

Dušan Třeštík, *Mýty kmene Čechů (7.-10. století). Tři studie ke "Starým pověstem českým"*, Lidové Noviny, Praha 2003, 292 pp.

In *Mýty kmene Čechů (7.-10. století). Tři studie ke "Starým pověstem českým"* (I miti della tribù dei cechi. VII-X sec. Tre studi sulle "Antiche leggende ceche") il noto storico dell'antichità ceca, Dušan Třeštík supera il limite della fattualità storica e della concretezza documentaristica dei suoi precedenti lavori e offre un'immagine della preistoria e addirittura della protostoria dei cechi attraverso il filtro di un'interpretazione etnografica e allo stesso tempo sociologica dei miti cechi.

Il libro, come indica il sottotitolo stesso, include tre studi originali, su tre argomenti tra loro interconnessi ma analizzati singolarmente. Il primo capitolo *Počátky světa* è dedicato ai miti relativi alla cosmogonia, alla creazione dello spazio, del tempo, della terra e dell'uomo; in quello successivo *Počátky Čechů* l'attenzione è rivolta alla ricostruzione del racconto mitologico dell'etnogenesi dei cechi; mentre nell'ultimo, *Počátky vlády*, si affronta il mito della costituzione del potere nella società primitiva.

È forse opportuno dire subito che in un certo senso il titolo non rende pienamente conto del contenuto del libro. I miti dei cechi costituiscono infatti il punto di partenza e il punto di arrivo delle dissertazioni di Třeštík – di partenza perché è sulle leggende ceche e come si sono a noi tramandate nella loro più antiche attestazioni che l'autore svolge la sua analisi; il punto di arrivo perché le conclusioni a cui giunge riguardano specificamente i cechi – la mole di dati etnografici, mitologici e antropologici di cui l'autore si serve per sostenere le sue ipotesi è tuttavia talmente preponderante nelle proporzioni complessive del libro da poterlo classificare piuttosto come contributo agli studi di mitologia slava e indoeuropea comparata.

In questo senso risulta chiarificante ciò che Třeštík scrive nel capitolo introduttivo al libro in cui espone i principi metodologici che hanno guidato le sue ricerche.

Secondo l'autore l'interpretazione dei miti, cechi o altri, che si pone come obiettivo di individuare il vero nucleo narrativo del mito, mondato dalle possibili aggiunte e interpolazioni successive, si deve avvalere principalmente della comparazione con le altre tradizioni mitologiche indoeuropee. Esponendo le varie teorie e approcci alle leggende ceche nel passato (Pekař, Krappe, Karbušický, Kalandra), Třeštík critica soprattutto la pratica di ricercare negli scrittori dell'antichità possibili modelli e prototipi dei miti cechi. Per lo storico ceco infatti se vi sono dei parallelismi, delle somiglianze tra le leggende e racconti cechi e i miti anticoindiani, greci, romani o altri, ciò è più spesso dovuto al fatto che entrambi attingono da una base mitologica comune, piuttosto che all'eventualità di una trasposizione.

In questa parte introduttiva di carattere metodologico Třeštík sottolinea poi come nell'analisi dei miti sia di gran lunga più valido l'approccio culturologico diffuso negli ultimi anni rispetto alla visione tipica del "razionalismo positivista". A questa posizione, ereditata in parte da un certo orientamento della ricerca che identifica nelle relazioni socio-economiche della società i motori della storia, si contrappone invece la storia della cultura che diversamente vede proprio nelle rappresentazioni mentali e nei giudizi che l'uomo ha di sé e del mondo il

fondamento generante della cultura umana e di conseguenza della sua storia. Il mito manifesta la visione che l'uomo ha del mondo e costituisce lo strumento con cui in esso si orienta. Tanto più ciò vale per le società primitive.

Nel primo capitolo (*Počátky světa*), dedicato ai miti sull'origine dell'universo, Třeštík prende in considerazione alcune notizie sugli slavi riportate in due trattati altomedievali di carattere prevalentemente geografico, la cronaca franca del Geografo Bavarese (metà del IX sec.) e le annotazioni sugli slavi nel libro del viaggiatore e geografo arabo al-Masúdi (al-Mas'údi) (947 ca.), in cui tra le diverse informazioni sulla disposizione geografica delle tribù slave e sulla loro organizzazione politica, vengono menzionati due regni vasti e potenti, quello degli *Serivani* (*Zeriuani*) nel Geografo Bavarese e quello dei *Voliniani* (*Walimani*) dal dotto arabo.

Dimostrata l'infondatezza delle possibili identificazioni con tribù slave storicamente attestate o conosciute da opere successive, come i Voliniane nella *Povest' vremennykh let* ad esempio, e evidenziato il fatto che il Geografo bavarese riferendosi ai Serivani utilizza il termine di *regnum* anziché quello comunemente usato per gli slavi in questi secoli di *regio* o di *populus*, Třeštík afferma che in entrambi i casi non si fa riferimento ad un regno, ad un popolo realmente esistito, bensì al mito stesso delle origini, al mito cioè di un grande popolo primordiale collocato in un tempo antecedente la storia.

In quest'ottica è fondamentale l'interpretazione del ruolo di *Madžuk* (*Mažak*), nominato da al-Masúdi come principe dei Voliniani. Escluse una dopo l'altra le ipotesi avanzate in passato circa la possibilità di stabilire l'identità di Madžak in uno dei principi o condottieri slavi i cui nomi sono conservati nelle fonti bizantine, l'analisi etimologica secondo Třeštík suggerirebbe invece che tale parola non sia in realtà altro che *mužik*, diminutivo di *muž* 'uomo' con significato di 'figlio, uno dei successori dell'uomo'.

La comparazione con altre tradizioni mitologiche indoeuropee permette di chiarire meglio di che cosa si tratta. Třeštík ritrova il mito dell'*Uomo* ('uomo' non opposto a 'donna' ma 'essere umano') per esempio nella mitologia germanica, in cui, come riportato da Tacito nella *Germania*, *Mannus* è il principe dei germani ancora uniti, dai cui figli hanno origine i tre diversi popoli germanici: gli *Ingaevones*, gli *Herminones* e gli *Istaevones*. A questi tre figli/successori corrispondono i *Mužik*-i slavi.

Sempre con l'ausilio della tradizione mitologica indoeuropea Třeštík ricostruisce la piramide del mito etnogenico slavo: i Muzik-i sono i semidei che hanno dato vita ai popoli; essi vennero dopo l'*Uomo*, che segna il principio della storia, lui stesso è stato generato da un essere ermafrodita o comunque doppio (e qui vi è un interessante approfondimento sul significato dei gemelli nelle demonologie antiche) vissuto prima del tempo. Il Mužik è dunque una figura che appartiene al fondo mitologico di tutti gli slavi nel periodo precedente la migrazione, riconducibile ai miti indoeuropei sulla formazione dell'universo, l'origine dei popoli, la ripartizione funzionale della società. Prendendo estesamente in considerazione miti scandinavi e antico-indiani, Třeštík chiarisce poi le relazioni che intercorrono tra le diverse varianti del medesimo mito; in particolare quella slava, così come quella iranica, dà particolare rilievo all'etnogenesi, alla formazione cioè dei popoli e la costituzione del potere, anziché alla cosmogenesi.

Il secondo capitolo (*Počátky Čechů*) è dedicato all'analisi della leggenda sull'avo Ceco (*praotec Čech*) così come ci è tramandata nella *Chronica Boemorum* di Cosma (1119-1125) e nella Cronaca di Dalimil (1314) e alla sua interpretazione come racconto dell'origine ancestrale dei cechi.

Il primo aspetto rilevante a questo proposito è quanto indicato nell'opera di Dalimil – assente invece in Cosma – in cui si narra dell'arrivo dei cechi in Boemia da una terra chiamata Croazia. Non potendosi trattare della Croazia storica, quella dalmata, Třeštík allude ad una

probabile relazione tra questa Croazia e la Croazia bianca citata da Costantino Porfirigenito nel *De administrando imperio*. In quest'opera del X secolo, in cui sono raccolti dati e informazioni sulle migrazioni e gli spostamenti dei popoli dentro i confini dell'Impero bizantino, oltre all'arrivo dei croati (e parallelamente dei serbi), ai loro scontri con gli avari e al loro definitivo insediamento in Dalmazia è riportato anche il racconto leggendario secondo il quale i croati giunsero da nord, da una terra aldilà dei Carpazi, chiamata Croazia bianca, e, in base alle indicazioni riportate, identificata con il regno di Boleslao I di Boemia.

Lo studio delle fonti medioevali rivela che la presenza di una formazione tribale definita dall'etnonimo 'croati' sia storicamente rintracciabile tra la fine del IX e la metà del X secolo nella parte settentrionale della Slesia, a nord della Warta (poi successivamente assorbita nella Polonia di Mieszko I) e assoggettata alla Boemia di Boleslao I. Ma la limitata importanza di questi croati esclude che si possa trattare della terra da cui ebbero origine i cechi e, allo stesso tempo, la diversità linguistica tra il croato (o serbo) e le lingue slave occidentali non permette di ipotizzare una rilevante migrazione di popolazione slave occidentali verso sud.

Come conciliare allora il racconto dell'origine dei croati da una Croazia bianca a nord e quello dei cechi da una terra croata? Per Třeštík in un periodo precedente all'arrivo dei croati nelle loro sedi storiche, croati e cechi vissero stanziati in territori contigui, chiamati genericamente Croazia, la cui collocazione coincideva con la pianura danubiana. Anche i dati archeologici, che sembrerebbero inizialmente contraddire l'ipotesi dell'arrivo dei cechi da sud, non escludono del tutto questa possibilità. Benché infatti la cultura slava di Praga-Korčák, testimoniata in Boemia, sia indiscutibilmente di origine europea orientale, i primi reperti materiali attribuibili ai cechi storici mostrano una marcata discontinuità con la cultura archeologica precedente, mentre tra il VI e il VII secolo è testimoniata l'introduzione in Boemia di un tipo nuovo di ceramica di lavorazione prettamente danubiana. Per Třeštík vi fu dunque in quel periodo una nuova migrazione slava che spinse alcuni gruppi dall'area panonica verso nord, che poi si assimilarono alle tribù slave qui già presenti, e contemporaneamente altri gruppi verso sud, in direzione della Dalmazia, dove daranno origine al popolo dei croati. Questa 'piccola migrazione' fu determinata dallo spostamento degli avari che sospinsero gli slavi in diverse direzioni e aprirono definitivamente la strada dei Balcani.

Di questa migrazione rende conto, secondo Třeštík, anche la *Povest' vremennyh let*, che identifica erroneamente la patria originaria degli slavi con la pianura danubiana, confondendola con il territorio di partenza di questa seconda migrazione. Ciò non è per Třeštík un caso. Partendo dal presupposto che lo *Skazanie o preloženii knig na slavjanskij jazyk*, in cui è contenuta la notizia dell'origine danubiana degli slavi, sia di origine slava occidentale, se non addirittura ceca, quanto descritto risulta essere un riflesso in chiave mitologica di ciò che è realmente avvenuto. L'identificazione della Croazia bianca con il regno di Boleslao nella leggenda croata è invece da interpretare come un'attualizzazione successiva.

Un secondo motivo legato alla leggenda dell'avo Čech è quello del monte Říp, collina cilindrica di origine vulcanica, punto nel quale, secondo il racconto, i cechi presero la decisione di stabilirsi in Boemia. Per Třeštík il rito descritto nelle leggende ceche, in particolare da Cosma, secondo cui i cechi, giunti finalmente nella nuova patria, conficcarono nella terra i propri *penates* offrendo loro sacrifici, è immagine del rituale di presa di possesso della terra che verisimilmente fu celebrato in una simile circostanza. Il Říp, che si staglia solitario nel mezzo di un territorio relativamente chiuso e delimitato da rilievi montuosi, ebbe certamente per gli slavi della Boemia un significato particolare. Tali alture infatti alimentavano nelle popolazioni barbariche, e ancor più negli slavi, abituati ai piatti orizzonti dell'Europa orientale, superstizioni e credenze. Třeštík, con ricchezza di esempi da altre parti del continente (Polonia, Russia,

Germania), ricorda quanti siano i monti sacri, sacri in senso pagano, venerati dai popoli primitivi nell'Europa barbarica, trasformati poi con la fondazione di monasteri e conventi in monti sacri cristiani. Il Říp, che costituiva il centro del mondo dei cechi intorno al quale era organizzato l'intero universo della società primitiva (la rappresentazione grafica di questo spazio è riportata sia nel frontespizio che a p. 93), mantenne col tempo il suo valore di luogo sacro: su di esso venne fondata già da Boleslao I una rotonda romanica che, fatto strano per il tempo, non era affiancata né da un castello né da un convento.

Nel terzo capitolo (*Počátky vlády*) dedicato alla nascita dell'organizzazione della società, Třeštík si propone di individuare quale sia il reale nucleo mitologico e dunque il vero significato del racconto di *Přemysl*, capostipite della dinastia dei Přemyslidi, e della mitica indovina, *Libuše* (*Libussa*, in italiano), che predisse dove sarebbe sorta una grande e potente città, Praga. Le fonti principali di queste leggende sono le più antiche cronache ceche, composte in latino, la Cronaca di Cristiano e la *Chronica Boemorum* di Cosma.

Malgrado entrambe le cronache offrano una rielaborazione delle leggende originali nel senso di una rivisitazione del contenuto in spirito cristiano e soprattutto di una interpretazione politica motivata dall'intento di sostenere e giustificare l'affermazione dei Přemyslidi in Boemia, Třeštík riconosce nella versione di Cristiano quella più aderente al racconto originario probabilmente diffuso nell'Altomedioevo, mentre in Cosma individua maggiori e più profondi interventi.

La riformulazione del mito in Cosma è funzionale alle motivazioni profonde dell'opera nel suo complesso. L'autore non vuole raccontare la leggenda in sé ma attraverso di essa desidera spiegare i motivi che hanno portato alla costituzione delle regole fondanti la società ceca: la dipendenza dal principe e il matrimonio. Nel fatto che in Cosma non sia *Libuše* ad indicare volontariamente ai cechi quale sarà il futuro principe, ma che sia il popolo stesso a richiedere un principe uomo risiede per Třeštík la giustificazione che tale scelta è maturata in maniera indipendente nel popolo, che dunque accetta una volta per tutte e indiscutibilmente sopra di sé un re, abbandonando il sistema relativamente paritario dell'organizzazione tribale. La leggenda sulla fondazione di Praga, che in Cristiano occorre unita a quella di Přemysl, non è per Cosma ben inquadrabile in questa dimostrazione e viene perciò rimossa e spostata in un altro punto della cronaca.

La motivazione che muove i cechi a richiedere esplicitamente un principe uomo viene individuata da Cosma nella condizione, a suo dire infamante, di avere come giudice una donna, *Libuše* appunto. L'intera scena non ha tuttavia per Třeštík nulla a che fare con il racconto originale, ma si tratta piuttosto di un motivo ripreso dal mito del passaggio delle donne sotto il comando degli uomini, con cui Cosma intende ribadire ulteriormente, dopo averlo descritto estesamente nell'episodio della guerra delle amazzoni (*Lucká válka*), l'altra base sociale della società ceca che è il matrimonio, inteso come subordinazione della donna all'uomo.

Del tutto differente è in questo punto la leggenda nella Cronaca di Cristiano. Qui i cechi ricorrono a *Libuše*, che in verità compare ancora come un'indovina senza nome, per ottenere un rimedio contro la *pestilentia* da cui erano afflitti. L'oscuro consiglio che viene dato loro è duplice: consiste nel fondare una città, Praga, e trovare il contadino Přemysl, loro futuro principe.

Secondo Třeštík le due leggende, quella di Přemysl e quella sulla fondazione di Praga rimandano ad un antico rituale, l'aratura sacra. La simulazione della preparazione del terreno per la semina ed in particolare la segnatura del primo solco circolare è un rito noto in varie tradizioni mitologiche indoeuropee come auspicio di fertilità, e per questo generalmente praticato in primavera, oppure come cerimonia di rinnovamento per combattere malattie, carestie

o infausti eventi. La persona deputata alla celebrazione del rito è il principe che con l'autorità che gli deriva dalla posizione e con i poteri magici di cui dispone è il solo in grado di garantire la riuscita. Da qui deriva la necessità di trovare un uomo capace di coltivare che, congiungendosi in matrimonio con l'indovina, Libuše, detentrica prima del potere magico, diviene principe, potendo così procedere al rituale contro la *pestilentia*.

Se la persona prescelta per il rito è Přemysl, l'atto dell'aratura stessa è rappresentata dalla fondazione di una città. A questo riguardo Třeštík ricorda altri racconti mitologici in cui ricorre la segnatura del solco come strumento di definizione di un territorio: la fondazione di Roma, la leggenda slava orientale di Kuzma, Demjan e del serpente incatenato, quella scandinava della nascita dell'Öresund. Per quanto riguarda l'indicazione specifica della città di Praga, Třeštík mette in guardia dall'intenderla solo come celebrazione del luogo dove sorge il castello dei Přemyslidi, che, cosa sicuramente nota al compilatore, venne fondato poco tempo prima della stesura della cronaca di Cristiano, è invece un riferimento alla valenza rituale che l'area della successiva sede del potere regale ceco doveva possedere già in precedenza. Per Třeštík era probabilmente il punto in cui si ergeva il trono di pietra sul quale avveniva l'investitura del principe.

Il rituale desunto dalla leggenda di Přemysl e Libuše nasconde tuttavia un significato più profondo individuabile nel mito che vi sta alla base. L'aratura sacra, il solco circolare non segna solamente il confine immaginario tra il posseduto, lo spazio prescelto e protetto, e la *res nullius*, tutto ciò che sta fuori, ma anche il limite tra l'ordine e il disordine. La comparsa del principe, solo successivamente identificato con l'avo primigenio dei Přemyslidi, è un mito molto più arcaico, di discendenza indoeuropea, con il quale viene spiegata la costituzione del potere regale e della società organizzata: prima della formazione di una comunità regolata al cui vertice si trova il principe, esisteva solo il caos, il nulla indistinto. Nello stesso tempo però Přemysl non è solo principe, ma anche e innanzitutto contadino, è colui che detiene la conoscenza della coltivazione della terra. Přemysl, in modo del tutto affine a Prometeo, rappresenta quindi l'eroe culturale che offre il dono dell'agricoltura e della civiltà. In quest'ottica, conclude Třeštík, si chiarisce che cosa intenda Cristiano quando parla di *pestilentia*: si tratta dell'epoca di povertà e instabilità quando non erano noti né l'arte della coltivazione né l'ordine sociale.

Dušan Třeštík in *Mýty kmene Čechů* cerca così di mostrare in che modo i miti primordiali sull'universo, sull'uomo e sulla società sopravvivono nelle antiche leggende ceche, riflettendo, anche grazie alla loro rielaborazione in epoca cristiana, l'evoluzione da comunità tribale e primitiva in stato.

L'interpretazione di Třeštík non è solo affascinante e coinvolgente, ma l'accurata preparazione dell'autore e la sua profonda conoscenza delle fonti fanno di questi suoi studi sicuramente un'ipotesi assolutamente plausibile. La limitatezza del dato empirico e di conseguenza l'alto livello di astrazione che traspare dalle sue argomentazioni, come detto in precedenza, spesso basate su induzioni ispirate dal confronto con altre tradizioni mitologiche e volutamente distanti da atteggiamenti troppo 'positivistici', fan sì però che a volte, secondo ammissione dell'autore stesso, quanto esposto abbia piuttosto il carattere di speculazione.

Il libro di Třeštík costituisce una lettura dotta, essenzialmente una dissertazione scientifica rivolta a lettori già esperti o comunque per i quali i numerosissimi riferimenti a luoghi, autori e opere antiche non sono del tutto estranei; diversamente da quanto potrebbe dare ad intendere la pubblicazione presso la casa editrice Lidové Noviny, non si rivolge ad un ampio pubblico come testo di divulgazione popolare. Lo dimostra tra l'altro l'imponente apparato di note che assieme alla bibliografia supera il centinaio di pagine su un totale di circa 300.

Lo svolgimento delle dimostrazioni è purtroppo complicato dalla scelta di un'esposizione continua, ogni capitolo non è cioè articolato al suo interno; di più, i frequenti approfondimenti, che non di rado assumono la dimensione di veri e propri excursus, rendono l'esposizione non lineare, eccessivamente intrecciata, generando piccole ripetizioni e incongruenze. Sicuramente l'organizzazione del materiale in paragrafi avrebbe permesso all'autore di distribuire il contenuto in maniera più omogenea e di rendere l'opera più fruibile. Il libro di Třeštík può infatti apparire in certi punti appesantito da un eccessivo enciclopedismo che impedisce sia una chiara messa a fuoco del pensiero di base dell'autore sia una lettura scorrevole e fluida. Quanto esposto sopra circa il contenuto dei vari capitoli mostra solamente l'asse portante dell'interpretazione di Třeštík, mentre sono state necessariamente trascurate le ampie e diffuse digressioni.

Andrea Trovesi

Serhii Plokhy, *The Cossacks and Religion in Early Modern Ukraine*, Oxford University Press, Oxford - New York 2001, X-401 pp.

Argomento della circostanziata monografia di Serhii Plokhy è il ruolo della religione nella formazione dell'ideologia, del comportamento sociale e politico, e dell'identità dei Cosacchi nel periodo che va dal tardo XVI alla metà del XVII secolo, che vide la formazione del Cosaccato ucraino come 'stato sociale' distinto (*social estate*, classe). Nel contempo, l'autore esamina l'effetto dell'intervento dei Cosacchi negli affari religiosi sulla Chiesa ortodossa ucraina e sui suoi rapporti con altre Chiese e gruppi religiosi.

Frutto di una ricerca decennale, questa approfondita analisi dell'influsso delle idee religiose sull'ideologia giuridica e politica dei Cosacchi ucraini ha il merito, da un lato, di riempire una lacuna nella storia della formazione dell'identità/coscienza storica ucraina, della quale i Cosacchi sono uno dei simboli principali, dall'altro di esaminare lo scontro religioso in Ucraina nel più ampio contesto del conflitto religioso iniziato dalla Riforma e dalla successiva confessionalizzazione della religione in Europa.

L'esposizione si articola in otto capitoli. Nei primi due l'autore fornisce le coordinate socio-politiche e religiose dello studio nel suo complesso, esponendo le tendenze principali di sviluppo del Cosaccato ucraino e della Chiesa ortodossa rutena. Il terzo capitolo presenta una narrazione particolareggiata del crescente coinvolgimento dei Cosacchi nella lotta religiosa in Ucraina dal tardo XVI alla metà del XVII secolo.

I capitoli 4-8 esaminano l'influenza di idee e concezioni religiose sui Cosacchi, dall'interazione degli elementi religiosi, sociali ed etnoculturali nella formazione dell'identità cosacca ucraina alla crescente importanza del fattore religioso nelle rivolte cosacche, fino alla rivolta di Chmel'nyc'kyj, che, più di tutte le precedenti, assunse l'aspetto di una guerra religiosa contro i Cattolici da un lato e gli Ebrei dall'altro.

Plokhy parte dall'assunto che l'identità rutena fosse in costante fluttuazione durante i secoli XVI e XVII, «adattandosi a diversi processi, i più importanti dei quali furono la divisione religiosa della Rus', un cambiamento nella percezione delle caratteristiche sociali della fedeltà (*allegiance*) nazionale e la formazione di distinte identità ucraina e bielorusse» (p. 13). Così, la politica dei Cosacchi nei riguardi della Moscovia, come anche la loro politica estera in generale, per lungo tempo fu priva di una base ideologica e non fu il frutto di una strategia coerente,

essendo invece determinata dalle necessità del momento. A questo proposito, l'autore adduce, fra gli altri, gli esempi della campagna dell'etmano Petro Sahajdačnyj contro la Moscovia nel 1618 e della partecipazione dei Cosacchi nella guerra di Smolensk (1632-34). Tuttavia – sostiene l'autore – proprio l'ampio conflitto religioso, a cui diede inizio nelle terre rutene il tentativo del Commonwealth polacco-lituano di incorporare la Chiesa ortodossa d'Ucraina nella Chiesa cattolica attraverso l'Unione di Brest (1596), a sua volta prodotto della Riforma e della Controriforma, ebbe come conseguenza diretta la formazione dell'Etmanato e gli inizi di una identità nazionale ucraina moderna.

La fede ortodossa, infatti, soddisfece il bisogno dei Cosacchi di una religione irriconciliabile con quella Cattolica del Commonwealth polacco-lituano per legittimare la loro opposizione a quello Stato e infine la loro ribellione armata contro di esso. Questa è la conclusione a cui l'autore giunge considerando in retrospettiva le tappe della politica cosacca dalla restaurazione della gerarchia ortodossa durante l'etmanato di Petro Sahajdačnyj alla grande rivolta capeggiata da Bohdan Chmel'nyc'kyj.

Avendo sposato il fattore religioso, i Cosacchi cambiarono il corso del conflitto religioso nel Commonwealth e trasformarono quella che era inizialmente una lotta per diritti corporativi in un conflitto di più ampia portata. La religione favorì la trasformazione dei Cosacchi, nello spazio di un secolo, da bande armate delle steppe che cercavano in ogni modo di ottenere diritti corporativi dalla Corona polacca in una proto-nazione. L'ideologia religiosa fu anche un potente mezzo di mobilitazione dei contadini e degli abitanti delle città alla partecipazione alle rivolte cosacche, e in questo processo ampliò la definizione della nazione da una concezione puramente nobiliare ad una che abbracciava i Cosacchi, le confraternite laiche delle città e perfino i contadini ortodossi che si sollevarono insieme a Chmel'nyc'kyj nella rivolta.

Plokhy indaga accuratamente la dialettica del rapporto fra i Cosacchi e l'autorità ecclesiastica ortodossa. Il sostegno cosacco fu fondamentale nella consacrazione della gerarchia ortodossa nel 1620 e nella sua successiva legalizzazione nel Commonwealth polacco-lituano; in seguito, furono proprio l'élite ortodossa (fra cui il metropolita Iov Borec'kyj) e il clero kieviano a 'legittimare' il nuovo ruolo dei Cosacchi quali protettori della nazione rutena. Tuttavia, l'alleanza fra i Cosacchi e l'autorità ecclesiastica, fino alla rivolta di Chmel'nyc'kyj, fu di breve durata, e fu costantemente segnata dall'interferenza cosacca negli affari della Chiesa. Solo Petro Mohyla trasformò la metropoli kieviana in un centro di autorità spirituale indipendente dai Cosacchi. E tuttavia, lo scoppio della rivolta di Chmel'nyc'kyj pose fine ai tentativi di dialogo fra gli Ortodossi e gli Uniaty; similmente, nel 1629, i Cosacchi avevano sabotato un sinodo congiunto ortodosso-uniate. Così, se da un lato l'intervento cosacco nel conflitto religioso favorì la sopravvivenza della Chiesa ortodossa ucraina, esso portò non di meno ad un deterioramento delle relazioni fra Ortodossi, da un lato, e Uniaty, Cattolici ed Ebrei dall'altro. Nel conflitto fra Chiesa e Stato, fra metropolita ed etmano, che si aprì dopo la rivolta di Chmel'nyc'kyj, uscì vincitore quest'ultimo: contrariamente alla volontà di Sylvestr Kosov, Chmel'nyc'kyj decise di accettare la sovranità dello zar moscovita, aprendo così la strada alla futura subordinazione della metropoli kieviana al patriarca di Mosca.

Plokhy sottolinea le molte scelte che stavano di fronte ai Cosacchi dopo la rivolta del 1648: a favore di Mosca giocarono diversi fattori, il primo dei quali fu quello confessionale, al quale si accompagnarono le tendenze monarchiche dello stesso Chmel'nyc'kyj e il fatto che i Cosacchi pensavano ancora largamente nei termini del modello contrattuale di protezione di cui avevano goduto nel Commonwealth polacco-lituano. Proprio questo modello era alla base dell'interpretazione da parte ucraina dell'Accordo di Perejaslav (1654) nei termini di un protettorato ortodosso. Molti dei motivi ricorrenti (immagini e simboli) nel discorso politico

utilizzato in questo contesto erano stati precedentemente elaborati da parte ucraina (ad es. l'idea di Kiev come capitale imperiale e/o principesca, il motivo di Volodymyr come "il primo Gran Principe della Rus'" (p. 320), la discendenza dello zar Aleksej Michajlovič dal Gran Principe Volodymyr. Similmente in precedenza l'ideologia dell'unità slava orientale era stata elaborata in area rutena, e, paradossalmente visti gli sviluppi successivi, aveva inizialmente incontrato un rifiuto da parte moscovita. Il dettagliato racconto dell'elaborazione di questa ideologia è una delle molte ricchezze di questo libro.

Quando Mosca accettò infine questa idea, si riservò tuttavia il diritto di riempirla con il suo contenuto, avanzando pretese dinastiche sulle terre cosacche. Una simile divergenza emerse fra la concezione dell'unità religiosa della Rus' del clero kieviano e quella dell'amministrazione moscovita. Come affermato da D. Frick, citato da Plokhy, "the history of the Treaty of Perejaslav can be interpreted as a long series of cross-cultural misunderstandings" (p. 325).

Molto ancora ci sarebbe da elogiare nell'eccellente monografia di Plokhy. Il pregio maggiore di questo studio, come accennavo all'inizio, sta nell'aver 'internazionalizzato' un conflitto, quello religioso nelle terre rutene, che era stato precedentemente esaminato esclusivamente come un conflitto fra i Cosacchi, la Polonia e Mosca. In questo processo, Plokhy ha analizzato l'esito nelle terre rutene di tutte una serie di questioni fondamentali per la comprensione del processo storico europeo dei secc. XVI-XVII, quali, fra le altre, il rapporto Chiesa-Stato e la creazione di Stati monoconfessionali, gettando una luce nuova su questo fondamentale periodo della storia ucraina.

Giovanna Siedina

Pavel M. Polian, *Against Their Will: The History and Geography of Forced Migrations in the USSR*, Central European University Press, Budapest 2003, 444 pp.

Nel periodo intercorso tra gli anni Venti e gli anni Cinquanta, in Unione Sovietica si verificarono oltre cinquanta diversi spostamenti forzati di popolazione, comprendenti circa centotrenta diverse deportazioni avvenute in base a criteri "sociali", "etnici", "religiosi" e "politici". La maggior parte di queste migrazioni forzate furono interne ai confini sovietici, ma alcune ebbero luogo su scala internazionale: in tutto circa 12 milioni di persone furono coinvolte e le conseguenze di tali eventi continuano tuttora ad influenzare la politica interna e internazionale dello spazio post-sovietico, in maniera talvolta eclatante – si pensi solamente al ruolo giocato dalla memoria delle deportazioni sovietiche nella costruzione dell'identità nazionale dei ceceni o dei tatari, ed ai conflitti più o meno violenti in cui queste popolazioni sono tuttora coinvolte.

È questo l'argomento di *Against Their Will: The History and Geography of Forced Migrations in the USSR*, il lavoro di Pavel M. Polian edito dalla Central European University Press e pubblicato originariamente in russo, nel 2001, col titolo *Ne po svoej vole ... Istorija i geografija*

*prinuditel'nych migracij v SSSR*\*. Esso si divide in due parti, precedute da un capitolo – dedicato alla “preistoria e classificazione delle migrazioni forzate” – che offre un utile *excursus* storico sui precedenti del fenomeno, pur essendo basato su di un ristretto numero di fonti (tra le quali, purtroppo, non sono incluse molte delle opere principali sull'argomento, come i classici lavori di Kulischer e Schechtmann).

La prima parte è dedicata alle migrazioni forzate interne ai confini dell'URSS, ed è a sua volta divisa in tre capitoli. Il primo tratta degli eventi verificatisi tra il 1919 e il 1939 ed offre al lettore la possibilità di scoprire come le prime deportazioni colpirono cosacchi e contadini russi del Caucaso settentrionale e dell'Asia centrale, configurandosi in un certo modo come misure “decolonizzatrici” intraprese dal potere sovietico (e come tali viste favorevolmente dalla popolazione locale, in perenne lotta per la terra con i coloni russi, o meglio slavo-orientali data la presenza di un certo numero di ucraini, il cui insediamento nelle aree di confine era stato incoraggiato dal governo zarista) oltre che come misure repressive di categorie di popolazione identificate, più o meno arbitrariamente, come “antisovietiche” o sospette. (Peraltro, curiosamente Polian non menziona la pur importante deportazione dei ribelli contadini seguita alla rivolta di Tambov nel 1920-1921). Segue la descrizione delle deportazioni collegate alla collettivizzazione forzata e alle grandi carestie ucraina e kazaca degli anni Trenta, che coinvolsero milioni di persone – principalmente contadini, bollati come *kulaki* e spediti in Siberia, nella zona prossima al Circolo Polare Artico e in Asia centrale al fine di sradicare ogni possibile resistenza alle politiche del governo sovietico. Il capitolo si conclude con la descrizione della “ripulitura” delle zone di frontiera avviata a partire dalla metà degli anni Trenta in poi, e che si risolse in una serie di “pulizie etniche” più o meno vaste e complete a danno delle nazionalità i cui legami etnici con stati situati al di là del confine sovietico le rendevano “inaffidabili” in caso di guerra. Il caso più notevole è quello dei coreani sovietici, deportati in massa in Asia centrale nel 1937; ma, su scala più ridotta, lo stesso accadde a vari nuclei di popolazione di lingua tedesca, polacca, finlandese, ecc. stanziati in zone “sensibili” situate lungo i confini dell'URSS e come tali vulnerabili ad una possibile invasione straniera. Il capitolo successivo, dedicato alle deportazioni avvenute tra il 1939 e il 1953, mostra come il criterio dell'appartenenza etnica sia divenuto sempre più quello prevalente nelle migrazioni forzate organizzate dal governo sovietico a partire dallo scoppio della seconda guerra mondiale. Esplicitamente su di esso, infatti, si basarono le grandi deportazioni degli anni Quaranta, sia quelle su base “preventiva” – dei tedeschi sovietici o dei finlandesi di Leningrado – che quelle “punitive” contro le nazionalità collettivamente accusate di collaborazionismo con gli occupanti – vale a dire i tatars di Crimea e diverse popolazioni del Caucaso settentrionale, tra cui i calmucchi e i ceceni. Milioni di persone vennero così inviate in Asia centrale, dove a partire dal 1945 furono raggiunte da nuovi deportati provenienti dagli stati baltici e dalle regioni occidentali di Ucraina e Bielorussia, la cui sottomissione al potere sovietico richiese una lunga e sanguinosa “pacificazione” e la sconfitta delle guerriglie nazionaliste locali – ottenuta con una feroce repressione della quale, non a caso, le deportazioni di massa costituirono una componente essenziale. Solo dopo la morte di Stalin le migrazioni forzate ebbero fine e, anzi, nel giro di qualche anno i “popoli deportati” furono autorizzati a rientrare nelle loro terre ancestrali: al processo di rimpatrio e riabilitazione, che si protrasse fino all'epoca della *perestrojka* (nel caso dei tedeschi sovietici, per esempio) e ai conflitti da esso generati è dedicato il terzo e ultimo capitolo della prima parte.

---

\* Il testo dell'edizione russa è reperibile su Internet all'indirizzo <[www.memo.ru/history/deport/index.htm](http://www.memo.ru/history/deport/index.htm)>.

La seconda parte tratta delle migrazioni forzate “internazionali”, in particolare di quella dei civili tedeschi, provenienti dalla Germania o dall’Europa sudorientale, deportati in Unione Sovietica dopo la seconda guerra mondiale perché contribuirono alla ricostruzione postbellica del paese come lavoratori forzati (non è invece affrontato dettagliatamente l’argomento del rimpatrio forzato dei cittadini sovietici precedentemente deportati o presi prigionieri dai nazisti<sup>1</sup>). Questa seconda parte include due capitoli – il primo dedicato alla deportazione e all’internamento dei civili tedeschi, il secondo al loro impiego come forza-lavoro e al loro rimpatrio. Il libro si conclude con una breve riflessione sulle conseguenze delle migrazioni forzate sovietiche (soprattutto dal punto di vista demografico): seguono una serie di utili appendici tra cui una cronologia degli atti ufficiali inerenti la materia – emessi sia dall’Unione Sovietica che dai suoi stati successori – e il testo della dichiarazione del Soviet Supremo dell’URSS sul “riconoscimento come atti illegali e criminali delle repressioni rivolte contro i popoli soggetti a reinsediamento forzato”.

Nell’insieme, il testo di Polian rappresenta un utilissimo compendio – basato in parte su nuova documentazione archivistica e in parte sulla preesistente storiografia esistente sull’argomento, soprattutto su quella in lingua russa – delle conoscenze esistenti su una materia che non ha finora ricevuto l’attenzione che avrebbe meritato da parte degli studiosi, soprattutto in Occidente. Ciò probabilmente è avvenuto per ragioni di carattere sia storico – l’inaccessibilità degli archivi sovietici, solo in parte controbilanciata dalla ricca messe di testimonianze (prima fra tutte *Arhipelago GULag* di Solženicyn, ma se ne potrebbero citare molte altre assai meno conosciute) – che linguistico – il fatto cioè che buona parte della ricerca scientifica sull’argomento sia stata condotta da storici russi o delle popolazioni interessate dalle deportazioni, le cui lingue (a eccezione ovviamente del tedesco – e non a caso la migrazione forzata dei tedeschi sovietici è probabilmente la meglio conosciuta fra tutte) spesso non sono conosciute in Occidente, salvo rare eccezioni. L’edizione in inglese del testo di Polian dovrebbe mutare la situazione gettando come un ponte tra la storiografia russa e quella occidentale (che pure spesso non è purtroppo tenuta in sufficiente considerazione dall’autore, salvo alcune ricerche piuttosto specifiche) e permettendo una più ampia circolazione di informazioni assolutamente indispensabili per una corretta comprensione della storia sia dell’URSS che delle repubbliche ex-sovietiche della Russia, dell’Ucraina e dell’Asia centrale.

Antonio Ferrara

Aldo Ferrari, *La foresta e la steppa. Il mito dell’Eurasia nella cultura russa*, Scheiwiller, Milano 2003, 338 pp.

La fine dell’Unione Sovietica ha avuto fra le sue conseguenze un’ampia ridefinizione della ricerca storiografica, sia per il venir meno dei vincoli e dei condizionamenti che gravavano sul mondo intellettuale, sia per la maggiore accessibilità delle fonti e per il rinnovarsi di contatti con la comunità storica internazionale che ha portato fin da subito alla ricezione di meto-

<sup>1</sup> Polian ha peraltro affrontato la tematica in un libro precedente, pubblicato a Mosca dalla Rosspen nel 2002, dal titolo *Žertry dvukh diktatur. Žizn', trud, uniženie i smert' sovetskikh voennoplennykh i Ostarbeiterov na čužbine i na rodine*.

dologie e tematiche “nuove” rispetto ai ristretti canoni dettati dall’ideologia comunista, sia, infine, per l’ampliarsi dell’orizzonte problematico in campo storiografico.

Uno degli aspetti più interessanti di questo processo di rivisitazione storiografica è l’attenzione nei confronti della struttura multinazionale dell’Impero, sia zarista sia sovietico, che è andata aumentando proporzionalmente alle preoccupazioni ed allo sconcerto determinati dal frantumarsi dello spazio geopolitico, storico e culturale formatosi intorno alla Russia a partire dal XIV secolo.

La fine dell’URSS ha riproposto insomma la riflessione sulla natura dell’Impero, ponendo l’accento sul suo carattere multinazionale, multi-etnico, multi-religioso e sul danno che la tradizionale prospettiva russocentrica, che percepiva lo Stato russo e poi sovietico come entità nazionale sostanzialmente russa, ha comportato per le sorti dell’Impero stesso, impedendo un’analisi più adeguata delle sue reali peculiarità. Si è così sviluppata, in questi ultimi anni, una linea interpretativa che tende a mostrare la natura “plurale” dell’Impero russo e che getta nuova luce su una serie di problemi prima decisamente trascurati.

In questo quadro, il libro di Aldo Ferrari si pone come un contributo solido ed originale all’interno dello sforzo in corso, anche da parte della storiografia occidentale, per “reinterpretare la Russia”, con un’attenzione particolare al cruciale problema dell’identità storico-culturale russa fra Oriente ed Occidente, che è il filo rosso dell’ossessiva ricerca identitaria russa degli ultimi due secoli.

L’originalità del libro di Ferrari è costituita dal fatto che egli mette bene in luce come nel dibattito sull’identità russa l’aspetto “Russia e Oriente” sia stato assai meno sviluppato di quello “Russia e Occidente”, perché la cultura russa moderna ha preferito ravvisare in sé l’aspetto europeo ripudiando quanto di orientale poteva aver ereditato dalla Rus’ antica, kieviana e moscovita.

In realtà, ci dice Ferrari, nel corso dei secoli, anche dopo la conversione al cristianesimo, i suoi contatti politici, culturali ed etnici con i popoli asiatici sono stati più intensi e profondi di quanto i russi moderni abbiano voluto credere, perché hanno preferito insistere sui loro legami con Costantinopoli, certo, ma soprattutto con il mondo europeo occidentale, senza peraltro riuscire mai a vincere l’antica diffidenza occidentale che ha teso a sottolineare, in modi e tempi diversi, l’estraneità all’Europa della Russia. L’Europa, peraltro, ha vissuto la Russia come un altro da sé molto prossimo rispetto al quale mettere a punto la propria identità. Due ricerche identitarie che si svolgono in connessione l’una con l’altra, portando ad esiti culturalmente molto interessanti.

L’autocoscienza russa moderna, continua l’autore, nasce con l’epoca petrina, in cui il confronto con l’Occidente diventa prioritario e si avvia il dibattito sul rapporto della Russia con l’Europa, sottolineando senz’altro l’aspetto europeo, anche se il dato dell’ambiguità della collocazione geografica della Russia fra Oriente ed Occidente, comincia ad essere portato in superficie. Il problema della natura asiatica o europea della Russia in epoca pre-petrina non aveva particolare rilevanza: la Russia si percepiva come l’erede di Bisanzio, come un’entità a se stante ed autosufficiente, né era disposta a riconoscere all’Europa quella superiorità che questa andava sempre più attribuendosi, non senza fondamento, come vettore dell’universalismo cristiano.

È con Pietro insomma che emerge la distinzione fra Europa ed Asia e si pone il problema per la Russia di definirsi rispetto ad essa. È con Pietro che il regno moscovita diventa un Impero che si confronta con le altre entità statali europee. Si tratta d’un Impero in espansione, che sembra riprodurre il modello coloniale d’una Spagna o di un Portogallo, con un centro ed una periferia. Ma lo spazio in cui l’Impero s’espande è contiguo, lontano dalle zone d’interesse

dell'Europa, e quando questa s'accorge, quasi all'improvviso, di come la Russia si estenda ormai profondamente in Asia, elabora l'immagine inquietante d'un *monstrum* bicontinentale con cui, prima o poi, sarà inevitabile scontrarsi. E quest'immagine rimbalza dall'Europa in Russia ed è la Russia che si sente investita del dovere di rispondere, in positivo o in negativo, al timore-stupore europeo.

Come efficacemente sottolinea Ferrari, la Russia, a differenza d'altri Stati europei, non *ebbe* un impero, ma *fu* un impero, caratterizzato da una grande varietà etnico-culturale. In realtà, per tutta la prima metà dell'800, il dibattito intellettuale russo nella definizione dell'identità nazionale si concentrava sul controverso rapporto con l'Europa, segnando il passo rispetto al processo di espansione che andava compendosi e che avrebbe richiesto a livello culturale e politico una comprensione delle dinamiche globali dell'impero: definito invece come Impero russo si tendeva a ridurne la storia a storia *rusa* con esiti alla lunga esiziali. Nella seconda metà del XIX secolo l'Impero zarista sottomise il Caucaso, occupò l'Asia Centrale e vasti territori in Estremo Oriente, senza che venisse mai messo in discussione l'inserimento del paese nel sistema politico e culturale europeo, anzi questa espansione venne vista come il vettore di un'estensione verso Oriente della civiltà moderna e occidentale.

Ecco quindi che Ferrari, indagando il rapporto fra la Russia e il suo Oriente o i suoi Orientali, muovendosi fra storia, letteratura, storiografia e politica rintraccia le voci dissenzienti, spesso dimenticate o sottovalutate, che, nella prospettiva della fine dell'Impero zarista, aiutano a comprendere meglio la complessità del quadro offerto dalla Russia fra '800 e '900.

Ferrari ricostruisce come, dalla fuga in epoca petrina da Bisanzio e dall'Orda mongola, si attui una svolta verso Oriente fra il 1856 ed il 1907, che porta ad una maggiore consapevolezza dei problemi e delle dimensioni coinvolte nell'espansione e nel consolidamento dello Stato russo in uno spazio che non può più essere definito "russo", ma che va ripensato con categorie adeguate.

Non posso qui ripercorrere l'ampia ed esauriente panoramica dei diversi orientamenti ideologici, dalle posizioni slavofile a quelle populiste, dal panslavismo all'esoterismo *fin de siècle*. Segnalo solo l'interesse che riveste la riproposizione, in questo contesto, di figure quali quella di Ismail Gasprinskij, il più noto intellettuale mussulmano operante negli ultimi decenni all'interno dell'impero russo, della Blavackaja, fondatrice della teosofia, del principe Uchtomskij che esercitò una grande influenza su Nicola II e la sua visione del destino russo in Asia.

Un altro tema che, inquadrato sullo sfondo di tutta la riflessione ottocentesca sul rapporto *Russia-Oriente-destino e missione dell'Impero*, mi sembra trattato con notevole perspicacia è quello dell'asiatismo che prende piede nella cultura russa con il nuovo secolo, sia come timore che la Russia possa essere ulteriormente allontanata dalla civiltà occidentale, sia come fascino per le suggestioni artistico-culturali che provengono da modelli non cristiani di pensiero e di vita. Significativa è l'analisi dedicata da Ferrari al fenomeno dello scitismo, all'esaltazione della barbarie contro la decadenza che così bene si sposava con l'apocalisse rivoluzionaria che travolgeva la vecchia Russia, alle aspettative mistico-religiose di cui veniva circondata l'azione rivoluzionaria delle masse.

E qui si entra nel tema più generale, così vivo per tutta l'Europa coinvolta nella prima guerra mondiale, del tramonto della civiltà. Insomma, Ferrari ricostruisce la temperie culturale da cui, sotto gli eventi della rivoluzione, della morte della vecchia Russia, della nascita del nuovo organismo sovietico, emergono con rinnovato vigore le antiche questioni: ora più che mai quello spazio fra Europa ed Asia deve essere definito, ora più che mai bisogna individuare al di là della contingenza il nucleo autentico ed imperituro da salvare, potenziare, inserire nel

gioco storico della nuova era. Da un lato l'elaborazione del tema asiatico dei primi leader bolscevichi, dall'altro le posizioni che emergono nell'emigrazione.

Qui va posto l'accento sull'interesse che riveste nella seconda parte del libro la puntuale esposizione delle posizioni degli eurasisti, troppo spesso liquidate sommariamente come posizioni di destra, quando non fascistoidi. In realtà, l'eurasismo, inserito nella prospettiva di lungo periodo proposta da Ferrari, si configura come una delle risposte più corpose e originali alla questione della ricerca identitaria così centrale per tutto il pensiero russo moderno.

Nell'eurasismo troviamo accanto a letterati anche filosofi, storici, geografi, linguisti e – perché stupirsi? – teologi. Nelle sue concezioni è evidente il lascito degli slavofili, di Gogol' e Dostoevskij, di Danilevskij e Leont'ev: in sintesi la Russia non è Europa né Asia, ma Eurasia, e cioè il cuore del continente, una precisa area e storica e geografica.

Gli eurasisti, a partire da Nikolaj Trubeckoj, rifiutano l'idea occidentale dell'univocità del cammino storico dell'umanità, sottolineando l'eterogeneità e l'autonomia delle culture umane. La via occidentale allo sviluppo non è che una delle tante possibili e porsi in un rapporto di imitazione con l'Occidente non può che portare al fallimento, alla frustrazione, alla crisi: così è stato – argomentano – per la Russia che ha concluso questo infelice cammino nella rivoluzione. Ma la stessa rivoluzione è solo una imperfetta risposta ad un problema ancora aperto; di più, essendo nella sua matrice fondamentale occidentale, non rappresenterebbe che un ennesimo fallito tentativo di europeizzazione.

Significativo è il titolo dell'antologia eurasista uscita nel 1921 – *Esodo verso Oriente* – in cui emergono due fondamentali prospettive: la necessità di studiare il significato della rivoluzione nella storia russa e il ritorno agli autentici valori russi, che però vengono visti come bizantini ed eurasistici. È infatti degli eurasisti la concezione eterodossa della positività dell'esperienza tatara: la Russia sarebbe un'espressione della civiltà delle steppe, l'eredità dei grandi imperi mongoli. Questi hanno lasciato dietro di sé un modello politico-militare-statale che ha posto la Russia in grado di mantenere la propria autonomia ed indipendenza, in una proiezione d'espansione continentale, che contrasta con quella "marittima" delle nazioni europee. Qui risiede il destino geopolitico della Russia-Eurasia, che non poteva non trasferirsi all'Unione Sovietica, dominata da un'ideologia di fatto antieuropea.

In questo ambito è interessante la trattazione offerta da Ferrari dell'opera di Lev Gumil'ev (1912-1992) che è servita da tramite fra il vecchio ed il nuovo eurasismo, in cui grande rilievo assume l'idea della Russia come parte dello spazio non solo geografico, ma anche culturale dell'Eurasia.

Non è un caso se con la fine dell'Unione Sovietica l'eurasismo – sia pure in una rinnovata versione in cui l'esoterismo gioca un ruolo non indifferente e in cui si sentono irritanti gli echi del pensiero tradizionalista della destra interbellica – è ricomparso sulla scena culturale e politica. A livello politico, però, del neoeurasismo si recepisce nell'attualità più l'aspetto concreto, immediatamente spendibile, laddove si ipotizzi un nuovo, ampliato ruolo della Russia soprattutto sul piano della politica estera e dell'autonomia economica e culturale all'interno degli attuali processi di globalizzazione e di integrazione a livello sovranazionale.

In conclusione, vorrei dire che il libro di Ferrari offre una panoramica veramente ampia e nel contempo approfondita su una vasta cerchia di temi e problemi, muovendosi agilmente fra storia e cultura, indicando nuove direzioni di riflessione, consapevole, come dimostra la ricca bibliografia, delle linee più attuali della ricerca storiografica occidentale ed ex-sovietica.

Giulia Lami

Marcello Garzaniti, *Die altslavische Version der Evangelien: Forschungsgeschichte und zeitgenössische Forschung* [Bausteine zur slavischen Philologie und Kulturgeschichte: Reihe A, Slavistische Forschungen; N.F., Bd. 33], Böhlau Verlag, Köln-Weimar-Wien 2001, VI+795 pp.

L'imponente volume di M. Garzaniti fa impressione sia per lo slancio dell'intenzione, sia per lo scrupolo con cui è stato realizzato. Ispirato da Christian Hannick (del quale è la pre-messa al volume), Garzaniti si prefigge lo scopo di sottoporre ad un'analisi critica gli studi della versione anticoslava del Vangelo (*sic!* - in slavo antico pensato rigorosamente al singolare: La Buona Novella) nel corso dei due ultimi secoli, a cominciare dai primi passi della filologia slava fatti alla fine del sec. XVIII. Circa 1500 pubblicazioni analizzate e 2257 manoscritti slavi (dei secc. X-XVI) del Vangelo individuati e sistemati nella lista allegata: questi sono i parametri numerici della ricerca effettuata. Essi delineano tuttavia solo la cornice 'tecnica' del libro, i cui contenuti reali scendono nel profondo dei problemi metodologici della filologia slava per la quale lo studio delle traduzioni del Vangelo – la più antica com'è noto è attribuita ai ss. Cirillo e Metodio – è sempre stato uno dei cardini fondamentali.

Ho scritto 'libro' e vorrei subito correggermi: in realtà nel volume di Garzaniti sono stati assemblati – devo dire, in modo abbastanza coerente – due libri, risultato di due studi paralleli ma distinti o almeno distinguibili. Uno è quello sulla funzione liturgica e sulla struttura del Libro dei Vangeli slavo che comprende la parte I (pp. 13-47) e le Appendici I ("La struttura del Vangelo di Ostromir") (pp. 481-508) e II.1 (la lista dei manoscritti evangelici slavi dai più antichi alla metà del sec. XVI (pp. 509-584). Nel capitolo I.1, in modo breve e sintetico, viene messa a rilievo la straordinaria importanza per il mondo slavo ortodosso del Vangelo recepito sempre nel contesto liturgico – a prescindere dalla struttura del codice concreto (Evangelario oppure Tetravangelo con le rubriche liturgiche). Se si volesse uscire dall'ambito dell'ortodossia confessionale, si potrebbero allargare queste osservazioni anche in direzione delle eresie, specialmente del Bogomilismo, dove il libro fondamentale, assieme all'Apocalisse, è di nuovo il Vangelo (quello di Giovanni). Il capitolo I.2., per quanto breve, è di grande importanza grazie alla sua chiarezza metodologica e terminologica: potrebbe tornare utile a chiunque da ora in poi volesse dare una descrizione davvero scientifica di un codice evangelico slavo. In particolare non posso che esprimere il mio completo assenso con l'autore sulla necessità di descrivere in modo molto più articolato la struttura dei codici evangelici, includendo le memorie e le altre indicazioni liturgiche. Mi pare anche opportuno l'invito dell'autore a stabilire una volta per tutte che con il termine *Sinassario* venga indicata quella parte del Libro dei Vangeli che indica le pericopi per le feste mobili, mentre per quelle destinate alle feste a data fissa venga usato il termine *Menologio* (pp. 36-37 e ss.). Appare quindi evidente già in questo che con il presente volume si intende trarre dall'analisi delle ricerche passate alcune prospettive per gli studi futuri. In particolare viene messo l'accento su alcune questioni che l'autore considera prioritarie, se non proprio urgenti. Mi pare che fra le priorità individuate dall'autore si dovrebbe mettere anche quella di procedere alla descrizione di altri evangelari dell'epoca più antica (in primo luogo del palinsesto Vat. gr. 2502): in questo modo, alla descrizione analitica della struttura dell'Evangelario di Ostromir – il più antico codice pervenuto precisamente datato (a. 1056-57) – fatta nell'attuale Appendice, si potrebbe affiancare la descrizione della struttura degli altri codici slavi del Vangelo, dando un notevole contributo al chiarimento della problematica concernente la ricostruzione del più antico lezionario slavo. Per quanto concerne l'Appendice II.1., la lista dei codici evangelici è elaborata, come indica lo stesso autore, secondo i criteri della lista dei manoscritti neotestamentari greci di K. Aland e credo che questo sia un apporto

che già sta diventando indispensabile per le ricerche nel campo della slavistica, così come quest'ultima lo è nel campo degli studi bizantini (e non solo).

L'analisi degli studi della versione anticoslava del Vangelo abbraccia le parti II-V del volume. Nel capitolo II.1. (pp. 51-64) vengono messi in rilievo non solo i contributi dei 'padri' della slavistica, da Josef Dobrovský a B. Kopitar, a A. Ch. Vostokov e a P. J. Šafařík, ma anche di studiosi attivi dalla fine del XVIII alla metà del XIX sec. i cui nomi oggi sono per lo più dimenticati. Nel capitolo II.2., che è dedicato alla seconda metà del XIX sec. (in realtà spesso prolungato fino alla sua conclusione 'naturale', ossia la Prima guerra mondiale), l'attenzione dell'autore si è invece concentrata soprattutto sull'attività di quello straordinario personaggio che fu Vatroslav Jagić, anche se – va detto – non sono stati sottovalutati i contributi degli altri studiosi di varie nazionalità, in primo luogo alcuni studiosi russi (G.A. Voskresenskij, M.N. Speranskij) la cui ricostruzione della tradizione manoscritta dei Vangeli slavo-ecclesiastici tutto sommato regge fino ai giorni nostri.

Le parti III-V sono concepite in una composizione simmetrica 'a specchio'. Il capitolo III.1. è dedicato agli studi sulla tradizione manoscritta effettuati nella prima metà del XX secolo, mentre il capitolo III.2. tratta dell'edizione della versione anticoslava del Vangelo e del dibattito sul suo originale greco svoltosi nello stesso periodo (sostanzialmente fino alla Seconda guerra mondiale). Qui vengono sottoposti a una valutazione imparziale gli importanti contributi innovativi di Josef Vajs, ma anche i suoi limiti. Nella parte IV ("La versione antico-slava dei vangeli nella ricerca contemporanea"), Garzaniti riprende questo tema partendo dagli studi di K. Horálek che già durante la Seconda guerra mondiale aveva criticato le "ricostruzioni" di Vajs. La logica dell'esposizione successiva potrebbe sfuggire a un non-slavista, ma è pienamente giustificata dallo sviluppo degli studi paleoslavistici: Garzaniti si occupa prima dei vari problemi concernenti la *vexata quaestio* della traduzione cirillo-metodiana (IV.1.), per passare poi (IV.2.) alle problematiche del Lezionario (l'Evangelario, lo *Aprakos*) – ambito in cui, secondo l'autore, la slavistica degli anni '60-'80 ha dato il maggior contributo – e tornare alla fine alla questione della tradizione testuale (IV.3.) che si è imposta di nuovo all'attenzione degli specialisti nell'ultimo decennio del XX secolo, anche in relazione alle mutate condizioni createsi negli ultimi anni per la ricerca nei paesi slavi (e in genere nelle aree dell'ex "socialismo reale"). La parte V, invece, tratta degli studi contemporanei sulla tradizione manoscritta, riprendendo così il discorso del III.1. e completando la composizione speculare.

Il contenuto, ricchissimo, di questi capitoli non può essere in nessun modo presentato in breve, né in una recensione, né in un riassunto. Non a caso l'autore stesso ha giustamente preferito trasformare in conclusioni i due compendi (*Zusammenfassung*) in russo e in italiano, riassumendo non il contenuto 'fattologico', ma l'idea che egli si è fatto dello sviluppo e delle prospettive di ricerca nell'ambito degli studi slavistici d'indirizzo filologico-neotestamentario. Le conclusioni non sempre sono lusinghiere per la paleoslavistica, ma non si può non concordare con buona parte dei giudizi espressi dall'autore, soprattutto in considerazione dell'ampia motivazione fattuale che egli presenta. L'autore fa giustamente notare che, nel mezzo secolo seguito alla Seconda guerra mondiale, nel campo degli studi in questione c'è stato un mutamento piuttosto radicale. Il numero dei manoscritti descritti e studiati è aumentato notevolmente (abbiamo detto che nell'Appendice II.1 Garzaniti ne enumera ben 2257), ma spesso la loro descrizione non risponde alle esigenze di uno completo studio della struttura del codice evangelico; si è moltiplicato il numero delle edizioni, ma esse sono quasi esclusivamente di carattere diplomatico e spesso prive di apparato critico; sono comparsi numerosissimi studi di carattere linguistico, ma "gran parte di queste pubblicazioni sono servite soprattutto ad arricchire il quadro delle diverse redazioni all'interno dello slavo-ecclesiastico, spesso però con

il proposito di ampliare a dismisura ogni singolo patrimonio nazionale” (p. 671). Di conseguenza, “tutti questi studi non hanno sempre favorito una migliore interpretazione della storia manoscritta dei vangeli” (p. 671). Sono evidenziate bene anche le diversità delle finalità che si prefiggono da una parte gli studi sul testo greco dei Vangeli (la ricostruzione della sua storia testuale più antica), dall’altra gli studi slavistici sui Vangeli che cercano di definire sia, per quanto possibile, l’iniziale traduzione cirillo-metodiana, sia la storia successiva del testo evangelico: da questo punto di vista il riferimento al testo greco ricostruito, in via di principio, non è metodologicamente giustificato. Non è irrilevante, certo, il ritardo nell’aggiornamento metodologico degli studi slavistici nel campo che qui prendiamo in considerazione, ritardo dovuto in primo luogo a ragioni di censura ideologica: Garzaniti giustamente osserva, per esempio, che “gli studi sul lezionario bizantino, sviluppati in Occidente a partire dagli anni trenta (scuola di Colwell) sono considerati nella ricerca dei Vangeli slavi solo a partire dagli anni ottanta, quando peraltro ormai da decenni essi erano stati quasi del tutto abbandonati o avevano assunto altre direzioni” (p. 671).

Il volume di Garzaniti, come si è già detto, non si accontenta di descrivere meticolosamente la storia degli studi sulla versione anticoslava dei Vangeli ma – attirando l’attenzione degli studiosi, soprattutto i più giovani, sui problemi irrisolti – richiama a un rinnovato interessamento a questo tipo di ricerche avvertendo, però, che “l’ampiezza dei materiali, la diversità delle competenze necessarie, l’uso di avanzate tecnologie faranno probabilmente sparire la figura dello studioso solitario, che abbiamo ereditato dal passato” (p. 672). La futura storia delle ricerche slavistiche nel campo neotestamentario, dunque, avrà come protagonisti piuttosto “gruppi di lavoro, connessi fra loro, che si confrontano continuamente”, che svolgeranno il loro lavoro “a prescindere da qualsiasi pregiudizio nazionale o confessionale” (*ibidem*). Ma i partecipanti in questi gruppi avranno – nella fattispecie di questo volume – uno strumento sicuro, una fedele bussola che indicherà loro in modo abbastanza chiaro il punto di partenza e la direzione da seguire per non ripetere gli errori del passato senza rinunciare, certo, alle conquiste che questo passato ha raggiunto.

*Krassimir Stantchev*

Dimo Češmedžiev, *Kiril i Metodij v bālgarskata istoričeska pamet prez srednite vekove*, “M. Drinov”, Sofija 2001, 189 pp.

Quella che recensiamo è la rielaborazione della tesi di dottorato (1992) di D. Češmedžiev, allievo del medievista bulgaro Ivan Božilov, nonché (dal 1990) docente all’Università ‘Paisij Chilendarskij’ di Plovdiv. Il volume intende colmare quella che l’autore ritiene un’evidente lacuna degli studi cirillometodiani, la mancanza cioè di analisi che considerino le fonti (non soltanto quelle letterarie) sui due fratelli tessalonicesi “come testimonianze di un unico processo”; a tal fine, Češmedžiev utilizza l’approccio delineato da B.N. Florija al X Congresso internazionale degli slavisti. Lo studio delle fonti, inoltre – e in questo l’autore si rifà a V. Velčev ed E. Georgiev –, non mira direttamente a raggiungere la verità storica sull’operato di Cirillo e Metodio, ma piuttosto a seguire l’evoluzione della coscienza sociale bulgara attraverso l’instaurarsi del loro culto e le reiterate trasformazioni del medesimo (p. 7). L’autore si propone di considerare *ogni* fonte letteraria, pittorica e liturgica del periodo compreso tra i secc. IX-XIV.

Il primo capitolo riguarda la canonizzazione e la nascita del culto di Cirillo e Metodio in Bulgaria. Per cominciare, si ricostruiscono le premesse storiche dello sviluppo di tale culto, a partire dall'accoglimento da parte di Boris dei discepoli cacciati dalla Moravia. Ciò richiede anzitutto che si determini l'atteggiamento tenuto dall'autorità bizantina nei confronti della scrittura slava; in genere, gli studiosi ritengono che i frutti dell'attività cirilometodiana in Bulgaria fossero tutt'altro che graditi a Bisanzio, che non aveva certo auspicato la creazione dell'alfabeto per la vicina e bellicosa Bulgaria, ma per una terra lontana quale la Moravia. In realtà, l'esame di opere quali la *Vita Methodii* e la prima *Vita* anticobulgara di Naum di Ocrida (oltre naturalmente alla *Vita di Clemente* scritta dal greco Teofilatto, cf. p. 83) mostra che l'autorità imperiale non guardava con sfavore alle lettere slave. Češmedžiev riconosce che la libertà delle prime traduzioni poteva irritare i teologi bizantini, ma stigmatizza la lettura unilaterale della scrittura slava come puro strumento di indipendenza e di resistenza alla grecizzazione; secondo l'autore "un tale approccio contiene forse una certa dose di verità, a patto che sia riferito non alle lettere slave in quanto tali, ma piuttosto alle conseguenze del loro accoglimento, in particolare la sostituzione del clero di lingua greca con prelati slavi, e quindi alla conseguenza principale [...], cioè l'indipendenza della Chiesa bulgara" (p. 15, cf. p. 155).

Studiare nel concreto la canonizzazione e la formazione del culto di Cirillo e Metodio in Bulgaria è tutt'altro che semplice, vista l'assenza di una vera e propria procedura di canonizzazione nella Chiesa greca medievale; mancando atti appositi, l'unica fonte di informazioni è la liturgia. Češmedžiev contesta che l'inserimento di qualcuno nel novero dei santi sia sempre frutto di una spinta 'dal basso'; questo non è certo il caso di Cirillo e Metodio, che non morirono in Bulgaria e non lasciarono reliquie, fattore basilare per la nascita di forme popolari di culto; la spinta dal basso è in questo caso "impossibile": il culto è stato propagato dai discepoli, "col diretto supporto del potere statale – amministrativo ed ecclesiastico" (p. 18, cf. p. 154).

Molto interessante è il processo che porta alla percezione di Cirillo e Metodio come coppia di santi; l'autore si concentra dapprima sul testo neogreco noto come *Racconto di Chilendar*: secondo Češmedžiev, la derivazione delle *Vitae* presenti nel Prologo slavo da un'ipotetica *Vita* greca oggi perduta non è sufficientemente fondata, anche se non mancano ipotesi seducenti, come la spiegazione del toponimo *Kataon* come corruzione di un originario *kata naon* 'nel tempio' (secondo l'autore il toponimo si lascia spiegare attraverso la contaminazione del culto di Costantino-Cirillo con quello di Cirillo vescovo di Catania, cf. pp. 60-62). Il *Racconto di Chilendar*, dal canto suo, non sembra essere altro che una tardiva compilazione, secondaria rispetto alla tradizione slava. Comunque, opere dedicate a entrambi i santi compaiono molto presto: si veda l'*Encomio* (fine del IX-inizio del X sec.), ma anche la *Vita* del Prologo; inoltre, i due sono raffigurati assieme negli affreschi più antichi; tutto sembra mostrare che la fusione dei due culti sia stata cercata consapevolmente, e non sia semplicemente frutto di una spinta 'dal basso' (pp. 24-25). Sulla data della commemorazione (estremamente variabile all'inizio, poi fissata all'11 maggio) sono state fatte innumerevoli riflessioni; pur ricordando i preziosi contributi di Gorskij (che sottolineava come l'11 maggio fosse già la festività dell'*obnovlenie* di Costantinopoli) e dell'arciv. Sergij (secondo cui, poiché in marzo e aprile cade la Quaresima e Pasqua, e in quel periodo non è permesso celebrare liturgicamente la memoria dei santi, si osserva uno spostamento di massa delle memorie negli altri mesi, soprattutto in maggio), Češmedžiev rinuncia a cercare un motivo particolare per la scelta del giorno: secondo l'autore si procedette per tentativi, e alla fine (XII-XIII sec.) si affermò questa data (p. 27). Nel Prologo slavo, la memoria di Metodio compare sempre sotto l'11 maggio; dato che il Prologo si è costituito alla fine del XII sec., ciò significa che a quel tempo la data doveva essersi già fissata. Resta aperta la questione di dove, se in Bulgaria o tra gli slavi orientali, si sia diffuso un tale uso.

Il secondo capitolo esamina la contaminazione tra il culto di Cirillo e Metodio e quello di altri santi: ben noti sono i casi di Cirillo di Alessandria e Cirillo di Catania, mentre finora è rimasta nell'ombra la contaminazione di Cirillo e Metodio con Cirillo e Atanasio di Alessandria.

Nel caso di Cirillo di Alessandria, il legame tra i due santi omonimi è dato dal motivo apostolico-eucaristico della Sapienza; “del tutto verosimile” sembra a Češmedžiev l'ipotesi a suo tempo avanzata da Florija, secondo cui Costantino avrebbe preso il nome monastico di Cirillo proprio in onore del vescovo di Alessandria (p. 40). Particolarmente interessante è a tal riguardo l'analisi della documentazione pittorica: soltanto nel 1991, a ottocento anni esatti dalla fondazione della chiesa di S. Giorgio a Kubrinovo (1191), sono state identificate le figure di Cirillo e Metodio ivi dipinte, precisamente nel *Melismos* sull'altare, il che rende il legame con l'iconografia di Cirillo di Alessandria molto forte: “La comparsa di queste raffigurazioni proprio in questo punto della chiesa, proprio in quella scena con forte carica eucaristica, mostra che inizialmente il legame tra i due santi omonimi è stato cercato del tutto consapevolmente” (p. 41).

Per quanto riguarda la contaminazione dei due fratelli con Cirillo e Atanasio di Alessandria, bisogna ricordare che alcuni passaggi del Panegirico in onore di quest'ultimo scritto da Gregorio di Nazianzo entrarono a far parte della *Vita* estesa di Metodio; anche in questo caso, il legame tra le due coppie di santi è da ricercare nel motivo della Sapienza divina.

La contaminazione con Cirillo di Catania è legata a uno dei problemi più intricati della cirilometodistica, un problema “non così difficile da risolvere” secondo Češmedžiev (p. 60). In alcune opere Cirillo risulta sepolto in una città della Moravia detta Kanaon o Kaon. Partendo da questo nome si prese a definire Cirillo come ‘Cirillo di Catania’ o ‘vescovo di Catania’; secondo l'autore, la lezione originaria era *v Okiane* ‘nell'Oceano’, con allusione all'itinerario paolino in Spagna. Si noti a tal riguardo la *Vita* del Prologo di Cirillo (nel *Prilucki Prolog*), dove il copista, consapevole del fatto che il santo è morto a Roma, muta *Okiane* con *Rimskoe more* per evitare quella che per lui era un'incongruenza (p. 62).

Il terzo capitolo riguarda la ‘bulgarizzazione’ del culto di Cirillo e Metodio; lo spoglio della letteratura esistente in materia è minuzioso, dalle ipotesi che vogliono Cirillo come reale battezzatore dei bulgari (Drinov, Georgiev, Angelov) a quelle che interpretano l'espressione *bŭlgarski učiteli* come semplice riflesso di una coscienza nazionale ancora fluida e in via di formazione (Petkanova). Secondo Češmedžiev, invece, nell'arcivescovato di Ocrida “si è avuta una determinata tendenza a confondere, volontariamente – com'è più verosimile – o meno, l'arcivescovato moravo a nord del Danubio con quello a sud del fiume, con la conseguenza che Metodio in alcuni documenti figura come arcivescovo di Ocrida assieme al suo successore sulla cattedra” (p. 83). Nello sviluppo del culto di Cirillo e Metodio si seguirono due linee fondamentali, l'*idea bulgara* e l'*idea apostolica* (cf. p. 156); anche il legame instaurato tra l'operato di Cirillo e Metodio e il cristianesimo delle origini (in particolare i viaggi paolini) finì col giocare un ruolo politico ben concreto: mettere cioè le Chiese slave sullo stesso piano di quelle fondate direttamente dagli apostoli. La funzione ideologica del culto dei due fratelli emerge con evidenza durante il secondo impero bulgaro: nello *Slavoslovie* contenuto nel *Sinodik* della Chiesa bulgara del 1211 (*Borilov Sinodik*) Costantino-Cirillo è ormai ufficialmente legato alla Bulgaria (p. 92). È da rilevare come buona parte dei documenti che danno informazioni sulla funzione ideologica del culto dei due fratelli siano direttamente legati alla nuova capitale Tŕnovo; la vecchia arcidiocesi Ocrida, “che esisteva ancora, ma ormai grecizzata, almeno negli strati più alti della popolazione”, si contrappone così al nuovo centro ecclesiastico, culla della “dignità patriottica” bulgara (p. 98).

Nel quarto capitolo si affronta la spinosa questione delle “lettere russe” nella *Vita* estesa di

Costantino-Cirillo: il noto passo del capitolo VIII, dove si narra che Cirillo in Crimea “trovò un Vangelo e un Salterio, *rus’kym pismenem pisano*”, è “forse il passaggio più commentato della letteratura bulgara antica” (p. 110). L’autore passa in rassegna le varie ipotesi, ‘russa’, ‘gotovariaga’, ‘siriaca’, ‘protorussa’ e altre teorie isolate, senza dimenticare l’ipotesi emersa per prima (a partire da A.V. Gorskij e O.M. Bodjanskij), secondo la quale il passaggio in esame non sarebbe altro che una tarda interpolazione. Češmedžiev non concorda con nessuna delle ipotesi formulate: secondo l’autore la tendenza alla ‘russificazione’ del culto di Cirillo e Metodio va spiegata con gli stessi strumenti con cui si è analizzato il processo di ‘bulgarizzazione’; pensare che i dati riflettano semplicemente la verità storica non è che un’approccio “primitivo” (p. 124); come in Bulgaria, anche nella Rus’ è lo sviluppo della coscienza sociale ed etnica a porre le basi per la ‘nazionalizzazione’ del culto; inoltre, poiché a differenza della Bulgaria la Rus’ era distante dall’area di operazione degli apostoli, l’*idea apostolica* ebbe qui un peso addirittura maggiore, come prova la diffusione di leggende sull’attività dell’apostolo Andrea (in Russia noto come il ‘primo chiamato’) tra gli slavi orientali. Il passaggio sulle ‘lettere russe’ non nasce da un errore o da una svista, ma da una concezione ben precisa, che si riflette nella teoria di Kostantin Kostenečki (XV sec.) sulla base russa dello slavo antico; è noto che, secondo Kostenečki, alla creazione della lingua letteraria presero parte slavi di varia provenienza, coordinati da Costantino-Cirillo. Questa teoria è stata ripresa da V. Jagić e più recentemente da A.-E. N. Tachiaos; Češmedžiev però la pensa diversamente: “mi sembra verosimile che tra le ragioni che portarono alla discussa tesi di Kostenečki sul carattere collettivo delle prime traduzioni ci sia la reazione di quest’ultimo contro quei letterati che rifiutavano (*otričat*) l’attività traduttrice di Cirillo e Metodio, tra i quali si trovava sicuramente anche il patriarca Eutimio” (p. 133). Češmedžiev intende mostrare come il mondo della riforma eutimiana (qui chiamata *atonita-tărnoviana*, p. 91) non abbia considerato in modo univoco le traduzioni del periodo cirillometodiano: è noto che né Eutimio, né i suoi più stretti collaboratori si pronunciarono direttamente sull’opera letteraria di Cirillo e Metodio; fanno eccezione soltanto due letterati, che però mostrano un approccio decisamente antitetico: secondo K. Kostenečki i vecchi libri dovevano servire da modello per le nuove traduzioni, mentre G. Camblak, nel lodare l’attività di Eutimio, definiva ‘grossolana’ la lingua delle traduzioni precedenti.

Chiudono il volume tre appendici: la prima (pp. 159-171) dedicata alla ‘Sapienza (Sofia)’ nel ciclo agiografico cirillometodiano, dove si sviscerano le implicazioni apostoliche ed eucaristiche del concetto, con particolare riferimento all’iscrizione sul Calice di Salomone (*Vita Constantini*, cap. XIII); nella seconda appendice (pp. 172-181) si analizza dettagliatamente l’uso dei toponimi ‘Moravia’ e ‘Grande Moravia’ nella tradizione medievale bulgara; infine (pp. 182-186) viene fornita la traduzione in bulgaro moderno del testo della *Bandurieva legenda*.

Alberto Alberti

Aleksander Naumow, *Domus divisa. Studia nad literaturą ruską w I. Rzeczypospolitej*, Collegium Colominum, Kraków 2002, 399 pp.

Il libro *Domus divisa* di Aleksander Naumow rappresenta la continuazione ideale delle problematiche aperte nel precedente *Wiara i Historia* del 1996, primo della serie “Krakowsko-wileńskie studia slawystyczne” (serie che purtroppo non sembra avere avuto ulteriori sviluppi

dopo il II volume). Il formato editoriale è qui assai più elegante rispetto alla pubblicazione precedente (che tra l'altro era funestata da numerosi refusi, come segnalato nell'*errata corrigé* dell'ultima ora). Inoltre, cosa forse più interessante, questa nuova opera offre un'ampia appendice di testi appartenenti ad alcuni dei più importanti scrittori ruteni cronologicamente compresi in un arco di tempo che va dalla fine del XVI fino alla metà del XVII secolo: Ivan Fedorov, Grzegorz Chodkiewicz, Hipacy Pocij, Klyrik z Ostroga, Atanazy Filipowicz e Piotr Mohyla. Questi testi sono stati tradotti per la prima volta in polacco e sono corredati da note introduttive con informazioni complete sulle fonti utilizzate. Naumow si è servito, per queste traduzioni, di giovani studiosi di diversi atenei polacchi.

La parte più importante del libro è costituita ovviamente dai capitoli scritti da Naumow stesso, divisi in tre sezioni che, con i loro stessi titoli, focalizzano l'attenzione del lettore su tre aspetti fondamentali e particolarmente intriganti del XVII secolo: Dilemmi (*Dylematy*), Il secolo di piombo (*Ołowiany wiek*) e Relazioni pericolose (*Bezpieczne związki*). Argomento fondamentale del libro sono i rapporti tra religiosità cattolica, ortodossa ed uniate nell'area geografica che comprende Polonia orientale (con il fondamentale apporto della Lituania), Rutenia e – come punto di riferimento comparativo e contrastivo – la Moscovia. Pur scaturito da un'analisi fondata su studi e metodi di tipo filologico-letterario, il libro propone questioni di più ampio respiro che interessano in particolar modo la storia delle idee e della cultura.

Nella prima parte l'autore affronta argomenti di carattere generale relativi ai contatti tra ortodossia e cattolicesimo in Polonia, componendo un quadro generale in cui si inseriscono i capitoli successivi. Il tratto distintivo che lo studioso fa emergere è senza dubbio l'eterogeneità e la frammentazione della cultura rutena: essa si manifesta, dal punto di vista linguistico, nella dicotomia "slavo ecclesiastico/*ruska mowa*" e nelle manifestazioni di plurilinguismo (in particolare nella discrasia tra lingua liturgica e lingua della classe dominante/occupante), e dal punto di vista religioso e culturale nella dicotomia "greco/romano". Con quest'ultima categoria (per la cui analisi l'autore si rifà anche agli studi di D. Frick), i termini dell'opposizione travalicano una contrapposizione di carattere etnico e mettono in evidenza la complessità delle relazioni fra varie tradizioni e varie comunità confessionali. Il punto di svolta fatale per i contatti tra cattolicesimo e ortodossia in Polonia fu l'unione di Brześć (1595-1596): Naumow ne sottolinea le enormi conseguenze nei rapporti socio-culturali tra ambito "greco" e ambito "romano", ma anche il fallimento di tutte le speranze di un'unità sostanziale. Sviluppando un tema a lui caro, Naumow ben mette in evidenza l'importanza che, nella nuova mappa culturale creata dall'Unione, acquista la diversa funzione che i santi dell'antica e della nuova Rus' hanno nelle varie comunità: fondamentale è in sostanza non il fatto di venerare uno stesso santo (ad es. i metropoliti che vissero a Vladimir o a Mosca), ma il ruolo che egli esercita nella coscienza collettiva, vuoi in opposizione alla Polonia vuoi nella differenziazione da Mosca. Fondamentale è poi il capitolo dedicato al rapporto tra comunità ortodossa e potere politico nei territori della *Rzeczpospolita* ("L'immagine del re cattolico presso ortodossi ed uniati"), ove viene posta l'interessante questione del legame tra una comunità religiosa di stampo orientale ed il sovrano: tradizionalmente legati all'idea della "symphonia" di provenienza bizantina (Naumow si rifà agli studi di Ostrogorski), i ruteni della *Rzeczpospolita* dovevano avere come modello quello di un sovrano attivo nella comunità dei fedeli, che interviene in solenni cerimonie di investitura o nella benedizione di nuove chiese, altari e iconostasi, mentre – sotto il dominio del re di Polonia – si trovarono di fronte al problema della fedeltà ad un re cattolico da parte di una comunità ortodossa. Naumow esamina questa questione durante i regni di Sigismondo III e Ladislao IV, entrambi appartenenti alla dinastia Wasa.

Nella seconda parte, dedicata al Seicento, Naumow si occupa di questioni legate alla produzione letteraria in area ortodossa ed uniate nelle terre rutene controllate dalla *Rzeczpospolita*. L'approccio in questo caso è più specificamente filologico-letterario, e vi si possono trovare, fra gli altri temi, sia un'analisi della produzione innografica di Mohyla, sia alcune notizie sui primi messali uniate. Quest'ultimo era evidentemente un problema serio, visto che ancora nel 1674 il metropolita Żochowski lamentava gravi lacune per quanto riguardava i libri sacri necessari alla liturgia uniate. Particolarmente gustoso, pur nella sua dimensione di sempre precisa analisi linguistica e letteraria dei testi, è il paragrafo dedicato alle invettive con le quali – proseguendo una tradizione risalente alla Bibbia – i polemisti apostrofavano i loro avversari.

Fra i meriti fondamentali di *Domus divisa*, in particolare delle parti dedicate alla cultura scritta rutena, è quello di mettere in rilievo come questo “modello culturale” – che potrebbe sembrare molto specifico, e quasi di ambito strettamente locale – è divenuto terreno privilegiato di sviluppo di una letteratura polemica a carattere religioso (e non solo) che ha raggiunto in alcuni casi una vivacità letteraria, un'espressività linguistica e figurativa, una dinamicità di pensiero veramente notevoli. La coesistenza dei due modelli culturali antagonisti, quello della religiosità cattolica e della religiosità ortodossa, viene spesso letto da Naumow nel più ampio ambito del contesto europeo, alla luce di fenomeni come la Controriforma, la nascita e lo sviluppo della Chiesa Uniate e l'affermarsi della Moscovia come potenza europea e guida spirituale della Chiesa cristiano-orientale in quanto unica nazione ortodossa indipendente. Quest'ampiezza di vedute e di continui rimandi alla tradizione sia orientale che occidentale fa del libro un'opera fondamentale per conoscere e capire la complessità di problemi che sono scottanti ancor oggi. Così, il capitolo dedicato alle varie teorie relative al 666 dell'Apocalisse è bensì incentrato sull'identificazione del Papa con l'Anticristo in ambito ortodosso, ma vi sono riferimenti alle suggestioni che questa cifra è in grado di generare anche nei nostri giorni: ad esempio l'autore narra delle odierne preoccupazioni della Chiesa greco-ortodossa riguardo al passaporto elettronico europeo o a mezzi di identificazione digitale, in particolare tramite l'uso di *chip* sottocutanei. Questi ultimi, posti magari sulla mano o sul polso, potrebbero richiamare il marchio dell'Anticristo in Apocalisse 13:17!

Conoscitore profondo della tradizione religiosa ortodossa, ma anche di quella cattolica, Naumow coglie in molti dei fenomeni descritti le specificità della tradizione rutena (sia uniate che ortodossa), in particolare rispetto alla tradizione moscovita. Coglie però anche i complessi intrecci culturali fra rito occidentale e bizantino: significativo è l'esempio di alcuni costumi natalizi (p. 160).

Ritenendo che, prima dell'Unione di Lublino, i contatti tra cattolicesimo ed ortodossia siano stati sporadici e solo relativamente significativi, è sulla cultura che prende l'avvio da questa data (1595-1596) che egli concentra la propria attenzione, dedicandosi in particolare al “Wiek ołowiany”, il Seicento. In realtà Naumow non rispetta fino in fondo questo quadro temporale (e vorrei dire “per fortuna”), offrendo così la possibilità di ampliare ed approfondire alcune tematiche che aveva affrontato già in *Wiara i Historia*. Così, nell'ultima parte, dal significativo titolo “Relazioni pericolose”, egli prosegue il discorso relativo al complesso rapporto degli Jagelloni con la cultura ortodossa a partire dalla fine del XIV secolo e fino alla prima metà del secolo successivo. Un altro aspetto importante è costituito dagli studi sulla figura di Franciszek Skoryna (ca. 1490-ca. 1540), la cui influenza non si limita all'ambito linguistico e letterario bielorusso, ma abbraccia l'intera Slavia.

*Domus divisa* è un libro di gradevole lettura e di grande attrattiva intellettuale. Non si dovrà tuttavia lasciarsi trarre in inganno dall'apparente facile fruibilità: si tratta pur sempre di un

lavoro destinato ad un pubblico di specialisti o comunque a persone che abbiano una certa familiarità con la letteratura religiosa d'area rutena e con i relativi contesti storici. La molteplicità delle tematiche proposte (e la complessità del "modello" culturale ruteno!) dimostrano quanto ampie siano le possibilità di ricerca nel settore: molte sono le questioni lasciate aperte, che necessitano di ulteriori approfondimenti. In alcuni casi, per novità d'impostazione e originalità d'approccio, Naumow si dimostra un autentico pioniere; sempre egli ha la capacità di affrontare questioni che si prestano ad interpretazioni unilaterali o settarie in maniera tale che, assieme alla funzione di segni d'identità nazionale o confessionale, i vari aspetti dei problemi vengano percepiti nel loro contesto sovranazionale, riportando alla luce un dialogo a volte difficile, ma comunque molto interessante e produttivo nella Polonia e nella Rutenia del XVII secolo, autentica "domus divisa" della cristianità.

Mauro Corso

D.L. Liburkin, *Russkaja novolatinskaja poëzija. Materialy k istorii. XVII-pervaja polovina XVIII veka*, Rossijskij Gosudarstvennyj Gumanitarnyj Universitet, Moskva 2000, 278 pp.

Il volume che qui si recensisce tratta di una pagina assai poco studiata della storia della letteratura russa. Per la prima volta infatti numerosi testi latini scritti in Russia fra XVII e XVIII secolo vengono raccolti in un'unica pubblicazione ed esaminati come parte integrante della letteratura russa e come fase, la cui conoscenza è indispensabile per una piena comprensione della nascita e dello sviluppo della 'nuova' letteratura russa nel XVIII secolo.

L'autore mira a ricostruire attraverso i testi, che si trovano per lo più nei corsi di poetica delle Accademie di Kiev e Mosca e in raccolte manoscritte di poesia, la continuità dei processi e i percorsi di trasmissione che collegano la letteratura russa 'moderna' a quella europea-occidentale, e quindi alla tradizione poetica classica, alla latinità medievale e a quella umanistico-rinascimentale, nonché alla latinità cristiana (Vulgata, *Acta Sanctorum* dei Bollandisti, ecc.). Pagina, questa, "non ancora letta e neanche scritta, della storia della cultura russa" (Berkov).

Il volume si apre con una *Introduzione*, nella quale Liburkin espone lo stato degli studi sul tema, illustra le fonti e specifica il criterio della selezione dei testi: da un lato ha privilegiato testi scoperti di recente o non analizzati in precedenza; dall'altro quelli che maggiormente palesano un legame fra letteratura neolatina russa e letteratura in russo, e sono stati tradotti in russo dagli autori stessi o da altri letterati.

Seguono quattro capitoli. Il primo è dedicato ad una piccola parte della poesia neolatina nelle terre rutene, vista come 'preistoria' di quella neolatina russa, dal momento che, com'è ben noto, la stragrande maggioranza degli uomini di lettere (e fra essi dei poeti neolatini) in Russia nel primo terzo del XVIII sec. provenivano dalle terre rutene (principalmente da Kiev). In questo capitolo, l'analisi dei versi neolatini degli scrittori ruteni entrati a far parte della letteratura russa (Simeon Polockij, Stefan Javorskij) è breve e non accompagnata da alcuna illustrazione della differente funzione del plurilinguismo letterario nelle terre rutene e in

Russia<sup>1</sup>. Così i versi latini di Javorskij, quantitativamente inferiori a quelli in polacco nei suoi panegirici del periodo kieviano, vengono analizzati isolatamente, procedimento che si rivela inadeguato, come del resto sottolinea l'autore stesso. E tuttavia si sarebbe almeno potuto rimandare il lettore a lavori che trattano in tutto o in parte questo argomento<sup>2</sup>.

Nel secondo capitolo si illustra la produzione poetica in latino di Feofan Prokopovič, divisa in due periodi (fino al 1709 e 1724-1736). Essa occupa un posto centrale non solo per la sua quantità e per il talento poetico dell'autore, ma anche per aver Prokopovič legato in maniera organica la sua produzione letteraria con la tradizione classica e quella neolatina europea e aver esercitato un notevole influsso tanto sul successivo insegnamento della poetica all'accademia di Kiev, quanto sullo sviluppo della letteratura russa (cf. ad es. la sua vicinanza a Kantemir e la sua pratica di autotraduzione dal latino in slavo ecclesiastico o in russo). L'interesse della poesia in latino di Prokopovič, soprattutto del periodo kieviano, risiede anche nel fatto che essa spesso viene composta per illustrare le sue posizioni teoriche nel suo corso *De Arte poetica* ed è in esso inserita. La produzione in latino del periodo 1724-1736 si distingue da quella precedente soprattutto per il fatto di essere legata a particolari avvenimenti e comprende panegirici, un'ode a Pietro II, epigrammi su vari temi, dalla raffigurazione di Pietro I e Caterina I, a quelli dedicati ad Anna Ioannovna, o a quelli scherzosi su personaggi a lui vicini, epistole amichevoli, versi faceti su tema amoroso, su avvenimenti di vita quotidiana, satira su avversari politici, e altri. È interessante il fatto che circa la metà dei componimenti poetici in latino di questo periodo hanno varianti 'slavorusse', sono cioè stati tradotti dall'autore stesso. Anche qui l'autore non si sofferma a commentare i temi della traduzione e dell'autotraduzione in Russia e nelle terre rutene (il caso di Prokopovič fornisce ampio materiale per un'analisi di questo tipo) o comunque la differente funzione della poesia in latino o in slavo-russo<sup>3</sup>. Non è chiaro il motivo per cui l'autore non analizza la satira diretta a Georgij (Daškov), arcivescovo di Rostov, né la pubblica in appendice, tanto più che, com'egli stesso afferma, essa non è mai stata pubblicata nella lingua originale, cioè in latino.

Il terzo capitolo è dedicato ai numerosi poeti neolatini usciti dalle Accademie di Kiev e Mosca: Stefan Javorskij (del quale si analizzano le due poesie latine del periodo russo, entrambe scritte poco prima di morire: l'*Elegia* per la sua biblioteca e i quattro versi "O tituli, scopuli potius meliusque vocandi..."); Dimitrij Rostovskij; Feofilakt Lopatinskij (al quale appartiene la prima poesia di un autore russo [sic!] in strofa alcaica<sup>4</sup>); Fedor Kvetnickij (autore del corso di poetica *Clavis poetica*..., nel quale sono inseriti la sua "Prefatio ad neo poetas" in versi, una conclusione poetica ed alcuni epigrammi che chiudono il trattato); i panegirici dell'età di Pietro, che hanno avuto un influsso sul successivo genere dell'ode nel classicismo russo; Feofil Krolik, i cui versi latini sono legati alle Satire di A. Kantemir; e altri.

<sup>1</sup> Cf. ad es. G. Brogi Bercoff, *Plurilinguism in Russia and in the Ruthenian Lands (17<sup>th</sup>-18<sup>th</sup> century)*, in: *Speculum Slaviae Orientalis: Muscovy, Ruthenia and Lithuania in the Later Middle Ages*, V. Ivanov, J. Verkebolantsev Eds., UCLA Slavic Studies, n.s., IV (in corso di stampa).

<sup>2</sup> Si veda, ad esempio, Rostysław Radyšev's'kyj, *Roksolanski Parnas. Polskojęzyczna poezja ukraińska od końca XVI do początku XVIII wieku*, Kraków 1998; Walter Kroll, *Heraldische Dichtung bei den Slaven: mit einer Bibliographie zur Rezeption der Heraldik und Emblematik bei den Slaven (16.-18. Jahrhundert)*, Wiesbaden 1986; soprattutto: M.J. Okenfuss, *The Rise and Fall of Latin Humanism in Early-Modern Russia: Pagan Authors, Ukrainians and the Resilience of Muscovy*, Leiden 1995.

<sup>3</sup> Cf. a questo proposito Brogi Bercoff, *cit.*

<sup>4</sup> L'"Ode in laudem operis serenissimi Principis Demetrii Kantemiri Sistema dicti de religione et statu imperii Turcici".

Il quarto capitolo, infine, affronta il tema fondamentale del rapporto fra la poesia neolatina legata all'eredità barocca e l'inizio della nuova letteratura russa: in particolare vengono analizzati alcuni componimenti di A. Kantemir, V.K. Trediakovskij ed altri. Di particolare interesse è nei due autori l'influsso della sintassi latina sulla loro lingua poetica russa (che si riflette, fra l'altro, nell'uso dell'accusativo con l'infinito o della negazione singola), o di figure retoriche quali il chiasmo e l'iperbato; a questo proposito, l'autore nota che la conoscenza della sintassi latina è utile per la comprensione di alcuni passi poco chiari nelle Satire di Kantemir. Riguardo a M. Lomonosov, non si sono conservati suoi versi in latino, ad eccezione delle epigrafi, che tuttavia occupano un posto intermedio fra prosa e poesia, non seguendo alcuno schema metrico.

L'*Appendice* contiene alcune poesie e versi manoscritti, in gran parte mai pubblicati prima, nonché testi tratti da pubblicazioni ucraine del XVII sec. (i versi latini nei panegirici di Stefan Javorskij) e moscovite dell'epoca petrina (un canto salutorio in onore di Pietro I), accompagnati da traduzione.

Merito principale del Liburkin è quello di aver raccolto materiali sparsi nei vari archivi (Sezione manoscritti della Biblioteca Statale Russa, RGADA, Museo Storico di Stato), che di solito non venivano stampati – iscrizioni-dediche di libri, brani di lettere, epitaffi, epigrammi, inclusi quelli cronostici, venuti alla luce di recente – e di averli esaminati e commentati, evidenziando ove possibile il legame tra poesia in lingua latina e poesia in lingua russa. Particolare attenzione è stata data ad alcuni testi tradotti da scrittori importanti del Settecento russo. L'autore dimostra un eccellente dominio della poesia latina classica (da Plauto, Orazio, Virgilio, Ovidio, Catullo a Marziale, Giovenale), e in parte di quella neolatina (H. Rantzaus, H. Hugo, M.K. Sarbiewski e alcuni altri), anche se, come egli stesso correttamente osserva, molto resta ancora da fare per scoprire i legami fra i testi analizzati e altri ancora da scoprire e la poesia neolatina europea. Dispiace constatare, a questo proposito, che l'autore non citi una serie di testi importanti sull'argomento, fra cui il fondamentale *Companion to Neo-Latin Studies* di Jozef Ijsewijn, Part I (1990) e Part II (1998).

Nell'ottica di Liburkin, che tenta di documentare storicamente l'evoluzione della poesia latina in Russia, la diffusione ampia del latino ebbe luogo nell'età petrina, con la formazione dell'Impero russo e il 'trapianto' della forma di cultura elaborata nell'Accademia Mohyljana. Le peculiarità stilistiche della poesia barocca nella Rus' moscovita derivano dai modelli assimilati nei collegi cattolici polacchi. Tuttavia, scrive l'autore, analizzare la poesia neolatina del XVII sec. esclusivamente nell'ottica del Barocco altererebbe la prospettiva storica. Infatti, da un lato, le forme letterarie risalenti all'antichità classica mostrano la persistenza delle caratteristiche specifiche del loro genere e metro; dall'altro, alcuni tratti del Barocco letterario (ad es. l'uso della mitologia classica per esprimere concetti cristiani) risalgono al Medioevo e caratterizzano la letteratura in latino fino al XVIII secolo. Il sec. XVII viene percepito come preparatorio alla ricezione della cultura e della letteratura sia classica che neolatina, che acquista un ruolo culturale statale nell'età di Pietro.

Particolare interesse destano in Liburkin i succitati corsi di poetica di Prokopovič e Kvetnickij, che contengono modelli di creazioni originali neolatine degli insegnanti. La poetica di Kvetnickij si distingue stilisticamente per essere fondata sulla tradizione delle poetiche gesuitiche barocche, mentre Prokopovič, con la sua concezione più complessa e 'classica', diviene evidente precursore della letteratura russa moderna. Prokopovič incluse (come in qualche misura anche F. Krolik) la satira politica e ampliò gli argomenti 'letterari' a fatti ed episodi della vita privata, elemento caratteristico nel complesso alla letteratura petrina. Solo in latino era possibile una 'poetica delle reminiscenze', mentre la traduzione favoriva l'amplia-

mento della capacità di 'scrittura' tramite i procedimenti artistici elaborati nella letteratura in latino. In particolare, poi, lo studioso si sofferma sui casi in cui opere scritte in latino influirono su posteriori opere russe, come avvenne per l'*Epinikion* latino di Prokopovič rispetto ai poemi storici della seconda metà del XVIII secolo (specie Cheraskov), o per i 'canti' latini rispetto all'ode solenne; ciò vale anche per gli epigrammi-epigrafi in versi di Prokopovič e Lomonosov, il genere della satira (Prokopovič e Kantemir), alcune prove di epigrammi politici e di lingua esopica (Prokopovič e Krolík).

Fra i compiti del prossimo futuro della ricerca Liburkin registra in primo luogo la raccolta e l'analisi di un più vasto corpus di testi della prima metà del sec. XVIII (ivi incluso l'esame delle annotazioni nei libri delle biblioteche private), in secondo luogo l'individuazione dei legami con la letteratura antica e neolatina da una parte, e con quella russa (contemporanea e successiva), dall'altra.

Il Liburkin sembra così aver affrontato felicemente per la civiltà letteraria russa quel processo di recupero organico dell'eredità neolatina che è purtroppo ancora allo stadio iniziale per la poesia neolatina ucraina, quantitativamente molto più ricca della russa.

Giovanna Siedina

Luigi Marinelli (a cura di), *Storia della letteratura polacca*, Piccola Biblioteca Einaudi – 261, Torino 2004, 566 pp.

Da molti anni – da decenni – l'esigenza di disporre di una storia della letteratura polacca, adeguata sia all'importanza dell'argomento sia alle esigenze del pubblico colto e degli studenti, era percepita in Italia da chiunque in qualsiasi modo si accostasse alla cultura di questo paese. Pur avendo ciascuna alcuni aspetti pregevoli, le precedenti storie della letteratura polacca erano fortemente 'datate' vuoi per la metodologia superata, vuoi per l'incompletezza delle informazioni (fortemente sbilanciata sull'Ottocento e sulle connessioni italo-polacche quella della Bersano-Begey; ineguale e 'personale' quella di Miłosz – peraltro viziata da bruttezza ed errori anche gravi di traduzione), vuoi per l'evoluzione della critica che ha riveduto molti giudizi e impostazioni soprattutto nell'ultimo ventennio. Perché questa *Storia della letteratura polacca*, frutto di un complesso lavoro collettivo, abbia potuto vedere la luce si è dovuto aspettare a lungo, ma direi che sono proprio questa lunga gestazione e lenta maturazione che ci assicurano oggi la qualità del tutto eccezionale del 'prodotto' finale, e questo per varie ragioni. La più immediata è che il curatore ha portato a compimento non solo il suo personale processo di riflessione critica sulla teoria e pratica della creazione di sintesi di storia letteraria (riflessione critica che, com'è noto, dura fin dagli anni degli studi universitari), ma ha avuto l'abilità e la fortuna di potersi avvalere della collaborazione dei nuovi polonisti – a volte di poco più giovani di lui, ma dal suo magistero certamente molto influenzati – che rappresentano una vera e propria 'scuola' italiana. Fattore fondamentale, questo, nello sviluppo delle discipline slavistiche, come ha più volte rilevato chi scrive proprio all'interno dell'attività dell'Associazione Italiana degli Slavisti e negli studi sulla storia della slavistica: non che si possa o si debba scrivere la storia di una letteratura straniera in isolamento, ma certamente ogni tradizione di studi nazionale ha le sue caratteristiche, i suoi metodi ed 'orizzonti d'attesa', ed è indispensabile che questo venga custodito e tramandato di generazione in generazione. E che in Italia si abbia

una lunga e prestigiosa tradizione polonistica non c'è bisogno di ripeterlo qui. Non posso esimermi dall'osservare che, per la recente *Storia della civiltà letteraria russa* pubblicata dalla UTET, pur con tutti i suoi meriti e col prestigio dei suoi curatori, il periodo di gestazione è stato molto più lungo e faticoso e si è dovuto ricorrere a vari specialisti stranieri (nonostante che i russisti italiani siano almeno 7 volte più numerosi dei polonisti), senza aver raggiunto nel complesso quell'organicità ed armonia che costituiscono uno dei maggiori meriti del libro curato da Marinelli. Merito di quest'ultimo, certamente, ma anche prova dell'altissima qualità della scuola italiana di polonistica, sia per la sua tradizione passata che per il brillante sviluppo delle giovani generazioni!

La seconda ragione per cui mi pare quanto mai opportuno che questa *Storia della letteratura polacca* sia comparsa ora è che – con tutte le incertezze e difficoltà – le innovazioni dell'ultimo ventennio hanno aperto la strada a nuove valutazioni, a più ampie e complesse vedute sull'evoluzione della storia e della letteratura polacca: innovazioni che non solo hanno lasciato traccia profonda in questa sintesi, ma ne costituiscono uno dei meriti principali. Non a caso, pur essendo rimasti la periodizzazione e l'impianto generale sostanzialmente tradizionali (ed è giusto che sia così), acquistano fondamentale rilievo in quest'opera la sostanziale "comunanza europea" entro la quale viene inserito lo sviluppo della letteratura polacca: se "latinità, italianità, slavità sono termini... che vanno forse perdendo senso" – scrive L. Marinelli (p. XI) – la 'europeicità' si manifesta nella meravigliosa pluralità di contributi che hanno creato nei secoli un amalgama affascinante, purtroppo ancora poco conosciuto in occidente. E fra i molti contributi si delineano con evidenza quelli delle varie regioni con le loro specificità (Polonia Maior e Minor, Masovia e Galizia, Rutenia e Pomerania), quelli di re e regine (da Jagaila a Jadwiga e Bona), quelli di scrittori e intellettuali venuti da culture diverse (dalla Gertrude sposa del principe kieviano al primo storiografo Gallus, a Mickiewicz e Miłosz "che si sono sentiti anzitutto lituani", passando attraverso il cosmopolitismo di J. Potocki o J. Conrad, attraverso la "scuola ucraina" e la "letteratura yiddish ed ebraico-polacca". È quest'ultima certamente una delle scelte più innovative e coraggiose dell'ideatore e curatore di questo volume, l'aver voluto che agli scrittori in yiddish e a quelli di origine ebraica che hanno scritto in polacco venisse dedicato un capitolo specifico (autrice sensibile e colta ne è Laura Quercioli-Mincer): risultano evidenziati così sia la specificità della tradizione ebraica in Polonia che le infinite influenze e interrelazioni fra ebrei e polacchi, oltre che le numerose sfaccettature, le drammatiche tensioni e le percezioni personali con le quali l'appartenenza o l'origine ebraica si è manifestata in varie epoche e circostanze.

Sarà bene sottolineare che la scelta 'europea' della visione della letteratura polacca da parte di Marinelli, non diminuisce in alcun modo né la sua 'polonicità', né la sua 'italianità' o 'latinità'. Essa dà piuttosto il giusto rilievo alla complessità degli intrecci italiani ed europei (ad es. nella descrizione del fenomeno dell'Arcadia: certamente italiano, ma insieme paneuropeo) o francesi ed europei o tedeschi ed europei. La scelta europea rende anzi alla 'polonicità' la dimensione universale alla quale aspirava il suo primo e maggior poeta premoderno, Jan Kochanowski, e alla quale giunse Mickiewicz, per altezza di genio il più grande creatore romantico che non a caso Marinelli definisce lo "spirito-guida più profondamente polacco ed europeo" (p. XIV) e che Matilde Spadaro analizza in un ottimo capitolo monografico (l'unico nel volume!) giustamente articolato in paragrafi che, con i loro sottotitoli, rendono iconograficamente la dimensione universale del "vate": "Vilna. La Russia. Roma. Dresda. Parigi. Parigi. Losanna, Parigi. Ultimi anni" (cap. VI, pp. 204-229). Va sottolineato però anche (e questo è stato possibile proprio grazie al fatto che questo volume sia uscito adesso e non 15 anni fa) che giustamente viene dato il dovuto rilievo ai "forti segnali di transizione (di crisi?)" degli ultimi

vent'anni, nei quali prende corpo, in una "nazione che sembra avere definitivamente un suo proprio stato" una nuova coscienza (e auto-coscienza) della cultura polacca che esce dal messianismo tradizionale del dopo-spartizioni e diviene parte integrante ['normale', oserei dire! – GBB] del complesso delle culture europee – a pari merito e tipologicamente simile, con un "cambio storico e ... antropologico ... le cui manifestazioni e conseguenze vengono acutamente segnalate" (parola di Marinelli) nelle pagine dedicate all'ultimo periodo della letteratura contemporanea (dovute alla penna di Silvano De Fanti).

Per i limiti imposti al 'genere recensione' è impossibile soffermarsi dettagliatamente su ogni capitolo – né io ne avrei la competenza. Mi limito ad osservare che ritengo felici molte scelte sia terminologiche sia di merito. Mi è sempre piaciuto di più il termine "premoderno" piuttosto che antico-polacco (anche se quest'ultimo in certi casi è indispensabile), e lo trovo qui ben inserito e comprovato nella giusta (a parer mio) scelta (tradizionale, ma qui ben motivata e coerentemente realizzata) di separare nettamente il periodo prima delle spartizioni, l'Ottocento e il Novecento. Di grande importanza è la nuova valutazione dell'epoca sassone (dovuta alla penna di gran maestro di Marinelli), percepita in tutta la sua complessità e molteplicità, non più come 'notte' di decadenza e oscurità, come del resto risulta evidente dagli studi fatti sia in Polonia che all'estero negli ultimi vent'anni. Nuovo (ed opportuno) è l'aver dedicato un capitolo intero al delicato passaggio dall'Illuminismo al Romanticismo, al periodo di riflessione e maturazione letteraria e filosofica – poco appariscente ma fondamentale per lo sviluppo romantico posteriore – che ha immediatamente seguito le spartizioni. L'autore Emiliano Ranocchi delinea con conoscenza di causa e chiarezza il convivere e l'intrecciarsi di vecchio e nuovo, e pone opportunamente in rilievo la necessità di abbandonare alcuni schemi che rivelano molte inesattezze in favore di un miglior approfondimento delle varie tendenze, delle peculiarità delle opere e degli scrittori.

Va rilevata l'eccellenza dei capitoli di Marinelli sul Barocco e l'Illuminismo, né poteva essere altrimenti essendo l'autore ben noto per i molti, fondamentali contributi innovativi che egli ha dato agli studi su questi periodi. Purtroppo non c'è qui spazio per entrare nei particolari, ma mi pare giusto dar rilievo al capitolo sul Medioevo (di Marcello Piacentini), a parer mio uno dei più felici del volume. Nei limiti ristretti delle 45 pagine concesse l'autore riesce a ricreare un quadro completo e armonioso del periodo più povero di documentazione e frammentario della letteratura polacca, un'impresa che è scarsamente riuscita persino ad alcuni dei maggiori specialisti polacchi. Senza nulla forzare e senza fantasiose illazioni, egli percorre le vie della penetrazione della cultura cristiana latina, lasciando il dovuto spazio e ricreando il giusto 'contesto di funzionamento' dei primi tentativi di comunicazione in volgare. Sono bene integrati in un quadro generale gli apporti esterni di varia origine, dal francese Gallus alle ascendenze boeme, dai canti, dalla parodia e dalla cultura giuridica venuti dal mondo germanico alla sicura vocazione romana del cristianesimo polacco (ma con una possibile ascendenza slavo-bizantina della *Bogurodzica* e col sincretismo dei benedettini e dei discendenti di S. Adalberto), dalla crescente influenza della 'filiazione' universitaria padovana e bolognese alla narrazione apocrifia e al progressivo maturare di tensioni ereticali. I manoscritti e le loro fortunate vicende, i monaci bernardini e i primi scrittori legati alla corte e all'amministrazione, rivivono tutti nelle pagine di questo capitolo assieme ai soldati e ai cavalieri, ai contadini e ai primi borghesi cui erano destinate le predicazioni in volgare o i versi agiografici o satirici. Abbandonati gli schematismi delle interpretazioni manichee che separavano rigidamente letteratura alta (latina) e bassa (volgare), le conoscenze e le metodologie di oggi permettono una migliore visione delle numerose tessere che componevano la società e la cultura medievale, tessere di varia origine, natura e qualità che l'abilità di Piacentini ha sapientemente rimesso

ciascuna al suo posto e nella giusta illuminazione. Ottimamente l'autore coglie il passaggio dal Medioevo al primo Umanesimo, la peculiarità di quel Quattrocento polacco così fortemente medievale ("dorato autunno") e pur così ricco di inquietanti novità. Certo, in questo capitolo Długosz, così legato all'ascendenza liviana, risulta forse un po' troppo medievale – ma è anche vero che tale lo rendono non solo il latino ancora imperfetto (dal punto di vista rinascimentale) degli *Annales* bensì anche (e molto) le opere minori. La lunga durata del Medioevo risulta evidente non solo dalle ultime pagine dedicate a questa fase, ma anche dal capitolo (di Andrea Ceccherelli) sul Rinascimento. Se già all'epoca di Gregorio da Sanok e di Oleśnicki era attivo il Buonaccorsi e l'influenza classica era ben presente (Virgilio, Orazio, Livio), è pur vero che il Rinascimento maturò alla metà del '500 e che l'acerbità del primo Umanesimo polacco è reale, ed è anche quello che ne crea in parte la peculiarità e il fascino.

Non sarà possibile soffermarsi ulteriormente sui singoli contributi, tutti per un verso o per l'altro ugualmente validi e ricchi di informazioni e di buone formulazioni. Oltre a quelli nominati, gli altri autori sono: Krystyna Jaworska (Il romanticismo dopo l'insurrezione), Luca Bernardini (L'età positivista), Francesca Fornari (La letteratura fra le due guerre). Va sottolineata invece la coerenza interna dell'opera: pur se scritta a tante mani, con le inevitabili caratteristiche soggettive di ogni autore, essa rivela un lavoro di equipe sorprendentemente coeso ed uniforme, come se ogni scelta fosse sempre stata coordinata e perseguita insieme. Il lavoro presenta una rara linearità di sviluppo e regolarità di ritmo. Ogni epoca trova il suo perfetto punto di partenza nel punto d'arrivo di quella precedente. Particolarmente utile è l'aver portato il discorso fino agli ultimissimi anni: pur nella sua brevità (rispetto alla vastità dell'argomento) il capitolo di S. De Fanti dà i necessari appigli al lettore per orientarsi nel presente immediato ed avventurarsi quindi da solo nella difficile scelta di letture contemporanee. Grazie alla precisione del disegno generale ideato dal curatore, forse soprattutto grazie al fatto che si è dato così opportunamente rilievo alle epoche di passaggio, si percepiscono chiaramente tutti i fili che annodano lo sviluppo diacronico dei fatti letterari: i fenomeni di rottura ma anche quelli di lunga durata, i percorsi paralleli e quelli che si intersecano, gli 'a fondo' dei geni innovativi e i 'ritorni' dell'eredità o dei miti del passato, le grandi individualità e il tessuto socio-letterario da cui esse emergono e di cui si nutrono. Banditi i consueti fraseggi paludati ma spesso vuoti tipici di tanta critica letteraria italiana, gli autori hanno saputo combinare il massimo di concentrazione con la chiarezza, di esposizione di problemi con la descrizione di dati e interpretazioni. Il volume è ricchissimo, ma lo si legge bene, la lingua è colta ma non pesante, curata ma scorrevole.

Risulta impossibile dar contezza delle molte scelte che hanno dovuto fare gli autori per mantenersi entro i limiti (in verità ristretti) delle pagine imposti dall'editore. Molto (forse troppo) selettiva risulta la bibliografia: anche qui, nel mare magnum degli studi, i limiti di spazio hanno sapore di capestro. Il valore generale dell'opera è lampante. Certe osservazioni minute di stile o terminologia si possono fare. Per es. non definirei "russo" il principe Vladimir: è vero che non abbiamo un aggettivo adeguato derivato da Rus', ma per evitare ambiguità – accanto al re di Boemia Venceslao e a quello di Polonia Mieszko, era forse più opportuno servirsi del più chiaro "della Rus'" o semplicemente "kieviano"; non mi risulta chiara la definizione "sviluppo ritardato-accelerato del romanzo moderno" (p. 190); l'abbreviazione Tnp (sciolta a p. 174) può apparire oscura al non specialista che la legge nel capitolo seguente (e poi qui direi "il" Tnp, essendo un Towarzystwo). All'editore sono da segnalare vari errori di separazione in sillabe nei nomi polacchi in fine di riga. Dal punto di vista sostanziale, forse un po' sacrificata è la questione dei rapporti con la cultura ucraina: oltre ai limiti di spazio, in ciò influisce sicuramente la visione polacca del 'canone' letterario (che in genere esclude ad es. Baranowicz),

ma anche lo stato poco avanzato ed ancora confuso degli studi sull'argomento. Comunque, per tutte queste osservazioni, si tratta veramente di *peccata minuta*. Possono continuare in altra sede eventuali discussioni. Qui non resta che da congratularci con gli autori e con l'autore-curatore per averci dato questo strumento straordinariamente utile, compatto e innovativo che si colloca fra i migliori manuali che la letteratura polacca conosca, non in Italia soltanto, ma in assoluto.

Giovanna Brogi Bercoff

Jakub Niedźwiedź, *Nieśmiertelne teatra sławy. Teoria i praktyka twórczości panegirycznej na Litwie w XVII-XVIII w.*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2003, pp. 379.

La letteratura panegirica è stata oggetto di studio di non pochi specialisti, soprattutto da quando W. Bruchnalski ne sancì la riabilitazione – morale e letteraria – nel 1918 nella sua Storia della letteratura. Nell'ultimo trentennio sono apparsi articoli e raccolte di studi sulle radici classiche e rinascimentali, sulla teoria retorica e poetica, sugli aspetti sociali e funzionali, sui legami con le istituzioni e il mecenatismo, sul “mercato” letterario. Tuttavia molto lavoro resta da fare, vuoi per la distanza dalla nostra sensibilità estetica e culturale, vuoi per la difficoltà di reperimento e classificazione dei testi (spesso stampe antiche uniche sparse nelle biblioteche di vari paesi oppure addirittura manoscritti di ancor più difficile consultazione), vuoi per il carattere stesso di questa categoria di opere ed operette che sfugge ad una classificazione univoca di genere, di norma letteraria, di funzione, di tipologia formale o altro. Giustamente nota l'autore che fin dall'antichità la varietà di termini era sintomo evidente di una sostanziale varietà di forme e di realizzazione pratica di encomi o panegirici: la *laus* poteva assumere l'aspetto di un'orazione o di un componimento poetico, di una Dedicata o di un encomio, poteva essere anche ironica o negativa, poteva essere scritta e solo letta, oppure pronunciata in pubblico in forma solenne. In un ambito ancora più ampio di concezione retorica e letteraria poteva essere parte di una narrazione storica in versi che assumeva la forma dell'epos, oppure rimanere essenzialmente pertinente alla sfera letteraria come in parte fu nella tradizione polacca legata al magistero di Sarbiewski.

Di fronte alla complessità di questa categoria di testi che – non dimentichiamolo – rappresenta un buon terzo di tutta la produzione letteraria della Rzeczpospolita fra XVII e XVIII secolo (in certi periodi persino il 40%), J. Niedźwiedź si propone, molto opportunamente, di uscire dagli schemi euristici finora dominanti che tendono a studiare il fenomeno come manifestazione generale di tutta la letteratura polacca, portando ad una schematizzazione astratta e necessariamente generica: quest'ultimo approccio ha bensì messo in evidenza alcune caratteristiche comuni dei panegirici seicenteschi (caratteristiche la cui esistenza nessuno intende negare), ma non è più soddisfacente perché non tiene sufficientemente conto delle varietà regionali. Risulta infatti assai diversa la tipologia dei panegirici legati all'Accademia di Cracovia da quelli di Danzica, della Lituania o dell'Ucraina. L'A. si è limitato pertanto a cercare, leggere, descrivere ed analizzare un consistente numero di panegirici scritti, stampati e/o letti in ambiente lituano fra primo Seicento e metà Settecento (ossia il momento in cui la poetica classicista subentra a quella barocca). La prima e fondamentale osservazione che ne deriva è il legame con le sfere della *magnateria*, legame che rende

evidente la diversa connotazione socio-culturale e funzionale fra Principato di Lituania e Polonia “etnica” o area baltica, per il semplice fatto che i magnati lituani vivevano all’interno di un organismo politico-sociale autonomo e assai diverso dagli altri organismi che formavano la Rzeczpospolita.

L’autore dedica spazio (cap. 4) all’analisi della teoria retorica e poetica che sta alla base della letteratura encomiastica del XVII-XVIII sec. e poi, più specificamente, ai trattati di teoria poetica e retorica scritti e (non sempre) pubblicati a Vilnius e in altri centri lituani (cap. 6): qui l’autore mette bene in evidenza sia l’importanza di Vilnius come centro di riflessione teorica normativa (legata per lo più ai collegi gesuiti), sia l’evoluzione dalla dominanza ciceroniana verso le forme estreme di barocco fiorito, che appunto in Lituania ebbero la massima diffusione. Questa tendenza, che si sviluppa in concomitanza con la teoria degli affetti e con la crescente attenzione alla sfera emotiva dell’ascoltatore, non è naturalmente peculiare (accanto e prima di Sarbiewski circolava Scaligero) del Gran Principato, anche se le teorie di origine occidentale sembrano aver avuto qui un’applicazione più accentuatamente radicale e fiorita.

Non meno importante è però l’analisi della tipologia “funzionale” della letteratura panegirica: essa si distingue non solo e non tanto per topica o forma di genere, ma per i mezzi di diffusione, per la finalità utilitaristica e/o estetica (laddove risulta difficile separare le due sfere), per diffusione orale o scritta, manoscritta o stampata (cap. 5). A questo proposito l’autore nota come, all’interno del cosiddetto “secolo dei manoscritti”, i panegirici funzionano soprattutto in forma stampata (costituiscono la maggioranza delle opere stampate), per cui – se si tien conto del gran numero di queste opere (e come si potrebbe non tenerne conto anche se il loro valore estetico è raramente alto?) – risulta un po’ modificata la visione del XVII secolo come secolo di decadenza della stampa. Ovviamente il problema è grosso e dipende dal giudizio che si vuole emettere (ossia: estetico o socio-culturale), ma di certo necessita di approfondimenti. Interessanti sono poi le pagine sulla diversa tipologia, sia formale che funzionale, di due generi apparentati ma distinti quali il panegirico e l’orazione funebre.

In questo contesto di teoria retorica e di situazione di comunicazione antica e rinascimental-barocca, europea e polacco-lituana, l’autore sviluppa l’analisi dei vari tipi di letteratura panegirica e delle forme in cui si esplica nei vari generi: dall’epitalamio alla paideuteria, all’epicedio, al genetliaco, al panegirico per una nuova carica pubblica (particolarmente importante e frequente per tutto il ’600 nel Gran Principato), all’epistola gratulatoria, all’orazione funebre, e via dicendo. Naturalmente il numero di testi preso in esame in dettaglio è limitato, ma permette all’autore di fare alcune osservazioni innovative e importanti. Un esame di frequenza lessicale gli permette ad es. di osservare l’evoluzione dal predominio di termini come “patria” e “virtus” (massima frequenza fino al 1650, in particolare presso personaggi come K. Kojalowicz e Lauksmin), verso uno spettro più ampio di concetti che va dall’opposizione luce/tenebra o alto/basso (terra/cielo) alla crescente presenza di termini legati al “sarmatismo” o al “palaemonismo” lituano (se mi si permette questo termine, con riferimento al mito nazionale lituano di Palemone). A questo proposito – osserva J. Niedźwiedz – l’analisi dei testi dimostra che il sarmatismo va bensì crescendo nei panegirici, ma non per questo si deve continuare ad accettare un’identificazione fra sarmatismo e panegirismo, come si è fatto troppo spesso. È vero che poco dopo (p. 216) si afferma che la fine del sarmatismo, alla metà del ’700, segna anche la fine improvvisa del panegirismo (ché il secondo fu manifestamente legato per il suo funzionamento alla szlachta sarmatica), e ciò si pone in contraddizione con l’affermazione precedente: è certo che gli studi qui iniziati andranno approfonditi da questo, come da altri punti di vista.

Di alcuni esemplari di panegirici particolarmente significativi l'autore descrive alcune caratteristiche formali, grafiche, linguistiche (ad es. i panegirici "doppi", formati da un componimento in latino indirizzato al marito, più complicato e ampio, e da un componimento in polacco, indirizzato alla moglie, più semplice e breve, ambedue rilegati in un unico volumetto), artistiche. Egli evidenzia anche la diversa struttura dei componimenti del primo Seicento (monolitici) rispetto a quelli del secondo Seicento, formati da vari "capitoli" e scanditi da poesie araldiche e parti narrative, emblemi e varie "figure" di parola o di pensiero, alternanti di prosa e poesia, di latino e polacco. Allo stemma e alla sua importanza nella poesia encomiastica l'autore dedica un capitoletto, come anche all'epistola dedicatoria e alla sua topica.

La contaminazione fra epica e panegirismo, esaminata prima dal punto di vista teorico, viene poi illustrata da Niedźwiedz sulla esempio delle opere di J. Radwan (*Radivilius*, 1588) e del *Theatrum perennantis gloriae*, raccolta di 8 "biogrammi" dedicati al vojevoda di Minsk M. Siesicki, "aspirante magnate". Nei 1000 versi, che la Dedicata dice scritti dagli alunni del Collegio di Vilna, ivi stampati nel 1690, la narrazione mitologizzante di storie genealogiche lituane si alterna a dati biografici dei membri contemporanei della famiglia, a descrizioni architettoniche di cui è difficile stabilire la "topicità" o l'originalità, a tipiche amplificazioni retoriche ornamentali.

Un analogo capitolo è dedicato all'analisi di alcuni sermoni, in particolare le omelie funebri, e del loro rapporto con la letteratura encomiastica. Il libro è corredato da un riassunto in varie lingue, un indice dei nomi e uno dei concetti poetici e retorici (in latino e/o polacco) e di un'ampia ed aggiornata bibliografia. Preziosi poi gli elenchi dei manoscritti e delle stampe antiche conservati in varie biblioteche est-europee: sono questi utilissimi presupposti (oltre che invitanti sfide) a proseguire il lavoro. Il libro di J. Niedźwiedz rappresenta solo una prima fase di ricerca, una ricerca pionieristica che speriamo dia l'avvio a molti altri lavori analoghi. Esso ha il grande merito non solo di suggerire alcune conclusioni innovative che investono il quadro generale della letteratura polacca, ma anche di evidenziare i problemi particolari che meritano e richiedono di essere approfonditi, e di indicare vie e metodi per le necessarie, ulteriori ricerche.

Giovanna Brogi Bercoff

Hanna Dziechcińska, *Świat i człowiek trzech stuleci: XVI-XVII-XVIII*, Wyd. Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2003, 163 pp.

Ben nota ai polonisti in Italia, come in Europa e in patria, H. Dziechcińska ci offre un nuovo studio sulla letteratura polacca fra Rinascimento, Barocco e Illuminismo, riprendendo argomenti a lei cari – la letteratura memorialistica e odeporica, le *silvae*, il rapporto fra scrittura privata e scrittura pubblica –, argomenti dei quali possiede una comprovata, profonda competenza. Tali argomenti, questa volta vengono affrontati meno dal punto di vista del genere o della comunicazione letteraria, che da quello del funzionamento sociale e della mentalità. Sempre sensibile alle innovazioni metodologiche che si sviluppano in Occidente, particolarmente in Francia, l'autrice non viene meno alla caratteristica forse più costante della sua carriera di studiosa, ossia il continuo confronto del sistema letterario e culturale polacco con quello dei paesi occidentali.

All'inizio l'autrice esamina i vari aspetti, nei quali trova la sua realizzazione ed esplicitazione l'esigenza – innata naturalmente in ogni società umana – di prendere atto del passato e trasmettere alla posterità le esperienze del proprio presente. Più che sulle tradizionali, e genericamente meglio studiate manifestazioni di trasmissione della memoria storica – la storiografia propriamente detta, la biografia, il trattato 'scientifico' – H. Dziechcińska si sofferma sulle modalità con le quali, a partire dalla fine del Cinquecento e nel Seicento, in Europa prima e poi in Polonia, si manifesta un'intensa attività di raccolta di curiosità erudite, rare, antiche o esotiche, una nascente passione per la collezione museale (preludio ad un fenomeno che diverrà dominante nel Settecento), la tendenza a segnalare la successione degli eventi con minuta e pignola attenzione anche a fatti di vita quotidiana o locale e alla loro cronologia esatta (particolarmente godibile è il paragrafo dedicato alla descrizione di strumenti di misurazione del tempo e alla meccanica). Un'influenza nello sviluppo di queste tendenze verso la registrazione dei fatti minuti per evitarne l'oblio – afferma l'autrice sulla traccia di studiosi che l'hanno preceduta – può averla avuta la perenne percezione d'incertezza e la sensazione di precarietà e pericolo in cui tutti vivevano nel Seicento, secolo fra i più sanguinosi e violenti della storia dell'umanità (non a caso – mi viene da commentare – percepito come vicino per molti aspetti all'appena concluso nostro XX secolo).

Nei due capitoli seguenti, H. Dziechcińska esamina importanti documenti di memorialistica polacca ed europea e vi scorge una forte ed evidente evoluzione di alcune caratteristiche fondamentali. Rispetto all'epoca del Rinascimento, fra Seicento e primo Settecento la percezione della natura cambia e la sua descrizione si fa più affinata e approfondita: per i viaggiatori del XVII-XVIII secolo gli elementi della natura non sono solo oggetti da annotare alla stregua di ogni altra curiosità che il memorialista si sente obbligato ad annoverare fra le cose viste, la natura diviene progressivamente paesaggio e stimola i sensi e la fantasia descrittiva dell'osservatore. Pur non essendo per il viaggiatore sarmata oggetto di riflessioni filosofiche come lo era per quello europeo occidentale – osserva l'autrice –, la natura è però osservata sempre più frequentemente attraverso la percezione individuale del viaggiatore, al di fuori delle convenzioni letterarie imposte dalla normativa retorica alla poesia o ad altri generi letterari (anche se opportunamente H. Dziechcińska rileva che le convenzioni della "poezja ziemianska" e del paesaggio arcadico sembrano manifestarsi in opere come il "poema di viaggio" in Turchia di S. Twardowski). Pur nella continuità (sin dall'antichità) della considerazione del senso della vista come il più importante, si modifica la sensibilità per le manifestazioni dell'arte, soprattutto pittura e architettura; all'inizio del XVIII secolo si registrano le prime espressioni di ammirazione per un senso estetico di tipo moderno tendente al cosciente apprezzamento dell'armonia.

Si fa sempre più evidente, con l'avanzare del secolo XVII, l'interesse di scrittori (e scrittrici) per la sensibilità individuale, per il moto dei sentimenti intimi e dei pensieri, per la vita privata e per la scrittura come manifestazione dell'individuo, per le avventure amoroze. L'autrice dedica particolare attenzione ai rifacimenti di romanzi sentimentali e a vari trattatelli dedicati alla passione amorosa, alle sue cause e manifestazioni. Mi paiono opportuni, a questo proposito, i richiami ad analoghi fenomeni nella letteratura e cultura italiana e francese. Come anche nel caso della memorialistica e letteratura di viaggio, pur con le sue peculiarità sarmatiche, il ritratto dello scrittore polacco fra fine '600 e '700 sembra dunque sempre più efficacemente inserito in un vasto contesto europeo. Rilevanti sono i paragrafi dedicati alla percezione della morale e del diritto nella società polacca (fra i più gustosi è quello sul problema della corruzione e la sua casuistica), sempre dal punto di vista dell'evoluzione fra XVI e XVII, e soprattutto fra XVII e XVIII secolo. La Dziechcińska si sofferma

opportunamente su alcuni concetti di base come quello di tradimento, non ancora concepito in senso collettivo, o quello di “contratto” (o “privilegio” – *ugoda*) che ad es. Kochowski stigmatizza nei rapporti fra Polonia e Svezia, ma che costituiva un elemento essenziale della vita politica dell'epoca che andrebbe meglio messo in evidenza (penso al rapporto di Chmielnycki col re e poi con lo zar, e a quello di Mazepa con lo zar: essi avevano proprio questo carattere contrattuale!).

Nel complesso, in questi due capitoli mi pare che nell'autrice si sia fatto più raffinato il giudizio critico sul secolo XVII e sulle sue innovazioni di sensibilità e mentalità: la rigida separazione fra secolo della stampa (il XVI) e secolo dei manoscritti (il XVII) tipica di un certo schematismo euristico dominante nella critica polacca degli anni 1970-1980, sembra lasciar luogo alla descrizione di più ampi e sottili processi evolutivi della cultura e mentalità in cui la separazione fra stampa e manoscritto risulta meno determinante e si coglie invece l'avanzare di una nuova sensibilità e interiorità che si espande a tutte le manifestazioni letterarie o di scrittura anche occasionale. Naturalmente non si intende qui negare la realtà, nella cultura nobiliare polacca, di una differenziazione fra XVI e XVII secolo sulla base della separazione fra dominanza della stampa nel primo e dilagante uso del manoscritto nel secondo, fra apertura al mondo tipica del Rinascimento e ripiegamento xenofobo della Controriforma e del Barocco: una realtà che ha basi sociali e prove statistiche reali. Mi pare tuttavia che questa realtà sia interpretata qui (come del resto in altri studi recenti: ricordiamo fra gli altri quelli di M. Prejs e di M. Hanuszewicz, per non fare che un paio d'esempi autorevoli sull'argomento qui trattato) in modo più sottile e complesso come evoluzione di tendenze culturali e di mentalità che differenziano varie epoche all'interno del XVII secolo stesso, tendenze verso l'individualismo, il sensismo e la sensibilità che si manifestano nei libri a stampa come nelle *silvae* manoscritte, nelle memorie personali come nei romanzi, e che rendono la cultura polacca seicentesca un po' meno sarmatica e po' più vicina a quella europea (in particolare francese e italiana).

Ad un esame comparativo della memorialistica polacca e di quella europea occidentale è dedicato l'ultimo capitolo. H. Dziechcińska si sforza di sintetizzare alcune caratteristiche peculiari del viaggiatore sarmata e del suo modo di descrivere le proprie esperienze in altri paesi, e si chiede al tempo stesso come conciliare questo “sarmatismo” con le numerose analogie che, con ogni evidenza, legano i racconti polacchi e quelli occidentali: e non solo per analogia di contenuto o di genere letterario, rileva l'autrice, ma per ragioni che vanno ulteriormente indagate e che sembrano suggerire sviluppi paralleli e analogia tipologica nell'evoluzione della letteratura e cultura polacca e di quella occidentale, quando non addirittura chiare influenze che possono essere più o meno consce, ma che non pare si possano ignorare. Non nutro dubbio che sull'argomento la studiosa polacca tornerà in un prossimo futuro, perché il quadro dei rapporti fra “europeicità” e “sarmaticità” si fa – a quanto pare – sempre più complesso e sfaccettato.

Fondamentale in questo studio è la valorizzazione e interpretazione dell'epoca sassone come un periodo di profondi mutamenti, di concomitanti tendenze contrapposte e correnti assai diverse fra di loro, un periodo complicato da comprendere per la contraddittorietà delle sue manifestazioni, ma che risulta sempre più affascinante perché se ne scoprono progressivamente le innovazioni rispetto alla prima metà del Seicento e alcune anticipazioni rispetto al Settecento dei Lumi che verrà dopo. L'ecclettismo filosofico e culturale porta con sé aristotelismo e platonismo, razionalismo e visionarismo, astronomia e magia, sensismo e politica, la poetica del sublime e la poetica del brutto, il serio ed il ridicolo, i lacci della retorica e il volo del genio creatore. H. Dziechcińska concentra per lo più la sua attenzione su alcuni aspetti “minori” delle manifestazioni letterarie e culturali, solo in alcuni casi esaminando i grandi

fenomeni o autori. Proprio con questo sguardo che coglie risvolti meno noti della mentalità dell'epoca, che entra nelle pieghe nascoste della psiche e della trasmissione della memoria l'autrice offre uno sguardo nuovo, a suo modo "straniante" – e quindi più ricco di capacità comunicativa per il lettore – sull'epoca del barocco, sulle sue fasi e sul passaggio verso l'era moderna. Con questo studio H. Dziechcińska ha dato un ulteriore contributo importante allo studio dei periodi di passaggio, che gettano nuova luce anche sulla periodizzazione letteraria e culturale della Polonia.

Giovanna Brogi Bercoff

Heinrich Lausberg, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, przełożył, opracował i wstępem poprzedził Albert Gorzkowski, Wyd. Homini, Bydgoszcz 2002, 990 pp.

Il lettore si sorprenderà di vedere segnalata in questa sede una traduzione, e per di più la traduzione di un libro non nuovo (anzi, vecchio) e di interesse non peculiarmente slavistico. Si tratta infatti, com'è evidente dal titolo, del ben noto *Handbuch der literarischen Rhetorik* dell'altrettanto ben noto romanista tedesco, scomparso ottantenne nel non lontano 1992. Non mi soffermerò a descrivere il libro di Lausberg, stampato per la prima volta in 2 volumi nel 1960, il manuale più completo per chiunque voglia affrontare l'analisi retorica di un qualsiasi testo, in prosa o in versi, sia esso risalente all'antichità o all'epoca moderna, dal Rinascimento ai giorni nostri: non a caso lo stesso Lausberg esercitò la sua maestria su opere di J.P. Sartre, Baudelaire e simili. Si tratta non di un libro di retorica "d'autore", ma di una sintesi ideale, di un ipertesto della retorica, condensato dei grandi manuali della retorica classica, tardo-antica, medievale e umanistica: un frutto artificiale – o "artificioso" (come si conviene appunto alla materia trattata), certamente, ma utilissimo anche per una rapida consultazione riguardante un qualsiasi tropo, argomento, schema classificatorio o soggetto legati alla retorica. Niente di nuovo, quindi, anzi, il tutto è molto antico e tradizionale; ciononostante – o proprio per questo – il volume è stato classificato da molti studiosi fra i grandi risultati della critica letteraria, alla pari di quelli raggiunti da un Auerbach, Curtius, Kayser o Wellek, come c'informa il curatore nella premessa (p. 9).

Il libro è stato tradotto da un giovane studioso di Cracovia, come esplicita continuazione della traduzione fatta pochi anni fa da A. Borowski del classico *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* di E. R. Curtius (*Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, Cracovia 1997): non a caso con un parallelismo di magisterio, essendo Lausberg stato discepolo di Curtius, ed il nostro Gorzkowski discepolo di Borowski. Mi fermo su questo parallelismo non per istituire gerarchie di valore, ma per ricordare l'importanza della continuità di certe tradizioni in determinate aree culturali. Mi preme infatti sottolineare la vitalità della tradizione cracoviana che, nel nuovo contesto della cultura europea seguita al 1990, ha volutamente intensificato l'attività di riacciamento alla tradizione classico-rinascimentale e alla filologia, tradizione che non si è mai interrotta grazie fra l'altro all'attività dei grandi maestri della seconda metà del '900 (Borowski non a caso fu allievo di Ulewicz e della scuola di Barycz), ma che ritorna con nuova forza anche grazie alla capacità delle giovani generazioni di recepire i frutti della modernità, sia

nella metodologia critica che nella pratica “gestionale” degli studi, assieme alla grande tradizione filologica e umanistica.

Sono convinta che, arricchiti delle conoscenze e delle possibilità metodologiche acquisite grazie agli studi novecenteschi legati allo strutturalismo, alla semiotica, all'intertestualità, le nuove generazioni potranno fruttuosamente guardare ai classici della critica letteraria quali quelli che stiamo segnalando, traendone nuove visioni, prospettive e possibilità euristiche. Lo scopo della mia recensione è dunque quello di rendere nota l'esistenza di questo utilissimo strumento di studio e di ricerca: il polacco non è lingua familiare a tutti gli slavisti (anche se a mio modesto avviso dovrebbe esserlo a livello almeno passivo!), ma questa traduzione polacca offre la possibilità di comprare un volume scarsamente accessibile in tedesco e non necessariamente più accessibile nella traduzione inglese e spagnola, inesistente in italiano (lo stesso Curtius fu tradotto in italiano appena una decina d'anni fa e scomparve dalle librerie in pochi mesi, per cui anch'egli resta inaccessibile in italiano: perché l'editore non pensa a ristamparlo?).

Naturalmente segnalò il libro anche per l'eccellenza della traduzione. Nell'*Introduzione* Gorzkowski espone opportunamente le difficoltà che ha incontrato e le ragioni di alcune scelte lessicali (per es. fra semplice riproduzione del termine latino, calco, adattamento morfologico del termine latino al polacco, creazione di un neologismo, ricorso ad un termine polacco esistente, e simili). La traduzione è stata fatta sull'edizione tedesca del 1990 ed è preceduta da una bio-bibliografia di Lausberg, molto sintetica ma altrettanto chiara ed opportuna. Giustamente il traduttore ha mantenuto integralmente i testi latini citati dal Lausberg, corredati dell'esatta traduzione polacca. Ricordo la straordinaria utilità degli indici (latino, greco e francese), anch'essi tutti tradotti in polacco, che offrono la possibilità di reperire facilmente tutti i luoghi in cui nel volume si affronta ogni argomento. Non possiamo quindi che felicitarci con il curatore (e con l'ispiratore primo A. Borowski) per questo lavoro, frutto di una fatica che immaginiamo immensa, ma che ha dato risultati di vera eccellenza ed utilità. E chissà, che il futuro non ci riservi altre sorprese di questo tipo, che fanno onore a Cracovia e ai suoi studiosi.

Giovanna Brogi Bercoff

Andrea Ceccherelli, *Od Surlusa do Skargi. Studium porównawcze o "Żywotach świętych"*, Świat Literacki, Izabelin 2003, 286 pp.

Nella veste elegante della collana “Nauka o literaturze polskiej za granicą”, ormai nota anche ai non-specialisti, è uscito questo libro di Andrea Ceccherelli, polonista di formazione fiorentina e romana. Su nove volumi fin qui apparsi in questa serie diretta da Alina Nowicka-Jeżowa, che ha incluso lavori di polonisti rinomati, quali Claude Backvis, Michel Masłowski, Aleksander Lipatov, Rolph Fieguth, o di sempre graditi “ospiti della polonistica” quali Giovanna Brogi Bercoff, vale la pena di sottolineare che questo è il terzo libro di autore italiano. Si tratta dunque dell'ennesima conferma – se ce ne fosse bisogno – di un fatto sottolineato qualche tempo fa da un osservatore benevolo, ma credo imparziale, quale Teresa Michalowska, la quale sostenne che “l'Italia è certamente uno dei pochi paesi europei in cui si coltivino professionalmente gli studi polacchi”, e d'altro canto non si può non rilevare che due su tre dei lavori italiani pubblicati nella collana della Jeżowa provengono direttamente dal Dottorato romano di “Slavistica”, che continua ad essere un fertile terreno per la formazione di giovani ricercatori di

valore. Il libro *Od Suriusa do Skargi, Studium porównawcze o "Żywotach świętych"* altro non è infatti che una versione polacca, riveduta e corretta della tesi di dottorato del Ceccherelli *Da Surio a Skarga. Uno studio comparato dei "Żywoty świętych"*, discussa nel 2000.

Questo studio si caratterizza per essere la prima monografia scientifica interamente dedicata all'opera che per più secoli fu la più letta e famosa, ma anche la meno studiata da storici e critici, fra quelle del gesuita Piotr Skarga. Fino alla prima metà del XX secolo questo "best-seller della letteratura antico-polacca" (J. Tazbir) ebbe infatti oltre venti edizioni complete, e pure recentemente, dopo il silenzio dei decenni del regime comunista, l'opera agiografica di Skarga è anch'essa "rinata", grazie a nuove edizioni integrali e parziali, o a reprint (1996) di edizioni ottocentesche (in particolare quella di Pietroburgo del 1862), che a loro volta sono state già riedite almeno una volta. A quale strategia editoriale e di mercato, religiosa, politica o sociale, dobbiamo oggi questa parziale "rinascita" delle *Vite* di Skarga?

A fronte del tradizionale e persistente maggior interesse di studiosi, intellettuali e artisti (si pensi solo a Mickiewicz o a Matejko) per l'altra opera/monumento di Skarga, *Kazania sejmowe*, e della comprensibile fortuna critica presso gli slavisti (a partire da Picchio) dell'adattamento degli *Annales ecclesiastici* del Baronio nella veste polacca dello stesso Skarga e nelle sue successive varianti rutena, russa, serba e bulgara, pressoché incomprensibile risultava dunque la mancanza di un lavoro storico-critico e filologico a tutto tondo su *Żywoty świętych*, il che conferisce in partenza al libro di Ceccherelli il carattere di originalità richiesto a una dissertazione di dottorato che si rispetti, ma soprattutto va a riempire una lacuna non indifferente nella nostra conoscenza dell'opera complessiva dell'"araldo della Controriforma in Polonia" (secondo un'altra celebre espressione di Janusz Tazbir). Del carattere innovativo e del valore di questo libro decidono in particolare due aspetti: da una parte la sistematizzazione delle fonti polacche di *Żywoty*; dall'altra l'individuazione delle varianti testuali intervenute nel corso delle successive edizioni in vita dell'autore. Se nell'un caso si può riconoscere alle sonde di uno studioso come Henryk Fros<sup>1</sup> un carattere precursorio rispetto al lavoro ben più sistematico del Ceccherelli, dall'altra la constatazione dell'esistenza di varianti d'autore nel testo delle *Vite* sembra proprio una "scoperta" del giovane studioso italiano, dacché nessuno prima di lui si era fatto scrupolo e sobbarcato il compito alquanto stremante di una *collatio* di così ampia portata.

La sistematizzazione delle fonti agiografiche medievali e cinquecentesche a cui è dedicato l'intero capitolo III del libro, consiste nella loro individuazione e descrizione. L'autore, cosciente dell'importanza e dell'urgenza del "salto di qualità" che porta dalla filologia alla critica storica e alla storia della cultura (quindi alla tipologia), cerca però anche di definire le funzioni che Skarga attribuì a ciascuna delle sue fonti. Ciò porta alla scoperta dei suoi metodi di selezione e di elaborazione di varie strategie che sottostanno all'uso delle fonti e al loro adattamento all'orizzonte delle attese del lettore polacco. All'intelligente individuazione di tali "fini", segue l'analisi dei "mezzi" impiegati per meglio raggiungerli: nel cap. IV del libro, Ceccherelli – applicando un metodo di analisi traduttiva ben consolidato nella tradizione degli studi italo-polacchi (Pollak, Brahmer, Graciotti, Picchio, Marchesani, Żaboklicki, Ślaski, Nowicka Jezowa, e altri) studia infatti lo "strumentario" (quello che in polacco si chiama *warsztat*) dello Skarga "traduttore" e "accomodatore" delle sue fonti, giungendo a conclusioni che portano a una sostanziale revisione dell'idea di *Żywoty świętych* come di una "compilazione alquanto meccanica e frettolosamente messa insieme dall'opera di Surio e di altri agiografi

<sup>1</sup> Cf. H. Fros, *Źródła „Żywotów Świętych” Piotra Skargi*, "Pamiętnik Literacki", LXXXII, 1991, 3, pp.172-194.

cattolici contemporanei”<sup>2</sup>. Che questo fosse il giudizio invalso sullo Skarga agiografo, rafforzato da un’ autorità del calibro di Henryk Barycz, non fa che attribuire maggior valore scientifico alle “scoperte” di Ceccherelli. L’autore mostra infatti come fosse pressoché il contrario e come l’analisi delle strategie di selezione e trasformazione del materiale testuale seguite dal gesuita polacco nel suo diuturno lavoro permetta di definire *Żywoty świętych* non tanto come una traduzione o, peggio, una compilazione traduttiva, bensì come un rifacimento di tutto il retaggio agiografico europeo precedente (con particolare riguardo, ovviamente, a Surio e Lippomano). Tale retaggio, sotto la penna di Skarga, subì infatti un processo di *accomodatio* all’orizzonte delle attese dei lettori polacchi, con una speciale attenzione alla lotta ancora in pieno corso – anche se viepiù vincente – contro gli “eretici” eterodossi, cioè gli aderenti alle varie branche e confessioni della Riforma protestante. Altra importante acquisizione di questo libro è a questo proposito l’aver dimostrato sul campo che in questo “adattamento” delle fonti Skarga dimostrò un senso critico non inferiore a quello di altri agiografi contemporanei, in qualche modo preannunciando la svolta che si avrà di lì a poco con Jean Bolland e i suoi successori.

Altra importante caratteristica di questo studio – alla quale si è già accennato qui all’inizio – è la raffigurazione di *Żywoty świętych* come *work-in-progress*: l’analisi delle varianti interne alla tradizione a stampa delle *Vite* (d’autore, d’autore coatte, censorie, o piuttosto autocensorie che fossero) permette a Ceccherelli di seguire lo sviluppo e l’acuirsi dei processi culturali tipici della Contro-riforma cattolica lungo quasi 30 anni. Non siamo di fronte a processi di “macro-accomodamento” ideologico come quello che portò nell’edizione 1610 (cioè dopo il *rokosz* di Zebrzydowski) all’eliminazione da *Kazania Sejmowe* del VI “sermone” *O monarchieji i krolestwie, abo o czwartej chorobie Rzeczypospolitej, ktora jest z oslabienia krolewskiej dostojnosci i wladzej* (Sulla monarchia e il regno, ovvero sulla quarta malattia della Repubblica, che consiste nell’indebolimento della dignità e del potere regio). Si tratta il più delle volte di piccole aggiunte, o piuttosto riduzioni, eliminazioni e modificazioni di parti di testo anche minime, ma sempre alquanto significative da un punto di vista storico e tipologico. Tanto più ne risalta l’acume investigativo e lo spirito critico e interpretativo del giovane studioso italiano, che offre così un contributo notevole agli studi solo da pochi anni in via di approfondimento, su un fenomeno storico e culturale poi così diffuso nel Seicento come quello della censura, fenomeno sul quale chi scrive, ormai molti anni fa ebbe l’ardire di attirare la distratta attenzione dei polonisti<sup>3</sup>, allora sostenitori pedissequi dell’immagine virtuosa, ma anche piuttosto virtuale, di una Polonia nido di tolleranza e “stato senza roghi” anche nella fase post-jagellonica, immagine della quale erano principali fautori alcuni storici delle idee, e in particolare Tazbir, forse anche con fini e sottotesti ideologici molto contemporanei ... Ma questo è un discorso che ci porterebbe troppo lontano.

Fatto sta che Ceccherelli nel V e ultimo capitolo del suo libro concentra l’attenzione sulle molte “candide et prudenti censure” (secondo la terminologia tutta gesuitica di Antonio Possevino) intervenute nelle varie edizioni di *Żywoty świętych* e riguardanti soprattutto la sfera dei costumi (quasi un obbligo da parte cattolica in risposta al duro rigorismo morale della Riforma), ma anche quella politica e religiosa.

<sup>2</sup> H. Barycz, *Z dziejów jednej książki*, in Id., *Z epoki renesansu, reformacji i baroku. Prądy - idee - ludzie - książki*, Warszawa 1971, p. 656.

<sup>3</sup> Cf. L. Marinelli, *O rękopiśmiennym i anonimowym charakterze poezji polskiego baroku: cenzura jako hipoteza konieczna*, in: H. Dziechcińska (a cura di), *Staropolska kultura rękopisu*, Warszawa 1990, pp. 43-66. Il successivo libro di P. Buchwald Pelcowa (*Cenzura w dawnej Polsce. Między prasą drukarską a stosem*, Warszawa 1997) ha tuttavia cancellato gran parte del ritardo e della reticenza dei polonisti su questo tema.

Riassumendo, il libro di Ceccherelli si muove lungo due assi metodologiche che in vario modo si integrano e anche si spiegano a vicenda:

- 1) descrizione delle fonti e del modo del loro impiego;
- 2) descrizione delle varianti testuali;

il che comporta tutta una serie di conoscenze e di implicazioni sia a carattere storico-culturale o storico-religioso (ad es. sul rapporto fra l'universalismo cattolico-romano e gli elementi locali della Controriforma [ciò che Tazbir chiama la "sarmatizzazione del cattolicesimo"] o ancora la recezione in terra polacca delle delibere conciliari del Tridentinum), sia a carattere più strettamente storico-letterario, quali l'attività traduttiva dei gesuiti polacchi (sulla cui specificità chi scrive aveva lanciato una proposta di studio ben precisa, trattando della versione della *Vita del Beato Stanislao Kostka* di Daniello Bartoli ad opera di Wojciech Tytkowski SJ<sup>4</sup>) o la definizione di "pre-barocca" per la retorica dei loro scritti e traduzioni già per quanto attiene alla prima generazione dei gesuiti polacchi a cui, oltre Skarga, appartennero Jakub Wujek, Stanisław Warszawicki (traduttore [dall'italiano!] di quel Luis de Grenada che tanta influenza ebbe su Sep Szarzyński), Marcin Laterna e altri. A quando su questi – e almeno sulla monumentale traduzione biblica del Wujek – uno studio storico-filologico e comparato metodologicamente aggiornato e criticamente agguerrito come quello di Ceccherelli su Skarga agiografo? Possiamo ben dire allora che i futuri studiosi dell'araldo della Controriforma polacca, e in particolare del best-seller della letteratura *staropolska* non potranno prescindere ormai da questo studio ordinato e originale, innovatore nei metodi e – come si sarà potuto intuire anche da questa breve recensione – di grande stimolo per ulteriori temi e indirizzi di ricerca, nell'ambito di quest'epoca critica e fondamentale della cultura e letteratura polacca pre-moderna.

Da ultimo, e proprio a proposito del metodo d'indagine impiegato con sapienza e con successo da Ceccherelli, mi sia consentita una chiosa finale, in parte scontata, in parte a carattere quasi-personale.

Io credo fermamente che nel momento in cui gli studi storico-filologici sulle relazioni di contatto genetico non sono in grado di trasformarsi e svilupparsi in studi strutturali e tipologici, il loro valore resti limitato al campo *stricte* filologico-letterario, e non assuma più ampie dimensioni e connotazioni culturali.

"Tipologizzando" le strategie che Skarga impiega nell'uso delle sue fonti, Ceccherelli fa dunque il passo che ogni storico-filologo che si rispetti *deve* fare a un certo punto, generalizzando, ampliando la prospettiva, parlando d'altro che del suo stesso materiale.

D'altro canto affermazioni di carattere tipologico-strutturale non fondate su precedenti, solidi studi storico-genetico-filologici rischiano di rimanere a se stanti, incomprese, infruttuose.

È stato proprio il caso mio e di Ceccherelli, allorché quella che era una mia intuizione/convinzione relativa all'appartenenza *tipologica* di un poeta importante della transizione postrinascimentale come Stanisław Grochowski alla cerchia gesuitica per temi, scelte stilistiche e affiliazioni letterarie, questionata da un filologo-storico del rango di Jan Okon<sup>5</sup>, è stata poi riconfermata dalle considerazioni fattuali – ma direi anche dalle scoperte – storico-filologiche

<sup>4</sup> Cf. L. Marinelli, *O żywocie i cudach B. Stanisława Kostki Daniello Bartolego w polskim przekładzie Wojciecha Tytkowskiego - "polihistora ośmieszzonego"*, in: S. Bylina et al. (a cura di), *Kultura staropolska – kultura europejska. Prace ofiarowane Januszowi Tazbirowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, Warszawa 1997, pp. 355-365.

<sup>5</sup> Cf. J. Okoń, *Literacki barok na Słoniańszczyźnie w oczach Zachodu*, in: J. Pelc, K. Mrowcewicz, M. Prejs (a cura di), *Barok w Polsce i w Europie Środkowo-Wschodniej. Drogi przemian i osmoży kultur*, Warszawa 2000, p. 165.

di Ceccherelli sulla traduzione grochowskiana del *De puero Iesu* del Pontano<sup>6</sup>. La comparatistica filologica ha dunque sanzionato coi suoi strumenti il valore tipologico della mia affermazione, il cerchio si è chiuso, e l'importante collocazione di Grochowski a pieno titolo nella cerchia culturale e letteraria dei gesuiti fra '500 e '600 sembra ormai definitivamente stabilita. Insomma, parafrasando un testo che è certamente caro al Ceccherelli studioso della letteratura gesuitica, bisogna saper leggere e "udire con l'udito ciò che [i testi] dicono o potrebbero dire e, riflettendo in se stesso, trarne qualche vantaggio"<sup>7</sup>. Proprio in questo cauto e accorto impiego di una peculiare *applicatio sensuum* giace – credo – il segreto e il "vantaggio" della non-alterità (cioè alla fin fine dell'identità), della cooperazione e affinità tra comparatistica genetica e comparatistica tipologica, tra filologia e critica.

Luigi Marinelli

Guido Massino, *Fuoco inestinguibile. Franz Kafka, Jizchak Löwy e il teatro yiddish polacco* (Biblioteca teatrale diretta da Ferruccio Marotti e Luisa Tinti, 118), Bulzoni Editore, Roma 2002, 168 pp. e 20 tavole.

Un ragazzino chassid, un esteta, un europeo (secondo le sue stesse parole); l'"amico di Kafka" (secondo il titolo del famoso racconto di Isaac Bashevis Singer del 1962); l'impagreggiabile interprete del teatro yiddish, fra Varsavia, Parigi, Praga e i più sperduti *shtetlach* della Polonia fra le due guerre; nato in qualche giorno di qualche mese del 1887 a Varsavia e morto in qualche giorno di qualche mese del 1942 a Treblinka: chi era questo Yitsele, Jichekl, Meyrl, Yitsshe-Meyr, Jizchak Löwy/ Jacques Levi o come altro si facesse chiamare e lo chiamassero ai suoi tempi?

Per il breve tempo della sua lettura, tutta d'un fiato, questo splendido libro di Guido Massino, docente di letteratura tedesca all'Università del Piemonte Orientale, che conoscevamo già per simili ricognizioni dei *Percorsi dell'ebraismo fra Est e Ovest*<sup>8</sup>, ci restituisce la realtà di una vita che, grazie a Kafka stesso, a Singer e ad altri, era divenuta "più una cifra simbolica che un'esistenza reale" (Claudio Magris), e ce la restituisce in tutta la sua straziante, picaresca, chassidica, ignuda umanità. E siccome Löwy/Levi continua ad essere pressoché assente dalle maggiori fonti bio-bibliografiche degli studi ebraici e yiddish, anche quelle di recente in via di pubblicazione nella nuova Repubblica di Polonia<sup>9</sup>, tanto più questo libro di Massino acquista

<sup>6</sup> Cf. A. Ceccherelli, *Poeta jezuitów. Studium translatorsko-kulturowe o Wirydarzu Stanisława Grochowskiego*, in: A. Nowicka-Jeżowa (a cura di), *Barokony przekład literacki i artystyczny*, Warszawa 2004 (in corso di stampa).

<sup>7</sup> Ignacio de Loyola, *Esercizi spirituali*, traduzione e introduzione di Giovanni Giudici, Milano 1999, p. 61.

<sup>8</sup> Cf. G. Massino e G. Schiavoni (a cura di), *Stella errante. Percorsi dell'ebraismo fra Est e Ovest*, Bologna 2000 (qui, tra l'altro, alle pp. 117-138 un bel saggio dello stesso Massino, su *Franz Kafka e Thomas Mann nella Varsavia yiddish fra le due guerre*).

<sup>9</sup> Mi riferisco ad esempio al fondamentale *Getto warszawskie. Przewodnik po niejstniejącym mieście*, a c. di B. Engelking e J. Leoczak, Warszawa 2001, che cita solo di sfuggita (e col nome di Jack Levy) il nostro attore-scrittore a motivo di una sua esibizione al Teatro Eldorado del dicembre 1940; tace invece del tutto

anche valore documentario, dimostrando – se ce ne fosse bisogno per qualcuno – che filologia, storia, studi culturali e compassione non solo non hanno ragione di contesa fra loro, ma anzi, sono sostanzialmente la stessa cosa. Massino ha lavorato infatti anche nei maggiori archivi ebraici polacchi, alla fruttuosa ricerca di notizie più certe sulla vita e l'opera di questa figura semileggendaria, ritrovando fra l'altro alcuni articoli e racconti, quasi tutti di godibilissimo stampo "chassidico", che Jacques Levi, alias Jizchak Löwy, pubblicava sul supplemento letterario di "Unzer Ekspres", uno dei tre maggiori giornali yiddish della Varsavia anni Trenta. Ne ritroviamo una decina tradotti in appendice al libro, assieme ad altri due ricordi di Jakub Rotbaum e Nathan Birnbaum sullo stesso Löwy e la Praga d'inizio secolo.

L'interesse anche slavistico del libro di Massino (se lo si può leggere in un'ottica che rischia però inevitabilmente di sminuire la ricchezza e complessità del suo discorso comparatistico) sta nella ricostruzione del clima praghese del periodo 1911-12, gli anni dell'esordio letterario di Franz Kafka (nel personaggio dell'"amico russo" del protagonista del suo primo racconto, *La condanna*, 1912, si è voluto vedere un ritratto dello stesso Löwy), e nell'individuazione di un'importante chiave di lettura, fra i moventi di quell'esordio e della successiva poetica kafkiana, nel rapporto antinomico fra raziocinio/assimilazione e fede/passione, fra "ebraismo freddo" boemo e dell'ambiente di provenienza dell'autore di *America* e "ebraismo caldo" varsaviano e degli ambienti chassidici di provenienza di Löwy e degli altri attori della *Lemberger truppe*, di stanza in quei mesi con un repertorio yiddish e tedesco fra i tavolini del Café Savoy di Ziegengasse/ulice Kozi. Quale chiave di volta per la comprensione della stessa vocazione letteraria di Kafka, della sua profonda lacerazione esistenziale, culturale e artistica fra le viscere materne della tradizione ashkenazita (incidentalmente forse si deve ricordare che Löwy era anche il cognome, peraltro comunissimo, della madre di Kafka, Julie) e il richiamo colto, razionalistico, "freddo" appunto, della cultura europeo-occidentale che lo avrebbe poi annoverato fra i suoi maggiori corifei, Massino si sofferma dunque su questo "irrompere del mondo yiddish in quello dello scrittore praghese, nella sua vita, nei suoi sogni" (p. 16).

Sulla base delle testimonianze biografiche di Max Brod e di Klaus Wagenbach, e con la sua consueta intelligenza del dettaglio, l'aveva già intuito Ripellino che, a proposito della "praghesità" di Kafka, sottolineò che pur se frequentò anche il Národní divadlo e il Teatro Pištěk, "particolare incredibile, se si pensa che 'nessun cittadino ceco visitava mai il teatro tedesco e viceversa' [...], i loro spettacoli lo ispirarono meno della piccola compagnia jiddish di Jizchak Löwy, che recitò al Café Savoy nel maggio 1910 e nell'ottobre dell'anno seguente"<sup>10</sup>.

Il libro prende naturalmente in considerazione, integra e chiosa con grande intelligenza la maggiore letteratura esistente sul tema "Kafka e l'ebraismo", a partire dai fondamentali studi di Baioni e, più settorialmente, di Evelyn Beck<sup>11</sup>.

Alla visione "etnico-religiosa" dell'ebraismo caldo e freddo suggerita da Massino, si potrebbe tuttavia affiancare quella più strettamente linguistica, così come fu proposta da Gilles Deleuze e Felix Guattari (che pure menzionavano, anche se con qualche inesattezza, l'avven-

su Löwy il recentissimo *Polski Słownik Judaistyczny*, a c. di Z. Borzymińska e R. Żebrowski, Warszawa 2003.

<sup>10</sup> A. M. Ripellino, *Praga magica*, Torino 1973<sup>2</sup>, pp. 42-43 (la citazione interna viene dal saggio di E.E. Kisch, *Deutsche und Tschechen*, in: Id., *Marktplatz der Sensationen (1942)*, Berlin 1953, p. 95). La notizia riportata da Ripellino è peraltro inesatta, perché la compagnia di Löwy recitò a Praga soltanto nel 1911, mentre nel maggio 1910, Kafka e Brod avevano assistito a uno o più spettacoli di un'altra compagnia, la *Śpienaków trupe*, della quale non faceva parte il nostro Jizchak.

<sup>11</sup> Cf. in particolare G. Baioni, *Letteratura ed ebraismo*, Torino 1984; E. Torton Beck, *Kafka and the yiddish theater. Its impact on his work*, Madison - Milwaukee - London 1971.

tura di Kafka con Löwy), nel loro, a mio gusto, bellissimo *Kafka. Pour une littérature mineure*<sup>12</sup>. E francamente non si capisce perché Massino si sia astenuto da questa, credo, felice contaminazione (senza peraltro menzionare il saggio di Deleuze e Guattari neanche in *Bibliografia*), laddove le intuizioni dei due francesi (“usare il tedesco come una lingua minore”; “essere nella propria lingua come uno straniero”), riguardanti la situazione linguistica degli ebrei di Praga, corrispondono bene all’intento “straniante” del libro che presentiamo e avrebbero di per sé arricchito le intelligenti note critiche di Massino circa il discorso kafkiano sull’yiddish e sulle “letterature minori” e il ruolo che quella riflessione ebbe nella fondazione della sua stessa poetica e nella scelta del tedesco di Praga, influenzato dal ceco, quale propria lingua d’arte. È perfino banale, e certamente semplicistico, pensare infatti che la lingua e la cultura yiddish possano aver rappresentato per Kafka bambino una versione straniata e straniante, scentrata, affatto “deteritorializzata” della diaspora ashkenazita, e insomma una qualche variante “minore”, del *suo* tedesco.

Se c’è davvero una cosa antipatica delle recensioni (che proprio per questo sono un “genere” assai poco e mal praticato da chi scrive) è tuttavia quella di (dover? voler? poter?) rimproverare a un bel libro di non essere proprio del tutto come il recensore lo avrebbe voluto, perché magari manca questo o quel riferimento bibliografico che il recensore invece avrebbe ritenuto importante. Questo per dire che tutta l’ultima parte del discorso riguarda non tanto il libro di Massino, quanto la mia personale lettura di esso e uno dei tanti stimoli, metodologici e tematici, che ne sono scaturiti. È infatti un saggio che tutti dovrebbero leggere, proprio perché proponendo una chiave di lettura “minore” ci aiuta sicuramente a capire meglio uno dei “maggiori” scrittori della nostra (ancora nostra) modernità.

Nel centenario della nascita non solo del grande “amico degli ebrei” Witold Gombrowicz (che in Polonia e all’estero riscuote giustamente tutto il successo postumo che merita uno scrittore del suo rango), ma anche di Isaac Bashevis Singer, il maggior scrittore yiddish di origine polacca, valeva forse la pena di ricordare – attraverso il bel libro di Massino – anche la figura “minore” di un attore girovago e scrittore ebreo-polacco che tanto *profondamente* influì sulla formazione creativa di Franz Kafka.

Luigi Marinelli

Stefano Garzonio, *La poesia russa del XVIII secolo. Saggio introduttivo* (Studi slavi e baltici. Dipartimento di Linguistica. Università degli Studi di Pisa. Collana di studi e strumenti didattici diretta da G. Dell’Agata, P.U. Dini, S. Garzonio. Serie manualistica, 2), Pisa 2003, 138 pp.

Il volume è frutto delle lezioni tenute dall’autore sulla poesia russa del Settecento e sul classicismo in particolare. La profonda conoscenza della materia e la pratica didattica gli hanno infatti consentito di offrire un quadro sintetico ma particolareggiato ed esaustivo dell’argomento. Nella manualistica italiana (in generale bisognosa di aggiornamenti) si colma così una lacuna, avvertita soprattutto in questi anni che vedono un forte incremento degli studi

<sup>12</sup> Cf. G. Deleuze, F. Guattari, *Kafka. Per una letteratura minore*, Macerata 1996.

settecenteschi russi. L'impianto del libro è tradizionale, è uno studio di poetica che si concentra sulle opere e i motivi letterari piuttosto che sull'interrelazione fra letteratura e società. Per quanto riguarda lo studio della metrica russa si limita a fornire le informazioni basilari, privilegiando gli aspetti compositivi, retorici e lessicali. Si sa così che la tetrapodia giambica delle odi di Lomonosov diventò poi canonica per il genere dell'ode encomiastica, mentre l'esapodia giambica era caratteristica del poema epico; che il *volnyj jamb* (giambo anisopodico) è introdotto da Sumarokov nelle *pritiča*; che l'introduzione della rima imperfetta è da far risalire a Deržavin. L'ampio apparato di note costituisce una sorta di struttura parallela all'interno del volume, densissima di spiegazioni, di ulteriori rimandi bibliografici e di spunti per approfondimenti da parte dello studente o del lettore interessato.

All'interno di questo piano generale, naturalmente l'autore fa le sue scelte per presentare una materia così vasta. Nell'introduzione traccia con sintetica efficacia il quadro storiografico dello sviluppo letterario dalla seconda metà del XVII sec., sfondo imprescindibile alla nascita della poesia moderna russa e soprattutto sviluppa, nei limiti di spazio, importanti questioni al centro dell'interesse degli specialisti da una decina d'anni a questa parte: il complesso rapporto (di fruttuoso confronto e disordinata, talvolta, mutuaione) con le letterature e culture straniere; la trasformazione dei generi della letteratura russa antica in quelli nuovi. È da sottolineare il fatto che l'autore vi legge un processo di continuità piuttosto che di frattura fra vecchio e nuovo sistema. Per spiegare il quadro di ibridismo culturale che caratterizzava il periodo preso in esame risulta appropriata qui l'adozione della terminologia semiotica da un saggio di Ju. Lotman e B. Uspenskij (*K semiotičeskoj tipologii russkoj kul'tury XVIII veka*, in *Chudožestvennaja kul'tura XVIII veka. Materialy naučnoj konferencii*, M. 1974).

Un singolo capitolo è dedicato a Sumarokov, fatto questo che tiene conto della giusta attenzione rivoltagli dalle ricerche in questi ultimi anni. È un vero e proprio piccolo saggio sul poeta, che si sofferma anche sulle tragedie – opere drammaturgiche ma in versi, e che quindi giustamente contribuiscono alla comprensione della poetica di Sumarokov, alla sua riflessione e pratica versificatoria. Singoli capitoli sono inoltre dedicati a quelle figure che, oltre a presentare una poetica complessa e originale, sono soprattutto momenti di snodo nella storia della poesia russa del '700: Kantemir, Deržavin, Radiščev. Kantemir perché nelle Satire si incarna il processo di sostituzione dei vecchi generi letterari con i nuovi; Deržavin perché crea qualcosa di diverso e nuovo nella fusione della linea solenne rappresentata dall'ode lomonosoviana e della linea satirica kantemiriana; Radiščev perché apre la strada alla poesia preromantica e di impegno civile dei decabristi. Si sacrificano così, forse, le odi di Cheraskov, scelta che, a dire il vero, è controbilanciata dallo spazio abbastanza ampio comunque lasciato a questo autore. È un nome ricorrente un po' in tutti i capitoli e non poteva essere diversamente data la sua posizione centrale da molti punti di vista: per la ricchezza dei generi in cui si cimentò, per gli stretti legami che tenne con generazioni diverse di letterati, con le istituzioni e con le persone di potere. L'autore sottolinea come la varietà di temi, immagini e forme, discostandosi dal modello di Sumarokov, di cui pure Cheraskov era allievo diretto, aprirono la strada al sentimentalismo e al romanticismo. Il capitolo sul poema epico è particolarmente interessante perché l'autore indica come, a dimostrazione del carattere precipuo del classicismo russo, il poema epico apparve quando era già comparsa la sua parodia. *Igrok lombreira* di Majkov fu pubblicato nel 1765, i poemi di Culkov nel 1769 e soprattutto *Enisej* nel 1771, mentre i canonici poemi di Cheraskov *Čessmeskij boj* e *Rossijada* sono rispettivamente del 1771 e del 1779. Così il poema epico, a cui Feofan Prokopovič aveva assegnato il primato fra i generi, non trovò realizzazioni soddisfacenti nell'opera dei maggiori "classicisti": non riuscite devono infatti definirsi sia la *Petrida* di Kantemir, sia *Petr Velikij* di Lomonosov. Quanto alle *Dimitriady* di

Sumarokov, non si va oltre i versi iniziali. Prendendo spunto da queste pagine di Garzonio, viene da osservare che la vena satirica era in realtà ben radicata nella pratica scrittorica russa di metà Settecento, che aveva ormai assimilato lo spirito irriverente che animava *povesti* e “*smechovye teksty*” tardo-secenteschi. Ciò sembra insomma aver predisposto i poeti russi all'utilizzo dei mezzi satirici e parodistici, prima di giungere all'elaborazione di uno stile eroico come richiesto dal poema epico.

A proposito della *Rossijada*, su cui l'autore si sofferma, va notato che nel libro sono sempre segnalati temi, generi e modi ripresi in epoche successive, o iniziatori di una tradizione. *Rossijada*, appunto, viene indicata come l'origine di quella tradizione epica che culminerà in *Poltava* di Puškin.

La bibliografia è molto ricca e selezionata, e sarà preziosa non solo agli studenti: spazia dai classici, come le storie della letteratura del Settecento e non, ai più recenti lavori specialistici.

Nel complesso il lavoro risulta ben articolato ed equilibrato nelle sue diverse parti. Lo spazio maggiore è dedicato in definitiva al classicismo russo, ma la trattazione dei “giganti” Trediakovskij, Lomonosov, Sumarokov, Deržavin non schiaccia figure come quella di Cheraskov o Majkov o L'vov.

Vanno segnalate le traduzioni dei passi citati a esempio, che appartengono a Garzonio, ad eccezione di due di Ripellino da Deržavin, e da scelte particolari, che derivano dalla cultura dell'autore, ossia traduzioni rare, più antiche, che “impreziosiscono” il testo. Si tratta della versione del Cetti da *Večernee razmyšlenie* di Lomonosov, e di Girolamo Orti dalla *Rossijada* e da una canzone di Dmitriev. Le traduzioni di Garzonio sono traduzioni studiate, elaborate, che testimoniano delle sue conoscenze in campo poetico. Considerato il ben noto problema di conciliare metrica e semantica nella resa in italiano di una lingua flessiva (che è sostanzialmente un problema di numero di sillabe, e di alternanza di tempi forti e deboli) pare particolarmente riuscita la traduzione della famosa lirica di Sumarokov *Na suetu čeloveka* (Sulla vanità dell'uomo).

Per concludere, una considerazione sulla periodizzazione adottata dall'autore in questo manuale. Rispetto al brillante contributo presentato al Secondo Congresso Italiano di Slavistica (*Problemi di periodizzazione della letteratura russa moderna*, in *Le letterature dei paesi slavi: storia e problemi di periodizzazione*, a cura di G. Brogi Bercoff, Milano, 1999), in cui discuteva i tentativi, ormai numerosi e originali, di leggere in modo nuovo le diverse epoche della letteratura russa, sottolineando il contrasto evidente fra le ormai logore categorie storiografiche (“classicismo”, “romanticismo”, “realismo”) e le periodizzazioni basate sullo studio dei generi e delle forme, Garzonio qui ritorna alle definizioni tradizionali di fasi epocali “illuministe” e di opere “realiste”. Questa revisione sorprende tanto più perché le suddette categorie sono adottate (anche se del termine “classicismo” viene sottolineata a più riprese la convenzionalità), in un contesto espositivo consapevolmente più complesso di quello tracciato dalla storiografia tradizionale. In questo senso il libro recensito manca forse l'occasione di incominciare a far passare anche nei manuali una visione certo più problematica e più complessa da memorizzare, ma più aderente alla sostanza letteraria delle opere studiate. Ciò non inficia tuttavia i numerosi meriti del volume che, oltre a restare un validissimo manuale, offre molto materiale per ulteriori approfondimenti e discussioni scientifiche.

Giovanna Moracci

“Cahiers du monde russe”, XLIII, 2002, 2-3 (*Contacts intellectuels, réseaux, relations internationales. Russie, France, Europe, XVIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*).

Il numero speciale dei “Cahiers” qui recensito è interamente dedicato alle relazioni culturali franco-russe nell’arco di circa due secoli, dal XVIII al XX. Come spiegano Wladimir Berelowitch e Françoise Daucé nella premessa (*Avant-propos*, pp. 249-250) il nucleo del volume è costituito dai contributi presentati alle giornate di studio su “Histoire des sciences et relations internationales. Les relations entre la Russie et l’Europe occidentale, en particulier la France, du XVIII<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle” che si erano tenute al Centro franco-russo di scienze sociali e umane di Mosca nel 2001. Scopo degli incontri è stato quello di seguire dei percorsi di ricerca ben precisi: dare spazio alle relazioni che si crearono in campo scientifico; indagare nella storia delle istituzioni create per sostenere questi rapporti; studiare in particolare casi individuali e persone la cui vita si svolse fra le due realtà culturali, russa e occidentale; presentare fonti e progetti in corso. Per gli specialisti italiani sarà dunque particolarmente stimolante questo approccio guidato dalla tradizione francese delle scienze umane. In Italia, infatti, sono prevalentemente gli studi di comparatistica classica ad occuparsi delle “influenze” reciproche, oppure gli studi storici a studiare i “rapporti culturali” privilegiando l’aspetto politico e diplomatico dei contatti fra i paesi.

È la biografia stessa di diversi protagonisti del XVIII secolo a offrire materiali per mettere a fuoco contatti intellettuali spesso fra più culture contemporaneamente. Questo è il caso del dottor Sanches, protagonista del saggio di G. Dulac (*Science et politique: les réseaux du D’António Ribeiro Sanches. 1699-1783*). Ciò che colpisce di questa figura di medico portoghese che aveva frequentato diverse istituzioni accademiche europee (a Londra, Torino, Leida) e aveva conoscenza diretta degli ospedali di Londra e Russia, è la non casualità dei suoi contatti, la volontà di fare da tramite fra intellettuali di vari paesi per diffondere scritti e conoscenze. Le sue idee sulla Russia, dove aveva trascorso diciassette anni a conclusione dei quali fu anche medico personale dell’imperatrice Elizaveta Petrovna, furono utilizzate, secondo Dulac, da Diderot nei suoi lavori degli anni ’70 sul processo di ‘civilization’ della Russia, nelle “Mémoires” destinate a Caterina II e nelle pagine scritte per la *Histoire des deux Indes* (p. 272). Sanches inoltre seppe mantenere legami con rappresentanti di ambienti totalmente diversi e talvolta opposti: Diderot, Holbach, ma anche gli accademici pietroburghesi Euler, Stählin o Schopflin, notoriamente ostili al movimento filosofico francese della seconda metà del Settecento. Se ne deduce che avesse acquisito una visione eccezionalmente ampia della vita culturale europea del tempo.

È indicativo dell’omogeneità delle ricerche alla base dei saggi sull’epoca settecentesca che alcune figure chiave si incontrino in diversi articoli, ciascuno dei quali contribuisce a metterle in luce un aspetto. Ma è soprattutto un’istituzione, l’Accademia delle Scienze di San Pietroburgo, ad emergere nella sua centralità, e non poteva essere diversamente, per la vita scientifica e culturale russa. Ne seguiamo le vicende nei saggi di F.D. Liechtenhan (*Jacob von Stählin, académicien et courtisan*), W. Berelowitch (*Aleksej Jakovlevič Polenov à l’université de Strasbourg (1762-1766): l’identité naissante d’un intellectuel*) e, in parte, di V.A. Somov (*Pierre-Charles Levesque, protégé de Diderot et historien de la Russie*).

Dal contributo di S.Ja. Karp (*Le point de vue des physiocrates suédois sur les établissements d’enseignement de Catherine II. 1773-1775*) emergono il giudizio positivo di Nolcken sulle istituzioni scolastiche pubbliche aperte da Caterina II, e il ruolo avuto da Diderot nella trasmissione delle notizie ai ministri svedesi.

Ad A. Mézin e V.S. Ržeuckij si deve il *Project d’un Dictionnaire des Français en Russie au XVIII<sup>e</sup> siècle* basato sullo spoglio di una notevole quantità di archivi russi e francesi, diplomatici,

ecclesiastici e civili, e che si annuncia come un'opera esemplare per la ricostruzione della storia di una comunità straniera in Russia.

Storicamente è stato il Settecento, con l'egemonia culturale francese, a registrare il maggior numero di scambi cosmopoliti. In questo volume dei "Cahiers" non manca tuttavia un interessante contributo sul periodo ottocentesco (V. Miščina, *Nicolas I et la politique intérieure de la France à l'époque de la Restauration: deux épisodes*) e, quanto al Novecento, accanto al tema delle giornate di studio di cui si è detto (D.A. Gutnov, *L'École russe des hautes études sociales de Paris. 1901-1906*; O. Medvedkova, "Scientifique" ou "intellectuel"? *Louis Réau et la création de l'Institut français de Saint-Petersbourg*; R. Mazuy, *La décennie scientifique franco-soviétique de 1934*) è presente anche il campo storico-letterario (A. Dmitriev, *Le contexte européen (français et allemand) du formalisme russe*; L. Livak, *Nina Berberova et la mythologie culturelle de l'émigration russe en France*; W. Coudenys, *Russian collaboration in Belgium during World War II: The case of Jurij L. Vojcebovskij*; A.V. Tchoudinov, *La Révolution française: de l'historiographie soviétique à l'historiographie russe, "changement de jalons"*).

Completano il volume la nota documentaria di R. Dubrovkine, *Na periferii franko-russkogo al'jansa. Istorija odnogo banketa* e la rassegna di C. Gousseff e O. Pichon-Bobrinsoy, *Les archives du Comité directeur du "Zemgor"*.

Giovanna Moracci

Alberto Alberti, Stefania 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, 240 pp.

Al novero delle iniziative volte a salutare il terzo centenario dalla fondazione di San Pietroburgo appartiene questo volume che raccoglie gli atti del convegno *Firenze e San Pietroburgo. Due culture si confrontano e dialogano tra loro*, svoltosi a Firenze nel giugno del 2003.

I quattordici contributi offrono una gamma di approcci di tipo molto diverso e coprono un arco di tempo assai vasto: proprio questa varietà è uno dei pregi del volume, unitamente al fatto che gli interventi riguardano in parte aspetti o personaggi non molto trattati della realtà (o del mito?) pietroburghese e, più in generale, russa.

Nel rapporto fra San Pietroburgo e Firenze un ruolo centrale spetta a Iosif Brodskij, il quale soggiornò in questa città a più riprese, tenendovi anche alcune lezioni. Appunto ai soggiorni fiorentini del poeta è dedicato l'articolo di Stefania Pavan, che, lungi da un approccio meramente cronachistico, cerca di rendere conto del significato di questi viaggi per il poeta e dell'interesse manifestato in ambito italiano, e segnatamente fiorentino, nei suoi confronti. Utili sono anche i ragguagli sulle lezioni da lui tenute nel corso dei suoi soggiorni.

All'importanza di Dante, illustre fiorentino, per lo stesso Brodskij è dedicato il saggio di Valentina Poluchina, che prende in considerazione anche il rapporto fra quest'ultimo e Puškin, nonché alcuni aspetti comuni ai tre grandi poeti; dal modo simile di presentare se stessi nei loro scritti al ricorso ai medesimi temi, passando per la predisposizione ad assimilare apporti di culture diverse. Interessante è lo studio delle reminiscenze dantesche in Brodskij.

Della raffigurazione artistica di Firenze in Brodskij si è occupato Lev Loseff, in particolare sulla base della poesia *Dekabr' vo Florencii* (1976). L'immagine della città che ne

risulta non è sempre lusinghiera, ma acquista un nuovo significato se vista attraverso la vicenda umana e l'opera di Dante: così come accade per Dante nei confronti di Firenze, anche per Brodskij la città di San Pietroburgo è la patria da cui egli è lontano, il luogo in cui egli ha appreso la lingua e a cui si sente sempre legato.

Igor' Šaub analizza invece il rapporto fra un altro poeta russo, Aleksandr Blok, e la città, un rapporto non idilliaco a causa, fra l'altro, del clima e della caoticità che il poeta ebbe più volte a rilevare. Da Firenze, tuttavia, Blok avrebbe tratto suggestioni essenziali per la concezione della Bellissima Dama, in particolare grazie al primo soggiorno, risalente ancora al periodo dell'infanzia.

Anche per Mstislav Dobužinskij, famoso pittore, grafico e scenografo russo, la permanenza a Firenze si rivelerà significativa, in particolare per la composizione delle copertine di due libri di tematica fiorentina realizzate nel 1913: si tratta di *Džerolamo Savonarola* di Paolo Villari e di *Mikel'-Andželo Buonarroti* di German Grimm, come risulta dall'articolo di Irina Dvizova.

Francesca Fici propone una panoramica di illustri viaggiatori russi a Firenze dal XVIII al XX, anzi al XXI secolo. Gli atteggiamenti nei confronti della città vanno dalla stizza per le difficoltà di adattamento alla fascinazione completa per le meraviglie artistiche locali. Per i poeti il viaggio a Firenze rappresenta spesso un pellegrinaggio nel luogo in cui visse Dante, figura emblematica di esiliato.

Singolare figura di esule è quella di Grigorij Šrejder (1860-1940), membro attivo del movimento socialista rivoluzionario, eletto sindaco di Pietrogrado nell'estate del 1917 e costretto nel 1919 a rifugiarsi in Italia, dove continuò la sua attività politica di carattere antibolscevico. Importanti materiali per una sua biografia sono stati presentati nel corso del convegno da Stefano Garzonio.

Askol'd Muratov, dell'Università di San Pietroburgo, propone invece un intervento più generale che tocca non tanto la visione di Firenze, quanto quella dell'Italia intera. Egli prende in esame *Obrazy Italii* di Pavel Muratov, moscovita poco legato a San Pietroburgo, rilevando come in questa sua notissima opera sia ravvisabile una concezione, quella del *genius loci*, ampiamente utilizzata con riferimento a tale città, in particolare in *Duša Peterburga* di Nikolaj Anciferov (1922).

Ancora suggestioni italiane nella letteratura russa sono oggetto dell'articolo di Marina Samarina sulla ricezione della figura di san Francesco e delle idee del francescanesimo nella letteratura russa dei secoli XIX-XX. L'autrice, dopo aver evidenziato affinità tipologiche con figure e movimenti analoghi della tradizione russa ed aver sottolineato l'importanza degli studi medievistici a San Pietroburgo nel primo ventennio del Novecento, si concentra sull'opera di Dostoevskij e soprattutto di Merežkovskij.

Una serie di articoli procede, per così dire, in direzione contraria, presentando la visione della Russia e delle tematiche russe in Italia. All'ambito della spiritualità è riconducibile il contributo di Marcello Garzaniti, intitolato *La scoperta dei santi russi in Italia*, che, oltre a fornire una panoramica ragionata dei lavori sull'argomento, con la segnalazione di quelli pubblicati appunto a Firenze, è corredato di una preziosa bibliografia.

Un personaggio di rilievo per la conoscenza della Russia in Italia fu Giovan Pietro Vieusseux, autore di un diario di viaggio relativo agli anni 1814-1817, periodo che egli trascorse all'estero per questioni commerciali e che gli diede modo di visitare anche diverse località dell'Impero Russo. Lucia Tonini Steidl propone un interessante studio in cui considera non solo il valore documentale, ma anche quello letterario della testimonianza del Vieusseux. Il

Gabinetto Scientifico Letterario da questi fondato a Firenze nel 1819, tuttora operante, è attivo nel promuovere le relazioni culturali fra l'Italia e il resto dell'Europa.

Lo stesso Vieusseux fu il fondatore della rivista *L'Antologia* (1821-1833, rinata nel 1866 col titolo *La Nuova Antologia*), sulle cui pagine è possibile leggere significativi, seppure non numerosi, articoli sulla Russia, illustrati in questo volume da Alessandro Volpi. L'autore evidenzia come in tali articoli sia generalmente sottolineata l'appartenenza a pieno titolo della Russia all'Europa e mette anche in luce aspetti interessanti dell'*imagerie* relativa ai russi.

Sempre una rivista, ma stavolta pietroburghese, *Zvezda*, è oggetto dell'intervento di Jakov Gordin, uno dei due attuali direttori. La fondazione della rivista risale al dicembre 1923; essa coinvolgeva i cosiddetti "compagni di strada" e si proponeva di educare i lettori a riflettere. Dopo un progressivo declino, iniziato negli anni Trenta, essa ha ritrovato nuovo vigore e una nuova ragion d'essere dopo il crollo dell'URSS, quando si è data il compito di aiutare ad interpretare l'età sovietica e i rivolgimenti successivi, dedicando notevole attenzione anche alla questione caucasica, grazie, tra l'altro, ad una serie di articoli dello stesso Gordin.

San Pietroburgo, infine, con l'articolo di Claudio Carpini, diviene uno spunto per una riflessione sulle repubbliche baltiche, con un invito ad interrogarsi sulla situazione degli studi baltistici in Italia, studi che peraltro Firenze ha contribuito a fondare.

Il volume Firenze e San Pietroburgo, corredato da dieci foto d'epoca relative alla seconda città che vanno dalla fine del XIX secolo agli anni Sessanta del XX, presenta dunque materiali e riflessioni pregevoli, differenti da quelli generalmente proposti in relazione alla metropoli russa. Una prefazione con informazioni sul convegno e sugli studiosi intervenuti avrebbe forse agevolato il lettore, soprattutto in quei casi in cui il legame diretto con il tema proposto non è immediato, per esempio quando sono affrontati argomenti che riguardano i rapporti italo-russi in generale, e non tanto quelli tra le due città menzionate nel titolo. Sarebbe stato utile anche un indice dei nomi, per consentire di individuare più agevolmente dei possibili percorsi tematici sui personaggi la cui presenza ricorre in più articoli; ciò avrebbe inoltre suggerito una sensazione di maggiore organicità. Queste sono solo osservazioni a margine di un libro che è di sicuro interesse e non solo per gli slavisti.

Viviana Nosilia

Lev Karsavin, *Le poème de la mort*, traduzione e cura di Françoise Lesourd, Éditions L'Age D'Homme, Lausanne 2003, 203 pp.

Il volume si apre con il testo di Karsavin in un'ottima traduzione francese, cui fa seguito un saggio della curatrice sul pensiero dell'autore e un'ampia e interessante ricostruzione biografica, in cui viene tracciato l'*iter* della vita culturale e della formazione delle idee politiche del filosofo, sulla base di una documentazione aggiornata. A queste tre sezioni si accompagna una breve appendice che riporta in traduzione due lettere di Karsavin dal lager di Abez, una indirizzata alla moglie Lida, l'altra alla moglie e alla figlia Susanna. L'opera è corredata da una bibliografia e dall'indice dei nomi.

Nella ricostruzione interessante, argomentata, ricca di riflessioni penetranti e di fondati accostamenti, vorrei rilevare almeno tre punti che mi pare costituiscano le linee essenziali del discorso della studiosa: l'interpretazione dell'idea karsaviniana di Vita attraverso la Morte sulla

base mistica della dottrina della Trinità (pp. 95-96); la funzione destabilizzante, con esiti talora *carnevalizzanti*, sebbene mai grotteschi, nella dialettica vita-morte svolta dall'ironia dell'autore che esprimendo il distacco volontario dal mondo, riproduce "le mode de notre présence au monde" (pp. 108-111); la definizione del pensiero di K. "une philosophie de la dépossession" (p. 88), che pone anche in stretta connessione le idee e l'esperienza di vita dell'autore, quasi una prefigurazione del sacrificio di rinuncia alla libertà e della morte nel lager di Abez (p. 113). Quest'ultimo punto trova un'estensione di rilievo nell'ulteriore intuizione della profonda unità della dimensione del vissuto interiore proposto nel *Poema* e della scelta del procedimento comunicativo che fa il testo "à la fois polémique et séducteur".

"La grande originalité de cette oeuvre – sostiene infatti l'autrice del saggio – c'est que les débats théologiques y sont indissociables d'une expérience vécue, d'une motivation biographique profonde", così che la difesa e l'apologia dell'ortodossia "prenne aussi l'apparence d'une entreprise de séduction" (p. 98). Questa felice definizione del carattere formale dello scritto permette una serie di interessanti considerazioni relative alla metafisica dell'autore. In sostanza, l'opera di Karsavin non può essere letta come un *trattato*, capace di conquistare il lettore soltanto sul piano dimostrativo razionale, la sua forza *seduttiva* è garantita dalla coincidenza dei due settori: il piano formale e quello contenutistico. L'opera *seduce* indubbiamente per la forma, che tuttavia non è il risultato di un'opzione arbitraria (passione poetica) dell'autore; essa ricalca perfettamente la complessità psicologica del soggetto empirico (noia, timore, dubbio, negazione, ribellione, incerta speranza, volontà di speranza, volontà di comunicazione, volontà di presenza dell'Altro), ed è dunque il *ritrarsi* dell'autore stesso in quanto tale per lasciare spazio alla verità, vivente nei due sensi: perché vita e fonte di vita, e insieme coscienza vissuta della vita, nella sua attualità, dunque nel suo essere ancora, sotto altra forma, la vita stessa.

I procedimenti stilistico-espositivi risultano i più adeguati ad esprimere la metafisica teologica di Karsavin per il motivo che per lui la Verità autentica non è mai universale: la sua universalità è già *fatto* della ragione. Quest'ultima d'altro canto, è insieme vita, e come tale fa parte della Verità stessa, ma nella sua separatezza ne opera una riduzione convenzionale. Non è un caso circoscritto al *Poema* che l'autore ironizzi sui propri scritti filosofici precedenti, sugli scritti *seri*. In quelle stesse opere a carattere trattatistico egli sottolinea diverse volte l'adeguatezza della parola, della forma espressiva e infine dell'*espressione in quanto tale* alla verità. La verità dunque è tale non per la ragione, ma per la persona, la quale, è vero, è anche ragione, ma solo nella concretezza, che non permette una delimitazione specifica dell'ambito razionale se non convenzionalmente. La verità inoltre non soltanto è *per* la persona, ma è anche Persona, ciò significa che ogni rapporto con la Verità è assai più ampio e profondo di quello che si instaura sul piano della comprensione, la quale determina sempre una certa oggettivazione, intervenendo sulla libertà personale. Per questo l'esperienza mistica può essere a ragione ritenuta il grado più alto di conoscenza, ma una conoscenza tutt'affatto particolare perché è coscienza non riflessa ma vivente di una partecipazione.

Rientra in questo contesto la domanda sul valore da attribuirsi al metodo dell'ironia, di cui giustamente la Lesourd rileva il carattere poliedrico: espressione di una sensibilità estetica e insieme "source même de l'exposé" (p. 110). Anche in questo caso in effetti bisogna tener conto del duplice aspetto, formale e contenutistico, che caratterizza in quest'opera il discorso ironico. Karsavin se ne serve per la costruzione di un testo *instabile, musicale*, lontano dalla sicurezza strutturale del trattato filosofico, ma capace di attrarre "coute que coute" l'attenzione; nello stesso tempo i vari gradi e passaggi dell'ironia avrebbero un rilevante valore metaforico. Così l'immagine del poeta-vampiro che succhia il sangue dell'incauta lettrice per poter ritornare

tra i viventi, lui che è soltanto ombra, starebbe a significare “que la première étape, dans une conversion ou une expérience mystique, est destructrice” (p. 100). S’innesta qui il tema della “*dépossession*” mimata, appunto, dall’ironia che genera il distacco (p. 111); tema espresso nello stesso titolo di *Poema della morte*, e che la studiosa, come si è ricordato, pone alla base dell’opera. Un invito “à vouloir mourir”, un desiderio di morte “aussi fort que celui qui nous attache à la vie” (p. 88), eppure esso non è una rinuncia al mondo, né ha nulla a che vedere con l’esortazione alla mortificazione e alla penitenza. Il mondo, infatti, è amato e irrinunciabile perché anche se è “le domaine du mourir”, nello stesso tempo “à été ‘divinisé’ par l’incarnation et la mort sacrificielle de Jésus-Christ” (p. 91).

La *dépossession* è dunque prima di tutto rinuncia a sé abbandono della propria autonomia creaturale per Dio e il rifiuto del mondo è questione assai più complessa di quanto non si esprima nell’atteggiamento ascetico. Nello stesso tempo la *dépossession* è anche la massima apertura all’Altro, non il trionfo dell’Altro sul soggetto che rinuncia a se stesso, ma l’accoglimento volontario (libero) da parte di questo soggetto-persona del dono totale che l’Altro, cioè Dio, gli fa di sé, senza imporglielo. L’autoannullamento, la morte *sacrificale* del soggetto empirico, che non è mai totale e perfetta se non nell’assunzione in Cristo, rappresenta perciò la *restituzione* del dono, ossia quella circolazione d’amore che, occorre sottolineare, soltanto colla partecipazione alla vita Trinitaria diventa reale e completa. La vera, sola vittoria sulla morte naturale è dunque per Karsavin proprio l’autoannullamento totale; soltanto così si elimina il limite e si vince l’eternità lineare della successione temporale. La morte fisica infatti non si conclude colla fine personale, ma si ricollega, come una catena indefinita, al morire di tutto l’universo. Tuttavia, poiché in Dio è tutto, nell’autodonazione e accettazione del sacrificio di Dio l’uomo ritrova tutto. Eppure, terribile e spaventosa è la morte sacrificale, la *kenosis* attraverso cui è passato Cristo, perché non c’è alcuna consolante considerazione che possa seriamente accompagnarla. Del resto, se così non fosse la stessa morte di Cristo sarebbe poco più che una commedia, e se l’angoscia della morte trovasse una qualunque attenuazione nell’idea di una sua strumentalità meritoria, il rapporto con Dio si risolverebbe in una sorta di commercio. Perciò qualsiasi metafisica ottimista, risulta indegna e poco credibile. Quella di Karsavin, sostiene la Lesourd, è la proposta di un nuovo tipo di metafisica che implica la raffigurazione di una diversa forma di meta-temporalità, cui l’autore perviene, fondandosi “sur un matérialisme non athée, qui, sur la question de la mort, place au coeur de sa réflexion la mort du corps” (p. 92). La studiosa introduce così un altro fondamentale aspetto del pensiero di Karsavin, il cui rifiuto di considerare possibile una vita dell’anima privata del corpo non può essere letto esclusivamente come un tentativo di tracciare un diverso *iter* dopo la morte, ma, giustamente, come una precisa maniera di leggere la temporalità. La dimensione del sensibile ha in effetti, nell’ottica di Karsavin, un carattere ambiguo; esso è al tempo stesso portatore della corruzione e della tensione all’immortalità, la cui rappresentazione corrente come assoluta metatemporalità, nella sua astrattezza, finisce per eliminare il sensibile e il tempo. Al contrario, facendo del tempo il centro della propria attenzione, Karsavin giunge a delineare il concetto di onnitemporalità ossia della reale compresenza di tutti i momenti (passati, presenti, futuri) e in correlazione con questo il concetto dell’“io onnitemporale”, con il conseguente riconoscimento di una ineliminabilità non soltanto della materia, che incessantemente trapassa in nuove forme, ma della stessa coscienza dell’io che a quella è costantemente connessa, così che l’immortalità risulta piuttosto che un bene una condanna (p. 94). Ma l’onnitemporalità non è che un aspetto della metafisica di Karsavin, la quale ha a suo fondamento il principio più ampio dell’onniumità, per il quale tutto è conservato e unificato nel movimento Trinitario Personale dell’amore sacrificale, nella memoria-vita divina, di cui l’uomo partecipa con la

propria trasformazione interiore (*metanoia*), con la sua volontà di morire. Così che la morte acquista, nell'ottica di Karsavin, il carattere e la funzione del vero battesimo (p. 105).

In sostanza questo saggio della Lesourd, pur nella sua brevità, si rivela assai denso dal punto di vista concettuale, offrendo una buona ricostruzione delle più importanti problematiche che si intrecciano nel *Poema della morte*.

Angela Dioletta Siclari

Fedora Ferluga-Petronio, *Il mondo cosmico di Nikola Šop. Vita ed opere di un poeta metafisico*, Forum, Udine 2000, 253 pp.

Fedora Ferluga-Petronio è presente già da molti anni nell'ambito scientifico croato con i suoi libri, saggi, studi e monografie, con le relazioni tenute ai congressi (anche quello internazionale dedicato al filosofo rinascimentale chersino, Francesco Patrizi da Cherso). Non a caso le è stato conferito nel 2000 il premio internazionale "Davidias" per l'ottimo libro *Grčko-latinski izvori u Junija Palmotića*, HFD, Rijeka 1999, la traduzione in croato del volume *Fonti greco-latine nel teatro di Junije Palmotić*, pubblicato nel 1990 dal C.E.S.E.O. dell'Università di Padova.

Avendo una vasta cultura e molteplici interessi professionali, Fedora Ferluga-Petronio ha pubblicato finora undici libri ed un'ottantina di studi e saggi, muovendosi in vari ambiti disciplinari, dalla filologia classica ed etimologia fino alla problematica del cosiddetto latinismo croato (le opere cioè di autori croati, scriventi in latino), dai due libri sul teatro barocco di Junije Palmotić ad autori più recenti quali p. es. Ante Tresić-Pavičić e Milan Begović.

Fedora Ferluga-Petronio non è filosofo per professione, ma la sua opera è rivolta alla scoperta ed alla riabilitazione di poeti croati che erano filosofi per educazione e formazione (p. es. uno degli autori da lei trattati, il già menzionato Ante Tresić-Pavičić, si laurea a Vienna con una tesi sul determinismo di Leibniz) oppure che coltivavano interessi filosofici, o meglio, la cui opera rientra nel *corpus* della filosofia croata. Ciò si nota nella già citata monografia su Tresić-Pavičić *Cultura classica e italiana nel dalmata Ante Tresić-Pavičić (1867-1949)*, Trieste 1992, in cui si esaminano "l'apparato" filosofico e scientifico-concettuale ed i motivi della poesia del Tresić, la propensione alla riflessione ed alla meditazione filosofica ("la poesia filosofica"), le fonti e le suggestioni filosofiche, affinità ed influssi delle correnti filosofiche sulle idee cosmologiche, conoscitive, estetiche del Tresić nei riguardi dell'Universo, del mistero della creazione, della vita, del tempo, dell'eternità, ecc.

Strappando all'oblio personaggi ed opere, riabilitando e scoprendo alcuni aspetti nell'ambito della letteratura (e filosofia) croata non sufficientemente illustrati o non indagati o trascurati, correggendo definizioni o semplificazioni superficiali e giudizi non obiettivi, l'autrice sprona ed intensifica il dialogo reciproco fra le due culture, compensa mancanze ed omissioni, rivede alcune posizioni dell'odierna storiografia letteraria croata ed apre così nuove vie per successive ricerche e studi specialistici.

Se si usa dire che l'opera di un uomo illustra quest'uomo, e che egli stesso, grazie alla sua opera acquista la sua propria identità spirituale e diventa così in un certo senso "la metafora di se stesso" (come dice Fedora Ferluga-Petronio di Nikola Šop), allora tutta la cura di Fedora Ferluga-Petronio, il suo eros ed il suo entusiasmo di ricercatrice, il suo *ductus* interpretativo, il metodo e lo scopo, per cui si è dedicata allo studio di personaggi singolari e complessi nell'am-

pio panorama della poesia croata, trova la sua piena giustificazione. Ciò vale anche per il suo ultimo libro, la monografia su Nikola Šop, *Il mondo cosmico di Nikola Šop. Vita ed opere di un poeta metafisico*, Forum, Udine 2000. Secondo il giudizio dell'autrice Šop è "indubbiamente il maggior poeta-filosofo croato", non solo, "uno dei maggiori poeti-filosofi della letteratura europea", "un gigante nel panorama della poesia croata contemporanea".

Che non si tratta solamente di definizioni retoriche sulla linea di filiazione di celebri interpreti recenti e meno recenti, autori comunque di analisi finora discontinue, incomplete e non sistematiche, lo dimostra principalmente la lettura, l'interpretazione e la valutazione dell'opera poetica di Nikola Šop nell'ottica di Fedora Ferluga-Petronio, la quale getta una nuova luce sulla poetica e sul microcosmo poetico-filosofico šopiano. Il filo conduttore della sua ricerca consiste nel voler illustrare il mondo filosofico di Nikola Šop attraverso l'analisi completa dell'eterogenea opera del poeta, dalle liriche alla prosa filosofica, dai radiodrammi alle traduzioni dal latino.

In questa monografia Fedora Ferluga-Petronio affronta per la prima volta nella sua complessità l'opera letteraria del poeta croato di origine bosniaca Nikola Šop (1904-1982). Rimasto ferito durante il primo bombardamento tedesco di Belgrado il 6 aprile del 1941 Nikola Šop riportò lesioni irreversibili alla colonna vertebrale, per cui restò immobilizzato a letto per quasi trent'anni, fino alla fine dei suoi giorni.

L'autrice passa in rassegna cronologicamente le principali fasi dello sviluppo poetico di Nikola Šop, i suoi orientamenti, la ricca serie tematica delle sue raccolte poetiche, ma anche di altri generi letterari coltivati dal poeta, ed entra con acribia ed erudizione nel contesto dell'*opus* šopiano, in tutte le sue dimensioni ed in tutti i suoi aspetti: da quello biografico-documentaristico a quello stilistico-letterario, semantico, comparativo e filosofico, disegnando il profilo spirituale di Nikola Šop poeta, prosatore, filologo classico, latinista e traduttore. Alla fine non esclude nemmeno un segmento importante della sua produzione letteraria, finora trascurato dalla critica letteraria: i radiodrammi. In questo modo l'autrice ricostruisce accuratamente la genesi del cosiddetto pensiero "cosmico" di Šop in tutte le sue fonti e caratteristiche, in tutti i suoi elementi costitutivi.

Attraverso diciassette capitoli vengono dettagliatamente illustrati l'iter spirituale, ma anche biografico del poeta, il destino di una vita e di un'opera, un originale riflesso della vita spirituale del poeta, punto d'incontro tra poesia e filosofia, incontro, da cui scaturisce il mondo cosmico di Nikola Šop. L'autrice vi distingue varie fasi: quella cosmica, mistica, nichilistica, scettica, pessimistica. Si apre così lo spazio per tematizzare alcuni livelli essenziali fra i rapporti di arte e filosofia, di arte e spiritualità, di arte e religione, come espressione di un rapporto fondamentale del poeta con il mondo. La dimensione filosofica nell'opera šopiana non fa da sfondo, come esattamente intuisce Fedora Ferluga-Petronio, alla sua poetica, ma scaturisce da un autonomo sviluppo interiore, da una fondamentale comunione fra poesia e pensiero astratto.

L'autrice trova così le fonti della ricca ispirazione šopiana nella tradizione filosofica antica, platonica e neoplatonica, aristotelica, medievale ed ermetica, grazie alla vastità d'interessi e la poliedrica cultura del poeta. Ma sul pensiero di Šop influisce in modo determinante il suo tragico destino, da cui trae origine il suo ossessivo pensiero della morte, lo scontro fra realtà ed il mondo immaginario, fra il fenomeno filosofico gnoseologico e quello metafisico. Ma la poesia, come riflesso dello spirito creativo, annulla la morte.

Secondo l'autrice la poesia di Šop non consiste nell'*esporre dei concetti* (in ciò Šop non è filosofo), ma *nella ricerca di concetti* per la sua espressione poetica (ed in ciò Šop è filosofo). Uno dei temi centrali della sua filosofia è il problema della relatività del tempo e dello spazio in tutte

le sue caratteristiche antitetiche: della vita e della morte, dell'umano e del divino, del terrestre e del cosmico, del micro- e del macrocosmo, della luce e delle tenebre, del sacro e del profano, dell'eternità e del vuoto. I problemi dell'Uno e del molteplice, del Logos, della Verità, dell'ente e dell'essenza, del mistero della vita e dell'Universo delle raccolte poetiche giovanili (1926-1934), le visioni apocalittiche ("l'Eva cosmica", il poema *Tremenda*, il ciclo *Nocturno*), gli inizi della cosiddetta fase "cosmica" šopiana degli anni Cinquanta con la tematica astrale (i cicli *Kučice u svemiru / Casette nel cosmo* e *Svemirski pobodi / Spedizioni cosmiche* ed il poema *Astralije / Astralie*, quest'ultimo definito dall'autrice la "Divina commedia" di Nikola Šop) fino alla successiva fase metafisico-religiosa, vengono visti da Fedora Ferluga-Petronio come un organismo unico ed integrale.

L'intuizione poetica corrisponde alla conoscenza filosofica, a volte anche scientifica ed attraverso la sua intuizione poetica Šop crea la sua propria cosmologia, una nuova realtà cosmologica, il suo concetto della dimensione infinita della materia (nella poesia *Pjesnik u svemiru / Il poeta nel cosmo* del 1981, appena un anno prima della morte), un cosmo virtuale, un universo (nel poema *Osvajanje kocke / La conquista del cubo*) di bellezza, una sua filosofia sulle Idee della Bellezza e della Perfezione (nel ciclo di poesie *O kugli / Della sfera*).

Ai concetti filosofici di Šop corrisponde un'adeguata espressione linguistica. L'autrice analizza le innovazioni linguistiche di Nikola Šop, la sua raffinata lingua poetica ricca di neologismi, le figure stilistico-retoriche, una lingua pienamente corrispondente all'astratta terminologia filosofica. L'ellittico discorso poetico di Šop, pieno di allitterazioni, assonanze, onomatopee, aderisce in pieno alle idee filosofiche dello spazio e del tempo, alle nuove dimensioni dell'aspazialità e dell'atemporalità, all'idea dell'Universo animato, all'idea della trasformazione delle cose. L'autrice dimostra sulle tracce di un'antica concezione del poeta, depositario del discorso divino, come Šop accomuni le funzioni del poeta e del teologo e come dalla sua poesia scaturisca l'immagine del carattere sacro del poeta.

Il mondo cosmico di Nikola Šop, tutta la sua opera poetico-filosofica, è espressione della ricerca dell'Assoluto, di un punto d'incontro fra divino e umano, fra tempo ed eternità, fra mortalità ed immortalità, è espressione del tentativo di annullamento della tragica divisione fra spiritualità e corporeità. Si potrebbe dire che la *passio hominis* e la *passio Christi* s'incontrino e trovino la loro soluzione nel poeta stesso, simbolo di sacrificio di una vittima impotente ed al tempo stesso superiore in questa lotta, proprio perché, purtroppo, il destino volle privarlo della corporeità. O in altre parole, si tratta della realizzazione utopica (nella poesia di Šop è presente infatti la trasposizione del mito di Fetonte e di Icaro) della conquista dell'Universo da parte dell'uomo.

L'autrice della monografia su Šop fa un'erudita e sensibile esegesi della poetica di Šop, del suo pensiero poetico e filosofico, molto vicino alle moderne teorie scientifiche sulla struttura dell'Universo. Anche se Šop non intende trattare nella propria poesia alcuni problemi (come p. es. quello della relatività del tempo e dello spazio) da un punto di vista squisitamente filosofico, Fedora Ferluga-Petronio nella sua monografia non ci illustra soltanto il posto eccezionale che Nikola Šop occupa nell'ambito della poesia contemporanea croata, ma pure il significato che egli assume costruendo una propria immagine filosofica e scientifica del mondo.

Ljerka Schiffler

Larisa Poutsileva, *Lessico russo. Lessicologia e fraseologia russa: teoria e pratica*, CLUEB, Bologna 2003, 192 pp.

Книга Ларисы Путцилевой, посвященная русской лексике, имеет подзаголовок «Теория и практика русской лексикологии и фразеологии» и представляет собой учебное пособие комплексного типа, т.е. совмещает в себе учебник и сборник упражнений. Выбор такой структуры книги является удачным с точки зрения требований современной дидактики и делает ее удобным в использовании как студентами, так и преподавателями.

Данное пособие предназначено для студентов университетов, изучающих русский язык и литературу на продвинутом уровне.

В предисловии автор излагает общую лингвометодическую концепцию курса, которая представляет собой синтез методического и теоретического подхода к описанию русской лексики. Автор ставит перед собой три цели: во-первых, ознакомить итальянских студентов-филологов с основными теоретическими аспектами лексикологии и фразеологии современного русского языка; во-вторых, научить их чтению и пониманию не только художественных текстов (что является традиционным), но и текстов научного стиля, в частности, на лингвистические темы; в-третьих, обогатить словарный запас студентов и активизировать в их речи пословицы, фразеологизмы и крылатые выражения. Структура пособия и композиция отдельных глав полностью соответствуют общей концепции данного курса и поставленным целям.

Книга состоит из двух частей. Первая часть, теоретическая, содержит основные сведения по русской лексикологии и фразеологии, составляющие необходимую базу для овладения лексическим аспектом современного русского литературного языка. Вторая часть носит практический характер и включает упражнения и тексты для анализа, принадлежащие различным стилям речи. По структуре она строго соотносится с материалами первой части, что является большим достоинством данной работы.

Пособие начинается Введением, в котором определяется предмет лексикологии, ее связь с другими лингвистическими дисциплинами, вводятся основные понятия лексикологии, дается определение ее единиц. Обоснованным является включение разделов, посвященных современному состоянию русского языка (характеризующегося активными изменениями на всех уровнях и, в первую очередь, на лексико-семантическом), а также культуре речи. Кроме того, здесь рассматриваются такие основополагающие понятия, как языковая норма, кодифицированный литературный язык и нелитературный язык.

Первая теоретическая часть пособия состоит из трех глав: «Семантические отношения между словами», «Старая и новая лексика», «Фразеология». Автор начинает главу с рассмотрения семантических отношений между словами в плане синхронии на основе полисемии, омонимии, паронимии, синонимии, антонимии и переходит далее к анализу словарного состава языка с точки зрения диахронии. Теоретический комментарий сопровождается большим количеством интересных примеров не только из художественных, но и из газетных текстов. Заключительная глава посвящена фразеологизмам. В ней автор не только знакомит студентов с существующими в русской лингвистической традиции взглядами на данное явление (В.В. Виноградов, Н.М. Шанский) и приводит классификацию фразеологизмов, но и уделяет внимание историческому происхождению фразеологизмов и их стилистической дифференциации. Особую методическую ценность представляют параграфы, содержащиеся в каждой главе, посвященные использованию того или иного лексического явления в разных стилях речи.

Практическая ориентированность пособия отражается также и в характере подачи материала теоретической части. Все главы написаны на русском языке (что встречается не часто), но сопровождаются итальянскими эквивалентами лингвистических терминов и основных понятий. Рассматриваемые примеры также имеют перевод на итальянский язык. Особо следует отметить удачный с методической точки зрения прием: в конце каждой главы содержится краткое изложение основного материала на родном языке учащихся, что позволяет студентам контролировать понимание прочитанного. Таким образом, реализуется двойная ориентация пособия: на формирование научного представления о русской лексике и на выработку практических умений и навыков работы с русскоязычным лингвистическим текстом.

Практическая часть пособия содержит упражнения, построенные на материале многочисленных и хорошо подобранных примеров из русской литературы (отметим удачный выбор поэтических текстов), газет и журналов, а также из фильмов. Это дает возможность студентам познакомиться с функционированием рассматриваемых лексических средств в живом русском языке. Наиболее ценными в методическом плане представляются задания коммуникативного характера, направленные на формирование навыков употребления тех или иных лексических единиц в конкретных речевых ситуациях (например, см. с. 170-171). Все упражнения имеют ключи, что позволяет использовать пособие и для самостоятельной работы студентов.

Книга снабжена словарем, а также достаточно полным списком научной и методической литературы на русском и итальянском языках по рассматриваемой тематике. В конце пособия приводится обширный перечень справочных изданий.

Все это не может не способствовать эффективному усвоению теоретических сведений об особенностях лексической системы современного русского литературного языка и формированию практических умений и навыков использования конкретных лексических средств в речи.

Вместе с тем отметим ряд неточностей и моменты, вызывающие некоторые сомнения. Так не вполне обоснованной представляется композиция Введения. Более логичным было бы расположить разделы в соответствии с понятиями, вынесенными в название: “Язык – речь – слово” (“Lingua – linguaggio – parola”) (с. 5-10).

На с. 40 находим в ряду существительных в форме творительного падежа при глаголе *назвать* слово *каприз* в винительном падеже.

Некорректным является пример современного неологизма со словом *форточка* в значении свободного времени между занятиями (с. 78). В этом значении используется только слово *окно*. Кроме того, обычно не говорят *время форточки* или *время окна* (*ora di pausa*). Ср. *С часу до двух у нас окно*.

Дискуссионным представляется толкование исторического происхождения некоторых фразеологизмов. Например: *кричать во всю Ивановскую*; *как Мамай прошел*; *сирота казанская* (с. 107). Так, например, автор делает предположение о том, что Мамай был одним из сборщиков дани на Руси во времена татаро-монгольского ига. В действительности Мамай был ханом, под чьим предводительством в 14 веке был совершен разорительный набег на Русь, во время которого были разграблены и разрушены многие русские города. Что касается выражения *сирота казанская*, то более обоснованным представляется толкование его происхождения, которое не просто связывает этимологию данного фразеологизма с взятием Казани Иваном Грозным, после которого появилось “много детей-сирот”, а с поведением татарских ханов: чтобы получить

льготы у русского царя, они жаловались на свою тяжелую жизнь. Отсюда и возникло значение – нытик, жалобщик (с. 107).

Неточным является пример с выражением *без году неделя (начал работать без году неделя – Ср. Он работает без году неделя)*, которое обычно не употребляется с фазовыми глаголами типа “начать” (с. 156, упр. 2). Далее в упражнении 3 на с. 156 предлагается в качестве синонима конструкции *долго знать его* употребить идиоматическое выражение *съесть пуд соли*, в котором отсутствует базовый компонент “с кем-нибудь”, который подчеркивает характер совместной деятельности: чтобы хорошо узнать человека, необходимо не просто *съесть пуд соли*, а вместе с ним *съесть пуд соли*. Некорректен пример “подкармливать растения витаминами” (правильно: удобрениями) (с. 159, упр. 5). Здесь же (упр. 6) приводится не совсем удачный пример выражения *вожжа попала под хвост* в прямом значении (“лошадь вдруг остановилась: вожжа попала ей под хвост”). Обычно когда вожжи попадают лошади под хвост, она несется вскачь, ее трудно остановить. Отсюда и возникло соответствующее значение фразеологизма (см. упр. 6, № 2, б). Выражения *ни рыба ни мясо*, *ни богу свечка ни черту кочерга* (с. 159, упр. 7, № 7), как правило, употребляются, когда речь идет о характере человека, а не об отношениях между людьми.

Высказанные замечания и уточнения не снижают научно-методической ценности рецензируемого пособия, которое является, безусловно, весьма полезным и необходимым в преподавании русского языка итальянским студентам.

Светлана Нустратова

Elisa Cadorin, Irina Kukushkina, *Как дела? Corso di lingua russa. Preparazione all'esame di certificazione (livello base)*, Hoepli, Milano 2003, 355 pp.

На сегодняшний день наиболее актуальным направлением научно-методической работы в области языка представляется внедрение в теорию и практику преподавания русского языка в Италии сертификационного тестирования для определения уровня владения языком в соответствии с общей шкалой уровней, принятой Советом Европы. В связи с этим возникает острая потребность в учебных материалах нового типа, в учебниках нового поколения, построенных в соответствии с принципами современного обучения иностранным языкам.

Рецензируемое издание представляет собой практический курс русского языка, адресованный студентам-итальянцам, начинающим изучать русский язык, и относится к немногим существующим национально-ориентированным учебникам, предназначенным для подготовки к сдаче сертификационного экзамена на базовый уровень владения русским языком в сфере повседневного общения. Книга состоит из 15 уроков (*moduli*), каждый из которых (за исключением первого) посвящен одной теме. Все уроки имеют аналогичную структуру, включают лексико-грамматические упражнения, диалоги, тексты, словарь. В конце учебника содержатся ключи к упражнениям, что позволяет использовать его для самостоятельной работы студентов, многочисленные грамматические таблицы, а также дополнительный материал по фонетике и интонации, рассчитанный на студентов университетов. К пособию прилагаются 3 компакт-диска с записью диалогов и упражнений по фонетике и интонации. Удачным методическим

приемом является деление каждого урока на 6-7 частей (unità), соответствующих рассматриваемым грамматическим явлениям, которые сопровождаются подробным комментарием на родном языке учащихся, основанном на сравнительном анализе русского и итальянского языка. Каждая часть рассчитана на 20-30 минут аудиторных занятий, из чего следует, что на урок авторами отводится 2-3 часа, а на освоение всего материала учебника 30-45 часов, в чем возникают большие сомнения, тем более что на достижение базового уровня в среднем обычно требуется 240 учебных часов.

Поскольку в основе данного курса, предназначенного для подготовки студентов к сдаче сертификационного экзамена (что вынесено и в название учебника), лежит авторская, во многом нетрадиционная, концепция отбора и презентации языкового материала (см. Введение, с. IV-VI), рассмотрим, насколько она отвечает требованиям, предъявляемым к программам и пособиям, нацеленным на сертификационное тестирование. В настоящее время в соответствии с общеевропейскими рекомендациями по обучению иностранным языкам (см. например, *The Common European Framework of reference for language learning and teaching*, Strasburg, 1996) исходным принципом при составлении новых учебников признается принцип коммуникативной значимости, при котором основным требованием к текстам и заданиям становится аутентичность, т.е. не только их подлинность и реальность, но и актуальность и значимость для конкретной деятельности изучающих язык. Отбор адекватных языковых и речевых средств, с помощью которых осуществляется коммуникация, диктуется коммуникативными задачами. Ключевым принципом становится ориентация на владение языком как средством общения в реальных жизненных ситуациях. При таком подходе к обучению грамматическая система является только инструментом достижения цели.

Авторы рецензируемого пособия напротив исходят из призмата языковой системности, что отражено в отборе и подаче языкового материала. Так, например, трудно обнаружить учет коммуникативной значимости в порядке представления категорий рода, числа и падежа существительных. Род существительных – это категория, с которой обычно начинается систематическое изучение грамматики русского языка. Студентам необходимо дать целостную систему, чтобы они могли четко ориентироваться в родовых формах существительных, имеющихся в их словарном запасе. В данном учебнике о роде существительных (и только о женском!) впервые говорится в 6 уроке, хотя ранее при объяснении прошедшего времени глагола авторы были вынуждены обратиться к этой грамматической категории (с. 54). Мужской род появляется в 9 уроке, а средний – в 11. Множественное число существительных вводится почти в самом конце учебника, в 13 уроке! Такой “оригинальный” порядок подачи грамматического материала приводит к появлению диалогов типа: – *Вася, что это? – Это туфля* (с. 74); *Мама: На закуску – холодная рыба (...), потом уха ... Таия: Рыбная котлета с картошкой; – А что, посудомоечная машина не работает? – Работает, но мелкую посуду: стакан, кофейную чашечку, чайную ложку, я мою руками* (с. 114). Примечательно, что для перевода авторы предлагают все же фразу с формами множественного числа: *Lei propone di preparare una zuppa di pesce e polpette con patate* (с. 116).

Не соответствует принципу коммуникативности и предлагаемый авторами способ изучения падежей (подряд: им., род., дат. и т.д.). В методике давно существует обоснованный научно порядок обучения падежам с учетом их коммуникативной значимости. (См., например, В.И. Остапенко, *Обучение русской грамматике иностранцев на начальном этапе*, М. 1987; О.М. Аркадьева, *Употребление падежей в речи*, М. 1975). Очевидно, что при таком порядке представления грамматики, который предлагается в данном посо-

бии, ни о каком обучении естественной речи говорить невозможно. Отдельно следует сказать о системе упражнений. В учебнике практически отсутствуют речевые задания. Есть упражнения, цель которых не вполне ясна (с. 78, № 1, 3). Многие фразы из упражнений лишены какого-либо коммуникативного смысла. Например: *Это наша шерсть* (с. 78); *Это вещь из ума, изо рта* (с. 180); *мои большие куски; то дикое животное* (с. 267); *их любимый король* (с. 182); *твоему фиолетовому баклажану; ваши мясной фарш* (с. 183); *Они там летают; Спортсмены плохо бегают* (с. 28); *Была плохая погода, и они долго ехали на поезде в деревню* (с. 133); *В десертной тарелке нет шоколадной глазури* (с. 113); *Что это? Это сумка? Нет, это не сумка, это юбка* (с. 75); *Da dove viene questo grosso fungo? Dallo zaino dell'argentino* (с. 181); *Di che succo d'arancia stai parlando?* (с. 165); *Chi sta volando? Non so* (с. 37). Кроме того, встречаются речевые ошибки: *господин/госпожа + имя и отчество* (с. 21); *чартерный самолет* (с. 167); *Кто Илья Петрович? Он дедушка* (с. 77); *занятие русского языка* (с. 246, 278); *Этот ресторан стоит очень дорого* (с. 88, 244) и др. Неверным с методической точки зрения является и включение в задания на множественный выбор слов, написанных с ошибками (с. 37, 91, 92), поскольку недопустимо демонстрировать учащимся образцы неправильного написания.

Что касается лексики, то и она не всегда отвечает коммуникативным потребностям студентов на начальном этапе изучения языка (см., например, в 1 уроке: *улитка, этажерка, блеф, яд*; в 5 – *вчерашний, завтрашний*; в 6 – *мантилья, фланель*) и поэтому не является активной. Словарь в начале уроков организован достаточно бессистемно, в нем трудно ориентироваться, в раздел *Parti invariabili* слова иногда включаются необоснованно (см. *за город, в гости*, с. 121). Отбор лексики во многом определяется выбором тем, многие из которых не являются актуальными. Так, трудно представить, что итальянский студент, приехавший в Россию, ощутит необходимость посетить бутик (тем более Армани или Труссарди, см. урок 6). Как правило, студенты-иностранцы покупают книги, словари и сувениры. Поездка на пикник (урок 8) тоже не самое характерное явление российской жизни, чаще ездят на дачу. Многие диалоги не соответствуют нормам естественной речи (с. 22, 139, 198, 274), встречаются ошибки (*на поезде вместо в поезде*, с. 224; *Вы не знаете, где находится стоянка такси? – Конечно.* – с. 169). Задания к диалогам носят грамматический характер, отсутствуют упражнения, обучающие тактикам общения. Некоторые тексты для чтения, использованные в данном учебнике (с. 276, 277), заимствованы авторами (причем вместе с заданиями к ним!) из другого пособия (*Читаем о России по-русски*, Златоуст, Санкт-Петербург, 1994, с. 15-16, 34-35). Заметим, что эти тексты разного уровня сложности, текст “*Ваше здоровье?*” значительно труднее текста “*Как я воспитывал волю?*”.

Страноведческий аспект учебника во многом требует корректировки. Это касается не только текстового материала, но также и средств наглядности (рисунков). Известно, что язык изучается в тесной связи с миром изучаемого языка. Как представлен этот мир в данной книге? Довольно странно. Россия – это страна, где куртка от Армани стоит всего 500 рублей (с. 84), в ресторане подают шашлык с картошкой (с. 180), национальное блюдо – манная каша (рецепт на с. 115), кофе пьют с водкой (с. 113), а хлеб продают на килограммы (с. 175). Абсолютно не соответствуют реальности рисунки на с. 264, 308. Авторы сознательно отказались от использования фотографий (единственное фото на с. 203 демонстрирует почему-то диплом на украинском языке!), т.к. они, по их мнению, отвлекают внимание студентов (см. с. VI), но качество рисунков таково, что иногда бывает практически невозможно понять, кого или что изобразил художник. Так, например, задание 7 на с. 24 выполнить полностью не смог ни один из преподавателей

Венецианского университета. Некоторые рисунки не соответствуют грамматическому материалу, который они иллюстрируют (см. с. 127, 128). Кроме того, большинство иллюстраций в лучшем случае не несет никакой страноведческой информации, а в худшем – создает искаженное представление о России и русских людях.

В заключение остается только выразить сожаление о том, что авторами проделана большая работа, результат которой не соответствует методическим требованиям, предъявляемым к современным учебным пособиям, предназначенным для подготовки студентов к сдаче сертификационных экзаменов.

Светлана Нистратова

Licia Michelangeli, *Avanguardie russe. Tradizione innovazione, rivoluzione*, Giunti, Firenze 2004, 95 pp., illustrato.

In questi ultimi anni gli strumenti didattici e divulgativi relativi alla letteratura e alla cultura russa sono decisamente aumentati, offrendo a specialisti e studenti una buona scelta anche in italiano. Purtroppo non si può dire lo stesso per la storia dell'arte russa che, a parte la recente poderosa edizione Electa, economicamente non proprio accessibile, e le storiche traduzioni di testi come quelli di Camilla Gray, Dmitrij Sarab'janov e Alan Bird (gli ultimi due fuori commercio) non offre la stessa scelta.

Il testo di Licia Michelangeli, *Avanguardie russe. Tradizione innovazione, rivoluzione*, rappresenta uno dei pochi strumenti disponibili in italiano e va dunque a colmare un vuoto da tempo percepito da chi, occupandosi di storia dell'arte dell'Europa Orientale e dovendo suggerire adeguate letture, si trova costretto a ricorrere quasi unicamente a testi in inglese, francese e russo. Ma le buone intenzioni a volte non bastano. Il libro, che per dimensioni e fattezze tipografiche si presenta come un agile manualetto, affianca all'indubbio carattere divulgativo anche una non trascurabile dose di approssimazione. Per qualche motivo difficilmente comprensibile, l'idea che l'arte russa sia relativamente poco studiata in Italia fornisce l'alibi per un approccio non sempre da specialisti.

L'autrice si è posta un compito arduo: compendiare in poche pagine un periodo di non agevole interpretazione, dove – per dirla con Bird – semplificare significherebbe travisare l'intera vicenda culturale. Per di più il libro in questione presenta una serie di errori concettuali e fattuali che inducono per l'ennesima volta a una mai abbastanza sottolineata considerazione: occuparsi della storia della pittura di un paese (e più genericamente della storia della cultura di quel paese) senza conoscerne la lingua rischia di portare a inevitabili inesattezze e a un risultato tendenzialmente superficiale. In *Avanguardie russe* viene ricostruita diligentemente (ma con un opinabile scansione in capitoletti che non sempre giova alla chiarezza) la storia di un periodo che, tuttavia, non viene mai chiaramente definito dal punto di vista cronologico. La storia della pittura russa possiede una propria specificità e – come premette l'autrice stessa senza poi di fatto trarre le dovute conseguenze – gli occhi occidentali sono poco allenati a cogliere tutti gli elementi che la compongono.

Prima di tutto, l'autrice precisa troppo avanti nel libro un fatto basilare, ossia che la pittura russa profana nasce alla fine del XVII secolo e che fino ad allora esisteva invece solo la tradizione isografica. Se posta adeguatamente, tale precisazione avrebbe dato un fondamento

cronologico indispensabile per comprendere una pittura che si sviluppa in soli due secoli e che, con tempi 'accelerati', attraversa tutti gli stili con potenti condensazioni e compresenze. Per esempio, non si accenna nemmeno al fatto che il *modern* (ossia la coniugazione russa del *liberty*) sia coevo alla 'versione' russa dell'impressionismo (manifestatasi in Russia con 10 anni di ritardo), il che conferisce ai due stili una connotazione fortemente nazionale e originale.

In un testo dedicato all'avanguardia russa nelle arti figurative vi sarebbe stata una seconda questione da porre, e cioè se la grande avanguardia russa abbia continuato una tradizione essenzialmente autoctona o se, al contrario, sia stata il frutto di una reazione degli artisti russi a influenze straniere provenienti dall'Europa occidentale. Da un lato bisognava dunque considerare il rapporto dell'avanguardia russa con la cultura medievale, la pittura della Rus' antica e, in secondo luogo, chiarire come la pittura russa recente si sia sviluppata, anche se in maniera discontinua, secondo linee di tendenza universali. Inoltre non viene preso in considerazione il dibattito critico relativo al termine stesso, 'avanguardia', che dà il titolo al volume. Posizioni critiche ormai canoniche indicano infatti come fondamentale la divisione tra avanguardia degli anni Dieci e avanguardia post-rivoluzionaria.

Interessante è l'idea di inserire delle brevi schede informative su correnti, episodi e quant'altro si ritenga importante. Accanto a quelle sui *peredvižniki* e su "Mir iskusstva" manca, tuttavia, una scheda sull'impressionismo russo che ne delucidi le peculiarità, soprattutto in rapporto, come già detto, al *modern*. Incompleta appare anche la scheda dedicata al *lubok*, che sembra una novità novecentesca mentre iniziò ad essere prodotto nella prima metà del XVII secolo.

Nel capitolo *Religione come rivoluzione* viene operata la "distinzione del pittore occidentale da quello di cultura slava" (p. 36). A parte la vaghezza dell'aggettivo 'slavo', balza agli occhi come sia poco approfondita la questione dei rapporti tra l'isografia e l'avanguardia russa. A questo punto l'andamento cronologico si interrompe per far posto a un capitolo sulle grandi collezioni del Novecento di Ščukin e Morozov. Tra coloro che figurano come celebri battistrada di quel grandioso fenomeno che fu il collezionismo russo, accanto al nome di Tret'jakov compare, in modo davvero inquietante, quello di tale Puškin, il quale non soltanto è privo delle necessarie iniziali che lo disambiguino dal noto poeta Aleksandr Sergeevič, ma risulta essere, a detta dell'autrice, un aristocratico che, con Tret'jakov, acquistò molte opere d'arte europea e russa. Se consideriamo che poco dopo vengono menzionate la galleria Tret'jakov, fondata dall'omonimo collezionista, e il museo Puškin, che prende il nome dal suddetto poeta, sorge il dubbio che Aleksandr Sergeevič Puškin sia stato 'letto' come collezionista nonché come fondatore del museo ...

Quanto alla trattazione del movimento che forse più di tutti connotò l'avanguardia russa pre- e post-rivoluzionaria, il futurismo, l'approccio dell'autrice risulta essere superficiale e approssimativo, tanto più che esiste una notevole quantità di lavori in italiano sul tema – non citati dalla Michelangeli – a firma di molti russisti.

La convivenza di antica data dei russi con persone di altre nazionalità, non giustifica confusioni etnico-geografiche (e più ampiamente semiotiche) come quella per cui si possa parlare di "manufatti caucasici, mongoli, ucraini, siberiani, moldavi, georgiani [...] per usare un solo termine, russi" (p. 34).

La parte sugli astrattismi (che comprende raggismo, suprematismo, arte analitica e costruttivismo), pur trasmettendo diligentemente una serie di utili informazioni, scivola, però, in semplificazioni o luoghi comuni, come ad esempio il riferimento all'immarcescibile 'anima russa' applicata a una figura complessa come Kandinskij.

La parte più deficitaria, anche solo a livello meramente informativo, è quella finale, dove

ancora si segnala l'assenza di una cronologia. La rivoluzione segnò, *volens nolens*, uno spartiacque che costringe a parlare di un'altra avanguardia, con profondi cambiamenti nella struttura stessa della vita artistica, cosa che contribuirà a creare il 'mito' degli anni Venti. Invece di fornire ragguagli in merito, la Michelangeli dedica due pagine alla libera scuola di Vitebsk, accostandosi, peraltro, con inaudita leggerezza alla questione dei pittori russi di origine ebraica, che meriterebbe una trattazione a sé stante.

Nel complesso gli anni Venti avrebbero meritato ben altro trattamento, e soprattutto il momento in cui avviene il delicatissimo passaggio all'epoca del realismo socialista, che in *Avanguardie russe* non viene nemmeno minimamente problematizzato; perché – una volta scelto di non terminare con la Rivoluzione – non accennare all'arcinota, seppur discussa, teoria di Boris Groys sui rapporti tra avanguardia e realismo socialista? Non soltanto è difficilmente pensabile compilare un lavoro divulgativo su un argomento tanto complesso senza citare nomi storici quali Chardžiev o Kovtun, ma se, tra i testi citati in lingue maggiormente accessibili, viene a mancare anche un classico della critica come *The Great Experiment* di Camilla Gray, significa che la Michelangeli non si è peritata di controllare se, nella non estesissima letteratura specifica dedicata all'argomento, non vi fossero rimandi bibliografici utili.

Concludo rilevando come in quarta di copertina si affollino parecchi errori fra traslitterazioni scorrette (Kručenich anziché Kručenyč, Kulbin invece di Kul'bin, ecc.), raddoppiamenti di personalità (Kljun ricompare come Kluhn), presenze improprie (c'è il regista Stanislavskij, ma allora perché non compaiono anche Mejerchol'd e Tairov?) e, nuovamente, un misterioso Puškin ... probabilmente il 'fondatore' dell'omonimo museo di Mosca.

*Silvia Burini*