrica dell'*Urheimat*. Oggi ovviamente tale ipotesi appare totalmente inverosimile. Su una possibile migrazione di popolazioni indoeuropee verso est che avrebbe dato luogo all'area tocharia, nonché sull'ipotesi alternativa definibile come quella della "catena centroasiatica", cf. Villar 1997: 589-594. Nell'opera maggiore Gasparini cita il tochario una sola volta in maniera del tutto occasionale accennando, con un rimando a R. Heine-Geldern, ad una "emigrazione pontica prescitica, forse tocharia", cf. Gasparini 2010: 707.

⁹ Gasparini segue qui una terminologia oggi superata dall'uso prevalente in sede linguistica dell'etichetta di "uralo-altaico". Di fatto si riferisce qui sempre al ramo altaico e in questo ambito in particolare al gruppo delle lingue turche.

Nel prospettare una stretta simbiosi slavo-iranica¹⁰, Gasparini fa riferimento alle due modalità che nella storia degli studi sono state considerate come generatrici di affinità tra le due famiglie: prestito (Rozwadowski 1914-1915) ed eredità comune (Meillet 1926, che esclude esplicitamente la possibilità di apprezzabili fenomeni di prestito dall'iranico, qui determinato come scitico, allo slavo). Sulla base dell'evidenza disponibile nel 1934, le concordanze grammaticali e lessicali tra slavo e iranico erano generalmente considerate interessanti ma comunque limitate: in sostanza, non si andava molto oltre i lavori di Rozwadowski e Meillet. Credo che sia questo uno dei motivi che indussero Gasparini a mettere in seguito decisamente in secondo piano il motivo dell'affinità slavo-iranica. Che rinunciaste del tutto a riconoscere una certa importanza all'elemento iranico nella storia etno-linguistica slava, non credo; se non erro, tale elemento, pur senza essere esplicitamente menzionato, è tacitamente presupposto come una sorta di catalizzatore della fase numero tre nella successione di quattro stadi di sviluppo (caccia-raccolta, agricoltura matriarcale, parziale "patriarcalizzazione" dell'agricoltura e della società, civiltà urbano-cristiana) descritta in Gasparini 1968: 5-8; insomma, i popoli iranici vengono visti come portatori di aspetti dell'indoeuropeità che gli slavi hanno condiviso o finito per condividere. D'altra parte rimane innegabile il fatto che il nostro autore ha lasciato alquanto da parte questo filone iranico. Lo vediamo spesso procedere così: se non può addurre sufficiente evidenza documentaria a sostegno di un'intuizione, si ferma e la lascia in secondo piano. Non c'è da stupirsi che abbia battuto poi altre strade, soffermandosi in particolare a vagliare la portata dell'influenza finnica sul mondo slavo antico, in particolare orientale (cf. oltre). Se scrivesse oggi, Gasparini troverebbe ben più vasto conforto a questa sua lontana ipotesi iranica in studi che mi sembra abbiano dimostrato una solidarietà linguistica tra slavo e iranico degna di considerazione (cf. in particolare Reczek 1991 e molti altri lavori, tra cui quelli di Aleksandar Loma; cf. Boček 2014: 265-287 per uno sguardo d'insieme)¹¹.

Il quadro che Gasparini provava a delineare nel 1934, tra molte incertezze e senza una base sufficiente di riscontri a supporto, aveva un suo interesse quantomeno come ipotesi di lavoro. In sintesi, egli aveva in mente un quadro dinamico di relazioni tra gli antichi slavi, altre popolazioni dell'area indoeuropea orientale (tra le quali il ruolo di maggiore spicco spettava senza dubbio agli iranici), e popolazioni finno-ugriche. Ora noi abbiamo più elementi per dire che questo quadro di relazioni è una realtà e torna a ravvivarsi ricorsivamente (cf. Pisani 1978: 187-189) con modalità diverse e con un ruolo ora più ora meno marcato dei diversi soggetti. Sicuramente entrano in gioco, con un ruolo di considerevole rilevanza, almeno due ondate di contatti slavo-iranici. Sembra anche difficile rifiutare *in toto* l'idea, discussa con impegno da Meillet, Pisani e molti altri, di un influsso iranico sulle credenze e la vita spirituale degli slavi

¹⁰ Cf. comunque Gasparini 1934: 27, nota 2 sulle limitazioni da porre a suo avviso al concetto di "iranismo".

¹¹ Non sembra che Gasparini abbia conosciuto Brøndal 1928-29, importante a proposito delle relazioni slavo-iraniche e di altre convergenze linguistiche (cf. oltre).

(probabilmente legato ad un lavoro di elaborazione cultural-religiosa che sfocerà nella riforma zoroastriana)¹².

Per la definizione delle due ondate risultano abbastanza attendibili le due etichette ormai invalse di “scitico” e “sarmatico”¹³: la prima ondata sarebbe avvertibile tra l’VIII sec. a.C. e, forse, il VII, la seconda a partire dal II a.C.; ma le vicende di contatti sono state molto articolate, con fasi alterne e spostamenti anche molto ad occidente¹⁴. I sarmati sono certamente coinvolti nel convulso scenario delle migrazioni di popoli (o invasioni barbariche, secondo l’etichetta più comune in ambito italiano) sullo sfondo della crisi dell’Impero d’Occidente. Abbiamo notizie che li danno presenti anche in Gallia e in Bretagna, mettendoli in relazione anche con l’uso delle rune e con pratiche spesso avvertite come pertinenti all’ambito magico (Brøndal 1928-1929: 29-30). Scott Littleton (1982) ha addirittura formulato l’ipotesi, certamente molto ardita, di un’origine alano-sarmatica del motivo arturiano della spada nella roccia. È da notare qui l’osservazione di Gasparini (1934: 183) sugli alani unica popolazione iranica “emigrata *in corpore* in Europa”.

Nel 1934 l’articolato lavoro di indagine sulle relazioni linguistico-culturali tra slavi e iranici i cui frutti possiamo oggi raccogliere era ancora in gran parte di là da venire. Come si è detto, quindi, il nostro autore accantona ipotesi non sufficientemente sostenibili mediante evidenza documentaria, pur tenendole sullo sfondo delle sue ipotesi interpretative. Va quindi precisata la possibile impressione di un totale rovesciamento di prospettiva tra 1934 e 1973, con il passaggio da un’ipotesi di arcaicità indoeuropea visibile soprattutto in forma di relazione slavo-iranica alla focalizzazione preponderante dell’elemento finnico nella genesi della cultura protoslava, visibile soprattutto come sostrato (agrario-)matriarcale. Credo che un’invariante si possa rinvenire lungo tutto l’arco dell’attività di Gasparini: l’idea di una complessa simbiosi slavo-iranico-finnica. Egli scrive infatti (Gasparini 1934: 52)¹⁵:

Per misurare la portata di questa influenza scitica, basta considerare l’incremento che il regime civile delle cinque tribù finniche della Russia centrale (Merja, Veš, Muroma, Čeremis e Reščera) ebbe a subire al contatto iranico in un’epoca in cui il loro territorio confinava con l’antico abitato balto-slavo. Quando nel secolo XI Novgorod inizierà la colonizzazione di queste regioni

¹² Cf. Pisani 1978: 188-189. Su un’influenza più tarda e più vicina, almeno nella percezione delle popolazioni occidentali, alla sfera del magico, cf. oltre nel testo.

¹³ Così per esempio Pisani 1978: 189.

¹⁴ Brøndal 1928-1929 presenta un esame molto interessante di sei parole “scitiche” che si ritrovano in un’area vastissima (antico nordico, slavo, ugro-finnico, lingue romanze).

¹⁵ I popoli finno-ugrici cui fa qui riferimento Gasparini appartengono tutti ai finni del Volga tranne i vepsi del gruppo balto-finnico. Rimando a Gheno 1977 per un primo orientamento. In particolare, cf. Gheno 1977: 159-166 sui vepsi; su mordvini e ceremissi cf. Gheno 1977: 203-239; sulle popolazioni estinte dei meri (merja), muroma e meščera (se non erro *reščera* appare frutto di un refuso) cf. Gheno 1977: 272-273.

destinate a divenire il cuore del futuro impero moscovita, ciò che permetterà una convivenza tra le due razze ed una progressiva assimilazione è il fatto che la civiltà finnica locale si ragguagliava, in fatto di costumi, con quella degli slavi invasori sulla base di un comune denominatore iranico.

Naturalmente queste affermazioni, ammesso che le si voglia condividere, vanno comunque precisate e vagliate in particolare sul piano cronologico: è da vedere quanto rapporti pressoché indubitabili intorno all'anno 1000 possano essere proiettati all'indietro, e molte questioni non sono a tutt'oggi chiarite. Quello che però sembra reggere nel tempo come ipotesi di ricerca è l'idea di un gioco complesso di rapporti interetnici nei primi secoli dell'era cristiana, che almeno in qualche misura può contribuire a spiegare alcuni aspetti dell'etnogenesi slava.

Nel passo sopra riportato non si parla di popoli proto-turchi, ma nel contesto generale della *Cultura delle steppe* anche questa presenza è contemplata nel quadro delle relazioni interetniche esistenti al livello cronologico della fase comune. Qui però, per procedere spedito e correggere la sua prospettiva, Gasparini doveva rimuovere un ostacolo. Nell'opera del 1934 ha gran peso una serie di proposte etimologiche¹⁶ relative alla mutuazione in slavo di termini provenienti dalle lingue turche, in particolare dalla parlata dei chazari. Queste ipotesi erano destinate a rivelarsi in massima parte fallaci, e il nostro autore le abbandonerà senza farvi più ritorno¹⁷. Non mancano, invece, solidarietà sul piano delle istituzioni sociali e culturali. Le situazioni sono diverse, e a dire il vero queste solidarietà spesso coprono aree che si estendono molto oltre l'Asia centrale, a volte fino al Sudest asiatico (cf. per esempio Gasparini 2010: 707). In ogni caso nell'opera del 1973 Gasparini non parlerà più di "cultura delle steppe" nell'accezione del 1934.

È invece nell'analisi delle concordanze antropologico-culturali slavo-finniche che Gasparini raggiungerà i ben noti risultati, davvero eccezionali. Particolarmente indicativo al riguardo è il saggio sulle concordanze finnico-slave negli usi matrimoniali (Gasparini 1958).

Come osserva giustamente Faccani (in Gasparini 2010: XXVII), lo scritto del 1958 è sostanzialmente "un messaggio-invito nella bottiglia per slavistico-etnologi delle generazioni future". Qui Gasparini compara fatti antropologici, di ben più difficile maneggio rispetto alle unità linguistiche, con un processo che riesce a garantire una sicurezza analoga a quella del metodo comparativo

¹⁶ Gasparini attinge soprattutto a J. Peisker e a J.D. Brutzkus, grande conoscitore della storia e delle antichità ebraiche, ma non sempre attendibile come linguista (cf. Gasparini 1934: 76-77).

¹⁷ Mi limito qui a pochi esempi dal complesso dei materiali citati in Gasparini 1934: 76-77. Se reggono alcune proposte in chiave altaica (paleoturca), per esempio *čugun* (forse dal ciuvascio) e, probabilmente ma non con certezza, *kreml'* (Fasmer, Trubačev 1986-1987, IV: 377; II: 370-371 rispettivamente), molte altre appaiono oggi del tutto insostenibili: cf. *varjag* (!), in realtà dall'"antico scandinavo" secondo Vasmer, *bašnja*, dall'it. *bastia* con adattamento suffissale, *veža*, riconducibile al fondo protoslavo, *topor*, certamente iranico come già visto da Niederle, cf. Gasparini 1934: 77, e da molti altri; cf. (rispettivamente) Fasmer, Trubačev 1986-87, I: 276, 139, 285; IV: 79-80.

in linguistica storica. Egli ammette una unità culturale “aria” contrapposta a realtà “anarie”, ma si muove con grande libertà e, accanto ad un’ottica definibile come genealogica, ricorre anche, quando ciò è utile a chiarire la fenomenologia in esame, a comparazioni esterne condotte su base tipologica con aree dalla più diversa collocazione geografica.

Un pensiero estremamente interessante e più netto che altrove, come ricordano Marcello Garzaniti e Donatella Possamai (Gasparini 2010: VIII), lo studioso lo espresse in una lettera a Giovanni Maver, conservata nel Fondo Lo Gatto alla Biblioteca Nazionale di Roma. Rimandando a una sua conversazione con Valentin Kiparsky, adduceva l’esempio dei lapponi, finnici di lingua ma non di cultura¹⁸, per affermare poi: “gli Slavi parlano una lingua indoeuropea, ma la loro cultura non è indoeuropea”. Prudente come sempre, Gasparini non si esprime in termini così espliciti nelle sue opere scientifiche, ma certamente egli qui pensa alla Slavia soprattutto come frutto di una indoeuropeizzazione linguistica di popolazioni ugro-finniche.

Il tema del matrimonio risulta particolarmente interessante anche in quanto offre un terreno di confronto tra l’approccio di Gasparini e quello di uno studioso, Georges Dumézil, che, pur con metodi ed orizzonti di riferimento totalmente diversi, ha in comune con lui l’interesse per le culture protostoriche e la loro ricostruzione. Va rilevato anzitutto che sul piano strettamente cronologico l’opera dello studioso francese non è propriamente posteriore all’opera di Gasparini che, nell’edizione sansoniana del 1973, ne cita in effetti due opere. Una, risalente a vari decenni prima, è citata alquanto marginalmente a proposito di un aspetto minore della mitologia iranica (Dumézil 1924: 549, nota 51); l’altra, già frutto del nucleo centrale delle idee duméziliane, molto più vicina nel tempo (Dumézil 1958), è citata con rilievo assai maggiore (cf. Gasparini 2010: 375-376) a proposito della tripartizione romana (società divisa su base ternaria, donde *tribus*), con riferimento esplicito al trifunzionalismo, che il nostro autore accetta in linea di massima ma che non ritiene applicabile (o quantomeno non direttamente) al contesto slavo¹⁹. Intorno a questa idea dell’ideologia tripartita “degli Indo-Europei” ruota tutto il pensiero di Dumézil. Essa è stata sottoposta da più parti a critiche anche assai aspre e costituisce ancora oggetto di animato dibattito²⁰. Nel corso degli anni (in particolare negli anni Settanta) lo studioso francese ha pubblicato opere di grande acume e vastissima dottrina che

¹⁸ Sul problema, comunque assai controverso, dell’appartenenza linguistica ed etnica dei lapponi cf. Gheno 1977: 195-198.

¹⁹ Per un tentativo di applicazione alla mitologia e alla religione slava del trifunzionalismo duméziliano cf. Gieysztor 1982.

²⁰ Per una trattazione molto acuta ed articolata del percorso scientifico di Dumézil, cf. Grottanelli 1993, che non prende posizione sull’annoso problema della distorsione ideologica “di destra”. Rileva giustamente il rischio di circolarità logica insito nella postulazione di un’etnia indoeuropea, evocando anche la critica invero alquanto estrema di Trubeckoj 1939. Molto marcata la critica di uno storico del diritto come Bucci, che tra l’altro rinnova contro Dumézil l’accusa di Wilamowitz-Moellendorf a Nietzsche (“filologia dell’avvenire”) e gli addebita momenti di dogmatismo (Bucci 1995: 78). Per un

certamente hanno avuto il merito di evidenziare vari tratti che accomunano in particolare la cultura giuridica e quella religiosa (ovvio del resto notare l'interconnessione dei campi) dell'India antica e dell'antica Roma (per molti temi la comparazione è stata estesa con buon successo all'area celtica e germanica). Se questo basti per convincersi dell'esistenza di una cultura indoeuropea caratterizzata dall'ideologia tripartita è questione di gran lunga troppo complessa per essere dibattuta in questa sede. Inoltre non si può dimenticare che l'applicabilità del trifunzionalismo all'ambito slavo è assai dubbia, e in generale appare piuttosto labile la possibilità di un'analisi strutturale d'insieme. Nonostante i grandi progressi realizzati negli ultimi anni dalla mitologia slava comparata, sappiamo infatti ancora poco delle credenze slave nella fase più antica e appare molto difficile ricondurre ad un quadro unitario le notizie di una certa ampiezza riguardanti la religiosità degli slavi del Baltico e le scarse informazioni su fasi più antiche forniteci da Procopio di Cesarea (cf. Mavor 1950: 945). Com'è noto, per la religione slava precristiana manca qualcosa che sia anche lontanamente paragonabile a quella straordinaria camera stagna di conservazione che fu l'Islanda per le credenze e i miti precristiani del mondo germanico²¹.

Nel presente contesto ci interessa soprattutto la convergenza di interessi tra due studiosi certamente assai diversi su una tematica specifica, quella del matrimonio. Il quadro delle istituzioni e dei riti matrimoniali che ci si presenta in riferimento all'India antica è di notevole complessità: i testi dell'antica tradizione indiana ne descrivono ben otto forme (Dumézil 1984: 39-52). Anche escludendo dal computo una o due forme abnormi e squalificate eticamente (tale è certamente l'unione violenta del tipo *paiśāca*), resta una pluralità di modi, con ampia variabilità del ruolo della donna e della sua autonomia. Naturalmente si può anche interpretare questa situazione come coalescenza di elementi 'ari' ed 'anari'. È pur vero, però, che la più antica tradizione indiana, che linguisticamente trova espressione nelle varietà dell'antico indiano di ascendenza indoeuropea, presenta una mescolanza sostanzialmente inscindibile di elementi di stampo patriarcale e matriarcale (per usare questa coppia polarizzante di etichette). Lo stesso vale per il matrimonio a Roma (Dumézil 1984: 61-76). Nel diritto romano, dove tutto è regolato "dal gioco inflessibile e complesso dell'*imperium*, delle *potestates*, dell'*auctoritas*" (Dumézil 1984: 71), lo studioso francese delinea elementi importanti di autonomia della donna nella sfera matrimoniale (in particolare l'*usurpatio trinoctii*, cf. Dumézil 1984: 66-68), che, sia pure con differenze e una diversa contestualizzazione, trovano comunque dei paralleli nel mondo indiano (matrimonio *gāndharva* ecc.)²² e anche in altre aree indoeuropee. Per lo studio-

esempio di ricostruzione di tratti ideologici indoeuropei, secondo me molto più prudente e più cautamente fondata su dati testuali, cf. Lazzaroni 1998.

²¹ A dire il vero non mancano anche qui riserve sulla congruenza tra la mitologia tramandataci nell'ambiente islandese e il fondo germanico comune. Ne discute anche Dumézil 1974a: 39-40.

²² Interessante il legame di queste forme con la condizione del guerriero, di per sé instabile e dinamica; cf. Dumézil 1984: 57. Sulla libertà del guerriero, spesso problematica quanto alla sua conciliazione con l'ordine sociale, cf. Dumézil 1974b: 65-69.

so francese si tratta verosimilmente di vestigia di stati precedenti, nei quali la condizione giuridica e sociale della donna era diversa. Resta però il fatto che questi elementi giuridici appaiono sincronicamente ancora vivi in molte culture di espressione indoeuropea. Lo stesso Dumézil ci offre qui una possibile indicazione metodologica con la sua analisi del pantheon germanico articolato nelle due classi degli Asi e dei Vani (Dumézil 1974a), la quale subordina decisamente l'origine degli elementi all'architettura del sistema, che può essere imperniata appunto su un contrasto, su una dialettica degli opposti.

Quanto alla ricerca su singoli aspetti nella sfera della morale familiare e sessuale, c'è un punto negli studi di Gasparini sul quale il suo cambio di opinione nel tempo è particolarmente netto. Mi riferisco allo *snochačestvo*, vale a dire alla possibilità per il suocero di unirsi sessualmente (senza che vi sia riprovazione morale) con la nuora qualora il figlio, legittimo marito della donna, sia impubere, assente o per qualunque motivo (malattia, impotenza ecc.) impossibilitato a unirsi sessualmente con lei. Qui la svolta di Gasparini è inequivocabile. Nel 1934 egli, seguendo Schrader, considera questa istituzione come manifestazione di assetto patriarcale, insieme ad altri aspetti di costume come la prostituzione ospitale (Gasparini 1934: 31-32). Nel 1973, con un'analisi molto fine e metodologicamente assai simile a quella relativa alle concordanze matrimoniali finno-slave (cf. Gasparini 2010: 5-7), confuta Schrader evidenziando il valore funzionale totalmente diverso dello *snochačestvo* rispetto a usanze apparentemente simili e mostrandone la valenza matriarcale (ritorna qui anche l'uso sicuro e illuminante di paralleli tipologici attinti alle aree più diverse).

Non posso fare a meno a questo punto di chiedermi quali potessero essere in ultima analisi le idee del Gasparini maturo sulle premesse indoeuropee della Slavia. Queste premesse tutto sommato egli non si impegnò particolarmente a discuterle, preferendo accordare priorità a concreti problemi di storia della cultura indagati per fasi cronologiche più vicine. Certo è che la ricerca di Gasparini, con i suoi grandi risultati da una parte e con le prospettive aperte e i terreni segnalati ma in parte ancora inesplorati dall'altra, costituisce, oggi più che mai, una sfida e uno stimolo. Qui vorrei soprattutto sottolineare come la prospettiva di un mondo slavo che sostanzialmente ingloba elementi anche etnicamente diversi nella sua compagine, caratterizzata in primo luogo sul piano linguistico, sia in larga consonanza con tanta parte della ricerca successiva (cf. per esempio Pisani 1978: 194 e, pur con grandi differenze di presupposti e metodi, anche Holzer 2006: 47-48). Indubbiamente lo slavista comparatista non ha un bisogno diretto di spingere il suo sguardo verso fasi cronologiche che possano avvicinarsi ad una fase indoeuropea comune del resto piuttosto elusiva. Mi sembra comunque che la storia linguistica delle aree che ci interessano si intenda meglio se si rinuncia alla ricerca dell'unità a tutti i costi, se si ragiona in termini di etnogenesi complessa a tutti i livelli. Non mi sembra che abbia perso di attualità la tagliente polemica di Pisani contro l'errore logico di chi inferisce dall'esistenza di sistemi di corrispondenze linguistiche quella di realtà omogenee culturali ed etniche (egli si riferiva, in relazione all'indoeuropeo, per esempio a Pulgram e Marchand, cf. Pisani 1969: 22-25). Quanto a Gasparini, quando si impegna nella

redazione del *Matriarcato* egli sembra perdere interesse al problema dell'esistenza o meno di una cultura indoeuropea unitaria. In linea di massima, e certamente quando discute del difficile problema dello *snochačestvo*, egli sembra dare per scontata, o quantomeno per estremamente probabile, l'esistenza di una fase culturale indoeuropea dai tratti fortemente patriarcali come termine di confronto per il quadro slavo. Ciò è comodo sul piano della strategia espositiva ed è certamente accettabile come ipotesi di lavoro. Personalmente però ritengo che sia necessario lasciare spazio a un sano dubbio metodico su una corrispondenza biunivoca tra istituzioni patriarcali e una realtà linguistico-culturale etichettabile come "indoeuropea" (tanto più se la si concepisce come unitaria)²³.

Se è vero, come affermano Garzaniti e Possamai in Gasparini 2010: IX, che "si avverte [...] la necessità di un approccio interdisciplinare e di un recupero della [...] linguistica all'interno di una visione più complessa e complessiva della storia culturale" ed è vero anche che la strada per raggiungere questo obiettivo è cosparsa di difficoltà e trabocchetti, è evidente che lo studio attento delle tematiche e dei metodi di Evel Gasparini può offrire preziose occasioni per consolidare i metodi e le prospettive delle nostre discipline.

Bibliografia

- Boček 2014: V. Boček, *Praslovanština a jazykový kontakt*, Praha 2014.
- Brøndal 1928-1929: V. Brøndal, *Mots "scythes" en nordique primitif*, "Acta Philologica Scandinavica", III, 1928-1929, pp. 1-31.
- Bucci 1995: O. Bucci, *Georges Dumézil fra il mito dell'unità indoeuropea e il dogma della perfezione intrinseca del diritto romano*, Roma 1995.
- Dumézil 1924: G. Dumézil, *Le festin de l'immortalité*, Paris 1924.
- Dumézil 1958: G. Dumézil, *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelles 1958.

²³ A quanto di attinente a questo tema è stato citato nella nota 20 si aggiunga Pisani 1969: 21-51. Non è invece il caso di addentrarsi qui nella ormai lunga discussione su meriti e demeriti delle teorie di Renfrew. Mi limito solo a rilevare che, pur con i suoi indubbi limiti, il suo discorso indubbiamente torna a sottolineare certe incongruenze delle speculazioni su migrazioni e conquiste indoeuropee, che si vorrebbero perfettamente aderenti ad una, invero sfuggente, realtà storica (cf. Renfrew 1989: 211-13). Assai meno convincente è la *pars construens* dell'archeologo Renfrew, le cui incertezze e carenze sul piano linguistico sono state più volte sottolineate e mai da lui del tutto eliminate; per non dire che la sua proiezione cronologica all'indietro è tanto marcata da rendere in ogni caso difficilmente rilevante il suo discorso per lo slavista.

- Dumézil 1974a: G. Dumézil, *Gli dèi dei Germani. Saggio sulla formazione della religione scandinava*, tr.it. di B. Candian, Milano 1974 (ed. or. *Les dieux des Germains*, Paris 1959²).
- Dumézil 1974b: G. Dumézil, *Ventura e sventura del guerriero. Aspetti mitici della funzione guerriera tra gli indo-europei*, tr.it. di D. Rei, R. Scagno, con un saggio introduttivo di F. Jesi, Torino 1974 (ed. or. *Heur et malheur du guerrier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, Paris 1969).
- Dumézil 1984: G. Dumézil, *Matrimoni indoeuropei*, tr.it. di G.R. Cardona, Milano 1984 (ed. or. *Mariages indo-européens*, Paris 1979).
- Fasmer, Trubačëv 1986-1987: M. Fasmer, *Ėtimologičeskij slovar' russkogo jazyka*, trad. ru. ampliata di O.N. Trubačëv, a cura di B.A. Larin, I-IV, Moskva 1986-1987 (ed. or. M. Vasmer, *Russisches Etymologisches Wörterbuch*, I-III, Heidelberg 1950-1958).
- Gasparini 1934: E. Gasparini, *La cultura delle steppe. Morfologia della civiltà russa*, Roma 1934.
- Gasparini 1958: E. Gasparini, *Finni e Slavi. Usi nuziali*, "Annali dell'Istituto Orientale. Sezione Slava", I, 1958, pp. 77-105.
- Gasparini 1968: E. Gasparini, *Il peso della terra. Spettro antropologico della letteratura russa*, Venezia 1968.
- Gasparini 2010: E. Gasparini, *Il matriarcato slavo. Antropologia culturale dei Protoslavi*, a cura di M. Garzaniti, D. Possamai, I-III, Firenze 2010 (comprende la ristampa dell'ed. Firenze 1973; in appendice al vol. III, con la paginazione originaria, rist. di Gasparini 1958).
- Gheno 1977: D. Gheno, *Compendio di filologia ugrofinnica (uralica). Bibliografia introduttiva*, Firenze 1977.
- Gieysztor 1982: A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, Warszawa 1982.
- Grottanelli 1993: C. Grottanelli, *Ideologie miti massacri. Indoeuropei di Georges Dumézil*, Palermo 1993.
- Holzer 2006: G. Holzer, *Gli Slavi prima del loro arrivo in Occidente*, in: M. Capaldo (a cura di), *Lo spazio letterario del Medioevo*, 3. *Le culture circostanti*, III, *Le culture slave*, Roma 2006, pp. 13-49.
- Lazzeroni 1998: R. Lazzeroni, *La cultura indoeuropea*, Roma 1998.
- Maver 1950: G. Maver, *Slavi*, in: *Enciclopedia italiana di Scienze, Lettere ed Arti*, XXXI, 1950 (1936¹), pp. 944-945.
- Meillet 1926: A. Meillet, *Le vocabulaire slave et le vocabulaire indo-iranien*, "Revue des Études Slaves", VI, 1926, pp. 165-174.

- Meillet 1934: A. Meillet, *Le slave commun*, Paris 1934².
- Pisani 1969: V. Pisani, *Lingue e culture*, Brescia 1969 (in particolare *Variazioni sul problema indoeuropeo*, pp. 21-51; ed.or. *K indoeuropejskoj probleme*, "Voprosy Jazykoznanija", 1966, 4, pp. 3-22).
- Pisani 1978: V. Pisani, *Mantissa*, Brescia 1978 (in particolare *Baltico, slavo, iranico*, pp. 167-195; cf. "Ricerche slavistiche", XV, 1967, pp. 3-24).
- Reczek 1991: J. Reczek, *Najstarsze słowiańsko-irańskie stosunki językowe*, in: J. Reczek, *Polszczyzna i inne języki w perspektywie porównawczej*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1991, pp. 9-90 (ed. or. Kraków 1985).
- Renfrew 1989: C. Renfrew, *Archeologia e linguaggio*, Roma-Bari 1989, tr.it. di F. Pinnock (ed.or. *Archaeology and Language. The Puzzle of Indo-European Origins*, London 1987).
- Rozwadowski 1914-1915: J. Rozwadowski, *Stosunki leksykalne między językami słowiańskimi a irańskimi*, "Rocznik Orientalistyczny", I, 1914-1915, pp. 95-110.
- Scott Littleton 1982: C. Scott Littleton, *From Swords in the Earth to the Sword in the Stone. A Possible Reflection of an Alano-Sarmatian Rite of Passage in the Arthurian Tradition*, in: E.C. Polomé (a cura di), *Homage to Georges Dumézil*, Washington 1982, pp. 53-67.
- Trubeckoj 1939: N.S. Trubeckoj, *Gedanken über das Indogermanenproblem*, "Acta Linguistica", I, 1939, pp. 81-89.
- Villar 1997: F. Villar, *Gli indoeuropei e le origini dell'Europa. Lingua e storia*, tr.it. di D. Siviero, Bologna 1997 (ed.or. *Los indoeuropeos y los orígenes de Europa. Lenguaje y historia*, Madrid 1996²).

Abstract

Raffaele Caldarelli

On Evel Gasparini's Research Work. Culture, Language and Interethnic Relations

The author discusses certain implications of Evel Gasparini's anthropological research. He tries to reconstruct the evolution of several of the Italian scholar's ideas concerning first of all the ethno-linguistic relations between the Slavs and the neighbouring peoples. Special attention is paid to the problem of Slavo-Finnic correspondences in the field of marriage customs. Some of Gasparini's assertions, mainly concerning marriage and matriarchy, are briefly reconsidered in comparison with the scientific work of Georges Dumézil.

Судьба проекта *Энциклопедия славянской филологии* в 1920-е годы (по архивным источникам)

Михаил Андреевич Робинсон

Лидия Ивановна Сазонова

Инициатива издания *Энциклопедия славянской филологии* принадлежала Отделению русского языка и словесности (ОРЯС) имп. Санкт-Петербургской Академии наук. Обсуждение проекта состоялось также по инициативе ОРЯС на предварительном съезде славянских филологов, проходившем в 1903 г. в Петербурге (Лаптева 2012: 17-31). И.В. Ягич, приглашенный ОРЯС в качестве председателя съезда, отмечал: “Решение Отделения взять в свои руки издание Энциклопедии и обеспечить его своим авторитетом и своими средствами [...] представляло для меня такое ручательство успеха, что я охотно согласился быть редактором Энциклопедии, издаваемой от имени Отделения”.

На съезде был подготовлен план будущей Энциклопедии, при этом: “с одобрения Отделения постановлено издавать Энциклопедию выпусками, не по порядку программы, а по очереди поступления готового материала в редакцию” (Ягич 1908: V). *Проспект Энциклопедии славянской филологии* был опубликован Ягичем (*там же*: VII-XI).

С 1908 по 1916 год было издано восемь выпусков: Е. Будде, *Очерк истории современного литературного русского языка (XVII-XIX вв.)*, XII, СПб. 1908; Л. Нидерле, *Обозрение современного славянства*, II, СПб. 1909; И.В. Ягич, *История славянской филологии*, I, СПб. 1910; О. Брок, *Очерк физиологии славянской речи*, V/2, СПб. 1910; *Графика у славян*: 1. И.В. Ягич, *Вопросы о рунах у славян*; 2. В. Гардтгаузен, *Греческое письмо IX-X столетий*; 3. И.В. Ягич, *Глаголическое письмо*, III, СПб. 1911; П.А. Лавров, *Палеографическое обозрение кирилловского письма*, IV/1; Э. Калужняцкий, *Кирилловское письмо у румын*, IV/2, Пг. 1915; Э. Калужняцкий, А. Соболевский, *Альбом снимков с кирилловских рукописей румынского происхождения. Приложение к вып. IV/1-2*, Пг. 1916; С.М. Кульбакин, *Грамматика церковно-славянского языка по древнейшим памятникам*, X, Пг. 1915; А.А. Шахматов, *Очерк древнейшего периода истории русского языка*, XI/1, Пг. 1915.

Но революция 1917 г. и Гражданская война (1917-1922) серьезно нарушили всю издательскую деятельность Российской Академии наук, в этот период ни один выпуск Энциклопедии не увидел свет.

Начало 1922 г. для РАН ознаменовалось событием, затрагивавшим ее научный престиж. От Польской Академии знаний (Polska Akademia Umiejętności, Kraków) поступило предложение, касающееся дальнейшей судьбы *Энциклопедии славянской филологии*. Это обращение, написанное на польском языке (СПбФА РАН, ф. 9, оп. 1, д. 1125, л. 1), подписано 16 февраля 1922 г. президентом Академии К. Моравским¹ и ее генеральным секретарем С. Врублевским². К документу приложена копия с обращением к Президенту РАН на французском языке (“L’Académie Polonaise des Sciences et des Lettres de Cracovie”) (*там же*: л. 2-2об).

Уже в первой строке письма отмечалось, что “великое дело” Славянской энциклопедии, начатое российской Академией, “встречает в последние годы почти непреодолимые препятствия, как по причине затрудненных обстоятельств [общения] между Академией и главным редактором Энциклопедии, так и в результате высоких цен и многих других известных причин”. Засвидетельствовав заслуги Российской Академии в изучении славянства, польские ученые отметили, что их Академия, приступившая в 1904 г. к выпуску собственной *Энциклопедии польской*, хотела бы способствовать продолжению проекта Славянской энциклопедии. Указывая на свой опыт, Польская Академия запрашивала разрешения у РАН обратиться, в случае ее согласия, ко всем славянским Академиям “с призывом объединить усилия для совместной работы по дальнейшему изданию Славянской энциклопедии”. РАН предлагалось направить своего представителя, а также представителей “всех других славянских Академий в Краков с целью обсуждения дальнейших действий” (*там же*: л. 1).

Последовавшее из Польши предложение вызвало среди членов ОРЯС живой отклик. Сама идея продолжить издание Энциклопедии большинством приветствовалась, но вызывала и много вопросов, в частности, относительно фактического перехода руководства проектом в руки польских коллег. Так, В.Н. Перетц писал 6 марта 1922 г. А.И. Соболевскому:

Теперь у нас в Акад[емии] важный вопрос, о кот[ором] мне рассказал вчера Нест[ор] Ал[ександрович] К[отляревски]й. Польская Краковская Акад[емия] предлагает продолжить Слав[янскую] энц[иклопедию]. С одной стороны – раз у них есть возможность, отчего бы не согласиться. Но с другой – можно ли решиться упустить из рук начатое по инициативе нашей Акад[емии] дело? Хорошо будет “продолжение” на польском яз[ыке]? Мне эта пестрота не нравится, хотя я уважаю польских ученых и думаю, что они, собрав рассеянных по Европе русских славистов (Кульбакин, Погодин, Францев, Ястребов³ и, вероятно, другие) смогут организовать дело. Думаю, что *нашим*, находящимся в России славистам, – не справиться с ним в тех

¹ Казимир Моравский (1852-1925) – филолог-классик.

² Станислав Врублевский (1868-1938) – правовед.

³ С.М. Кульбакин (1873-1941) и А.Л. Погодин (1872-1947) обосновались в Королевстве Сербов, Хорватов и Словенцев, а В.А. Францев (1867-1942) и Н.В. Ястребов (1869-1923) – в Чехословакии.

условиях, в которых нам приходится жить и работать! Да и печатание у нас – почти невозможно (РГАЛИ, ф. 449, оп. 1, д. 290, л. 17об-20).

Председательствующий в ОРЯС В.М. Истрин приступил к сбору мнений коллег. Академики, члены Отделения, проживавшие в Москве, получившие копии польского обращения⁴, откликнулись специальными записками. Так, уже первого мая 1922 г. М.Н. Сперанский сообщал Истрину, что продолжение Энциклопедии “конечно, весьма желательно”. Он писал о трудностях продолжения дела ввиду отсутствия у Академии денег:

Необходимо будет искать этих средств на стороне, так как надежд получить эти средства в разоренной России и при современном направлении нашей общественной и государственной жизни очень и очень мало. Особенно нельзя себе представить, чтобы средства эти нашлись в таком количестве, чтобы Академия могла взять на себя теперь издание такого монументального по объему и ценности труда, какова Энциклопедия.

Ввиду этого предложение Краковской Академии – превратить издание Российской Академии в коллективное всех славянских Академий – можно, понятно, только приветствовать, но при условиях, которые бы обеспечили непрерывное печатание и появление отдельных выпусков С[лавянской] э[нциклопедии] (СПбФА РАН, ф. 9, оп. 1, д. 1125, л. 8).

Однако у Сперанского возникли и сомнения в публикаторских возможностях Польской Академии:

[...] отчасти мне известно, – писал ученый, – что и за пределами России положение не таково, чтобы можно было игнорировать эту сторону дела; так по сообщениям из Праги, Чешская Академия не может выпускать многих своих изданий вследствие необычайной дороговизны типографских работ (из письма проф. Ю.И. Поливки).

Но как особо подчеркивал Сперанский, все возникающие вопросы:

[...] можно разрешить более или менее определенно только после сношений с главным редактором С[лавянской] э[нциклопедии] И.В. Ягичем; сношения же с ним, по словам Краковской Академии, до сих пор затруднены. В чем именно заключаются эти затруднения, из сообщения Краковской Академии не видно, и об И.В. Ягиче мне ничего неизвестно, кроме того, что он – в Вене находится в тяжелом положении материальном (сведения получены мною также через Прагу). Без сношений с И.В. Ягичем представляется неудобным и решать вопрос о возобновлении издания С[лавянской] Э[нциклопедии] (*там же*: л. 8об).

Интересовал Сперанского вопрос, на каком языке будет продолжена Энциклопедия:

⁴ Такая копия хранится в архиве А.И. Соблевского (РГАЛИ, ф. 449, оп. 1, д. 21, л. 1).

Полагаю, было бы желательно продолжить это издание, придерживаясь установленных с самого начала С[лавянской] э[нциклопедии] принципов, в том числе и относительно основного языка издания, т.е. по-прежнему печатать ее по-русски. При этом, однако, полагаю, что в случае коллективности издания и участия в редактировании его и инославянских Академий, не исключена возможность возникновения вопроса и об языке или языках издания (*там же*: л. 8об-9).

Ученый допускал и одновременное издание: “на любом из славянских языков, но при условии одновременного перевода его на язык русский, на котором он и войдет в первоначальную серию издания”.

Касался Сперанский и других вопросов, связанных с практической реализацией проекта:

Поэтому я находил бы с своей стороны вполне целесообразным общее совещание представителей славянских Академий для более детального и всестороннего обсуждения этих существенных вопросов, равно как для других, которые естественно возникнут при возобновлении издания на измененных теперь условиях [...] Поэтому и последнее предложение Краковской Академии – взять на себя организацию такого предварительного собрания представителей славянских Академий – я считаю целесообразным (*там же*: л. 9-9об).

По-видимому, тогда же на запрос Отделения ответили А.И. Соболевский и М.Н. Розанов (документ не датирован). Ученые начали свое послание с самого болезненного вопроса, от решения которого в основном и зависело дело:

Наша Академия наук не может рассчитывать на ассигнование ей скольконбудь значительных средств не только в течение ближайших годов, но и в течение ряда дальнейших, и потому Отделение должно признать, что продолжение начатого им издания Слав[янской] энциклопедии другими славянскими Академиями вполне желательно.

Так же, как и Сперанский, Соболевский и Розанов сомневались в том, смогут ли новые участники проекта продолжить печатание серии, и настаивали на особой роли ОРЯС: “Имеющиеся в России сведения о возможности издательской деятельности для Краковской и других славянских Академий в настоящее время крайне скудны и потому нам трудно представить, что бы могли бы делать эти Академии без участия Отделения”. Они полагали, что в настоящий момент это участие: “должно ограничиться передачею Отделением славянским Академиям его права на получение от ак[адемика] Ягича находящихся в его распоряжении готовых статей Слав[янской] энциклопедии”.

Ученые полагали, что представитель Отделения должен принять участие в предполагаемом совещании, так как: “было бы желательно для Отделения знать о планах Краковской и других славянских Академий в вопросе о продолжении Слав[янской] энциклопедии, чтобы Отделение, если не

будет препятствий, могло выступить со своими указаниями и советами” (*там же*: л. 7).

Из обеих записок следовало, что необходимо связаться с Ягичем. Истрин, безусловно, и сам прекрасно понимал, что без обсуждения предложений Польской Академии с редактором Энциклопедии, принять какие-либо решения, невозможно. В качестве посредника в этом деле Истрин избрал В.А. Францева, обосновавшегося в Праге. Итак, еще 20 апреля Истрин обо всем написал Францеву (*там же*: л. 5). Тот в свою очередь известил Ягича и к своему письму Истрину от 12 мая 1922 г. приложил обширную записку от Ягича, датированную 10 мая: “По поводу сообщенного мне приглашения Краковской Академии наук честь имею в виде ответа с моей стороны сказать, что я положительно не в состоянии дать какой-либо совет насчет сделанного запроса со стороны Краковской Академии”.

Ягича, как и его коллег, интересовала возможность реализации готовых к печати работ:

Я, конечно, очень желал бы видеть продолжение начатого у нас предприятия, но мне совсем неизвестны нынешние условия, в каких находится Второе Отделение. В состоянии ли оно приступить к продолжению *Энциклопедии славянской филологии*, имеет ли необходимые для того средства, действует ли бывшая академическая типография?

Что касается собственной роли в сложившейся ситуации, Ягич отмечал:

...как бывшему редактору изданных доселе выпусков да будет мне позволено напомнить, что Отделению придется определить нового редактора, так как в данных обстоятельствах вести редакцию издания, выходящего в Петрограде, из Вены вовсе невыносимо. Несмотря на все желание быть Отделению к услугам я не могу дальше исполнять эту должность.

Объяснял Ягич свое решение тем, что пересылка рукописей и корректур потребует очень больших расходов:

Судя по всем признакам Отделение все еще находится в безвыходном положении, когда не может даже своих печатных изданий доставлять членам за границу, в числе которых я, должно быть, уже по старшинству занимаю первое место (*там же*: л. 3).

Общая идея Польской Академии вызывала у Ягича большие сомнения. Он вспоминал:

Скажу еще несколько слов по поводу бумаги Краковской Академии. В свое время я старался всеми усилиями притянуть к участию в нашей Энциклопедии также польских ученых. За исключением одного профессора Брикнера⁵ в Берлине, доставившего мне хоть несколько статей (они у меня в ру-

⁵ Брюкнер (Brückner) Александр (1856-1939) – польский филолог-славист.

кописи), все мои усилия оказались безуспешными. Я помню даже, что наше Отделение снабдило бывшего тогда молодого ученого Нитча⁶ и денежными средствами, и рекомендациями для разездов по царству Польскому с целью изучения польских говоров, но для нашей Энциклопедии от этого не было никакой пользы.

Ученый подчеркивал:

Неоспорим только факт, что именно наше предприятие дало польским ученым толчок к изданию польской Энциклопедии. В этом их решении я усмотрел желание идти своим путем, самостоятельно и независимо от нас, против чего нечего возражать. Ограничившись разработкою вопросов в пределах своей польской национальности, они значительно облегчили себе задачу, их предприятие шло даже быстрее нашего. Моя задача, обнявшая совокупное славянство, все славянские языки и наречия, все литературы, быт всех славянских племен, славянскую этнографию, древности – представляло несравненно больше трудностей (СПбФА РАН, ф. 9, оп. 1, д. 1125, л. 3об).

И в продолжение:

После всего сказанного я не могу выяснить себе, в чем собственно может заключаться участие, предлагаемое со стороны Польской Академии, или даже и всех прочих славянских Академий, в пользу нашей Энциклопедии. Дружеский обмен мыслями и планами, конечно, желателен, но это можно спокойно предоставить редакторам обеих энциклопедий, как нашей общеславянской, так и краковской специально польской. Во всем прочем это два и по содержанию, и по языку независимые друг от друга предприятия и издания.

Текст записки свидетельствует о том, что Ягич все-таки надеялся на то, что дело с изданием Энциклопедии останется только за ОРЯС. Он уже был готов взяться за решение организационных задач:

В состоянии ли в ближайшем будущем Второе Отделение продолжить начатое дело, тогда я наметил бы редактору, моему преемнику, как первую задачу возобновить с прежними сотрудниками (насколько они еще живы, причем я с чувством прискорбия вспоминаю невознаградимую утрату незабвенного нашего Алекс[ея] Ал[ександровича] Шахматова) новые условия их участия, а для восполнения пробелов постараться о приискании новых сотрудников. Пока я еще могу это сделать, я готов быть полезным ему указаниями и добрыми советами.

Тем не менее, Ягич не выступал против возможности международного обсуждения дел с изданием Энциклопедии:

За случай, если бы Отделение порешило послать своего представителя для совещания в Краков, на мой взгляд, лучше всех мог бы взять на себя эту

⁶ Казимир Нич (1874-1958), польский языковед-славист.

обязанность Владимир Андреевич Францев, отлично владеющий польским языком и живущий недалеко от Кракова в Праге (*там же*: л. 4).

Завершая записку, Ягич просил Истрина: “передать всем членам Отделения, а также и членам прочих отделений мои сердечные пожелания об улучшении всех условий жизни, без чего и успехи в научных занятиях немислимы” (*там же*: л. 4об).

В своем ответе Францев, безусловно, поддерживал идею возродить издание Энциклопедии:

По поводу предложения Краковской Академии я могу сказать одно: конечно, возобновление (продолжение) издания *Энциклопедии слав[янской] фил[ологии]* весьма желательно, оно приостановилось силою неблагоприятно сложившихся обстоятельств, но не заглохло окончательно. По-видимому, польские ученые в настоящий момент склонны были бы принять более широкое участие в общей славянской работе, чем они проявили его раньше. Это может быть – желательно...

При этом Францева явно не устраивал план реализации проекта, выдвинутый Польской Академией:

Предложение Крак[овской] Ак[адемии] для меня не совсем ясно. Посредничество ее в деле приглашения ученых сотрудников едва ли необходимо, ведь план Энциклопедии был в свое время подробно разработан и роли сотрудников распределены. Большинство из приглашенных к участию в работе славянских ученых живы, и надо только вновь напомнить им о их заданиях, пригласив их вновь (*там же*: л. 5-5об).

По мнению Францева, только ОРЯС должно руководить всем процессом возрождения издания Энциклопедии:

Отделению, по моему мнению, не следовало бы передавать инициативу сношений со славянскими учеными Краковской Акад[емии], и мне думается, что и в кругах этих ученых такое посредничество произвело бы странное впечатление. Другое дело – широкое участие польских ученых в тех отделах Энцикл[опедии], которые посвящены будут польским дисциплинам. Об этом с ними следует переговорить и столкнуться (*там же*: л. 5об-6).

Ученый считал необходимым руководствоваться позицией, которую, в конце концов, займет в этом деле ОРЯС:

Вы пишете по поводу польского предложения: “Пока у нас настроение отрицательное...”. Если это так, – полагал Францев, – то едва ли Отд[еление] признает полезным посылать своего представителя в Краков для совещания с польскими учеными, как это рекомендует И.В. Ягич.

Тем не менее, Францев был готов поехать в Краков, если на то все-таки будет решение ОРЯС. При этом он очень четко сформулировал условия своей возможной миссии:

Поручение Отд[еления], если его угодно будет возложить на меня, я готов исполнить, но при условии снабжения меня совершенно определенными инструкцией и директивами, дабы я явился выразителем лишь принятых Отделением мнений и решений (*там же*: л. 6).

В данном фрагменте документа представляется интересным цитируемый Францевым отрывок из письма Истрина. На основании каких мнений Истрин представил общее настроение в Отделении как “отрицательное”? Дело в том, что к моменту отправки своего письма Францеву, 10 апреля 1922 г., он еще не получал записок Сперанского, Соболевского и Розанова. Мнение этих академиков скорее склонялось к необходимости принять предложение Польской Академии или, по крайней мере, вступить с нею в переговоры. Из письма Перетца Соболевскому очевидно, что при некоторых колебаниях он тоже был согласен с этими предложениями и абсолютно не верил в возможности Отделения продолжить дело на родине. Истрину оставалось услышать мнение академиков, числившихся по ОРЯС и проживавших в Петрограде; их вместе с ним (кроме Перетца) также было четверо: Е.Ф. Карский – главный редактор Известий ОРЯС, Н.А. Котляревский – директор Пушкинского Дома и Н.К. Никольский – директор Библиотеки Академии наук. Письма Ягича и еще более Францева должны были укрепить это “отрицательное” настроение в ОРЯС. Вполне возможно допустить, что именно в кругу этих академиков сформировалось намерение возродить дело издания Энциклопедии в России.

Решение о продолжении издания вскоре было принято, о чем известили всех академиков. Соболевский писал первого июля 1922 г. Истрину: “Большое спасибо и за сообщение о решении Отделения насчет Слав[янской] энциклопедии]. Я дал его прочесть Сп[еранско]му и Р[озано]ву” (*там же*: ф. 332, оп. 2, д. 151, л. 39). А первого августа Истрину ответил Францев: “Ваше письмо с приложением выписки из протокола засед[ания] Отделения я получил. Решение Отд[еления] и ответ, данный мне Польской Акад[емией], сообщил мне уже И.В. Ягич” (*там же*: д. 177, л. 3).

О непростых бытовых условиях, в которых оказался Ягич в свои 84 года, и о его реакции на решение Отделения продолжить работу над Славянской энциклопедией, Францев пятого августа 1922 г. сообщал Сперанскому: “Старик Ягич в Вене брал обеды из америк[анской] кухни (УМСА)⁷. Я писал Вам, что в начале февраля специально ездил в Вену навестить старика”⁸.

Однако, восхищался ученый:

⁷ УМСА (“Young Men’s Christian Association”) занималась организацией в годы Первой мировой войны и после нее помощи беженцам и русским военнопленным.

⁸ Действительно, Францев писал Истрину восьмого мая о том, что он в феврале посетил в Вене “Игн[атия] Вик[ентьевича]. Он бодр и крепок, работает и полон энергии” (СПбФА РАН, ф. 172, оп. 1, д. 312, л. 12).

Энергия его и трудоспособность изумительные. В последнем письме ко мне он выражает радость по поводу обращения к нему Отд[еления] р[усского] яз[ыка] и слов[есности] с предложением продолжать издание Энциклопедии. Думаю, что Отд[еление] оказывает великому старцу слишком мало внимания, а между тем он так дорожит связью с Академией. Особенно бы ему хотелось получить то, что за последние годы Отд[елением] было издано (СПбФА РАН, ф. 172, оп. 1, д. 312, л. 9).

Не исключено, что решение ОРЯС вернуться к осуществлению издания Энциклопедии было связано с наметившимися осенью 1922 г. изменениями с возможностями публикации своих материалов. Еще весной 1922 г. была характерна ситуация, отмеченная в марте Перетцем: “Да и печатание у нас – почти невозможно” (РГАЛИ ф. 449, оп. 1, д. 290, л. 17об). И далее еще раз в том же письме от 6 марта о своей большой работе с нескрываемой горькой иронией: “В надежде славы и добра занимаюсь ужасно нужным в наше время делом: готовлю *С[лово] о п[олку] Из[опеве]*. Текст готов, подбираю стилистич[еские] и лексикологич[еские] комментарии – и все без надежды когда-либо издать в свет! Кому все это нужно” (*там же*: л. 20об).

И Сперанский, и Соболевский с Розановым в своих записках, составленных в апреле-мае, сомневались в издательских возможностях ОРЯС. В сентябре же Соболевский получил письмо с очень обнадеживающей информацией. Итак, Карский предлагал ученому: “Присылайте “Русско-скиф[ские] этюды”. Пойдет в № 1 1921 г., который будет набираться в конце этого года, т.к. № 2 1919 г. усиленно набирается, а 1920 г. (посвященный Шахматову) уже оканчивается”.

В том же письме от 7 сентября были отмечены и издательские перспективы: “Вчера было заседание Отделения. Обсуждали смету на 1923. На печатание нам отпущено 250 л[истов]” (РГАЛИ, ф. 449, оп. 1, д. 187, л. 6). Таким образом, перспектива быстро ликвидировать накопившуюся издательскую задолженность явно вдохновляла ученое сообщество. Дальнейшим своим шагом Отделение посчитало необходимым полностью восстановить главного редактора Славянской энциклопедии Ягича в статусе действительного, а не иностранного, члена РАН. В сентябре 1922 г. Общее собрание РАН возбудило ходатайство “о восстановлении акад. И.В. Ягичу штатного академического содержания” (СПбФА РАН, ф. 1, оп. 1а, д. 172, л. 139). Об этих решениях Истрин сразу написал Ягичу, который тут же откликнулся большим письмом от первого октября 1922 г.

Кроме изъявления радости от полученного известия, ученый писал Истрину:

[...] я стал задавать себе вопрос, как, каким способом я мог бы быть полезным Отделению по нашему великолепному предприятию, столь внезапно прерванному войной и последовавшими событиями, по *Энциклопедии славянской филологии*. Всею душою тянет меня к этому делу, я бы был счастлив, если бы мог содействовать к продолжению его.

Настроение ученого явно изменилось, он уже не говорил о передаче функций главного редактора другому коллеге:

Скажу откровенно, если бы я опять взял на себя редакцию издания, то я желал бы иметь дело в своих руках, распоряжаться сотрудниками, пересматривать их статьи, входить с ними в переписку, указывать на проспект (напечатанный при 12 выпуске), которым мы должны руководиться, если не хотим, чтобы предприятие без плана вышло *rudis indigesta moles!*⁹

Ученый имел в виду “*Проспект Энциклопедии славянской филологии*” (Ягич 1908: VII–XI). Ягич посетовал на то, что и сам нарушил плановые объемы труда: “Вот, напр[имер], моя история славянской филологии вм[есто] 10 листов обняла – 60! Необходимо или придерживаться плана, или составить новый план, а то издание затянется до бесконечности”.

В качестве существенного затруднения для дальнейшей работы над Энциклопедией Ягич указывал на то, что:

смерть похитила нам чересчур много сотрудников, на участие которых мы могли рассчитывать. Перечислю хоть самых главных: Гебауер, Штрекель, Фортунатов, Ульянов, Шахматов, Корш, Лескин, Мильчетич, Калужняцкий, Житецкий, Брандт, Неринг, Шкрабец, Будмани, Ашбот¹⁰ – да, может, я и не перечислил всех? Вот видите, какое поражение, какая потеря для Энциклопедии, для славянской науки.

Очевидно, что Истрин уже приступил к обсуждению с Ягичем конкретных задач по реализации проекта, сообщив о подготавливаемых материалах. На что Ягич давал свои рекомендации:

Упомянутые Вами статьи Сперанского и Соболевского по нашему проспекту входят: Соболевского после Лаврова и Калужняцкого (этого выпуска [см. Лавров 1915 и Калужняцкий 1915], вышедшего после начала войны, у меня нет)¹¹, а Сперанского рядом со статьей Костица в следующем потом выпуске. Статья Костица отпечатана уже по-сербски [Костић 1913: 1-62], а Сперанский, который, должно быть, знает эту статью, мог бы взять на себя труд

⁹ “*Rudis indigesta moles*” – груда фактов и данных, не связанных в одно целое общей идеей и набросанных без порядка и плана.

¹⁰ Лингвисты: Ян Гебауэр (1838-1907) – чешский; Карел Штрекель (1859-1912) словенский; Ф.Ф. Фортунатов (1848-1914), Г.К. Ульянов (1859-1912), А.А. Шахматов (1864-1920), Ф.Е. Корш (1843-1914) – русские; Август Лескин (1840-1916) – немецкий; И. Мильчетич; Эмиль Калужняцкий (1845-914) – польский; П.И. Житецкий (1836/1837-1911) – русско-украинский; Р.Ф. Брандт (1853-1920) – русский; Владислав Неринг (1830-1909) – польский; Станислав Шкрабец (1844-1918) – словенский; Перо Будмани (1835-1914) – хорватский; Оскар Ашбот (1852-1920) – венгерский.

¹¹ Здесь и далее все слова, выделенные курсивом, подчеркнуты авторами писем.

перевода ее по-русски. Профессору Meillet¹² я готов написать и сговориться с ним. Статья его должна бы заменить Фортунатова и занять его место (СПбФА РАН, ф. 332, оп. 2, д. 192, л. 18об).

В Проспекте Энциклопедии за Сперанским в разделе “Тайное письмо” был закреплен параграф “У русских”, который шел после параграфа “У южных славян” Д. Костица (Ягич 1908: VII). Соболевский был представлен в Проспекте в разделе “Кирилловское письмо”, параграф – “На Руси” (Ягич 1908: VII).

Не оставляли ученого и сомнения в финансовых возможностях ОРЯС: “Мне передавал несколько месяцев тому назад академик Вернадский положение Академии в таком виде, что я потерял охоту начать переписку с прежними и новыми сотрудниками” (*там же*: л. 18).

Посетовал Ягич и на Францева, который для него “обещался навести кое-какие справки”, но пока этого не сделал. Тем не менее ученый отмечал: “Для меня было бы, конечно, очень удобно, если он останется в Праге, иметь в нем сотрудника по Энциклопедии”.

Возвращаясь к проблеме собственного положения в рамках РАН, Ягич выражал определенные опасения: “Что касается постановления Общего собрания Академии относительно меня, я, конечно, принимаю шаг, сделанный Академиею в пользу мою с большою благодарностью, но сомневаюсь, согласится ли на это правительство”. Он с обидой отмечал:

Я вычеркнут (не знаю почему) из списка действительных членов, хотя я, начиная с 1886 г. (с осени), числился постоянно действительным членом и в этом качестве печатали мою фамилию в памятных книжках”, а теперь попал “в список лиц, “носящих звание академиков”” (*там же*: л. 18об-19).

Но если дело с полным восстановлением все-таки состоится, то Ягич рассчитывал получать академическое жалованье “золотыми рублями, сколько бы уж ни было”:

Эта субсидия была бы мне на старости моих 85 лет, правда, очень желательна, она позволила бы иногда съесть кусочек мяса или выпить стаканчик вина, что в данных обстоятельствах при нашей дороговизне невозможно иметь, но я должен прибавить, что при моих очень умеренных потребностях я не могу жаловаться, здоровье у меня сносное, Америка кормит нас, профессоров, за дешевую цену довольно порядочно, хотя без мяса и, конечно, без алкоголя.

Но не только собственное материальное положение беспокоило Ягича. Он предвидел, что финансовые проблемы обязательно возникнут при начале работы: “Жду Ваших дальнейших сообщений, м[ежду] пр[очим] о том, если я начну вести переписку с старыми и новыми сотрудниками

¹² Поль-Жюль-Антуан Мейе (1866-1936) – французский лингвист.

по Энциклопедии, какой гонорар я могу им обещать? Ведь даром сегодня никто ничего не делает” (*там же*: л. 19).

Следующее письмо Ягича было связано с предложением ОРЯС предоставить отчет о его трудах за 1922 г. Ученый ответил Истрину 17 ноября 1922 г. В своем письме он предложил опубликовать его отчет целиком: “[...] пусть отразится в нем наше незавидное взаимное отношение, когда мы, по-видимому, не можем выпутаться из этой разорванности”.

Ягич связал остро стоявшую проблему отсутствия книгообмена между Венской Академией и РАН с организацией работ по Славянской энциклопедии. Он уже прямо жаловался на то, что “Францев не отзывается никакими известиями из Праги ни относительно Отделения, ни относительно участия в Энциклопедии”. И в итоге констатировал: “Итак, даже в этом отношении дело не движется” (*там же*: л. 20об).

Тем временем коллеги Ягича продолжали свои хлопоты. Так, Истрин сообщил на заседании ОРЯС 17 января 1923 г., “что, по его сведениям, в настоящее время имеется свободный один академический оклад”. И Отделение постановило “просить Правление, в исполнение постановления Общего Собрания, зачислить на имеющийся свободный оклад И.В. Ягича” (*там же*: ф.1, оп. 1 а, д. 172, л. 139).

Запрос о Ягиче был отправлен в Народный комиссариат по просвещению, отвечавший в то время в Совнарком за деятельность РАН. В ответе из правительства, интересовались:

На основании постановления Президиума Коллегии НКП от 18-1 по вопросу о восстановлении профессора Ягича в правах члена Российской Академии наук, Секретариат Коллегии Наркомпроса просит сообщить, какие специальные работы выполняет в настоящее время проф. Ягич для Российской Академии наук (*там же*: д. 1137, л. 27).

Через три дня, 3 февраля 1923 г. состоялось очередное заседание Общего собрания РАН, на котором Истрин представил записку, характеризовавшую место Ягича в научном мире:

В ответ на отношение Секретариата Коллегии Народного Комиссариата по Просвещению от 26 января сего года за № 1790 (Дело № 2, 1923 г.) с просьбой сообщить, какие специальные работы выполняет в настоящее время проф. Ягич для Российской Академии наук, Отделение русского языка и словесности имеет честь сообщить следующее:

Ученая деятельность акад[емик] Ягича слишком известна, чтобы нужно было о ней распространяться. Его свыше чем 60-летняя ученая деятельность, выразившаяся в крупной цифре 700 слишком научных работ, из которых, иные представляют объемистые томы, – говорит само за себя, без всяких пояснений. В различные его юбилеи и в России, и за границей неоднократно были издаваемы в честь его сборники, разъясняющие его значение в области славяноведения вообще и, в частности, в области русского языка и русской литературы.

Далее Истрин разъяснял связь Ягича с изданием Энциклопедии:

В 1902¹³ г. Отделение русского языка и словесности предприняло обширное издание *Энциклопедия славянской филологии*, в которой должны были принять и, действительно, приняли участие многочисленные ученые, русские и западноевропейские, главным образом славянские, и акад[емик] Ягич, в силу указанного своего научного значения в славянском мире, был назначен редактором этого издания (СПбФА РАН, ф. 9, оп. 1, д. 1137, л. 25).

И, наконец, Истрин подходил к главной проблеме:

В истекшем, 1922 году, Польская Академия наук, исходя из убеждения, что Российская Академия наук не может продолжать прежнюю ученую и издательскую деятельность, предложила передать ей, Польской Академии, издание Славянской энциклопедии. Но Отделение русского языка и словесности, возобновляя свою ученую и издательскую деятельность, приступило к продолжению и столь грандиозного издания, как *Энциклопедия славянской филологии*. Редактором вновь назначен акад[емик] Ягич. К этому Отделение, кроме личных заслуг акад[емика] Ягича, побуждается еще тем обстоятельством, что при настоящих затруднительных сношениях России с западноевропейскими учеными, указанную задачу Отделения в качестве редактора и может с успехом выполнить только лицо, живущее постоянно за границей и стоящее в центре всего ученого славянского мира. Таким лицом и является акад[емик] Ягич (*там же*: л. 25-25об).

Не дожидаясь завершения дела с возвращением Ягичу его места в РАН, Отделение начало работу по подготовке очередных выпусков издания. Наступивший 1923 г. начался с проблем, коснувшихся и Энциклопедии. Истрин писал Сперанскому 26 января: “Опять какие-то задержки с печатанием. Тормозит Ольденбург на том основании, что II Отд[еление] слишком много печатает. Пока все почти приостановилось, и Слав[янская] энциклопедия не движется” (*там же*: ф.172, оп. 1, д. 135, л. 49).

Тем не менее, работа продолжалась, и в первую очередь для подготовки издания была избрана Палеография Соболевского. Работы ученого по палеографии (Соболевский 1901) признаны исследователями новым этапом в развитии данной науки. Однако, с первых же самостоятельных шагов по подготовке издания ученый столкнулся с рядом препятствий. Он сетовал в письме Истрину от 2 февраля 1923 г.:

Справки и переговоры относительно фотографий и цинкографий для моей работы по Слав[янской] Энциклопедии пока не привели ни к какому результату. Прежнего моего мастера Гусева я не разыскал (хотя, говорят, он живет в

¹³ Так в тексте. Вряд ли Истрин не знал, что решение об издании Энциклопедии было принято в 1903 г., а первый выпуск вышел в 1908 г. Возможно, неверная дата возникла при перепечатке текста, у Истрина чрезвычайно трудночитаемый почерк.

Москве); новые советские учреждения для нас неподходящи, требуют больших авансов, не давая никаких гарантий, и не обещают ничего определенного. О сметах нечего думать в виду полной неопределенности цен.

Недоволен Соболевский был и возможными трудностями с доступностью для технической работы необходимых рукописей:

Помимо фотографий и цинкографий грозят всякими опасностями власти Историч[еского] музея (где сосредоточены почти все моск[овские] рукописи). Хотят начать переноску своих материалов из комнаты в комнату и потому закрывают вход в отделение для занятий. Я, конечно, буду иметь возможность заниматься в отделении, но что скажут о мастерах – пустят их или нет?

В итоге, сложившаяся ситуация привела Соболевского к пессимистическому выводу: “Если не необходимо по высшим соображениям двигать теперь же русскую палеографию, я бы отложил ее до более удобного времени” (*там же*: ф. 332, оп. 2, д. 151, л. 48-48об).

От имени ОРЯС на письмо Соболевского откликнулся Перетц. Коллеги стремились ободрить ученого и подвигнуть его на работу над изданием:

В среду мы в Отделении заседали и обсуждали, как нам выручить от Вас Вашу палеографию для Сл[авянской] Энциклопедии]. Очень просим Вас дать поскорее текст, что же касается снимков, то Типографией] с цинкографией] – Вам возиться незачем: доставьте только снимки с тех московских] рукописей], которые Вы считаете необходимыми воспроизвести, и список тех петербургских] рукописей, с которых Вы желали бы сделать снимки. Было бы *очень, очень* огорчительно, если бы в Сл[авянской] Энциклопедии] не было Вашей Палеографии].

Он рассчитывал на благополучное разрешение вопроса с будущей публикацией труда: “Печатание теперь совершенно налажено. О нем заботится Евф[имий] Фед[орович] Карский”. Но уверенности Перетца в успехе дела сопутствовали и некоторые опасения:

Шло бы еще лучше, если бы наше Отделение] пользовалось расположением Ольденбурга, а то вот уж 3 месяца] не набрано для нас ни листа. Но в итоге – такое изд[ание] всеевропейского] значения, как Сл[авянская] Энциклопедия] все же не будет им задержано, я в этом уверен (РГАЛИ, ф. 449, оп. 1, д. 290, л. 28-28об).

Упаднические настроения не были свойственны Соболевскому, и он все-таки решил заняться изданием, попросив у коллег помощи. На этот раз он решил обратиться к Перетцу. Соболевский писал:

Берусь опять за перо. Покорнейшая к Вам просьба: возьмете на себя труд повозиться с моей палеографией? Я решил, не мудрствуя лукаво, перепечатать целиком не только текст 2-го издания, но и вставленные в текст

снимки с букв. Они вышли у меня удачны, и потому, надеюсь, не испортят акад[емической] Энциклопедии. Надо только смотреть, чтобы буквы были поставлены не вверх ногами (этот грех есть во 2-м изд[ании]).

Далее ученый сформулировал общие требования к иллюстративной части издания:

Альбом должен быть того же формата, что текст так, чтобы можно было сброшюровать вместе. Мои desiderata вот какие: 1) московских рукописей поменьше, или обойтись без них; 2) богослуж[ебных] поменьше; 3) царск[ой] б[иблиоте]ки поменьше. Зато представить рукописи возможно полно, или во всех ее почерках, или в большей их части.

Соболевский привел обширный список рукописей, снимки с которых он хотел получить. Коснулся он и тематики источников и технических сторон воспроизведения снимков: “Если формат велик – часть страницы или один столбец (и его часть). За заставками не гнаться. Орнам[ентальные] инициалы желательны. Грамот не надо. Надписей тоже. Достаточно 50 сн[имков], но я, конечно, ничего не имею против *повышения*” (*там же*: ф. 1277, оп. 1, д. 78, л. 60-60об).

Очень ясно ученый изложил те стороны в подготовке издания, которыми он заниматься не будет: “Я не берусь ни за уговор с фотогр[афом] в Москве, ни за наблюдение за его поведением, ни за какие денежн[ые] дела”. Завершая свое письмо, ученый отмечал: “Пишу вообще, так как не имею ни своей Пал[еографии], ни своих альбомов и не надеюсь их добыть. Везде “взято”” (*там же*: л. 60об). Уже 22 февраля Перетц ответил Соболевскому:

Я сообщил Отделению последнее письмо, где Вы соглашаетесь дать как текст – 2-ое изд[ание] Вашей Палеографии и как альбом – ряд снимков с рукописей петерб[ургских] при условии, что в Петр[ограде] я досмотрю за выбором и изготовлением снимков (на что соглашаюсь охотно) (*там же*: ф. 449, оп. 1, д. 290, л. 31).

Перетц сообщал Соболевскому о том, что Истрин обещал найти и прислать ему экземпляр Палеографии. При этом передал Соболевскому и некоторые замечания, касающиеся определенной доработки текста. Предлагалось некоторые разделы увеличить, а другие, наоборот, сократить, в частности “тайнопись”. “О ней, – отмечал Перетц, – есть большая статья, если помните – М.Н. Сперанского” (*там же*: л. 31об). Подводя итоги пожеланий, ученый заключал:

Вот desiderata, которые я передаю Вам по поручению многоуважаемых коллег с дипломатической точностью, но, м[ожет] б[ыть], без дипломатических уловок, а потому просто, о чем мечтали немногочисленные члены 2-го Отд[еления]. Что касается петр[оградских] рукоп[исей] – я предлагаю свои услуги, авось, столько лет возясь с рукописями, я смогу оправдать Ваше доверие (которое Вы мне по части палеогр[афии] оказали еще 20 лет тому назад).

Вот относит[ельно] московских рукоп[исей] – ничем не могу быть полезн[ым], но, м[ожет] б[ыть], Вы смогли бы использовать моего “сына”, С.А. Бугославского¹⁴, кот[орый] много работал по рукоп[исной] части (РГАЛИ, ф. 449, оп. 1, д. 290, л. 33-33об).

Информировал Перетц Соболевского и о том, что началось сокращение издательских планов Отделения: “На *все* отпущено 40 печ[атных] л[истов]”. Но при этом ученый еще не терял оптимизма и подчеркивал: “Но *Энцикл[опедия] сл[авянской] фил[ологии] – особо*” (там же: л. 33об).

Прошло ровно полгода с начала хлопот о восстановлении Ягича в правах члена РАН и, наконец, в правительственных сферах было принято положительное решение. В *Выпуске из журнала Правления РАН от 2 апреля 1923 г.* сообщалось:

Слушали: Постановление Народного Комиссариата по Просвещению (протокол №16/78 засед[ания] Президиума Коллегии НКП от 24/III-23 г.) О восстановлении проф. Ягичу академического содержания. Постановили: Сообщить бухгалтерии Отдел[ения] русск[ого] языка и словесности (СПбФА РАН, ф. 9, оп. 1, д. 1137, л. 24).

Безусловно, о случившемся Истрин сообщил в Вену, и 15 апреля Ягич ему ответил. Но на этот раз письмо уже не было преисполнено прежней энергии. Судя по ответу Ягича, Истрин сообщил ему о все нараставших претензиях к ОРЯС со стороны руководства РАН. Возможно, что в письме была та же информация, о которой Петерц в том же апреле, 23 числа, писал Соболевскому:

Обостряется вопрос с Академич[еским] издательством. Сейчас идет *пересмотр* типографского плана на 1923 (а, м[ожет] б[ыть], и вообще на год!) с целью сократиться, т.е. сократить гнусных гуманитаров, которые отягчают Академию на горе гг. Стекловых¹⁵ и пр[очих] вершителей нашей академ[ической] жизни.

Содержалась в письме и информация о состоянии работ по Энциклопедии, кстати, подтверждавшая план Ягича:

Конкретно с палеогр[афией] стоит дело так, в запасе на очереди лежат работы Костича и *Сперанского*, затем по языку выпуск Мейе. Дай Бог управиться с этим, потому что Ольд[енбург] с *октября* не сдал в новый набор по нашему Отд[елению] *ни строчки!*

¹⁴ С.А. Бугославский (1888-1945) – ученик В.Н. Перетца, историк древнерусской литературы, музыковед.

¹⁵ О желании вице-президента Академии математика В.А. Стеклова (1863/1864-1926) уничтожить ОРЯС и о солидарности с ним Непременного секретаря Академии С.Ф. Ольденбурга см., например, Робинсон 2015: 91.

С большим огорчением ученый констатировал: “Видимо, русск[ую] палеографию придется отложить на неопределенное время. Если бы Вы жили здесь, то, м[ожет] б[ыть], кой-кто и посовестился бы. Но за глаза – сами знаете!” (РГАЛИ, ф. 449, оп. 1, д. 290, л. 34-34об).

Возникшие у ОРЯС проблемы дали Ягичу повод вспомнить время собственного пребывания в Петербурге:

С большим интересом прочел я Ваше письмо и, признаться, не был обрадован содержанием его. Больно мне было прочесть в нем, что отношение Второго Отделения к обоим остальным уже опять пошатнулось и упало на уровень, знакомый мне в бытность мою в Отделении. Тогда мы, члены II отделения, не считались вполне равноправными с членами двух прочих Отделений, и это сознание неровности, невозможность существовать членом II Отделения, помимо положения в университете или на кой другой должности, была одна из причин, чуть ли не самая главная, моего предпочтения, данного Вене. Но я надеюсь, что все-таки нет опасности для Отделения, хотя деятельность его на деле очень стеснена.

Только потом ученый откликнулся на более приятное для него известие. Ягич писал:

Что Вы сообщаете мне о состоявшемся одобрении, чтобы я как действительный член получал ежемесячное жалованье или вознаграждение, это, правду сказать, обрадовало бы меня только тогда, если бы была дана мне возможность *быть полезным* какой бы ни было *деятельностью* для Академии на оставшийся для меня, боюсь, очень непродолжительный срок жизни.

Далее Ягич поделился информацией, на основании которой он сделал такие неутешительные предположения: “В течение последних двух месяцев я страдал довольно серьезно от астмы и боялся уже, что конец близок. Последние дни несколько мне лучше, если только не повторится”.

Завершалось письмо фразой: “Обо всем прочем напишу вскоре” (СПбФА РАН, ф. 332, оп. 2, д. 192, л. 2). Но это было последнее письмо ученого Истрину. Неизвестно, успел ли Ягич получить академический оклад хотя бы за один месяц. Ученый скончался через три с небольшим месяца, пятого августа 1923 г. на 86-ом году жизни.

Общее собрание РАН почтило его память вставанием на заседании первого сентября, а “некролог покойного был прочитан академиком Е.Ф. Карским” (*там же*: ф.1, оп. 1а, д. 172, л. 20об).

Положение с изданием трудов ОРЯС продолжало ухудшаться, что дало повод Истрину весьма эмоционально отозваться о руководстве Академии. Так, девятого июня 1923 г., сообщая Сперанскому о задержках с выплатой зарплаты, ученый отмечал: “Также прекращают всякое печатание из-за неуплаты старых долгов. Да здравствует Советская Власть и наши академ[ические] пред ней при[нрзб]тели!”¹⁶ (СПбФА РАН, ф. 172, оп. 1, д. 135, л. 52).

¹⁶ Слово написано неразборчиво, возможно, следует читать “прихлебатели”.

Создавшееся положение дало основание в Отчете о деятельности ОРЯС за 1922-1923 годы констатировать следующее:

Возбуждает опасение и судьба монументального издания *Энциклопедия славянской филологии*. Начавшая выходить с 1908 г. и насчитывающая уже 8 выпусков, Энциклопедия с 1914 г. приостановилась из-за прекращения сношений с заграничными славянскими учеными. В 1921 г.¹⁷ Польская Академия наук, отказавшаяся в свое время принимать участие в русской Энциклопедии, предложила Отделению передать издание Энциклопедии ей, Польской Академии, указывая на то, что Российская Академия не имеет возможности продолжать издание. Но начавшееся было значительное восстановление научной и издательской деятельности Академии дало основание Отделению сделать попытку к возобновлению и Энциклопедии. Но отсутствие средств ставит непреодолимое препятствие к осуществлению намерения Отделения.

С таким положением дела в Отделении связывали и “нерасположенность со стороны властей ко всему славянскому” (СПбФА РАН, ф. 9, оп. 1, д. 1131, л. 5).

Жесткое сокращение публикаторских возможностей ОРЯС стало серьезным препятствием для продолжения серии изданий *Энциклопедия славянской филологии*. 1924 г. не принес облегчения. Карский писал Соболевскому 25 февраля: “...нам на год отпускают для “Известий” всего 20 [листов], а “Сборник” и совсем не выходит. [...] Вообще печатание по нашему Отделению в упадке” (РГАЛИ, ф. 449, оп. 1, д. 187, л. 11-11об). Об издательских делах Карский писал Соболевскому и 17 октября 1925 г.: “На наступающий академич[еский] год нашему Отделению обещали 150 листов”. Ученый привел примерное распределение листажа по будущим изданиям, и среди них присутствует специальный пункт – “Славянская энциклопедия (5)” (*там же*: л. 13).

Менее через месяц Карский затронул вопрос об Энциклопедии в своем заявлении на заграничную командировку от 3 ноября, в котором вторым пунктом ее задачи значилось: “уяснение вновь поднятого вопроса об издании Славянской энциклопедии” (СПбФ АРАН, ф. 9, оп. 1, д. 1151, л. 22). Карскому вновь пришлось подтверждать свое намерение получить командировку 13 февраля 1926 г. И вновь во втором пункте, но уже более подробно Карский останавливался на проблемах, связанных с Энциклопедией:

Есть общие вопросы, касающиеся и АН СССР, по усилению общения с заграничными, в данном случае славянскими учеными, это – об издании Славянской энциклопедии, к участию в которой привлечены и многие из наших ученых; кроме того, ОРЯС еще не оставило своего намерения, поддержанного О[бщим] Собранием, продолжить на русск[ом] языке Славянскую энциклопедию. Эти сложные вопросы можно выяснить только при личном общении со славянскими учеными (*там же*: ф. 292, оп. 2, д. 176, л. 13).

¹⁷ Ошибка в документе.

Кроме данного пункта, в ходатайстве был еще один, также связанный с планом издания в серии книг Славянской энциклопедии Палеографии Соболевского. Дело в том, что и Карский готовился издать свою Палеографию. Еще в отчете Отделения за 1922-1923 годы в разделе, относящемся к работам Карского, отмечалось, что он “переработал и вполне подготовил к печати *Славянскую Кирилловскую палеографию*” (там же: ф. 9, оп. 1, д. 1131, л. 9). Но, очевидно, работа была “вполне”, но не окончательно подготовлена, так как в заявлении о командировке от 13 февраля 1926 г. ученый сообщал: “Мною приготовлено к печати большое (35 л[истов]) сочинение по *Славянской Кирилловской палеографии*, для которого необходимо навести немало справок в рукописях библиотек Загреба, Любляны и Белграда (в Югославии)” (там же: ф. 292, оп. 2, д. 176, л. 13).

Вскоре после возвращения из командировки, Карский обратился к Соболевскому. В письме от 22 сентября 1926 г., передавая приветы от зарубежных коллег, он спрашивал:

В Академической библиотеке и архиве хранится много снимков и даже клише, приготовленных Вами и оплаченных Академией, для предполагавшегося выпуска Слав[янской] энциклопедии по русской палеографии. Какое назначение в настоящее время Вы думаете дать этим снимкам и клише?

Объяснял свой интерес ученый следующим образом: “Завожу о них речь я вот почему: Отделение разрешило мне издать на счет Академии заново переработанную мою *Славянскую кирилловскую палеографию*” (РГАЛИ, ф. 449, оп. 1, д. 187, л. 14-14об). Уже 24 сентября Соболевский ответил:

Я не имею достаточно ясного представления, какие снимки в виде фотографий, негативов и клише, из числа заказанных мною для Славянской энциклопедии, сохранились в библиотеке Академии наук; но, тем не менее, охотно предоставляю их в Ваше распоряжение¹⁸. При условиях нашего времени я еще на новое издание своей палеографии могу рассчитывать, но никоим образом не на издание нового палеографического альбома (СПбФ АРАН, ф. 292, оп. 2, д. 131, л. 53).

Из письма становится ясно, что Соболевский отказался от работы над подготовкой нового издания, о котором шла его переписка с Перетцем, а, возможно, надеялся на простое переиздание своего второго издания Палеографии 1908 г. Он охотно согласился помочь Карскому, у которого продолжали возникать вопросы. Так, 3 октября Карский писал Соболевскому:

Всех Ваших клише в библиотеке АН оказалось 26. Из них для предполагаемого мною издания подходит только 9. Снимки с них вместе с сим посылаю Вам. Грамоту Новг[ородского] кн[язя] Андрея 1301 г. и Луцкого еп[ископа]

¹⁸ Карский подчеркнул фразу “охотно предоставляю их в Ваше распоряжение”.

Иоанна 1398 г. я точно определяю. Относительно остальных 7 клише у меня являются разные недоумения, как Вы увидите из приложенных мною подписей. Я был бы очень благодарен Вам, если бы Вы внесли свои поправки и разъяснения (РГАЛИ, ф. 449, оп. 1, д. 187, л. 16).

Соболевский сразу дал исчерпывающий ответ на вопросы Карского в открытке от 10 октября (СПбФ АРАН, ф. 292, оп. 2, д. 131, л. 54).

Если дело с подготовкой Палеографии Соболевского в качестве выпуска в серии *Энциклопедия славянской филологии* и закончилось ничем, то на очереди стояла еще работа Сперанского. И несмотря на то, что в 1927 г. ОРЯС как самостоятельное Отделение РАН было уничтожено (Робинсон 2004: 313-344) для издания, наконец, возникла благоприятная ситуация. В 1929 г. в Праге состоялся Первый международный съезд славистов, на который от Академии наук СССР была направлена официальная делегация (Робинсон 2013: 589-607). К его началу и был опубликован труд Сперанского, составивший последний выпуск *Энциклопедии славянской филологии* (Сперанский 1929).

Список сокращений

ОРЯС:	Отделение русского языка и словесности имп. Санкт-Петербургской Академии наук (Санкт-Петербург).
РГАЛИ:	Российский государственный архив литературы и искусства (Москва).
СПбФА РАН:	Санкт-Петербургский филиал Архива Российской академии наук (Санкт-Петербург).

Библиография

Карский 1928:	Е.Ф. Карский, <i>Славянская кирилловская палеография</i> , Л. 1928.
Калужняцкий 1915:	Э. Калужняцкий, <i>Кирилловское письмо у румын</i> , Пг. 1915 (= <i>Энциклопедия славянской филологии</i> , IV/2).
Костић 1913:	Д. Костић, <i>Тајно писање у јужнословенским ћирилским споменицима</i> , “Глас Српске краљевске Академије”, ХСПИ, 1913, 54, с. 1-62.
Лавров 1915:	П.А. Лавров, <i>Палеографическое обозрение кирилловского письма</i> , Пг. 1915 (= <i>Энциклопедия славянской филологии</i> , IV/1).

- Лаптева 2012: Л.П. Лаптева, *История славяноведения в России в конце XIX-первой трети XX вв.*, М. 2012.
- Робинсон 2004: М.А. Робинсон, *Судьбы академической элиты. Отечественное славяноведение (1917-начало 1930-х годов)*, М. 2004.
- Робинсон 2013: М.А. Робинсон, *Первый Международный съезд славистов. Несбывшиеся надежды, обмен мнениями ведущих русских славистов до и после съезда*, в: *Письменность, литература, фольклор славянских народов и история славистики. XV Международный съезд славистов (Минск, август 2013 г.). Доклады российской делегации*, М. 2013, с. 589-607.
- Робинсон 2015: М.А. Робинсон, *Роль А.И. Соболевского в организации работы по составлению Картоотеки словаря древнерусского языка, "Славяноведение"*, 2015, 2, с. 82-93.
- Соболевский 1901: А.И. Соболевский, *Славяно-русская палеография*, СПб. 1901 (1908²).
- Сперанский 1929: М.Н. Сперанский, *Тайнопись в югославянских и русских памятниках письма*, Л. 1929 (= *Энциклопедия Славянской филологии*, IV/3).
- Ягич 1908: И.В. Ягич, *Предисловие*, в: Е. Будде, *Очерк истории современного литературного русского языка (XVII-XIX вв.)*, СПб. 1908, с. I-XI (= *Энциклопедия славянской филологии*, XII).

Abstract

Mixail A. Robinson, Lidija I. Sazonova

The Fate of The Encyclopedia of Slavic Philology in the 1920s (According to Archival Sources)

For the first time, this article examines the history of the project known as *The Encyclopedia of Slavic Philology* on the basis of archival sources. The project had been initiated by the Russian Academy of Science, but that edition was interrupted during the 1917 revolution and the Civil war. Then, in 1922, the Polish Academy suggested renewing it as an international project. Russian scientists, however, discussed this problem with the editor-in-chief I.V. Jagič and decided to continue the edition in Russia. Jagič was restored to his rights of the academician of RAS. After his death, the preparation of the following issues was complicated by organizational problems. The most recent issue was published in 1929.

ΔΔΑΝΙΕ ЧЕЛОВѢКА РАСПРОСТРАНЯЕТЪ ЕГО

Un omaggio



Ἅγιοι Μαρκέλλοι – Sancti Marcelli – святые маркеллы

*Maria Marcella Ferraccioli
Gianfranco Giraudo*

MARCELLO
AMICO ET SODALI IVNIORI
DICATVM

Alcuni giorni in cui il nostro Marcello può festeggiare il proprio Genetliaco:

SINASSARI	MARTIROLOGI
	<i>16 gennaio</i> [?] M. I Papa
<i>1 marzo</i> M., Antonino, Silvestro e Sofronio	
<i>20 o 22 maggio</i> M. e Codrato	
<i>14 agosto</i> M. di Apamea	
	<i>4 settembre</i> M. di Chalons-sur-Saône
	<i>4 settembre</i> M., venerato a Treviri
<i>15 settembre</i> M., egumeno di Solovki	
	<i>7 ottobre</i> M. e Apuleio M. I Papa [?]
	<i>9 ottobre</i> M. di Tangeri
	<i>3 novembre</i> M. di Parigi
	<i>23 novembre</i> M. di Nicomedia
<i>29 dicembre</i> Marcello l'Acemeta	<i>29 dicembre</i> Marcello l'Acemeta

I. *Marcello, Egumeno del Monastero degli Acemeti*

Преподобный Маркелл, игумен обители “Неусыпающих”, был родом из г. Апамеи в Сирии. Он рано лишился своих родителей-христиан. Образование получил сначала в Антиохии, затем в Ефесе. Всё имение, доставшееся от родителей, он роздал нищим, порвав связь с миром. В Ефесе под руководством опытного старца Маркелл вступил на путь подвижничества, но затем ушел в Византию к преподобному Александру, игумену обители “Неусыпающих”. Обитель получила название от того, что в ней псалмопение совершалось непрерывно – день и ночь. Преподобный принял Маркелла и постриг его в иночество. Ревностно подвизаясь в бдении, посте и молитве, святой рано удостоился великих духовных дарований и дара прозорливости. Он провидел день кончины аввы Александра и свое избрание игуменом, но, будучи сам еще молод, не захотел иметь подначальных и временно удалился из обители, обходил монастыри, получая назидание от старцев.

После смерти святого Александра, когда игуменом был поставлен авва Иоанн, Маркелл вернулся, к великой радости братии. Авва Иоанн сделал Маркелла ближайшим своим помощником. После смерти Иоанна святой Маркелл, вопреки своему желанию, был избран игуменом монастыря и в этом сане пребывал 60 лет. Далеко распространилась слава о его святой жизни. К Маркеллу приходили издалека знатные и простые, богатые и убогие. Окружавшие святого много раз видели Ангелов, сопутствовавших святому и охранявших его. Помощью Божией обитель “Неусыпающих” благоустроивалась. Святой Маркелл, получая от верующих людей средства на ее расширение и украшение, построил прекрасную большую церковь, больницу, странноприимный дом. Своей молитвой преподобный врачевал болезни, изгонял бесов и творил чудеса. Так, один из иноков был послан в Анкару и там заболел. Будучи при смерти, он мысленно воззвал к своему авве. В тот же час преподобный Маркелл духовным слухом услышал вопль ученика, встал на молитву, и больной тотчас же выздоровел. Когда корабль, на котором находились его иноки, находился в опасности, молитвой преподобный утишил морскую бурю. Когда святому сказали, что в Византии бушует пожар, он слезно помолился за погибающий в огне город, и пожар утих, как бы потушенный слезами преподобного. Однажды слуга некоего вельможи Ардавурия, незаслуженно обвиненный, укрылся в обители от гнева господина. Ардавурий дважды требовал от святого Маркелла, чтобы он выдал ему Иоанна, но тот всякий раз отказывался. Тогда Ардавурий прислал отряд воинов, и монастырь был окружен. Упавшие духом братья пришли к авве, прося избавления от беды. Святой Маркелл один бесстрашно вышел за ворота монастыря к воинам, держа крест. Преподобного окружало сияние, от креста исходили молнии; слышался гром. Тогда отряд обратился в бегство. Ардавурий, узнав от воинов о случившемся, пришел в ужас и, ради святого Маркелла, простил слугу.

Преподобный мирно преставился к Богу в 485 году. Его верный ученик Лукиан тяжело скорбел о нем, но на пятый день после кончины преподобный Маркелл явился ему и утешил, предсказав скорую кончину.

Кондак преподобного Маркелла

глас 8

Яко звезда, красно сияя, / от Ефеса провозсиял еси нам, всеблаженне, постижно, / и добродетельми возгремел еси, / наставник иноком многим быв, преподобие, / того ради и царствующий град просветил еси, / и сего ради вопием ти: / радуйся, отче всеблаженне Маркелле.

Тропарь преподобного Маркелла

глас 8

В тебе, отче, известно спасеся, еже по образу, / приим бо Крест, последовал еси Христу / и дея учил еси презирати убо плоть, преходит бо, / прилежати же о души, вещи безсмертней. / Темже и со Ангелы срадуется, преподобне Маркелле, дух твой.

Мѣсѧца тогѡже въ кѡд-й дѣнь.

Сѣтихъ младѣнецъ чѣтырѣдѣсѧти тысѧцъ, хрѣта ради

извѣнныхъ ѿ ирѡда въ видлѣемѣ и дѣйствѣмъ:

И прѣбнагѡ отца нашегѡ маркѣлла, игѡмена обитѣли
недсыпѧемыхъ.

Слѡва, прѣбномѡ, гласъ дѡ. Подѡбенъ: Сѡборѡ предварѣ:

Чистотѣ оугльми предѡчистиѣвъ дѡшѡ, тѣло ѡбѣздѡлъ еси къ

нетлѣннѣй крѣпости, всехвѡльне маркѣлле: тѣмъ и показѡлѡ

еси обитѣлицѣ бжтвенное, недѡги ѡгонѡла, и просвѣщѡла вѣрою

приснѡ приходѡщѣа къ тебѣ, и восхвѡлѡющѣа тѡ¹.

¹ <days.pravoslavie.ru/name/1469.htm>

Marcello l'Acemeta, santo

[...]. M. riformò il monastero degli Acemeti, riabilitandolo e facendolo apparire puro d'ogni sospetto di fanatismo e di eresia. La preghiera continua restò la più spiccata caratteristica dei monaci, che continuarono ad essere riguardati e considerati gli insonni vigili di Dio. Il lavoro, specialmente quello intellettuale, non solo non fu proibito, ma anche obbligato: la biblioteca degli Acemeti, la più antica biblioteca monastica di cui si faccia menzione nella storia della Chiesa greca, diventò una delle più ricche di tutto l'Oriente [...].

M. s'impose all'attenzione dei posteri, come dei contemporanei, che gli fu attribuito anche parte di quel che avevano operato i suoi due predecessori [...].

L'egumenato di M. che si estende per circa un quarantennio, è caratterizzato da una sorprendente attività svolta in ogni campo, entro e fuori del monastero, soprattutto nel settore delle costruzioni [...].

Pur attendendo a formare i suoi monaci dell'Ireneo, a costruire altrove colonie monastiche, a raccogliere reliquie e leggende di santi, ad accogliere pellegrini, che venivano a consultarlo o a visitare il suo monastero, trovava il tempo per prepararsi a partecipare a conferenze dommatiche e a sessioni conciliari.

Nel 448, a Costantinopoli, insieme col patriarca Flaviano, con trentuno vescovi e ventidue archimandriti, sottoscrisse la condanna dell'archimandrita Eutiche [...]. Nel 449, durante il cosiddetto "latrocinio efesino", allorché il monofisismo sembrò trionfare, egli dispiegò tanto zelo contro l'eresia, da meritare le lodi di Teodoreto di Ciro [...].

Grazie al prestigio e alla fama di santità di cui universalmente godeva e di cui è prova il fatto che il 2 sett. fu attribuito alle sue preghiere l'arresto dell'incendio di Costantinopoli, egli poté lottare ad oltranza contro l'arianesimo del goto Aspar Ardaburo, console nel 427, e della sua famiglia. Per due volte, nel 469 e nel 471, impedì che salisse sul trono imperiale un membro di quella stessa famiglia, la quale cadde in rovina così come aveva profetizzato l'archimandrita degli Acemeti².

² *Biblioteca Sanctorum* (in seguito: BSS), VIII, Roma 1967, p. 661.

II.

Marcello, Vescovo di Apamea, Ieromartire

Κνίσσαις νοηταῖς τὸν Θεὸν καθηδύνας,
Καὶ σαρκὸς αὐτὸν ἠδύνεις κνίσση Πάτερ.

Βιογραφία

Ὁ Ἱερομάρτυς Μάρκελλος, ἔζησε τὴν ἐποχὴ τοῦ αὐτοκράτορα Θεοδοσίου τοῦ Α' τοῦ Μεγάλου. Καταγόταν ἀπὸ τὴν Κύπρο, στὴν ὁποία καὶ ἔλαβε κοσμικὸ ἀξίωμα, ἀναθέτοντάς του τὴν διοίκηση τοῦ νησιοῦ. Κατὰ τὴν διάρκεια τῶν κοσμικῶν του καθηκόντων, προσπάθησε νὰ εἶναι πάντα δίκαιος, κάτι ποὺ ἐξέπληξε τοὺς πάντες στὸ νησί. Ἀργότερα ἐγίνε ἱερέας καὶ ἔπειτα Ἐπίσκοπος Ἀπαμείας τῆς Συρίας. Ὡς Ποιμενάρχης, ἦταν σωστὸς καὶ δίκαιος καὶ προσπαθοῦσε νὰ βρῆται συνέχεια κοντὰ στὰ προβλήματα τοῦ ποιμνίου του. Ἀναδείχτηκε δὲ θερμὸς ζηλωτὴς τῆς πίστεως, στὸν Χριστιανισμό, ἀνεγείροντας πολλὰ ἐκκλησίες καὶ γκρεμίζοντας συγχρόνως πολλοὺς εἰδωλολατρικοὺς ναοὺς. Σ' ἓνα μάλιστα ἀπὸ αὐτοὺς, ὁ ὁποῖος δὲν γκρεμιζόταν μὲ τίποτα, ἔριξε ἁγιασμένο νερὸ καὶ ἀμέσως ὁ ναὸς αὐτός, ποὺ ἦταν ἀφιερωμένος στὸν Δία, πῆρε φωτιὰ καὶ ἐξαφανίστηκε. Μὲ ἀφορμὴ τὸ γεγονός αὐτὸ τὸν συνέλαβαν καὶ τὸν ἔριξαν στὴν κάμινο. Μ' αὐτὸν λοιπὸν τὸν τρόπο ὁ Ἅγιος Μάρκελλος παρέδωσε τὸ πνεῦμα του στὸν Κύριο³.

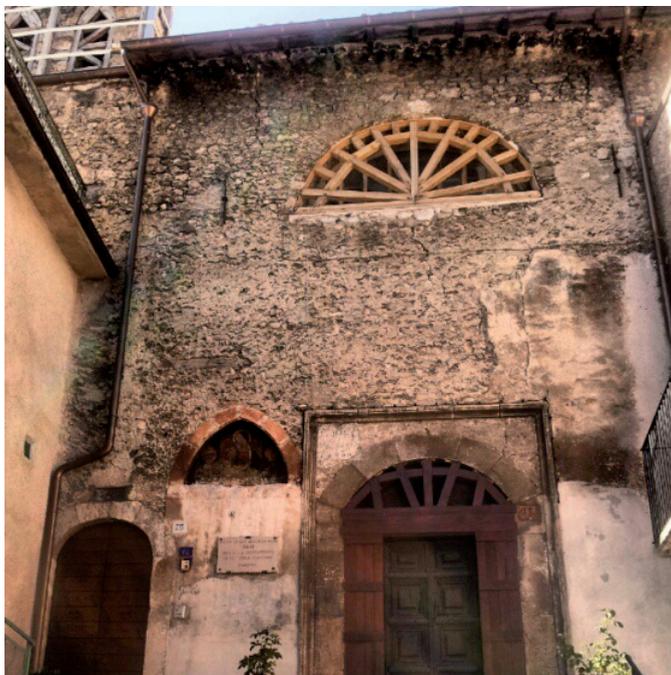
³ <<http://www.synaxarion.gr/gr/sid/371/sxsaintinfo.aspx>>, cf. <www.saint.gr/2266/saint.aspx>.

III.

Luoghi

San Marcello, posto sul più alto colle a sinistra dell'Esino, vanta un'altezza di 233 metri s.l.m., una superficie di 25,52 Km² ed un numero di abitanti pari a 2050. La cittadina, dotata di una bella serie di mura castellane, è particolarmente ricca di belle palazzine in stile rinascimentale⁴.

Parrocchia di S. Marcello Papa e Martire
Anversa degli Abruzzi (AQ)



Altre chiese dedicate ad un S. Marcello si trovano in Argignano, fraz. di Fabriano (AN), Capua (CE), Monsano (AN), Montorso Vicentino (VI), Pacentro (AQ), Paruzzaro (NO), Pistoia, Umin, fraz. di Feltre (BL), ecc.

⁴ <<http://www.comune.sanmarcello.an.it>>.

IV.

*Altri Marcelli, Santi e Martiri**Marcello, Antonino, Silvestro e Sofronio, santi, martiri*

I sinassari bizantini annunciano insieme questi quattro martiri al 1° marzo, come se si trattasse di un unico gruppo, ma senza fornire la minima precisazione di ordine geografico o cronologico.

Marcello e Apuleio, santi, martiri

Il *Martirologio Romano* li commemora il 7 ott. attribuendoli a Roma e riferendo che dopo essere stati discepoli di Simone Mago, furono convertiti alla fede dall'apostolo Pietro ed ottennero la palma del martirio sotto il console Aureliano.

Queste notizie, che provengono da Adone, sono però completamente false sia topograficamente, che storicamente come si può constatare da un rapido esame delle fonti.

Il *Martiroloia Gerinimiano* infatti conosce il solo M. come martire di Capua, e lo ricorda ai giorni 6 e 7 ott. (questa ultima data è il vero *dies natalis*); egli solo ancora è notato nel Calendario mozarabico e in quello marmoreo di Napoli e la sua immagine era riprodotta nei famosi mosaici della basilica locale di S. Prisco del sec. VI [...].

Un altro falsario componeva una nuova leggenda, conservata in un ms. di Farfa del sec. IX-X, in cui si narra che M., fervente cristiano romano, esiliato dall'imperatore Tiberio a Capua ed arrestato durante la festa dell'imperatore per non aver voluto partecipare ai sacrifici, fu condannato a morte; il suo servo A, poco dopo lo seguì nel martirio.

Secondo altre redazioni più recenti, in cui sono confuse in un solo racconto le notizie riguardanti i martiri Marcello di Roma e Marcello di Tangeri, M. era invece un centurione romano fervente e generoso che adoperava le sue ricchezze per liberare i prigionieri di guerra; arrestato a Capua fu ucciso dal prefetto delle milizie Agricolano, poco prima del suo servo Apuleio.

In conclusione il solo M. deve intendersi come martire di Capua, ma di lui niente si conosce di preciso.

Marcello e Metropolo, vescovi di Treviri, santi

Compaiono per la prima volta nei Calendari della diocesi di Treviri nel sec. XIV ed appartengono al numero dei ventitre personaggi fittizi che furono inseriti nel sec. X tra i primi vescovi, *Eucharius*, *Valerius* e *maternus*, creduti discepoli di S. Pietro, e il vescovo *Agricius*, documentato nel 314, allo scopo di riportare la lista dei vescovi ai tempi apostolici.

Marcello e Codrato (Codro), santi, martiri

I sinassari bizantini commemorano M. e C. al 20 o 22 magg. con un semplice annuncio senza alcuna precisazione. I distici che li celebrano in qualche meneo rendono noto il genere del loro martirio: M. morì dopo che gli fu fatto bere del piombo fuso, mentre C. venne squartato da cavalli⁵.

⁵ BSS, VIII, p. 677

V.

S. Marcello al Corso



VI.

DardineSan Marcello di Dardine⁶

L'origine della Chiesa di San Marcello a Dardine (frazione di Taio) è trecentesca, come testimonia un frammento d'affresco rappresentante la *Vergine che allatta il Bambino* all'esterno, lungo la parete meridionale; tuttavia l'aspetto attuale dell'edificio è frutto di una ricostruzione cinquecentesca.

L'interno è caratterizzato da una serie molto vasta di preziosi affreschi, come quelli che compaiono nella crociera del presbiterio raffiguranti quattro

⁶ E. Chini, *San Marcello a Dardine nella Val di Non*, Trento 2004².

episodi della *Passione di Cristo* di fine XV sec. o quelli posti sull'arco santo e nelle lunette dell'area presbiteriale.

L'opera di gran lunga più preziosa conservata nella chiesa è tuttavia la pala dell'altare maggiore raffigurante la *Vergine col Bambino tra S. Vigilio e S. Marcello* opera di Girolamo da Bamberg, autore anche dell'affresco posto sopra la porta di Torre Aquila a Trento. La tavola, datata 1492, era posta in origine nella parte interna di un altare a portelle; con ogni probabilità, quando quest'ultimo venne sostituito, la pittura venne conservata in quanto oggetto di devozione popolare. Di gusto tardo gotico, la tavola mantiene intatta traccia della tecnica quattrocentesca del *Pressbrokat* che conferiva l'illusione di un tessuto operato alle vesti delle figure Sante⁷.

⁷ <<http://www.visitvaldinon.it/it/da-vedere/arte-e-cultura/chiese/san-marcello-di-dardine/>>.

VII.

Маркелл, Епископ Вологодский и Белозерский, Игумен Соловецкий

Несколько лет назад в Соловецком монастыре была начата работа по подготовке нового издания Соловецкого патерика, в который предполагается включить жизнеописания святых, не входившие в состав Патерика 1873 года. Один из таких святых – игумен Маркелл, возглавлявший Соловецкую обитель с 1640 до 1645 года и ставший впоследствии архиепископом Вологодским и Белозерским.

Отдельные разрозненные сведения о нем встречаются в описании различных событий, имевших место в Соловецком монастыре и Вологодской епархии, но целостного жизнеописания его не было. В нашем докладе мы хотим дать представление, насколько возможно, об этом святом.

За всю пятивековую историю Соловецкого монастыря (до его закрытия в 1920 году) обителью управляли 68 игуменов и архимандритов. В лике святых прославлено из них семь: Зосима, Филипп, Иаков, Антоний, Иринарх, Маркелл (который был 36-м игуменом) и последний архимандрит – преподобномученик Вениамин. Насколько почитался Маркелл в прежнем Соловецком монастыре – неизвестно. Во всяком случае, имя его отсутствует в рукописи начала XIX века *Верное и краткое исчисление... преподобных отец Соловецких*; не упоминается его имя и в *Соловецком патерике*. Однако при составлении списка *Всех святых, в земли Российской просиявших*, опубликованного в 1987 г. в *Зеленой Минее*, имя его было внесено составителями в этот список [...].

Игуменство было предсказано Маркеллу в чудном видении во время несения им вологодского послушания. В одну ночь видит он во сне, будто находится в Соловецкой обители, в церкви Преображения Господня. Сотворив молитву, он стал у западной стены храма. И вот, видит перед Царскими вратами лестницу, одним концом касающуюся земли, а другим – уходящую под самый купол. И по этой лестнице сходит преподобный игумен Иринарх и становится пред Царскими вратами. И тут вдруг видит Маркелл стоящего возле игуменского места игумена Варфоломея²⁾. Иринарх, взглянув на Варфоломея, подошел к нему, взял посох из его руки и сказал ему со властью: “Довольно ти есть брате! Несть бо сие твое дело”. Затем взглянул на Маркелла, с удивлением наблюдавшего за происходящим, и обратился к нему: “Приблизися семо, Маркелле! И возьми посох сей”. Тот с поспешностью подошел к Иринарху, поклонился ему до земли, и преподобный вручил ему посох и благословил его. Маркелл, приняв посох, снова поклонился и отошел на свое место. Воспрянув от сна, он удивился виденному и сказал в себе: “Что убо будет сие?” По прошествии же немногого времени повелением Государя Михаила Феодоровича игумен Варфоломей был отставлен от управления монастырем, а через год, в 1640

году, соловецким игуменом был поставлен избранный монастырской братией “достоинейший иеромонах Маркелл” [...].

В лице преосвященного Маркелла Святейший Патриарх Иосиф нашел единомышленника и соревнителя в охранении истинного христианского благочестия. В святительских грамотах епархиальному клиру архиепископ Маркелл увещевал в церквах Божиих службу совершать благоговейно, за курение и продажу вина в монастырских вотчинах грозил наказанием и духовным запрещением без пощады. Он также ввел в Вологде надзор за правильностью и качеством иконописания.

Святитель Маркелл как достойный служитель Церкви был высоко ценен и Российскими Государями. Ранее упоминалось, что еще будучи соловецким игуменом, он рассматривался в качестве одного из шести кандидатов на патриарший престол. Теперь же, будучи архиереем, он в числе других иерархов нередко приглашался к Царскому двору для участия в решении важнейших церковно-государственных задач⁸.

⁸ N.A. Andruščenko, E.N. Andruščenko, *Žizneopisanie svjatitelja Markella, episkopa Vologodskogo i Beloezerskogo, igumena Soloveckogo. Doklad na konferencii “Duchovnoe i istoriko-kul’turnoe nasledie Soloveckogo monastyrja: XV-XX vv.” (15 sentjabrja 2010 g.)*, <http://solovki.orthonord.ru/books/paterik/markell/markell_doklad.htm>.

VIII.

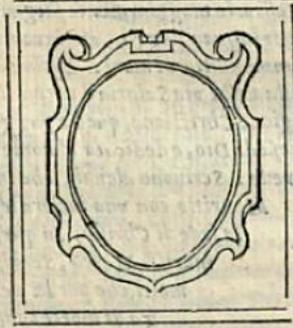
*S. Marcello****Marcello I, papa, santo***

La personalità ed il pontificato di questo papa sono considerati da alcuni studiosi un difficile ed intricato problema della storia della Chiesa: non soltanto infatti è negato il suo martirio, che del resto non è sicuro, ma si è perfino dubitato della sua esistenza storica. Ciò è dovuto al fatto che le fonti non sono troppo chiare né concordi, e questa confusione risale alla stessa antichità, poiché la si nota già nel sec. V in documenti storici ed agiografici, dai quali è passata nei moderni libri liturgici ufficiali [...].

Prima però di esaminare codeste notizie singolarmente, è necessario risolvere la questione preliminare sulla sua esistenza. Secondo il Mommsen ed alcuni suoi seguaci, M. non può essere annoverato tra i legittimi pontefici, perché, in realtà, fu un semplice presbitero che resse la Chiesa romana durante la sede vacante, dopo la morte di Marcellino, col quale fu poi, sia confuso, sia distinto [...]. L'ipotesi però è contraddetta dal *Catalogo Liberiano*, lista di papi inserita nel cronografo del 354, appena cinquanta anni dopo la morte di Marcellino [...] in cui i due pontefici sono chiaramente distinti [...]. Nessun dubbio perciò che all'inizio del sec. IV sia vissuto il papa M., successore di Marcellino. Impossibile è invece stabilire per quanti anni abbia egli governato [...]. In conclusione si può soltanto dire che M. fu un autentico papa agli inizi del sec. IV, resse la Chiesa per poco tempo, morì un 7 ott. e fu sepolto nel cimitero di Balbina⁹.

⁹ BSS, pp. 672-676.

MARCELLO I. PONT. XXXI.
Creato del 304. a' 21. di Nouembre.



MARCELLO nato in Roma nella regione di uia Lata, e figliuolo di Benedetto, tenne il Ponteficato sotto l'Imperio di Costantio, e di Galerio, e fino a Massentio passò. Percioche dopo che Diocletiano, e Massimiano dal gouerno dell'Imperio si ritirarono, Costantio, e Galerio si diuisero fra se le provincie, che reggere douevano. A Galerio toccò l'Illirio, l'Asia, e l'Oriente: Costantio modestissimamente portandosi della Spagna si contentò, ancor che li venisse anche la Italia in sorte. Il perche elessse Galerio due Cesari, Massimiano, che hauesse il gouerno dell'Oriente, e Seuero, che l'hauesse d'Italia; Et esso per se l'Illirio si tenne, percioche haueua hauuto noua, che da questa parte douessero i Barbari nemici dell'Imperio entrare a danni de' nostri. Costantio, che era di mansueta, e clemente natura, fu ageuolmente alle Gallie carissimo, e tanto più, che haueuano questi popoli non senza danno, e pericolo conosciuta la doppia natura di Diocletiano, e la crudele di Massimiano. Morì Costantio in Eborace Città di Bretagna nel duodecimo anno del suo gouerno, e fu per comun consenso di tutti fra gli Dij loro riposto. Hora Marcello, ch'era tutto al culto diuino volto,

Costantio
Imperat.
Galeriano
Imp. e loro
fatti.

Massentio
11. anno.

hauendo a Priscilla Gentildonna Romana persuaso, che a sue spese edificasse vn cimiterio sulla via Salaria, ordinò nella Città di Roma venticinque titoli, quasi tante diocesi per la comodità del battesimo di tanti, che ogni dì Christiani diueniuano, e parendoli ancora per questa via alle sepulture de' martiri rimediare. Inteso Massentio, che Lucina gentildonna Romana hauesse fatta la Chiesa di Dio di tutti i suoi beni herede, acceso di sdegno a tempo questa donna ne confindò, e fatto prender Marcello, fece con molte minaccie ogni sforzo, che il Ponteficato, e'l nome di Christiano lasciasse. Ma accorgendosi, che egli di queste sue dimande si faceva beffe, nel mandò tosto (come vogliono alcuni) in vn luogo sporco, doue hauesse cura de' animali publici, nel qual luogo non ne lasciò egli mai nè le orationi, nè i digiuni, e non altramente, che se libero ritrouato si fosse, gouernaua, e reggeua con lettere, che loro scriuea, le sue parochie. Fù nel nono mese di questa cattività cauato di notte da' suoi chierici da quel luogo. Di che Massentio maggiormente sdegnato, lo fe di nuouo nell'istesso luogo ritornare, doue per la gran puzza, & incomoda habitazione, che vi era, ageuolmentedi pura immonditia vi morì. Lucina a' 16. di Gennaio ne ripose nel cimiterio di Priscilla nella via Salaria il corpo di questo santissimo Pontefice. Crescendo poi la religione Christiana, quella puzzolente stanza, doue egli morto era, fù fatta Chiesa di Dio, e dedicata al nome di S. Marcello, come fino al dì d'hoggi si

Mauritio
martire.
Cosmo, e
Damiano.

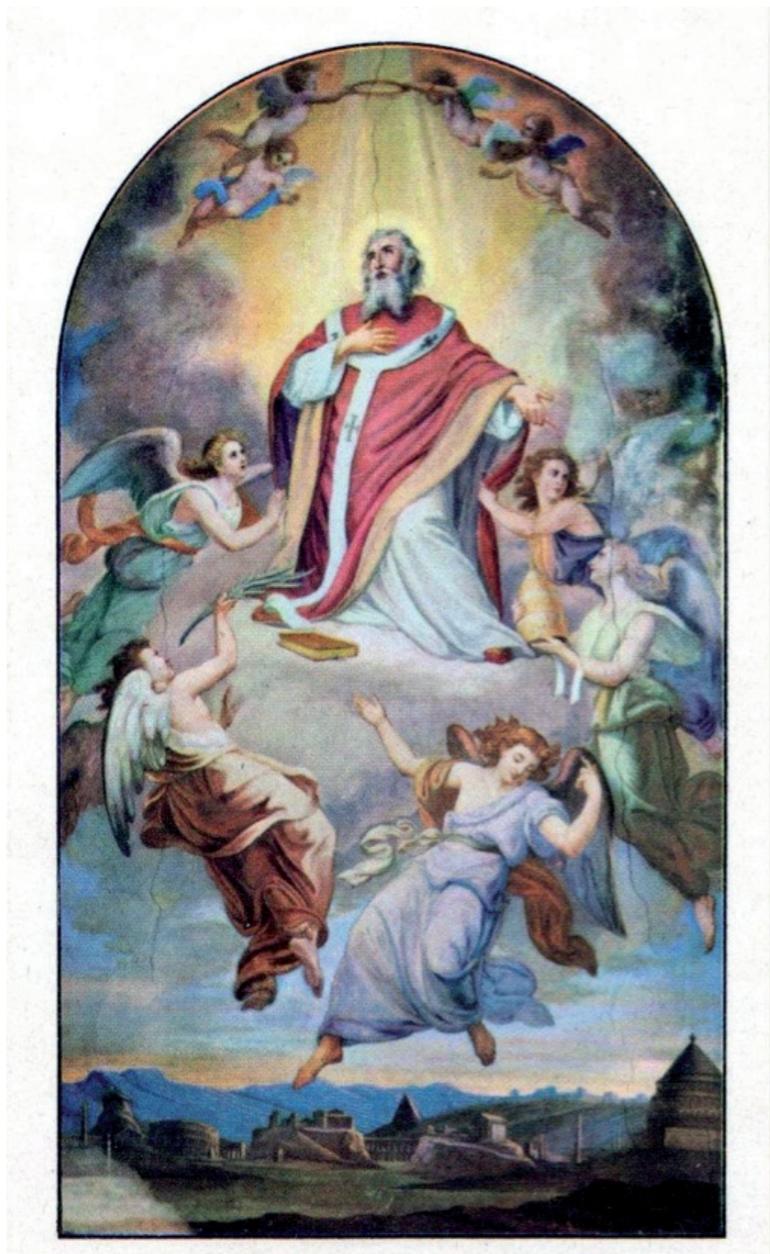
vede. Scriuono alcuni, che in questo tempo fù presso al Rodano Mauritio con vna intiera legione di Christiani fatto morire per la fede di Christo. In questa persecutione morirono anche martiri Marco, Sergio, Cosmo, Damiano: & altri molti, che per la verità della fede ogni aspersione di morte costantemente soffriuano.

Fù Marcello cinque anni, sei mesi, & vent'vn giorno Pontefice, & ordinò nel mese di Decembre 26.

Pre

ti, due Diaconi, e 21. Vesconi. Vacò dopo lui la sede 20. dì. Questo Pontefice ordinò, che non si potesse fare Concilio generale senza l'autorità del sommo Pontefice.

Il Concilio
generale.
non si può
fare senza
l'autorità
del Papa.



S. Marcello papa e martire¹⁰

¹⁰ <<http://www.santiebeati.it/immagini/?mode=view&album=30950&pic=30950C.JPG&dispsize=Original&start=0>>.

Bibliografia di Marcello Garzaniti (1985-2015)

a cura di Claudia Pieralli *

1985

Problematica esistenziale e riflessione filosofica nel 'primo Tolstoj', in: P. Cazzola (a cura di), *Il primo Tolstoj: testi poetici, filosofici e letterari, la "Storia della giornata di ieri", la "Canzone del combattimento sulla Černaja" e i "Diari" di viaggio in Svizzera e in Piemonte del 1857*, tradotti e annotati da P. Cazzola, coadiuvazione di C. Di Pietro, saggi critici di P. Cazzola, M. Garzaniti e L. Ferrara, Bologna 1985, pp. 67-84.

Teologia ed esperienza nell'oriente cristiano, in: *Temi di pastorale e catechesi*, Roma 1985, pp. 209-227.

Viaggio dell'igumeno Daniele in Terra santa. Un pellegrino della Rus' in Palestina nel XII sec., "Studi e ricerche sull'Oriente cristiano", VIII, 1985, 2, pp. 93-135.

[Rec. a:] M. Hrushevsky *et al.*, *From Kievan Rus' to moderne Ukraine: Formation of the Ukrainian nation*, Cambridge 1984; I. Ševčenko, *Byzantine roots of Ukrainian Christianity*, Cambridge 1984, "Studi e ricerche sull'Oriente cristiano", VIII, 1985, 3, pp. 239-242.

1987

Genesi narrativa di un racconto di Tolstoj: Al'bert, "Lingua e stile", XXII, 1987, 1, pp. 73-89.

La politica ecclesiastica della Chiesa Russa fra il XV e il XVI sec., "Studi e ricerche sull'Oriente cristiano", X, 1987, 1, pp. 3-18.

'Da Roma alla terza Roma', VII Seminario Internazionale di Studi Storici (Campidoglio 21-23 aprile 1987). Continuità del Diritto Romano nella storia dell'Europa Orientale dalla fondazione di Costantinopoli al XIX sec., "Studi e ricerche sull'Oriente cristiano", X, 1987, 2, pp. 141-145.

1988

Il cristianesimo in Russia da Vladimir a Pietro il Grande, Roma 1988.

* Ringrazio sentitamente Gabriele Mazzitelli per i consigli e il prezioso aiuto fornitomi nella preparazione di questa bibliografia (CP).

N.S. Leskov, *Agli estremi limiti del mondo. Il monastero dei cadetti*, introduzione, traduzione e note a cura di M. Garzaniti, Roma 1988.

Teofane il Recluso, *Memorie del vescovo Feofan, recluso di Vysa*, traduzione a cura di M. Garzaniti, "Rivista di Vita spirituale" XLII, 1988, 1, pp. 95-111.

1989

Teofane il Recluso, *La vita spirituale: Lettere*, traduzione a cura di M. Garzaniti, Roma 1989.

Voci: *Cabasilas Nicola, Filocalia**, *Folli in Cristo**, *Iozif Volokolamskij**, *Nil Sorskij, Palamas Gregorio, Serafim Sarovskij**, *Sergij Radonežskij**, *Simeone il Nuovo Teologo**, *Starčestvo - Paisij Veličkovskij, Teodoro Studita**, *Tichon Zadonskij*, in: *Dizionario enciclopedico di Spiritualità*, I-III, nuova edizione completamente aggiornata e ampliata, Roma 1990 (le voci contrassegnate da un asterisco sono scritte in collaborazione con T. Špidlík).

Conferenza internazionale su La Bibbia slava, la sua storia e le questioni allo studio (Moskva 19-23 giugno 1990), "Ricerche slavistiche", XXXVI, 1989, pp. 400-404.

[Rec. a:] J. Bortnes, *Visions of Glory. Studies in Early Russian Hagiography*, trad. inglese di J. Bortnes e P.L. Nielsen, Oslo-Atlantic Highlands (NJ) 1988 (= Slavica Norvegica, 5), "Ricerche slavistiche", XXXVI, 1989, pp. 363-366.

1990

L'itinerario dell'egumeno Daniil in Terra santa (Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum), Roma 1990, pp. 93.

Sacerdotium e Imperium a Mosca fra il XV e il XVI sec., Roma 1990.

[Rec. a:] I. Kakridis, *Codex 88 der Klosters Dečani und seine griechischen Vorlagen. Ein Kapitel der serbisch-byzantinischen Literaturbeziehungen in 14. Jahrhundert*, München 1988 (= Slavistische Beiträge, 233), "Ricerche slavistiche", XXXVII, 1990, pp. 544-549.

1991

Daniil egumeno, *Itinerario in Terra santa*, introduzione, traduzione e note a cura di M. Garzaniti, Roma 1991.

Grecismi e termini composti nell'antico russo sul materiale del 'Choždenie Igumena Daniila v svjatuvuju zemlju', in: *Problemi di morfosintassi nelle lingue slave, atti del III seminario di studi*, Bologna 1991, pp. 105-115.

Il viaggio a Roma della delegazione russa al Concilio di Ferrara-Firenze, in: G. Alberigo (a cura di), *Christian Unity. The Council of Ferrara-Florence 1438/1439-1989*, Leuven 1991, pp. 645-648.

[Rec. a:] G. Alberigo (a cura di), *Christian Unity. The Council of Ferrara-Florence 1438/1439-1989*, Leuven 1991, "Ricerche slavistiche", XXXVIII, 1991, pp. 348-354.

1992

Voci: *Letteratura bulgara, Letterature ceca e slovacca, Letterature della Jugoslavia, Letteratura polacca, Letteratura russa*, in: V. Verra e G.E. Viola (diretto da), *Un progetto di biblioteca generale. Aggiornamento 1983-1991*, a cura di G. Scudder e con la collaborazione di M. Garzaniti, Roma 1992.

[Rec. a:] G. Brogi Bercoff, M. Capaldo, J. Jerkov Capaldo, E. Sgambati (a cura di), *Filologia e letteratura nei paesi slavi. Studi in onore di Sante Graciotti*, Roma 1990, "Revue des Etudes Slaves", LXIV, 1992, 2, pp. 337-339.

1993

La struttura di un aprakos breve. L'Ostromirovo Evangelie, "Ricerche slavistiche", XXXIX-XL, 1992-1993, 1, pp. 171-207.

Rito di insediamento al gran principato del principe Dmitrij Ivanovič nipote del gran principe di Mosca Ivan III, Rito di incoronazione all'impero dell'imperatore e gran principe di Mosca Ivan IV; Supplemento al rito di elezione ed insediamento dei vescovi, traduzioni e note a cura di M. Garzaniti, in: P. Catalano, V.P. Pašuto, (a cura di), *L'idea di Roma a Mosca (XV-XVI sec.)*, *Fonti per la storia del pensiero sociale russo*, Roma 1993, pp. 275-305 e 336-338.

Svjaščennye pisanija v palomničeskoj literature, in: *Druhij mižnarodnyj konhres ukrajinstiv, L'viv, 22-28 serpnja 1993 r. Dopovidi i povidomlennja. Literaturoznavstvo*, L'viv 1993, pp. 76-78.

[Rec. a.]: S. Ćirković, *I Serbi nel Medioevo*, Milano 1992, "Ricerche Slavistiche", XXXIX-XL, 1992-1993, 2, pp. 303-306.

[Rec. a.]: S. Senyk, *A History of the Church in Ukraine, I. To the End of the Thirteenth Century*, Roma 1993, "Ricerche Slavistiche", XXXIX-XL, 1992-1993, 2, pp. 290-301.

[Rec. a.]: *Choždenie igumena Daniila v svjatuju zemlju. Opyt izučenija slavjanskich tekstov Svjaščennogo pisanija v palomničeskoj literature*, in: *Druhij mižnarodnyj konhres ukrajinstiv, L'viv, 22-28 serpnja 1993 r. Dopovidi i povidomlennja. Literaturoznavstvo*, L'viv 1993, pp.76-78.

1994

Continuità e trasformazione dell'evangelario slavo-ecclesiastico, "Letteratura di Frontiera", IV, 1994, 2, pp. 77-86.

I Salmi nell'Evangelario e nell'Apostolo (X-XI sec.), "Die slavischen Sprachen", XXXIV, 1994, pp. 113-150.

Tipologia e critica testuale dei vangeli slavo-ecclesiastici, "Quaderni del Dipartimento di Linguistica – Università di Firenze", V, 1994, pp. 127-147.

1995

- Biblejskie slova i obrazy v 'Čine venčanja na carstvo Ivana IV'*, in: A.N. Sacharov, P. Catalano (a cura di), *Rimsko-Konstantinopol'skoe nasledie na Rusi: ideja vlasti i političeskaja praktika. IX Meždunarodnyj seminar istoričeskich issledovanij 'Ot Rima k Tret'emu Rimu'*. Moskva 29-31 maja 1989 g., Moskva 1995, pp. 226-230.
- '*Choženie igumena Daniila v Svjatuju zemlju*'. *Literatura i bogoslovie na Rusi XII veka*. "Slavjanovedenie", XXXI, 1995, 2, pp. 22-37.
- L'animatezza in paleoslavo. Presenza ed estensione nei manoscritti paleoslavi dei vangeli*, "Quaderni del Dipartimento di Linguistica – Università di Firenze", VI, 1995, pp. 205-211.

1996

- La recezione del Choženie Daniila nelle terre rutene fra il XVI e il XVIII sec.*, in: *Che cos'è l'Ucraina? Ščo take Ukrajinu? Atti del primo Congresso Italiano di Studi Ucraini (Venezia, maggio 1993)*, Venezia 1996 (Padova 1998²), pp. 69-74.
- La prima traduzione slava dei vangeli e la sua tradizione manoscritta. Appunti per una storia degli studi ottocenteschi*, "Ricerche slavistiche", XLIII, 1996, pp. 63-145.

1997

- [Rec. a:] G. Giraud, G. Maniscalco Basile, *Lessico giuridico, politico ed ecclesiastico della Russia del XVI sec.*, Roma 1994, "Russica Romana", IV, 1997, pp. 357-360.
- [Rec. a:] A. Külzer, *Peregrinatio graeca in Terram Sanctam. Studien zu Pilgerführern und Reisebeschreibungen über Syrien, Palästina und den Sinai aus byzantinischer und metabyzantinischer Zeit*, Frankfurt a. M.-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien 1994, "Ostkirchliche Studien", XLVI, 1997, 4, pp. 337-339.
- [Rec. a:] V. Peri, *Orientalis Varietas. Roma e le Chiese d'Oriente. Storia e diritto canonico*, Roma 1994, "Ostkirchliche Studien", XLVII, 1997, 2-3, pp. 206-209.

1998

- Die spirituelle Dimension der Reise in der Kiever Rus'*, "Die Welt der Slawen", XLIII, 1998, p. 229-238.
- L'agiografia slavo-ecclesiastica nel contesto della liturgia bizantina. Sacra Scrittura e liturgia nella composizione letteraria della vita di Paraskeva*, in: F. Esvan (a cura di), *Contributi italiani al XII Congresso Internazionale degli Slavisti (Cracovia 26 Agosto-3 Settembre 1998)*, Napoli 1998, pp. 87-129.
- Pervye meždunarodnye s"ezdy Slavistov (Praga 1929, Warszawa 1934) i 'Rekonstruirovannyj tekst' staroslavjanskich evangelij v izdanii J. Vajsa (Praga 1935-1936)*, in: *Veda a ideológia v dejinách slavistiky. Materialy z konferencie, Stará Lesná, september 1997*, Bratislava 1998, pp. 38-56.
- Sacra scrittura e riflessione teologica in Teofane il Recluso*, in: A. Mainardi (a cura di), *La grande vigilia. Atti del V Convegno ecumenico internazionale di spiritualità*

- russa 'La Grande Vigilia. Santità e spiritualità in Russia tra Ignatij Brjancaninov e Ioann di Kronstadt', *Bose 17-20 settembre 1997*, Magnano 1998, pp. 381-391.
- Von der biblischen Exegese zur Entdeckung der Stämme der slawischen Kultur: Studien zum slawischen Evangelium von J. Dobrovský bis P.J. Šafařík*, in: J. Krašovec (a cura di), *Interpretation of the Bible. Interpretation der Bibel. Interprétation de la Bible. Interpretacija Svetega Pisma*, Ljubljana-Sheffield 1998, pp. 1479-1497.
- Les apocryphes dans la littérature slave ecclésiastique des pèlerinage en Palestine*, "Apocrypha", IX, 1998, p. 157-177.
- Voci: *Abramo di Smolensk, Andrea Salos, Antonio Pečerskij, Boris e Gleb, Clemente di Ocrida, Sava, Teodoro e Giovanni, Venceslao di Boemia, Vladimir*, in: E. Guerriero, D. Tuniz (a cura di), *Il Grande Libro dei Santi. Dizionario enciclopedico*, Cinisello Balsamo 1998.
- [Rec. a:] M. Eggers, *Das 'Großmährische Reich'. Realität oder Fiktion? Eine Neuinterpretation der Quellen zur Geschichte des mittleren Donauraumes im 9. Jahrhundert*, Stuttgart 1995 (= Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 40); M. Eggers, *Das Erzbistum des Method. Lage, Wirkung und Nachleben der kyrillomethodianischen Mission*, München 1996, "Ostkirchliche Studien", XLVII, 1998, 2-3, pp. 217-221.
- [Rec. a:] R. Picchio, M. Colucci (a cura di), *Storia della civiltà letteraria russa*, I. *Dalle origini alle fine dell'Ottocento*, II. *Il Novecento*, III. *Dizionario. Cronologia*, Torino 1997, "Die Welt der Slawen", XLIII, 1998, pp. 368-370.

1999

- Evangelie v Slavia orthodoxa*, in: E.V. Vodolazkin (a cura di), *Monastyrskaja kul'tura. Vostok i zapad*, Sankt-Peterburg 1999, pp. 18-30.
- Ierusalim v 'Choženii igumena Daniila'*, in: W. Moskovich, S. Schwarzband, G. Dell'Agata, S. Garzonio (a cura di), *Jews and Slavs*, VIII. *Oh, Jerusalem!*, Pisa-Jerusalem 1999, pp. 9-18.
- La reinterpretazione del modello bizantino in Russia nella riflessione di B.A. Uspenskij. Car' i patriarch. Charizma vlasti v Rossii. Vizantijskaja model' i ee russkoe pereomyšlenie*, "Russica Romana", VI, 1999, pp. 245-254.
- 'Učitel'no evangelie' Meletija Smotrickogo v kontekste cerkovno-slavjanskoj tradicii evangel'skoj gomiletiki i problema perevoda evangel'skich čtenij*, in: G. Brogi Bercoff, M. Di Salvo, L. Marinelli (a cura di), *Traduzione e rielaborazione nelle letterature di Polonia, Ucraina e Russia. XVI-XVIII secolo*, Alessandria 1999, pp. 167-186.

2000

- Cerkovnoslavjanskaja agiografija v vizantijskom liturgičeskom kontekste: Svjaščennoe pisanie i liturgija v literaturnoj kompozicii Žitija Paraskevvy*, "Slavjanovedenie", XXXVI, 2000, 2, pp. 42-51.

Oriente e Occidente nella Rus' di Kiev. Per un'interpretazione dello spazio geografico nella cultura kieviana, in: Ks. Konstantynenko, M. Ferraccioli, G. Giraudò (a cura di), *Miti antichi e moderni tra Italia ed Ucraina*, I, Padova 2000, pp. 147-156.

2001

Die altslavische Version der Evangelien. Forschungsgeschichte und zeitgenössische Forschung, Köln-Weimar-Wien 2001.

Eventi sonori nei racconti di viaggio del Medioevo russo, "Musica e storia", IX, 2001, 2, pp. 473-488.

Il Vangelo nel mondo bizantino-slavo / The Gospels in the Byzantine-Slavic World (2001), in: *La città e il libro I: Eventi internazionali alla Certosa di Firenze (30 maggio – 1 giugno 2001). Atti, Sezione V: La Bibbia in Russia, in Spagna, in Italia / The Bible in Russia, Spain, Italy*, <<http://www.florin.ms/aleph5.html>>.

Sapienza del vangelo ed esegesi scritturale nell'opera di Cirillo e Metodio, "Russica Romana", VIII, 2001, pp. 37-43.

2002

Quale lingua per la liturgia, "Religioni e società", XVII, 2002, 42 (*Il mondo russo dopo l'ateismo di stato*), pp. 75-82.

[Rec. a:] A.-E.N. Tachiaos, *Cyril and Methodius of Thessalonica. The Acculturation of the Slavs*, New York 2001, "Ostkirchliche Studien", LI, 2002, 3-4, pp. 294-295.

2003

Cura del volume: *Contributi italiani al XIII Congresso internazionale degli slavisti (Ljubljana 15-21 agosto 2003)*, a cura di A. Alberti, M. Garzaniti, S. Garzonio, Pisa 2003.

Alle radici della concezione dello spazio nel mondo bizantino-slavo (IX-XI sec.), in: *Uomo e spazio nell'Alto Medioevo (4-8 aprile 2002. Settimane di studio del Centro Italiano sull'Alto Medioevo)*, II, Spoleto 2003, pp. 657-707.

Biblija i ekzegeza v Rossii načala XVI veka. Novaja interpretacija 'Poslanija' starca pskovskogo Eleazarovskogo monastyrja Filofeja d'jaku Misjurju Grigor'eviču Munechinu, "Slavjanovedenie", XXXIX, 2003, 2, pp. 24-35 (ristampa in: *Biblical Quotations in Slavonic Literature. XIII International Congress of Slavists (Ljubljana, 15-21 August 2003). Panel. Papers*, Pisa 2003).

Choždenie igumena Daniila v Palestinu, in: Ja.N. Ščapov (a cura di), *Pis'mennye pamjatniki istorii drevnej Rusi. Letopisi. Povesti. Choždenija. Poučenija. Žitija. Poslanija. Annotirovannyj katalog-spravočnik*, Sankt Peterburg 2003, pp. 85-88.

Il viaggio al Concilio di Firenze. La prima testimonianza di un viaggiatore russo in Occidente, "Itineraria", II, 2003, pp. 173-199.

- La scoperta dei santi russi in Italia*, in: A. Alberti, S. Pavan (a cura di), *Firenze e San Pietroburgo. Due culture si confrontano e dialogano tra loro. Atti del Convegno (Firenze, 18-19 giugno 2003)*, Firenze 2003, pp. 17-42.
- La traduzione cirillicometodiana della Bibbia*, in: R. Morabito (a cura di), *Studi in onore di Riccardo Picchio, offerti per il suo ottantesimo compleanno*, Napoli 2003, pp. 19-26.
- Modelli di culto e devozione nelle testimonianze dei pellegrini della Rus'*, in: G. De Rosa, F. Lomastro (a cura di), *L'età di Kiev e la sua eredità nell'incontro con l'Occidente*, Roma 2003, pp. 113-134.

2004

- Das Bild der Welt und die Suche nach dem irdischen Paradies in der Rus'*, in: E. Vavra (a cura di), *Virtuelle Räume. Raumwahrnehmung und Raumvorstellung im Mittelalter. Akten des 10. Symposiums des Mediävistenverbandes, Krems, 24.-26. März 2003*, Wien 2004, pp. 357-371.
- Il 'Decreto d'Unione' del Concilio di Ferrara-Firenze e la sua versione slava*, in: G. Conticelli, M. Scudieri (a cura di), *Oriente e Occidente a San Marco da Cosimo il Vecchio a Giorgio La Pira. Alla riscoperta della collezione di icone russe dei Lorenza*, Firenze 2004, pp. 35-40.
- Il pellegrinaggio medievale nella Slavia ortodossa. L' 'Itinerario dell'egumeno Daniil in Terra santa' (XII sec.) e il 'Libro Pellegrino' di Antonij (Dobrynja Jadrejkovič), arcivescovo di Novgorod (XIII sec.)*, in: L. Vaccaro (a cura di), *L'Europa dei pellegrini*, Milano 2004, pp. 441-457.
- Le citazioni bibliche nella letteratura slavo-ecclesiastica*, "Studi Slavistici", I, 2004, pp. 330-335.
- Oikoumene and Kosmos. The Image of Holy Places in Russian Pilgrimage Tales*, in: A.M. Lidov (a cura di), *Ierotopija. Issledovanie sakral'nych prostranstv. Materialy meždunarodnogo simpoziuma / Hierotopy: studies in the making of sacred spaces; material from the international symposium*, Moskva 2004, pp. 84-86.
- Perevod i eksegeza na primere Evangelija carja Ivana Aleksandra*, in: L. Taseva, M. Jovčeva, Ch. Voss, T. Pentkovskaja (a cura di), *Prevodite prez XIV stoletie na Balkanite*, Sofija 2004, pp. 59-69.
- [Rec. a:] V. Vodoff, *Autour du mythe de la Sainte Russie. Christianisme, pouvoir et société chez les Slaves orientaux (X^e-XVII^e siècles)*, Paris 2003; V. Vodoff, *Autour du moyen âge russe. Trente années de recherche*, Paris 2003, "Bizantinistica. Rivista di Studi Bizantini e Slavi", VI, 2004, pp. 383-388.

2005

- Cura del volume: *Giorgio La Pira e la Russia*, a cura di M. Garzaniti e L. Tonini, Firenze 2005.

- Cura del volume: A.-E.N. Tachiaos, *Cirillo e Metodio di Tessalonica. Le radici cristiane della cultura slava*, Milano 2005 (Presentazione dell'edizione italiana, pp. 11-16; Appendice: *Le vite paleoslave di Cirillo e Metodio*, pp. 163-223).
- Cura del volume: *Il tempo dei santi fra Oriente e Occidente. Liturgia e agiografia dal tardo antico al Concilio di Trento. Atti del IV Congresso internazionale di Studio dell'AISSCA (Firenze 26-28 ottobre 2000)*, a cura di A. Benvenuti e M. Garzaniti, Roma 2005 (Note conclusive: *Tra Oriente e Occidente*, pp. 481-486).
- Il Concilio di Ferrara-Firenze e l'idea della 'santa Russia'*, in: M. Garzaniti, L. Tonini (a cura di), *Giorgio La Pira e la Russia*, Firenze 2005, pp. 223-239.
- Il culto dei santi nella Slavia ortodossa: la testimonianza dei libri del Vangelo e dell'Apostolo. Sviluppi storici e diffusione geografica: l'eredità bizantina e la formazione della prima tradizione manoscritta (X-XI sec.)*, in: A. Benvenuti, M. Garzaniti (a cura di), *Il tempo dei santi fra Oriente e Occidente. Liturgia e agiografia dal tardo antico al Concilio di Trento. Atti del IV Congresso internazionale di Studio dell'AISSCA (Firenze 26-28 ottobre 2000)*, Roma 2005, pp. 311-341.
- La Pel'grimacija ili Putešestvennik di Ippolit di Vyša, ieromonaco del monastero dei santi Boris e Gleb nell'eparchia di Černihiv (1707-1709)*, in: W. Moskovich, S. Nikolova (a cura di), *Jews and Slavs. Judaeo-Bulgarica, Judaeo-Russica et Palaeslavica*, Jerusalem 2005, pp. 211-216.
- Le vite paleoslave di Cirillo e Metodio*, appendice al volume: A.-E. N. Tachiaos. *Cirillo e Metodio di Tessalonica. Le radici cristiane della cultura slava*, a cura di M. Garzaniti, Milano 2005, pp. 163-223.
- La Sesta giornata di Paleoslavistica (Münster, 22-24 Aprile 2005)*, "Studi Slavistici", II, 2005, pp. 385-386.
- La conversione degli Slavi*, "Medioevo", IX, 2005, 12, pp. 97-121.
- Le radici nazionali dalla semiosfera al postmodernismo. Continuità e trasformazioni della critica letteraria nel mondo slavo contemporaneo*, "Moderna. Semestrale di teoria e critica della letteratura", VII, 2005, 1, pp. 97-106.
- Weisheit der Evangelien und Exegese der Heiligen Schrift im Werk von Kyrill und Methodios*, in: Konstantinou (a cura di), *Methodios und Kyrillos in ihrer europäischen Dimension*, Frankfurt a. M. 2005, pp. 73-83.
- [Rec. a:] M.-A. Dürriegl, M. Mihaljević, F. Velčić (a cura di), *Glagoljica i hrvatski glagolizam. Zbornik Radova s međunarodnoga znanstvenog skupa povodom 100. Obljetnice Staroslovenske Akademije i 50. Obljetnice Staroslovenskego Instituta (Zagreb-Krk 2.-6. Listopada 2002)*, Zagreb-Krk 2004, "Studi Slavistici", II, 2005, pp. 308-310.
- [Rec. a:] *Andrea Pacini (a cura di), L'ortodossia nella nuova Europa*, Torino 2003, "Studi Slavistici" II, 2005, pp. 368-372.

2006

- Alle origini della letteratura di pellegrinaggio della Rus': modello bizantino o modello latino?*, "Itineraria", V, 2006, pp. 171-200.

- Alle origini della slavistica e della russistica italiana. I fondi librari di Maver, Lo Gatto e Colucci*, in: M. Battaglini (a cura di), *Mal di Russia amor di Roma. Libri russi e slavi alla Biblioteca Nazionale di Roma*, Roma 2006, pp. 101-106.
- Centralizm i mestnye avtonomii v svete idei rimskogo universalizma v 'Povesti o načale Moskvy'*, "Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury", LVII, 2006, pp. 950-956.
- Christian Hannick, "Kalofonia", III, 2006, pp. IX-XIII.
- Der griechische Text der Evangelien und die slavische Version*, in: B. Symanzyk (a cura di), *Studia Philologica Slavica. Festschrift für Gerhard Birkfellner zum 65. Geburtstag, gewidmet von Freunden, Kollegen und Schülern*, I, Berlin 2006, pp. 139-148.
- Il mondo degli Slavi fra popolazioni autoctone e invasioni dall'Oriente. Storia e antropologia del mondo slavo*, "La Porta d'Oriente", I, 2006, pp. 31-45.
- L'idea della Russia in Italia attraverso la sua tradizione religiosa e i suoi santi*, "Toronto Slavic Quarterly", XVII, 2006, <<http://www.utoronto.ca/tsq/17/garzaniti17.shtml>>.
- L'idée d'espace et du monde au Moyen Âge russe*, in: *IIIème Journées doctorales en études slaves – Paris (Centre d'études slaves, 6-8 février 2006)*, <http://www.etudes-slaves.paris4.sorbonne.fr/jd06_textes.PDF/Garzaniti.PDF>.
- Moskva i 'Russkaja zemlja' v Kulikovskom cikle*, "Drevnjaja Rus'", XXIII, 2006, 1, pp. 105-112.
- Psalmi i ich perevod v Evangelii i Apostole (X-XI vv.)*, in: L. Taseva, R. Marti, M. Jovčeva, T. Pentkovskaja (a cura di), *Mnogokratnite prevodi v južnoslavjanskoto srednevekovie. Dokladi ot meždunarodnata konferencija. Sofija, 7-9 juli 2005 g.*, Sofija 2006, pp. 57-90.
- Piero Cazzola. *Sessant'anni intorno al pianeta Russia (Torino, 26 Maggio 2006)*, "Studi Slavistici", III, 2006, pp. 453-455.
- Viaggiare nel medioevo russo. Appunti sul lessico di viaggio slavo-orientale*, "Quaderni del Dipartimento di Linguistica – Università di Firenze", XVI, 2006, pp. 197-212.
- [Rec. a:] B.N. Florja, *U istokov religioznogo raskola slavjanskogo mira (XIII vek)*, Sankt-Peterburg 2004, "Studi Slavistici", III, 2006, p. 367-371.
- [Rec. a:] E.I. Maleto, *Antologija choženij russkich putešestvennikov XII-XV veka. Issledovanie. Teksty. Kommentarii*, Moskva 2005, "Studi Slavistici", III, 2006, p. 371-375.

2007

- Biblejskie citaty v literature Slavia Orthodoxa*, "Trudy Otdela drevnerusskoj literatury", LVIII, 2007, pp. 28-40.
- Il culto dei santi nella Slavia ortodossa alla luce dei libri del Vangelo e dell'Apostolo. Prima parte*, in: K. Stantchev, S. Parenti (a cura di), *Liturgia e agiografia tra Roma e Costantinopoli. Atti del I e II Seminario di Studio, Roma-Grottaferrata 2000-2001*, Grottaferrata 2007, pp. 89-108.

Il testo greco dei vangeli e la sua versione slava. Per uno studio dei rapporti fra le tradizioni manoscritte greca e slava, "Slovo", LVI-LVII, 2006-2007, pp.159-173.

Introduzione a: J.A. Komenský. *Il labirinto del mondo e il paradiso del cuore*, Praha 2007, pp. 4-10.

Le récit de voyage dans la culture slave orientale, de la 'Russie' de Kiev à l'époque moscovite, in: *École pratique des Hautes Études. Livret-Annuaire 21 (2005-2006)*, Paris 2007, pp. 264-272.

Princes martyrs et dynasties régnautes en Europe Centrale et Orientale (X^e-XI^e siècles), in: I. Biliarsky, R. Păun (a cura di), *Les cultes des saints guerriers et l'idéologie du pouvoir en Europe Centrale et Orientale (Actes du colloque international, 17 janvier 2004)*, București 2007, pp. 17-33.

Requiem per la filologia slava? Riflessioni sul Medioevo slavo e le sue tradizioni scritte, in: R. De Giorgi, S. Garzonio, G. Ziffer (a cura di), *Gli studi slavistici in Italia oggi*, Udine 2007, pp. 315-331.

Slavia latina e Slavia ortodossa. Per un'interpretazione della civiltà slava nell'Europa medievale, "Studi Slavistici", IV, 2007, pp. 29-64.

Slavia latina und Slavia orthodoxa: Sprachgrenzen und Religion im Mittelalter, in: U. Knefelkamp, K. Bosselmann-Cyran (a cura di), *Grenze und Grenzüberschreitung im Mittelalter. II. Symposium des Mediävistenverbandes vom 14. bis 17. März 2005, Frankfurt an der Oder*, Berlin 2007, pp. 256-269.

U istokov palomničeskoj literatury drevnej Rusi: 'Choženie' igumena Daniila v Syjatuju zemlju, in: G.M. Prochorov (a cura di), *'Choženie' igumena Daniila v Syjatuju zemlju v načale XII v.*, Sankt-Peterburg 2007, pp. 270-338.

con A. Alberti: *Slavjanskaja versija grečeskogo teksta evangelija: Evangelie Ivana Aleksandra i pravka perevoda Svjaščennogo pisanija*, in: *Problemi na Kirilo-Metodievoto delo i na Bălgarska kultura prez XIV vek*, Sofija 2007 (= "Kirilo-Metodievski studii", XVII), pp.180-190.

Presentazione, in: L. Pubblici, *Dal Caucaso al Mar d'Azov. L'impatto dell'invasione mongola in Caucasia fra nomadismo e società sedentaria (1204-1295)*, Firenze 2007, pp.V-VII.

[Rec. a:] A.-L. Caudano, *'Let There Be Lights in the Firmament of the Heaven': Cosmological Depictions in Early Rus*, Cambridge (MA) 2006; "Palaeoslavica", XIV, Suppl. 2, "Studi Slavistici", IV, 2007, pp. 305-306.

[Rec. a:] A. Cavazza, *'La Chiesa è una' di A.S. Chomjakov. Edizione documentario-interpretativa*, Bologna 2007, "Studi Slavistici", IV, 2007, pp. 311-313.

2008

Alla scoperta dell'Oriente. Il 'viaggio peccaminoso' del mercante russo Afanasij Nikitin, "Itineraria", VII, 2008, pp. 87-107.

Anni bolognesi fra memoria e storia. In occasione degli 85 anni del prof. Piero Cazzola, in: A. Malerba (a cura di), *Piero Cazzola, sessant'anni intorno al pianeta Russia. Atti dell'incontro di studi, Torino 26 maggio 2006*, Torino 2008, pp. 23-27.

- Il mondo dell'ortodossia nell'età moderna*, in: G. Filoramo (a cura di), *Le religioni e il mondo moderno*, I. *Cristianesimo*, a cura di D. Menozzi, Torino 2008, pp. 68-84.
- La filologia slava nell'università italiana oggi: tra ricerca e insegnamento*, forum a cura di M. Garzaniti e N. Marcialis, "Studi Slavistici", V, 2008, pp. 247-266.
- La riscoperta di Massimo il Greco e la ricezione dell'Umanesimo italiano in Russia*, in: M. Di Salvo, G. Moracci, G. Siedina (a cura di), *Nel mondo degli Slavi: incontri e dialoghi tra culture: studi in onore di Giovanna Brogi Bercoff*, I, Firenze 2008, pp. 173-183.
- Ocrida, Spalato e la questione dello slavo nella liturgia fra X e XI sec.*, in: A. Alberti, S. Garzonio, N. Marcialis e B. Sulpasso (a cura di), *Contributi italiani al XIV Congresso internazionale degli slavisti: Ohrid, 10-16 settembre 2008*, Firenze 2008, pp. 63-80.
- Massimo il Greco, Firenze e l'Umanesimo italiano (Firenze 22-24 novembre 2007)*, "Studi Slavistici", V, 2008, pp. 375-377.
- U istokov palomničeskoj literatury Drevnej Rusi: literaturnye modeli i praktika palomničestva*, "Pravoslavnyj Palestinskij sbornik", CVI, 2008, pp. 38-50.
- Seminario Internazionale Massimo il Greco, Firenze e l'umanesimo italiano, Firenze 22-24 novembre 2007*, "Schede umanistiche", 2008, 22, pp. 273-277.
- [Rec. a:] Ch. Hannick, *Das Altslavische Hirmologion. Edition und Kommentar*, Freiburg I. Br. 2006, "Studi Slavistici", V, 2008, pp. 304-307.
- [Rec. a:] P. Gonneau, *À l'aube de la Russie moscovite: Serge de Radonège & André Roublev. Légendes et images (XIV^e-XVII^e siècles)*, Paris 2007, "Studi Slavistici", V, 2008, pp. 310-312.
- [Rec. a:] Aeneas Silvius Piccolomini, *Historia Bohemica*, a cura di J. Hejnic e H. Rothe, I. *Historisch-kritische Ausgabe des lateinischen Textes*, II. *Die frühneuhochdeutsche Übersetzung (1463) des Breslauer Stadtschreibers Peter Eschenloër*, III. *Die erste alttschechische Übersetzung (1487) des katholischen Priesters Jan Húska*, Weimar-Köln-Wien 2005 (= Bausteine zur slavischen Philologie und Kulturgeschichte. Reihe B, Editionen. Neue Folge 20, 1-3), "Studi Slavistici", V, 2008, pp. 312-316.
- [Rec. a:] P. Thiergen, M. Munk, *Russische Begriffsgeschichte der Neuzeit. Beiträge zu einem Forschungsdesiderat*, Köln-Weimar-Wien 2006, "Studi Slavistici", V, 2008, pp. 340-342.

2009

- Bible and Liturgy in Church Slavonic Literature. A New Perspective for Research in Medieval Slavonic Studies*, in: J.A. Álvarez-Pedrosa, S. Torres Prieto (a cura di), *Medieval Slavonic Studies. New Perspectives for Research / Études slaves médiévales. Nouvelles perspectives de recherche*, Paris 2009, pp. 127-148.
- Gli Slavi, l' 'altra Europa' e il 'Fondo Ricci' della Biblioteca centralizzata 'Roberto Ruffilli' (Forlì)*, in: S. Bianchini (a cura di), *Chiesa cattolica e 'società sotterranea' ai tempi del comunismo. Il 'Fondo Ricci' e le sue fonti per una storia delle religioni in Europa orientale*, Bologna 2009, pp. 53-61.

- Heilige Schrift und Auctoritas bei Maksim Grek*, in: D. Christians, D. Stern, V.S. Tomelieri (a cura di), *Bibel, Liturgie und Frömmigkeit in der Slavia Byzantina. Festgabe für Hans Rothe zum 80. Geburtstag*, München-Berlin 2009, pp. 3-10.
- Le lingue dai Balcani all'Asia centrale*, in: *XXI secolo. Comunicare e rappresentare*, Roma 2009, pp. 319-334.
- Perevod s russkogo: religioznyj i filozofsko-teologičeskij jazyk*, in: S. Berardi, L. Buglakova, C. Lasorsa Siedina, V. Preti (a cura di), *Russkij jazyk i mnogojazyčnaja Evropa. Testirovanie, učreždenija i sredstva dlja novej mediacii: materialy meždunarodnoj konferencii CIEURUS Forli, 26- 27 fevralja 2008 g.*, Bologna 2009, pp. 91-95.
- Politica e canoni letterari nell'Europa centro-orientale*, in: *XXI secolo. Comunicare e rappresentare*, Roma 2009, pp. 127-134.
- Due note critiche. A proposito di: M. Capaldo, Due noterelle idiosincratiche. 2. Proemium saltem legendum*, "Ricerche slavistiche", VI (LII), 2008, pp. 295-300; A. Giambelluca Kossova, *Edin izrjadjen starobălgarski katechizis: Prologăt na Pametŭ i žitie blaženago otŭce našego i učitelę Methodija archiepiskopa moraviška*, in: *Problemi na Kirilo-Methodievoto delo i na Bălgarska kultura prez XIV vek*, Sof ja 2007 (= "Kirilo-Methodievski studii", XVII), pp. 408-424, "Studi Slavistici", VI, 2009, pp. 225-228.
- con A. Alberti, *Il Vangelo di Ivan Aleksandăr nella tradizione testuale dei vangeli slavi*, "Studi Slavistici", VI, 2009, pp. 29-58.
- Tekstologija rukopisnoj tradicii slavjanskogo Evangelija*, "Slavia", LXXVIII, 2009, 3-4, pp. 303-312.
- [Rec. a:] Nil Sorsky: *The Authentic Writings*, traduzione, cura e introduzione di David M. Goldfrank, Kalamazoo (MI) 2008, pp. 369, "Studi Slavistici", VI, 2009, pp. 407-409.

2010

- Cura del volume: E. Gasparini. *Il matriarcato slavo: antropologia culturale dei Protoslavi*, I-III, a cura di M. Garzaniti e D. Possamai, prefazione di R. Faccani, Firenze 2010.
- Alle origini della figura dello starec. La direzione spirituale nel Medioevo russo*, in: G. Filoramo (a cura di), *Storia della direzione spirituale*, II. *L'età medievale*, Brescia 2010, pp. 269-278.
- con D. Possamai, *Premessa a: E. Gasparini. Il matriarcato slavo: antropologia culturale dei Protoslavi*, I, a cura di M. Garzaniti e D. Possamai, prefazione di R. Faccani, Firenze 2010, pp. VII-IX.
- Il pellegrinaggio nel mondo bizantino-slavo*, in: A. Barbero, S. Piano (a cura di), *La bisaccia del pellegrino: fra evocazione e memoria. Il pellegrinaggio sostitutivo ai luoghi santi nel mondo antico e nelle grandi religioni viventi*, Ponzano Monferrato 2010, pp. 249-256.

- L'altra sponda dell'Adriatico fra Umanesimo e Rinascimento*, in: P. Dinelli (a cura di), *Firenze e Dubrovnik all'epoca di Marino Darsa (1508-1567). Atti della giornata di studi, Firenze, 31 gennaio 2009*, Firenze 2010, pp. 13-21.
- Otkrytie Vostoka: 'grešnoe choženie' Afanasija Nikitina*, "Trudy Otdela drevnerusskoj literatury", LXI, 2010, pp. 518-532.
- Pèlerinage et voyage spirituel dans la tradition russe*, in: *Religions et histoire, IV. Religions de Russie. Christianisme orthodoxe, islam, bouddhisme et chamanisme dans l'histoire de la Russie millénaire*, Dijon 2010, pp. 34-41.
- Per una ermeneutica del mondo slavo fra storia e filologia*, "Studi Linguistici e Filologici Online. Rivista Telematica del Dipartimento di Linguistica dell'Università di Pisa", VIII, 2010, 2, pp. 223-238, <<http://www.humnet.unipi.it/slifo/>>.
- Sacra scrittura, auctoritates e arte traduttoria in Massimo il Greco*, in: *Massimo il Greco, Firenze e l'umanesimo italiano*, forum a cura di M. Garzaniti e F. Romoli, "Studi Slavistici", VII, 2010, pp. 349-363.
- Ohrid, Split i pitanje slavenskoga jezika u bogoslužju u X i XI. stoljeću*, "Slovo", LX, 2010, pp. 307-334.
- Voci enciclopediche nella rubrica *Lexikon* del portale del Centro di Studi sull'Europa Centro-Orientale nel Medioevo (CESECOM): *Slavi, Slavo-ecclesiastica letteratura, Slavo-ecclesiastica, lingua* (2010), <<http://www.fupress.com/cesecom/default.aspx>>.
- Cura del forum: *Massimo il Greco, Firenze e l'umanesimo italiano*, a cura di M. Garzaniti e F. Romoli, "Studi Slavistici", VII, 2010, pp. 239-394.
- Premessa al forum: *Massimo il Greco, Firenze e l'umanesimo italiano*, a cura di M. Garzaniti e F. Romoli, "Studi Slavistici", VII, 2010, pp. 239-243.

2011

- Alle origini della Russia moderna: l'idea di Mosca Nuova Costantinopoli e Terza Roma*, in: I. Melani (a cura di), *Paradigmi dello sguardo. Percezioni, descrizioni, costruzioni e ricostruzioni della Moscovia tra medioevo ed età moderna (uomini, merci e culture)*, Viterbo 2011, pp. 51-65.
- Antilatinskie traktaty v poslanii starca Filofeja o Tret'em Rime*, in: P. Chondzinskij, N.Ju. Suchova (a cura di), *Russkoe bogoslovie. Tradicija i sovremennost'. Sbornik statej*, Moskva 2011, pp. 141-150.
- Die slavische Bibel: von der Vielfältigkeit der liturgischen Bücher zum einzigen Buch*, "Ostkirchliche Studien", LX, 2011, 1, pp. 38-47.
- Echi della Primavera di Praga in Italia*, in: F. Caccamo, P. Helan e M. Tria (a cura di) *Primavera di Praga, risveglio europeo*, Firenze 2011, pp. 171-176.
- Istoki biblejskogo bogoslovija v Drevnej Rusi*, in: P. Chondzinskij, N.Ju. Suchova (a cura di), *Russkoe bogoslovie. Tradicija i sovremennost'. Sbornik statej*, Moskva 2011, pp. 11-19.

Riflessioni per un lessico religioso e filosofico-teologico russo-italiano, in: V. Benigni, A. Salacone (a cura di), *Ulica Ševčenko 25, korpus 2. Scritti in onore di Claudia Lasorsa*, Cesena-Roma 2011, pp. 62-70.

Membro dell'Advisory board e supervisore delle traduzioni del volume: *IN CHRISTO. Uno scambio di capolavori dell'arte e della fede fra Russia e Italia. Giotto e il politico di santa Reparata alla Galleria Tretjakov di Mosca. Rublëv, Dionisij e l'Odighitria di Pskov nel Battistero di Firenze (19 dicembre 2011 – 19 marzo 2012)*, Roma 2011.

La fortuna dell'iconografia russa in Italia, in: *IN CHRISTO. Uno scambio di capolavori dell'arte e della fede fra Russia e Italia. Giotto e il politico di santa Reparata alla Galleria Tretjakov di Mosca. Rublëv, Dionisij e l'Odighitria di Pskov nel Battistero di Firenze (19 dicembre 2011 – 19 marzo 2012)*, Roma 2011, pp. 99-108 (versione russa: op. 507-509).

Rol' i značenie Svjaščennogo Pisanija v 'Žitii Mefodija', in: E.N. Meščerskaja (a cura di), *Svjaščennoe Pisanie kak faktor jazykovogo i literaturnogo razvitija (v areale avraamskich religij)*, Sankt-Peterburg, 30 ijunja 2009 g., Sankt-Peterburg 2011, pp. 149-157.

Slavjanskije lekcionarii i četveroevangelija i ich opisanie, in: E.L. Alekseeva (a cura di), *Bibleistika. Slavistika. Rusistika. K 70-letiju zaveduščego kafedroj bibleistiki professora Anatolija Alekseeviča Alekseeva*, Sankt-Peterburg 2011, pp.99-112.

[Rec. a:] E. Santos Martinas, *La cultura material de los primitivos eslavos. Un estudio sobre el léxico de los evangelios*, Consejo superior de investigaciones científicas, Madrid 2008, "Studi Slavistici", VIII, 2011, pp. 351-352.

[Rec. a:] É. Teiro, *L'Église des premiers saints métropolitains russes*, Paris 2009, "Studi Slavistici", VIII, 2011, pp. 352-353.

2012

con A. Filipović, *Insedimenti monastici nel mondo bizantino-slavo*, in: L. Ermini Pani (a cura di), *Le valli dei monaci. Atti del Convegno internazionale di studio (Roma-Subiaco, 17-19 maggio 2010)*, I, Spoleto 2012, pp. 115-147.

La riscoperta di Massimo il Greco fra Otto e Novecento e la prima ricezione dell'Umanesimo italiano in Russia, in: L. Tonini (a cura di), *Rinascimento e antirinascimento. Firenze nella cultura russa fra Otto e Novecento*, Firenze 2012, pp. 3-15.

Per una riflessione sulla periodizzazione della 'letteratura russa antica', in: G. Carpi, L. Fleishman, B. Sulpasso (a cura di), *Venok. Studia slavica Stefano Garzonio sexagenario oblata. In Honor of Stefano Garzonio*, Stanford 2012 (= "Stanford Slavic Studies", XL), pp. 11-17.

Sacre scritture ed esegesi patristica nella Vita di Metodio, in: A. Bartolomei Romagnoli, U. Paoli, P. Piatti (a cura di), *Studi per Réginald Grégoire*, I, Fabriano 2012, pp. 385-392.

La terminologia relativa alla santità nei testi sull'idea di Roma a Mosca (XV-XVI sec.), in: F. Creț Ciure, V. Nosilia, A. Pavan (a cura di), *Multa & Varia. Studi offerti a*

Maria Marcella Ferraccioli e Gianfranco Giraudo, Milano-Venezia 2012, pp.503-508.

[Rec. a:] L. Steindorff (a cura di), *Religion und Integration im Moskauer Russland. Konzepte und Praktiken, Potentiale und Grenzen, 14.-17. Jahrhundert*, Wiesbaden 2010 (= Historische Veröffentlichungen des Osteuropa-Institut, 76), "Ostkirchliche Studien", LXI, 2012, 1-2, pp. 330-332.

2013

Gli slavi. Storia, culture e lingue dalle origini ai nostri giorni, a cura di F. Romoli, con la collaborazione di A. Alberti, M. Betti, A. Cilento, M.C. Ferro, C. Pieralli e L. Pubblici, Roma 2013.

Cura del volume: *Contributi italiani al XV Congresso Internazionale degli Slavisti (Minsk, 20-27 agosto 2013)*, a cura di M. Garzaniti, A. Alberti, M. Perotto e B. Sulpasso, Firenze 2013.

Membro dell'Advisory board, in: *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto editto di Milano 313-2013*, I-III, Roma 2013.

Costantino il Grande a Mosca dai Rjurikidi alla dinastia dei Romanov, in: *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto editto di Milano 313-2013*, III, Roma 2013, pp. 133-144.

Gody v Bolon'e meždu pamjat'ju i istoriej, in: P. Kazzola (Cazzola), *Russkij P'emont*, a cura di M.G. Talalaj, Moskva 2013, pp. 275-279.

Luckaja Psal'tir' iz Laurencianskoj Biblioteki vo Florencii, in: *Luc'kyj Psal'tyr 1384 roku. Vidannja faksimil'noho tipu*, Kyjiv 2013, pp. 437-440.

con F. Romoli: *Le funzioni delle citazioni bibliche nella letteratura della Slavia ortodossa*, in: M. Garzaniti, A. Alberti, M. Perotto, B. Sulpasso (a cura di), *Contributi italiani al XV Congresso Internazionale degli Slavisti (Minsk, 20-27 agosto 2013)*, Firenze 2013, pp. 121-155.

Greek and Slavic Manuscripts of Biblical Content. Annotations Toward the Construction of New Catalogues, in: K. Spronk, G. Rouwhorst, S. Royé (a cura di), *Catalogue of Byzantine Manuscripts in their Liturgical Context. Subsidia I. Challenges and Perspectives*, Turnhout 2013, pp. 281-288.

L'eredità culturale e letteraria della Rus' e il rinnovamento degli studi della tradizione manoscritta biblica e liturgica nella Russia contemporanea, in: S. Boesch Gajano, E.G. Farrugia, S.J., M. Pliukhanova (a cura di), *I testi cristiani nella storia e nella cultura. Prospettive di ricerca tra Russia e Italia. Atti del convegno di Perugia - Roma, 2-6 maggio 2006 e del seminario di San Pietroburgo - 22-24 settembre 2009*, Roma 2013, pp. 53-66.

La comunità ortodossa russa a Firenze fra Ottocento e Novecento, "Annali di Storia di Firenze", VIII, 2013, pp. 285-295.

Le Livre du Pèlerin d'Antoine de Novgorod: Constantinople dans le premier témoignage d'un récit de voyage russe, "Slavica Occitania", XXXVI, 2013, pp. 25-45.

Maxime le Grec dans l'historiographie russe des XIXe-XXe siècles: un Ulysse de l'orthodoxie byzantine face aux sirènes de la culture occidentale, in: P. Gonneau, E. Rai (a cura di), *Écrire et réécrire l'histoire russe, d'Ivan le Terrible à Vasilij Ključevskij (1547-1917)*, Paris 2013, pp. 183-191.

Premessa, in: M. Garzaniti, A. Alberti, M. Perotto, B. Sulpasso (a cura di), *Contributi italiani al XV Congresso Internazionale degli Slavisti (Minsk, 20-27 agosto 2013)*, Firenze 2013, pp. 7-8.

Poslanija Pavla meždu tradicij teksta i ekzegetičeskoj pererabotkoj v literature Slavia Orthodoxa, in: M. Bobrik (a cura di), *Slavjanskij Apostol. Istorija teksta i jazyk*, München-Berlin 2013, pp. 115-124.

Riflessioni sul contributo italiano alla definizione della storia culturale del mondo slavo nel contesto della storiografia sull'Europa centro-orientale, in: G. Moracci, A. Alberti (a cura di), *Linee di confine. Separazioni e processi di integrazione nello spazio culturale slavo*, Firenze 2013, pp. 555-563.

The Gospel Book and Its Liturgical Function in the Byzantine-Slavic Tradition, in: K. Spronk, G. Rouwhorst, S. Royé (a cura di), *Catalogue of Byzantine Manuscripts in their Liturgical Context. Subsidia 1. Challenges and Perspectives*, Turnhout 2013, pp. 35-54.

con A. Farina: *Un portale per la comunicazione e la divulgazione del patrimonio culturale: progettare un lessico multilingue dei beni culturali on-line*, in: A. Filipović, W. Troiano (a cura di), *Strategie e Programmazione della Conservazione e Trasmissibilità del Patrimonio Culturale*, Roma 2013, pp. 500-509.

[Rec. a:] J. Ostapczuk, *Cerkiewnosłowiański przekład liturgicznych perykop okresu Paschalnego i święta Pięćdziesiątnicy w rękopiśmiennych ewangeliarzach krótkich*, Warszawa 2010; J. Ostapczuk, *Sobotnie i niedzielne perykopy liturgiczne z Ewangelii Mateusza w cerkiewnosłowiańskich lekcjonarzach krótkich*, Warszawa 2010, "Studi Slavistici", X, 2013, pp. 316-318.

[Rec. a:] K. Stančev, *Issledovanija v oblasti srednevekovoj literatury pravoslavnogo slavjanstva*, Kraków 2012 (= Krakowsko-Wileńskie studia slawistyczne, 7), "Studi Slavistici", X, 2013, pp. 313-315.

[Rec. a:] P. Gonneau, *Lavrov Aleksandr; Des Rôles à la Russie : histoire de l'Europe orientale (v. 730-1689)*, Paris 2012, "Revue des études slaves", LXXXIV, 2013, 3-4, pp. 555-558.

O vosprijatii 'Blagodatnogo Ognja' i Svjatogo Groba russkim, zapadnym i vizantijskim palomnikom v Ierusalime XI-XII vv. 'Choženie' igumena Daniila v kontekste grečeskoj i latinskoj palomničeskoj literatury ego epochi, in: A.M. Lidov (a cura di), *Ierotopija ognja i sveta v kul'ture vizantijskogo mira*, Moskva 2013, pp. 216-231.

2014

Cura del volume: *Contributi italiani al XIII Congresso Internazionale degli Slavisti (Ljubljana, 15 - 21 agosto 2003)*, a cura di A. Alberti, M. Garzaniti e S. Garzonio, Firenze 2014 (nuova ed. digitale con ISBN).

- con S. Garzonio e A. Alberti: *Nota dei curatori*, in: A. Alberti, M. Garzaniti, S. Garzonio (a cura di), *Contributi italiani al XIII Congresso Internazionale degli Slavisti (Ljubljana, 15-21 agosto 2003)*, Firenze 2014 (nuova ed. digitale con ISBN), pp. 5-6.
- Biblejskie citaty v cerkovnoslavjanskoj knižnosti*, Moskva 2014.
- Einige Gedanken zu Stand und Perspektiven der Slavistik in Italien*, "Bulletin der deutschen Slavistik", XX, 2014, pp. 77-80.
- Foreword*, in: G. Siedina (a cura di), *Latinitas in the Polish Crown and the Grand Duchy of Lithuania: Its Impact on the Development of Identities*, Firenze 2014, pp. 7-10.
- La caduta dei Borboni nella testimonianza di un garibaldino dall'Ucraina*, in: G. Galasso (a cura di), *Mezzogiorno, Risorgimento e Unità d'Italia. Atti del convegno (18, 19 e 20 maggio 2011, Roma)*, Roma 2014, pp. 47-51.
- La liturgia in slavo ai tempi di Clemente di Ocrida*, "Cyrillomethodianum", XIX, 2014, pp. 33-39.
- Lexicographical Tools in the Communication of Italian and Florentine Cultural Heritage in Russian Language*, in: *Heritage Lexicography as Supporting Tool for International Council on Monuments and Sites (ICOMOS). Proceedings of the International Workshop (Florence, July 21-23, 2014)*, Florence-Ivanovo 2014, pp. 21-24.
- Massimo il Greco nella storiografia ecclesiastica russa del XIX sec.*, in: M. Ciccarini, N. Marcialis, G. Ziffer (a cura di), *Kesarevo Kesarju. Scritti in onore di Cesare G. De Michelis*, Firenze 2014, pp. 161-104.
- Osnovanie Kievo-pečerskoj lavry i formirovanie monašeskogo i gorodskogo prostranstva na Rusi*, "Drevnjaja Rus". *Voprosy medievistiki*", LVII, 2014, 3, pp. 7-12.
- Riflessioni per una storia culturale della Slavia latina. A proposito del volume di Nikolaos H. Trunte, Slavia Latina. Eine Einführung in die Geschichte der slavischen Sprachen und Kulturen Ostmitteleuropas, Otto Sagner, München-Berlin 2012 (= "Slavistische Beiträge", 482)*, "Studi Slavistici", XI, 2014, pp. 183-196.
- La questione della diffusione del palamismo nella Slavia Ortodossa. A proposito del recente volume Gregorio Palamas slavo di M. Scarpa*, in: "Studi Slavistici", XI, 2014, pp. 197-200.
- [Rec. a:] M. Scarpa, *Gregorio Palamas slavo. La tradizione manoscritta delle opere. Recensione dei codici*, Milano 2012, "Vestnik Ekaterinburgskoj Duchovnoj Seminarii", 2014, 2 (8), pp. 450-455.
- [Rec. a:] E.A. Gordienko, S.A. Semjačko, M.A. Šibaev, *Miniatjura i tekst. K istorii sledovannoj psaltyri iz sobranija Rossijskoj nacional'noj biblioteki F.I.738*, Sankt-Peterburg 2011, "Studi Slavistici", XI, 2014, pp. 341-345.
- [Rec. a:] F. Rossi, *Il taccuino italiano di Nikolaj L'vov*, Pisa 2013, Studi Slavistici, XI, 2014, pp. 341-345.

2015

The Constantinopolitan Project of the Cyrillo-Methodian Mission According to the Slavonic Lives of the Thessalonican Brothers, in: *Cyril and Methodius: Byzantium and*

the World of the Slavs. International Scientific Conference – Thessaloniki 2015, Thessaloniki 2015, pp. 51-67.

Church Slavonic (language), in: E. Farrugia (a cura di), *Encyclopedic Dictionary of the Christian East*, Roma 2015², pp. 432-435.

Church Slavonic literature, in: in: E. Farrugia (a cura di), *Encyclopedic Dictionary of the Christian East*, Roma 2015², pp. 435-444.

Kul'turnyj perevorot Novogo vremeni v cerkovnoslavjanskoj knižnosti, in: *Materialy meždunarodnoj naučnoj konferencii. "Aktual'nye voprosy tekstologii: tradicii i innovacii. Kuskovskie Čtenija – 2015"*, Moskva 2015, pp. 10-11.

Maksim Grek i konec srednevekov'ja v Rossii, "Drevnjaja Rus'. Voprosy medievistiki", LXI, 2015, 3, pp. 27-28.

Michele Trivolis/Massimo il Greco (1470 circa-1555/1556). Una moderna adesione al vangelo nella tradizione ortodossa, "Cristianesimo nella storia", XXXVI, 2015, 2, pp. 341-366.

Proposal for a Multilingual Cultural Heritage Dictionary: Complexities and Problems in Corresponding Terms in Italian and Russian, in: O.M. Karpova, F.I. Kartashkova (a cura di), *Life Beyond. Dictionaries*, Cambridge 2015, pp. 133-143.

Voci enciclopediche nella sezione *Lexikon* del portale del Centro di Studi sull'Europa Centro-Orientale nel Medioevo (CESECOM): *Geografia dell'Europa centro-orientale e orientale, Slavi meridionali, Slavi occidentali, Slavi orientali, Albania, Bielorussia, Bosnia, Boemia, Moravia, Bulgaria, Croazia, Dalmazia, Macedonia, Moldavia-Valacchia, Slovenia, Pannonia, Polonia, Slesia, Slovacchia, Ucraina*, <<http://www.fupress.com/cesecom/default.aspx>>.

[Rec. a:] V.K. Piskors'kyj, *Florentijs'kyj zbirnyk*, a cura di M.K. Keda, O.O. Novikova, I.S. Pičugina, Kyjiv-Moskva-Černihiv 2013, "Studi Slavistici", XII, 2015, pp. 406-407.

Profilo degli autori

ALBERTO ALBERTI ha conseguito il dottorato in Slavistica presso l'Università di Roma "La Sapienza", con una tesi dal titolo *Il vangelo di Ivan Aleksandăr e i Balcani del XIV secolo*. Dal 2004 è membro della redazione e *layout editor* di "Studi Slavistici". Dal 2006 fa parte del Comitato Scientifico di "CESECOM – Centro di Studi sull'Europa Centro-Orientale nel Medioevo" <<http://cesecom.fupress.com>>. Già docente a contratto presso gli Atenei di Bologna, Ferrara e Verona, dal 2011 è ricercatore di Slavistica presso il dipartimento di Lingue, Letterature e Culture Moderne (LILEC) dell'Università di Bologna, dove insegna Filologia Slava. Si occupa prevalentemente di tradizione testuale slavo-ecclesiastica e dei rapporti di quest'ultima con la tradizione greca.

JUAN ANTONIO ÁLVAREZ-PEDROSA dal 1992 è docente di Linguistica Indoeuropea presso l'Università Complutense di Madrid. Per anni ha tenuto il corso di Paleoslavo presso la cattedra di Filologia Slava della stessa Università. È stato anche relatore di sette tesi di dottorato in Slavistica, concernenti vari aspetti della civiltà slava medievale. L'attività di insegnamento si è tradotta in numerose monografie e articoli sulla religione slava precristiana e sulla cristianizzazione degli slavi.

MARIA BIDOVEC, PhD, è dal 2009 ricercatore confermato di Lingua e Letteratura Slovena all'Università di Udine. Slavista di formazione, il suo principale ambito di ricerca è il Seicento sloveno. Nei suoi interessi rientrano anche la didattica di lingua e letteratura, la ricezione di cultura e letteratura slovena in Italia e di cultura italiana in Slovenia. Ha pubblicato tra l'altro un'antologia di fiabe slovene in italiano, un vasto studio sull'opera dell'autore secentesco J.W. Valvasor, figura chiave della cultura slovena, e una monografia tedesca, come coautrice, sullo stesso personaggio, oltre a un breve profilo della letteratura slovena contemporanea, diversi articoli, recensioni e traduzioni letterarie. Tra i prosatori sloveni, particolare attenzione ha dedicato a Ivan Cankar e Ciril Kosmač. È membro dell'AIS (Associazione Italiana Slavisti), del CIP (Centro Internazionale sul Plurilinguismo), dello *Slavistično društvo Slovenije* e della redazione della collana "Biblioteca di Studi Slavistici".

JAN IVAR BJØRNFLATEN ha studiato lingue classiche, linguistica e lingue slave all'Università di Oslo. Ha svolto attività di ricerca presso l'Università della California, Los Angeles (UCLA) e presso l'Università di Göttingen. Dal 1989 è professore ordinario di Lingue Slave presso l'Università di Oslo. Negli anni Novanta ha condotto ricerche dialettologiche sul campo nelle regioni nord-occidentali della Federazione russa. Dal 1998 al 2000 ha diretto il Centro universitario norvegese di San Pietroburgo. Le sue pubblicazioni comprendono lavori sulla storia della linguistica sovietica, sul protoslavo, sui primi contatti lessicali degli slavi con le popolazioni balto-finniche e baltiche, sulla dialettologia russa, sul paleoslavo e sulla storia della lingua russa.

GIOVANNA BROGI BERCOFF è stata professore ordinario di Slavistica presso l'Università di Milano. Ha pubblicato molti studi sulla lingua e letteratura del Medioevo slavo ortodosso, sulla storiografia croata, polacca, ucraina e russa del Rinascimento e del Barocco, sulla letteratura barocca ucraina. Da qualche anno si occupa di Taras Ševčenko. È stata presidente dell'Associazione Italiana degli Slavisti (1993-1998) e della Commissione Internazionale di Storia della Slavistica (1994-2011). È attualmente Presidente dell'Associazione Italiana di Studi Ucraini. Fa parte della redazione delle riviste "Studi Slavistici" e "Russica Romana". Fra le pubblicazioni segnaliamo *Il Barocco letterario nei paesi slavi* (a cura di G. Brogi Bercoff, Roma 1996), *Królewstwo Słowian. Historiografi a Renesansu i Baroku w krajach słowiańskich* (Warszawa 1998) e *Taras Ševčenko. Dalle carceri zariste al pantheon ucraino* (Firenze 2015). Membro staniero dell'Accademia delle Scienze Ucraina, è stata insignita di una *laurea honoris causa* dall'Università Mohyliana di Kiev e dall'Università Ivan Franko di Leopoli.

RAFFAELE CALDARELLI ha lavorato come glottologo e slavista presso le Università di Macerata e Salerno; attualmente è professore associato di Filologia Slava presso l'Università della Tuscia di Viterbo. Si occupa di storia cirillo-metodiana e altre questioni legate all'agiografia slava medievale, storia degli alfabeti slavi, linguistica slava storica e comparativa (con particolare riguardo a problemi fonologici), storia culturale slava, letteratura di viaggio.

ROBERTA DE GIORGI è ricercatrice di Slavistica presso l'Università di Udine. Ha studiato la storia dei movimenti eterodossi nella Russia dell'800 ed in particolare delle correnti evangeliche (sull'argomento ha pubblicato il volume *I quieti della terra. Gli stundisti: un movimento evangelico-battista nella Russia del XIX secolo*, Torino 2006). Si occupa principalmente di letteratura russa dell'Ottocento e dell'ultimo Tolstoj (ha di recente pubblicato il volume *L'amico di Tolstoj. Vladimir G. Čertkov: profilo critico e bibliografico*, Roma 2012). È membro del comitato di redazione della rivista internazionale "Russica Romana" (Roma) e del comitato scientifico della "Revue russe" (Institut d'Études Slaves, Paris).

MARIA MARCELLA FERRACCIOLI e **GIANFRANCO GIRAUDO** da 25 anni lavorano alla catalogazione di manoscritti riguardanti i rapporti tra Venezia, Balcani, Mediterraneo meridionale e Slavia Orientale. I loro lavori sono pubblicati in 17 Paesi.

MARIA CHIARA FERRO, ricercatore confermato in L-LIN/21-Slavistica, insegna Lingua Russa presso l'Università "G. d'Annunzio" di Chieti-Pescara. Filologa slava di formazione, ha pubblicato saggi e articoli sulla santità femminile nella Chiesa ortodossa russa e sui testi agiografici della tradizione slavo-ecclesiastica. L'interesse per l'analisi testuale e l'esperienza didattica l'hanno portata a occuparsi anche di glottodidattica del russo e delle problematiche connesse alla traduzione russo-italiano del lessico culturale.

RITA GIULIANI insegna Lingua e Letteratura Russa all'Università "Sapienza" di Roma. È autrice delle monografie: *Leonid Andrejev* (1977), *Michail Bulgakov* (1981), *La 'meravigliosa' Roma di Gogol'*, (2002; ed. russa 2009), *Vittoria Caldoni Lapčenko. La 'fanciulla di Albano' nell'arte, nell'estetica e nella letteratura russa*, ed. ital. e russa 2012). Da molti anni studia i rapporti culturali italo-russi e in specie russo-romani (XIX-XX sec.): dal "mito" di Roma nelle lettere e nell'architettura russe alla presenza in città di artisti russi; ha curato il progetto dell'antologia bilingue *Il gladiatore e la rusalka. Roma nella poesia russa dell'800* (2015). Ha pubblicato saggi postumi dei suoi maestri A.M. Ripellino (1987) e M. Colucci (2007), atti di numerosi convegni e miscellanee di studi. Presiede la giuria italiana del premio letterario "Premio N.V. Gogol' in Italia", di cui è stata insignita nel 2009. È membro della redazione della rivista "Russica Romana" e del comitato scientifico delle riviste "Russkaja Počta" (Beograd), "Imagologija i komparativistika" (Tomsk) e "Studia Litterarum" (IMLI, Moskva).

STEFANO GARZONIO è professore ordinario di Lingua e Letteratura Russa presso l'Università di Pisa. La sua attività di ricerca si articola nell'ambito della storia della civiltà letteraria russa nei seguenti indirizzi: 1) storia della cultura letteraria russa del XVIII secolo; 2) teoria e storia del verso russo; 3) rapporti letterari italo-russi; 4) letteratura dell'emigrazione russa.

PIERRE GONNEAU è professore presso l'Università "Sorbona" di Parigi e Direttore degli Studi presso l'École Pratique des Hautes Études. Si occupa della cultura scritta e visuale della Rus' di Kiev e della Russia moscovita. Tra le sue pubblicazioni vi sono: uno studio della *Vita* miniata di Sergij di Radonež (con traduzione del testo antico); *Des Rhôs à la Russie: Histoire de l'Europe orientale, 730-1689* (in collaborazione con A. Lavrov); una biografia di Ivan il Terribile.

GABRIELLA ELINA IMPOSTI è professore associato di Letteratura Russa presso l'Università di Bologna. Si è occupata di futurismo russo in confronto con il futurismo italiano (*Velimir President of the World in Florence: Claudio Ascoli's production in 2004*, in: *Poëtika i èstetika slova: Sbornik naučnych statej pamja-*

ti Viktora Petroviča Grigor'eva, Moskva 2010); degli studi sulla versificazione russa agli inizi dell'Ottocento (*Aleksandr Christoforovič Vostokov: dalla pratica poetica agli studi metrico-filologici*, Bologna 2000); di romanticismo russo e del suo rapporto con il romanticismo inglese (*The Reception of Thomas Moore in Russia During the Romantic Age*, in: *Thomas Moore. Texts, Contexts, Hypertext*, Oxford-Bern 2013); dei gender studies nella Federazione Russa e di scrittrici russe contemporanee (*Una scrittrice-pittrice: Nina Gabrieljan in una prospettiva femminista*, in: *Sentieri Interrotti/Holzwege*, Roma 2012); del fantastico nella letteratura russa (*Nel mondo fantastico di Vladislav Otrósenko*, in: *Sentieri Interrotti/Holzwege*, Roma 2012). Infine ha scritto diversi saggi su Tolstoj e Dostoevskij ("La mite" di Dostoevskij un titolo "inaffidabile"?, in: *Così bella così dolce. Dalle pagine di Dostoevskij al film di Bresson*, Soveria Mannelli 2012; *Inattendibilità e paradosso del narratore in Memorie dal sottosuolo di F.M. Dostoevskij*, in: *Kesarevo Kesarju. Scritti in onore di Cesare G. De Michelis*, Firenze 2014 e sulla cinematografia di Andrzej Wajda.

PERSIDA LAZAREVIĆ DI GIACOMO è ricercatrice di Slavistica presso l'Università degli Studi "G. d'Annunzio" Chieti-Pescara, dove insegna Lingua e Letteratura Serba e Croata. Le sue pubblicazioni riguardano i rapporti culturali italo-illirici nei secoli XVIII-XIX, l'Illuminismo slavo-meridionale, la tradizione orale slavo-meridionale e la letteratura serba contemporanea. È membro di varie associazioni scientifiche (AIS, AISSEE, The Baskerville Society, BSECS, SISSD), e fa parte del comitato di direzione e del comitato scientifico di varie riviste specializzate. Partecipa a congressi, convegni e conferenze nazionali e internazionali. Tra le sue pubblicazioni si segnalano *Komparativne studije. Italijansko-srpska poetska prožimanja u XX veku* (Beograd 2012) e *U Dositejevom krugu. Dositej Obradović i škotsko prosvetiteljstvo* (Beograd 2015).

ROSANNA MORABITO insegna Lingua e Letteratura Serba e Croata all'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale". I suoi campi di ricerca sono: storia delle lingue letterarie dei serbi e dei croati, storia degli standard e sociolinguistica dell'area BCMS, storia dello slavo ecclesiastico, storia, poetica e stilistica della letteratura slava ecclesiastica, letteratura dalmato-ragusea, storia culturale e letteraria di bosniaci, croati e serbi di epoca premoderna, letteratura contemporanea bosniaca, croata e serba. Si occupa dell'opera di Crnjanski già da diversi anni.

GIOVANNA MORACCI è professore associato di Lingua e Letteratura Russa presso l'Università "G. d'Annunzio" di Chieti-Pescara. Si è occupata della letteratura e della cultura russa del Settecento, di poesia, di letteratura comparata. I suoi interessi scientifici più recenti riguardano i prestiti linguistici dall'italiano al russo e la memorialistica di viaggio secentesca, in particolare l'opera di P.A. Tolstoj.

SVETLINA NIKOLOVA, dottore in scienze filologiche, è professore presso il Centro di Studi Cirillo-Methodiani (KMNC) dell'Accademia Bulgara delle Scienze. Si occupa di slavistica in generale (storia della letteratura, studi re-

ligiosi e teologici), bizantinistica, studi cirillicometodiani, critica testuale, paleografia e codicologia slavo-ecclesiastiche e di storia del patrimonio testuale slavo-ortodosso medievale. È autrice di più di 350 pubblicazioni scientifiche in lingua bulgara, inglese, francese, tedesca, polacca e russa, comparse in 12 paesi europei, in Israele e negli Stati Uniti, le quali hanno ottenuto più di 2000 citazioni in 23 paesi. Tra il 1995 e il 2014 è stata responsabile per la parte bulgara di 21 progetti internazionali (con Germania, Israele, Italia, Lituania, Repubblica Ceca, Russia e Slovacchia). Dal 2011 al 2015 ha fatto parte del comitato di direzione del progetto “Medioevo Europeo – IS1005”, nell’ambito del programma COST dell’Unione Europea. Ha preso parte a 105 conferenze e congressi scientifici internazionali, tenuti in 18 paesi. Dal 1991 è direttrice della rivista “Palaeobulgarica” di Sofia. Dal 2007 al 2015 ha fatto parte del comitato scientifico della rivista “Studi Slavistici”. Dal 1991 è vicepresidente del Comitato Nazionale Bulgaro degli Slavisti. Dal 1995 è membro dell’Early Slavic Studies Association (USA).

JERZY OSTAPCZUK è docente presso l’Accademia Teologica di Varsavia (Dipartimento di Studi Ortodossi della Facoltà di Teologia), dove insegna greco neotestamentario. È stato rappresentante della Chiesa Ortodossa di Polonia nel Comitato per la traduzione ecumenica del Nuovo Testamento e consulente della Società Biblica Polacca per la traduzione dell’Antico Testamento. Si occupa prevalentemente della tradizione testuale e liturgica dei lezionari festivi slavi (*lesk*). I risultati delle sue ricerche a riguardo sono confluiti in due monografie e numerosi articoli. Negli ultimi anni ha intrapreso lo studio delle prime edizioni cirilliche a stampa dei vangeli (tetraevangeli e lezionari). Si occupa anche della storia del testo greco dei vangeli.

MONICA PEROTTO è ricercatrice di Slavistica e docente di Lingua e Linguistica Russa presso l’Università di Bologna (Scuola di Lingue e Letterature, Traduzione e Interpretazione). Tiene corsi di sintassi russa e analisi del testo non letterario. I suoi interessi scientifici rientrano in ambiti sociolinguistici e traduttologici. Ha pubblicato vari articoli sul bilinguismo nell’immigrazione ed un volume dal titolo *Lingua ed identità nell’immigrazione russofona in Italia*. Attualmente i suoi studi sul rapporto fra lingua e nazionalità in ambito sovietico e post-sovietico sono volti ad approfondire il bilinguismo letterario e l’autotraduzione in relazione alla politica linguistica in quest’area.

MARCELLO PIACENTINI insegna Lingua e Letteratura Polacca presso l’Università degli Studi di Padova. Si occupa in particolare di letteratura apocrifa medievale e relazioni culturali tra Italia e Polonia, nonché di letteratura polacca del secondo dopoguerra.

CLAUDIA PIERALLI è ricercatore presso l’Università degli Studi di Firenze, dove tiene corsi di Letteratura Russa per la laurea triennale e magistrale. Laureata in Filologia Slava, ha conseguito il dottorato di ricerca in Letteratura Russa

presso l'Università Statale di Milano nel 2008. Ha in seguito ottenuto una borsa biennale di perfezionamento all'estero per un progetto di ricerca presso il Dom Russkogo Zarubež'ja di Mosca e, successivamente, una borsa di ricerca Post-Dottorato presso il Centro Studi Slavi dell'Université de la Sorbonne. Ha pubblicato vari saggi sulla storia della tradizione epica orale russa, la storia della cultura russa di emigrazione, (specificatamente sulla prosa critica e la massoneria di emigrazione, con relativa pubblicazione di materiali inediti di archivio) e sulla poesia delle vittime delle repressioni politiche in URSS. È autrice dell'edizione critica N.N. Evreinov, *Otkrovenie iskusstva* (Sankt-Peterburg 2012). Si occupa parallelamente della storia del pensiero dell'emigrazione russa a Parigi, di *lagernaja literatura* e storia della cultura concentrazionaria in URSS.

DONATELLA POSSAMAI è professore associato all'Università di Padova, Dipartimento di Studi Linguistici e Letterari. Si occupa principalmente di letteratura e cultura russa novecentesca e contemporanea anche in chiave comparatistica, indagando i territori del modernismo per giungere alla genesi del postmodernismo e ai meccanismi di produzione della letteratura di massa nelle sue varie declinazioni di genere. Dal 2004, anno della fondazione, è nel comitato editoriale della rivista "Studi Slavistici", organo ufficiale dell'Associazione italiana slavisti, e nel consiglio scientifico della Collana *Le Tre Venezie. Letteratura e Turismo* (Edizioni La Toletta Studio LT2).

LORENZO PUBBLICI, storico del Medioevo (in particolare dei rapporti intercorsi fra mondo slavo e Occidente europeo nel periodo delle invasioni turco-mongole), è stato professore a contratto di Storia dell'Europa Orientale presso l'Università degli Studi di Firenze e oggi insegna *History and Anthropology* presso la SRISA (Santa Reparata International School of the Arts) dove, dal 2014, è Full Professor. È inoltre stato docente (2005-2016) presso il Sarah Lawrence College, Florence Program.

MICHAİL ANDREEVIČ ROBINSON, dottore in scienze storiche, dirige la sezione di ricerche interdisciplinari sulla civiltà letteraria slava presso l'Istituto di Slavistica dell'Accademia russa delle Scienze (Mosca). È direttore della rivista "Slavjanovedenie". Si occupa di storia della slavistica, di metodologia della ricerca umanistica e di relazioni tra la tradizione culturale del Medioevo e la letteratura moderna e contemporanea.

FRANCESCA ROMOLI è ricercatore confermato di Slavistica presso l'Università di Pisa. Si interessa e ha scritto di letteratura del medioevo slavo orientale: della predicazione, di cui indaga la dimensione pragmatica, l'elaborazione retorica e il rapporto con la liturgia, della 'forma' letteraria degli insegnamenti spirituali, della differenziazione geografico-areale dell'agiografia, della funzione delle citazioni bibliche, del retaggio patristico e di 'memoria collettiva'. Si occupa, inoltre, della figura di Massimo il Greco e del suo ruolo nella ricezione dell'umanesimo nella Moscovia del XVI sec., di problemi di tradizione del

testo, di lessicografia e di storia della slavistica italiana. È autrice della monografia *Predicatori nelle terre slavo-orientali. Retorica e strategie comunicative* (Firenze 2009) e di numerosi articoli editi in riviste italiane e straniere.

LAURA SALMON è dottore di ricerca in Slavistica (Università di Roma “La Sapienza”) e professore ordinario di Lingua e Letteratura Russa presso l’Università di Genova. Si interessa prevalentemente di cultura russo-ebraica, umorismo, onomastica e traduzione. Ha curato diverse miscellanee e pubblicato in lingue diverse un centinaio di saggi e cinque volumi monografici. Ha tradotto opere di L. Tolstoj, I. Turgenev, F. Dostoevskij, nonché l’intera produzione di S. Dovlatov (ottenendo il premio Monselice 2009 per la traduzione letteraria).

LIDIJA IVANOVNA SAZONOVA, dottore in scienze storiche, svolge attività di ricerca presso l’Istituto di Letterature Straniere dell’Accademia russa delle Scienze (Mosca). Si occupa di letteratura russa medievale e moderna, di teoria della letteratura, di poetica storica e di storia della slavistica.

GIOVANNA SIEDINA è ricercatrice di Slavistica presso il Dipartimento di Lingue e Letterature Straniere dell’Università di Verona. I suoi interessi si estendono dalla lessicografia russa del XVIII secolo alla letteratura ucraina pre-moderna, e anche dei secoli XVIII e XIX. Ha pubblicato studi inerenti la ricezione di autori classici nelle letterature ucraina e russa e la poesia neolatina ucraina dei secoli XVII e XVIII, fra i quali la monografia *Joasaf Krokovs’kyj nella poesia latina dei suoi contemporanei* (Bologna 2012). Nell’ultimo periodo ha esteso l’ambito della sua ricerca al tema “lingua e politica”.

DAVID SPERANZI è laureato in Paleografia Greca (Università di Firenze) e dottore di ricerca in Scienze del Testo e del Libro Manoscritto (Università di Cassino e del Lazio Meridionale). Attualmente è assegnista di ricerca presso l’Università di Milano. Ha pubblicato numerosi articoli dedicati a copisti ed eruditi bizantini attivi tra l’Oriente e l’Italia nei secoli dell’Umanesimo e del Rinascimento, oltre al volume *Marco Musuro. Libri e scrittura* (Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 2013).

SILVIA TOSCANO è ricercatrice in Slavistica presso l’Università di Roma “La Sapienza”, dove insegna Filologia Slava, Lingua Russa, Letteratura Russa e Mediazione Russa. In precedenza ha insegnato nelle Università di Pisa e della Tuscia di Viterbo. È autrice di numerosi saggi sul pensiero linguistico slavo medievale, su questioni cirillo-metodiane, su autori e testi della letteratura russa antica.

ANDREA TROVESI, professore associato, è attualmente docente di Lingua e Letteratura Slovena presso l’Università di Roma “La Sapienza” e di Filologia slava presso l’Università di Bergamo. Si occupa di lingue e culture slave, principalmente con approccio contrastivo.

BIBLIOTECA DI STUDI SLAVISTICI

1. Nicoletta Marcialis, *Introduzione alla lingua paleoslava*, 2005
2. Ettore Gherbezza, *Dei delitti e delle pene nella traduzione di Michail M. Ščerbatov*, 2007
3. Gabriele Mazzitelli, *Slavica biblioteconomica*, 2007
4. Maria Grazia Bartolini, Giovanna Brogi Bercoff (a cura di), *Kiev e Leopoli: il "testo" culturale*, 2007
5. Maria Bidovec, *Raccontare la Slovenia. Narratività ed echi della cultura popolare in Die Ehre Dess Hertzogthums Crain di J.W. Valvasor*, 2008
6. Maria Cristina Bragone, *Alfavitar radi učenija malych detej. Un abbecedario nella Russia del Seicento*, 2008
7. Alberto Alberti, Stefano Garzonio, Nicoletta Marcialis, Bianca Sulpasso (a cura di), *Contributi italiani al XIV Congresso Internazionale degli Slavisti (Ohrid, 10-16 settembre 2008)*, 2008
8. Maria Di Salvo, Giovanna Moracci, Giovanna Siedina (a cura di), *Nel mondo degli Slavi. Incontri e dialoghi tra culture. Studi in onore di Giovanna Brogi Bercoff*, 2008
9. Francesca Romoli, *Predicatori nelle terre slavo-orientali (XI-XIII sec.). Retorica e strategie comunicative*, 2009
10. Maria Zalambani, *Censura, istituzioni e politica letteraria in URSS (1964-1985)*, 2009
11. Maria Chiara Ferro, *Santità e agiografia al femminile. Forme letterarie, tipologie e modelli nel mondo slavo orientale (X-XVII sec.)*, 2010
12. Evel Gasparini, *Il matriarcato slavo. Antropologia culturale dei Protoslavi*, 2010
13. Maria Grazia Bartolini, *"Introspece mare pectoris tui". Ascendenze neoplatoniche nella produzione dialogica di H.S. Skovoroda (1722-1794)*, 2010
14. Alberto Alberti, *Ivan Aleksandăr (1331-1371). Splendore e tramonto del secondo impero bulgaro*, 2010
15. Paola Pinelli (a cura di), *Firenze e Dubrovnik all'epoca di Marino Darsa (1508-1567). Atti della giornata di studi – Firenze, 31 gennaio 2009*, 2010
16. Francesco Caccamo, Pavel Helan, Massimo Tria (a cura di), *Primavera di Praga, risveglio europeo*, 2011
17. Maria Di Salvo, *Italia, Russia e mondo slavo. Studi filologici e letterari*, 2011
18. Massimo Tria, *Karel Teige fra Cecoslovacchia, URSS ed Europa. Avanguardia, utopia e lotta politica*, 2012
19. Marcello Garzaniti, Alberto Alberti, Monica Perotto, Bianca Sulpasso (a cura di), *Contributi italiani al XV Congresso Internazionale degli Slavisti (Minsk, 20-27 agosto 2013)*, 2013
20. Persida Lazarević Di Giacomo, Sanja Roić (a cura di), *Cronotopi slavi. Studi in onore di Marija Mitrović*, 2013
21. Danilo Facca, Valentina Lepri (a cura di), *Polish Culture in the Renaissance*, 2013

22. Giovanna Moracci, Alberto Alberti (a cura di), *Linee di confine. Separazioni e processi di integrazione nello spazio culturale slavo*, 2013
23. Marina Ciccarini, Nicoletta Marcialis, Giorgio Ziffer (a cura di), *Kesarevo Kesarju. Scritti in onore di Cesare G. De Michelis*, 2014
24. Anna Bonola, Paola Cotta Ramusino, Liana Goletiani (a cura di), *Studi italiani di linguistica slava. Strutture, uso e acquisizione*, 2014
25. Giovanna Siedina (a cura di), *Latinitas in the Polish Crown and the Grand Duchy of Lithuania. Its Impact on the Development of Identities*, 2014
26. Alberto Alberti, Marcello Garzaniti, Stefano Garzonio (a cura di), *Contributi italiani al XIII Congresso Internazionale degli Slavisti (Ljubljana, 15-21 agosto 2003)*, 2014
27. Maria Zalambani, *L'istituzione del matrimonio in Tolstoj. Felicità familiare, Anna Karenina, La sonata a Kreutzer*, 2015
28. Sara Dickinson, Laura Salmon (a cura di), *Melancholic Identities, Toska and Reflective Nostalgia. Case Studies from Russian and Russian-Jewish Culture*, 2015
29. Luigi Magarotto, *La conquista del Caucaso nella letteratura russa dell'Ottocento. Puškin, Lermontov, Tolstoj*, 2015
30. Claudia Pieralli, *Il pensiero estetico di Nikolaj Evreinov tra teatralità e 'poetica della rivelazione'*, 2015
31. Valentina Benigni, Lucyna Gebert, Julija Nikolaeva (a cura di), *Le lingue slave tra struttura e uso*, 2016
32. Gabriele Mazzitelli, *Le pubblicazioni dell'Istituto per l'Europa orientale. Catalogo storico (1921-1944)*, 2016
33. Luisa Ruvoletto, *I prefissi verbali nella Povest' vremennyh let. Per un'analisi del processo di formazione dell'aspetto verbale in russo*, 2016