

K. Stančev, *Issledovanija v oblasti srednevekovoj literatury pravoslavnogo slavjanstva*, Instytut Filologii Słowiańskiej, Kraków 2012 (= Krakowsko-Wileńskie studia slawistyczne, 7).

Il volume che presentiamo raccoglie gli scritti che K. Stantchev (così nella grafia corrente italiana) ha pubblicato soprattutto negli ultimi vent'anni nell'ambito degli studi cirillo-metodiani, di paleoslavistica, e della letteratura medievale e moderna bulgara. A questi seguono una serie di medaglioni dedicati ad alcuni maestri e colleghi. Questi contributi, con una eccezione già editi, ma offerti in forma più o meno rielaborata, sono stati presentati a congressi internazionali o sono apparsi su prestigiose riviste quando l'autore, ormai trasferitosi in Italia, è divenuto professore di Filologia slava all'Università di Roma Tre. Lo studioso, formatosi in Bulgaria negli anni di maggiore fioritura della paleoslavistica bulgara, era entrato, tuttavia, in contatto con la slavistica italiana ben prima del suo arrivo nel nostro paese, soprattutto grazie a Riccardo Picchio con il quale ha conservato negli anni un lungo e proficuo rapporto di amicizia e collaborazione.

Negli anni della formazione in Bulgaria l'autore ha messo le basi per le sue ricerche nell'ambito della paleografia, testimoniate da numerosi studi non inseriti nel volume, e in particolare ha affinato la sua sensibilità nei confronti dei codici liturgici contenenti testi innografici, proprio all'epoca in cui si cominciò ad attribuire, grazie alla presenza di acrostici, diverse composizioni alle prime generazioni dei discepoli di Metodio. A questo ambito di studi si riferiscono i contributi dedicati all'innografia: il primo contiene la rielaborazione del contributo presentato al blocco tematico in rappresentanza dell'Italia al congresso di Ljubljana (2003) in cui si ripercorre la storia degli studi e si offre un quadro generale delle problematiche connesse allo studio dei testi innografici (pp. 83-139), il secondo è dedicato alle diverse forme delle menee liturgiche in relazione anche alla discussione sulla tipologia libraria cui appartiene un codice pubblicato da E.M. Vereščagin, la cosiddetta "*Il'ina kniga*" (pp. 141-153).

Questa tematica è strettamente connessa a una riflessione di carattere più generale che l'autore ha affrontato nelle sue prime monografie sulla poetica (1982) e sui generi della letteratura slava ecclesiastica (1985, II ed. 1995), grazie alle quali entrò nel dibattito internazionale iniziato negli anni Sessanta cui parteciparono i maggiori studiosi dell'epoca, a cominciare da D.S. Lichačev. Ne troviamo traccia nel ricordo personale dell'accademico P. Dinekov, suo maestro (pp. 217-227), e nello studio dedicato all'accademico E. Georgiev (pp. 229-235), come pure nello scritto conclusivo di I. Christova-Šomova, pubblicato in chiusura del volume, che presenta l'attività dell'autore del volume dalla prospettiva degli allievi (pp. 265-282). Questa riflessione viene ripresa in uno studio dedicato al genere e allo stile, presentato fra i contributi italiani al Congresso internazionale degli slavisti di Cracovia (1998) (pp. 35-55).

Non c'è dubbio che oggi sarebbe opportuno riconsiderare queste riflessioni soprattutto alla luce dei più recenti sviluppi delle ricerche sulle singole opere e la loro tradizione manoscritta, ma soprattutto tenendo conto del più complessivo approccio interdisciplinare alla testimonianza scritta che ha caratterizzato gli ultimi decenni. In un orizzonte storico-culturale più ampio e libero dalle ideologie del passato (non escluso un rigido formalismo letterario) troverebbero forse una migliore risposta i quesiti che illustri studiosi posero sulla questione del "prerinascimento" o della "rinascita ortodossa" di cui parla il nostro autore in uno dei suoi studi dedicati alla letteratura bulgara (pp. 187-196). Nel *postscriptum* a questo studio si segnalano altri suoi contributi sulla questione che, per essere inseriti nel volume, avrebbero dovuto subire una rielaborazione più sostanziale.

Nello sviluppo delle sue ricerche, come abbiamo detto, ha rivestito un ruolo importante il contatto con Riccardo Picchio e più in generale con la slavistica italiana, a cominciare da Giuseppe dell'Agata, il nostro più insigne bulgarista, cui l'autore peraltro ha dedicato uno studio tratto dalla raccolta di scritti dello slavista pisano (pp. 247-254). In questo ambito si colloca la sua riflessione sulla questione cirillo-metodiana in una chiave che travalica i confini dei singoli popoli slavi, nell'orizzonte più complessivo della Slavia, e testimonia la sua attenzione alla tradizione manoscritta e ai problemi dell'edizione della *Vita di Costantino-Cirillo* che, negli ultimi vent'anni, hanno trovato ampio spazio in Italia (forse addirittura più che nei paesi slavi?). A questa tematica sono dedicati gli articoli, contenuti nella prima parte del volume (tutti in lingua russa) sul complesso delle traduzioni cirillo-metodiane con nuove e interessanti ipotesi (pp. 57-72, già pubblicato in diverse versioni), sui modelli delle *Vite di Costantino-Cirillo e Metodio* (pp. 73-81) che testimoniano un approccio ben lontano dalla prospettiva angustamente nazionale o neoslavofila che sembra riaffermarsi negli ultimi anni. Fra le più recenti manifestazioni di queste tendenze si potrebbe citare il lungo filmato *Kod Kirilla*, realizzato in occasione del 1150 anniversario della missione cirillo-metodiana e disponibile online (<<http://www.youtube.com/watch?v=nRaj2JfM2CU>>), che ha visto la partecipazione di illustri accademici russi.

L'attiva partecipazione di Stantchev ai dibattiti promossi dalla slavistica italiana è testimoniato anche dalle sue riflessioni legate alla questione della Slavia romana e della Slavia ortodossa, un tema, che sollevato (involontariamente) da Picchio, ha suscitato reazioni e riflessioni dagli anni Settanta fino ai tempi più recenti con contributi di V. Živov e di S. Graciotti. L'autore lo affronta in due diversi articoli: il primo, del tutto nuovo, apre il volume e si conclude con la negazione dell'esistenza di una Slavia romana o latina (pp. 15-33), il secondo invece si concentra sulla posizione di I. Dujčev (pp. 237-246).

Dichiaratamente legati alla tradizione di studi bulgara sono infine le ricerche nell'ambito della storia letteraria di questo paese, a cominciare dalle riflessioni sul ruolo culturale e letterario del monte Athos (pp. 157-165), a quelle sulla formazione della Scuola di Tărnovo (pp. 167-178) e sui suoi sviluppi al tempo del patriarca Eutimio (pp. 179-185). Un caso particolare, si può dire unico, è rappresentato dallo studio sul barocco bulgaro (pp. 197-213) che rientra nel progetto promosso da Giovanna Brogi sul barocco slavo, realizzatosi con la pubblicazione del volume *Il barocco letterario nei paesi slavi* (Roma 1996).

Pur nella varietà delle tematiche il volume acquisisce una certa coerenza, soprattutto e si tiene conto delle riflessioni (*postscripta*), anche di cospicua entità, che spesso accompagnano i singoli contributi e che aprono squarci sui dibattiti ancora attuali o su vicende del passato come la complicata storia della prima traduzione bulgara degli scritti di Picchio. La terza parte (*Personalalia*, pp. 217-263) ci testimonia non solo le relazioni con maestri e colleghi, fra le quali occupa un ruolo importante il lungo sodalizio con A. Naumow, anch'egli docente all'università italiana, ma più in generale quel

complesso momento di transizione che, anche nell'ambito della critica letteraria, ha segnato la fine del socialismo reale e la progressiva scoperta delle radici della letteratura della Slavia ortodossa.

Marcello Garzaniti

J. Ostapczuk, *Cerkiewnostowiański przekład liturgicznych perykop okresu Paschalnego i święta Pięćdziesiątnicy w rękopiśmiennych ewangeliarzach krótkich*, Chrześcijańska Akademia Teologiczna, Warszawa 2010, pp. 616.

J. Ostapczuk, *Sobotnie i niedzielne perykopy liturgiczne z Ewangelii Mateusza w cerkiewnostowiańskich lekcjonarzach krótkich*, Chrześcijańska Akademia Teologiczna, Warszawa 2010, pp. 633.

Le due ampie monografie pubblicate recentemente da J. Ostapczuk in lingua polacca offrono uno dei più rilevanti contributi usciti negli ultimi anni allo studio della tradizione manoscritta dei vangeli slavi. Pur disponendo di uno spazio limitato, vorremmo esporne sommariamente i contenuti e formulare alcune osservazioni.

In primo luogo bisogna sottolineare che le ricerche sviluppate dall'autore superano di gran lunga il tema enunciato dal titolo delle sue monografie. Una parte cospicua della prima monografia (pp. 21-225) presenta un ampio *excursus* sulla storia degli studi dei vangeli, esponendo in lingua polacca il contenuto della nostra monografia in tedesco (2001). Facendo riferimento alla medesima bibliografia l'autore tuttavia non segue il criterio cronologico che ci ha guidato nel nostro lavoro, ma prende a riferimento l'articolazione strutturale a cominciare dai lezionari, passando poi ai tetravangeli.

Nella sua descrizione della struttura del lezionario, inoltre, non si limita alla tradizionale distinzione in lezionari sabato-domenicali e feriali, come per la tradizione degli studi sul lezionario greco, ma seguendo le indicazioni di S.Ju. Temčin (in grafia polacca S.J. Temczin) abbraccia la tesi dell'esistenza di un "evangelario pasquale" (p. 83sgg.) e persino di un "protoevangelario" (p. 88sgg.). Come abbiamo già avuto occasione di dire sarebbe preferibile usare il termine "lezionario" piuttosto che quello di "evangelario", termine adottato nella tradizione latina. Allo stesso modo sarebbero da evitare le distinzioni di "breve", "lungo" o "ultrabreve" usate da L.P. Žukovskaja, che non sono mai state adottate negli studi del lezionario bizantino, della cui tradizione il lezionario slavo rappresenta un ramo. Si può ancora accettare il termine "*aprakos*", termine di origine greca diffuso in area slava, ma che non risulta sia stato mai usato in area bizantina per designare il lezionario.

Alle tradizionali tipologie del lezionario O. aggiunge, sempre sulle tracce di Temčin, il cosiddetto "evangelario a colonne" (p. 95sgg.), cioè il libro dell'Ottoeco che contiene le letture del vangelo e dell'apostolo, ma che appartiene a un'altra tipologia libraria sia nel greco sia nello slavo. Sulla questione si dovrebbe fare un ragionamento approfondito considerando l'intera tradizione manoscritta dell'Ottoeco come si proponeva G. Birkfellner nella sua edizione del codice Hankensteinianus (ed. 2006, non citata dall'autore). Nell'ambito del tetravangelo si identificano anche dei cosiddetti "tetravangeli quaresimali" (p. 140sgg.).

Nella seconda parte l'autore illustra dapprima gli studi sulla tradizione greca dei vangeli, facendo riferimento alle ricerche di H. von Soden, all'edizione di Nestle-Aland, dando infine ampio spazio agli studi sulla Scuola di Chicago. Sarebbe stato importante sottolineare la scarsa affidabilità, nota agli studiosi del Nuovo testamento greco, del vasto apparato di von Soden. Successivamente O. esamina il contributo in area slava offerto dalle edizioni curate da J. Vajs (che non è il primo teologo a occuparsi della questione, bensì prima di lui J. Dobrovský) o dalla più recente edizione realizzata sotto la direzione di A.A. Alekseev, ma presenta anche le riflessioni metodologiche di K.I. Logačev, di J.G. van der Tak, di T. Slavova e I. Dobrev. Ci dispiace che l'autore si fermi alla nostra monografia del 2001 e non segua i successivi lavori in cui proponiamo un'analisi della tradizione manoscritta slava, sulla base dei nodi di varianti della tradizione manoscritta greca elaborata dall'Istituto per la ricerca sul Nuovo Testamento (Münster). Fra l'altro questa proposta è stata sviluppata approfonditamente da A. Alberti.

Quest'ampia riflessione sulla storia degli studi che serve a introdurre lo studio di alcune pericopi presenti lezionari, non affronta direttamente un problema chiave. Qual'è la relazione fra la tradizione manoscritta slava dei tetraevangeli e quella dei lezionari anche in relazione alla versione greca? A proposito dell'edizione diretta da Alekseev si parla del problema della tradizione manoscritta controllata (con un atteggiamento piuttosto critico nei confronti della questione, pp. 202-203), ma per il resto si fa riferimento con sovrabbondanza di citazioni alle riflessioni di Temčín, le cui tesi, tuttavia, non sembrano sempre suffragate dai dati. Soprattutto non si considera la questione che da tempo sottolineamo, già proposta da N.N. Durnovo sul ruolo della memoria del copista soprattutto quando si tratta di testi d'uso liturgico così frequenti. In ogni caso la scelta dell'autore sembra presupporre una distinzione netta fra le due tradizioni manoscritte dei lezionari e dei tetraevangeli, realtà ancora da dimostrare per l'area slava, come pure per l'area greca dopo il sostanziale fallimento del progetto di Chicago.

Questo non toglie interesse naturalmente allo studio della tradizione manoscritta dei lezionari condotto dall'autore. In primo luogo viene scelta una serie di lezionari sabato-domenicali ("evangelari brevi") nel numero di trentadue. Alcune testimonianze sono state esaminate *de visu*. In questo contesto l'autore fa una serie di precisazioni rispetto ai cataloghi (e quindi anche alla lista dei codici presente nella nostra monografia) che offrono nuove e più precise informazioni di cui gli studiosi d'ora in poi dovranno tener conto. In questi anni abbiamo avuto modo di vedere un certo numero di manoscritti e di constatare che può accadere che le descrizioni dei codici siano lacunose o imprecise. Del resto come abbiamo visto anche sul piano della terminologia ci sono ancora delle sensibili differenze.

Naturalmente le varianti significative sul piano testuale vengono considerate nella loro forma standardizzata, cercando così di superare le difficoltà che si incontrano quando si lavora sulle molteplici varianti dei codici slavi. In particolare nel primo volume (pp. 263sgg.) O. analizza le pericopi della liturgia pasquale, del mercoledì della quarta settimana dopo Pasqua e della pentecoste. Le varianti individuate sulla base di questi manoscritti vengono poi esaminate in relazione alla tradizione manoscritta greca e slava. Nel complesso questa sezione del volume sembra assumere, tuttavia, un orientamento diverso rispetto ai capitoli precedenti che seguono un approccio storico-filologico. Le lezioni che vengono considerate, infatti, non servono a raggruppare i codici in redazioni, famiglie o gruppi come generalmente usano i filologi, ma sono finalizzate in primo luogo a una riflessione di carattere teologico. Dopo averle infatti considerate nel contesto della tradizione greca, soprattutto sulla base degli apparati critici di von Soden e delle edizioni della scuola di Chicago, e nel complesso della tradizione slava, soprattutto sulla base dell'edizione di Alekseev, l'autore procede a un'analisi di carattere teologico tenendo conto del contesto del linguaggio liturgico, come per esempio aveva

cominciato a fare I. Pavlov per la pericope della solennità pasquale. La questione tuttavia rimane assai complessa dal momento che non è sempre facile individuare delle tematiche teologiche alla base delle varianti e spesso l'analisi non va oltre il livello lessicale, su cui è già stato scritto molto. Questa sezione tuttavia si rivela la più originale della monografia. Senza offrire delle conclusioni si conclude così il primo volume.

Più varia e articolata è la composizione del secondo. All'inizio si offre una versione aggiornata della lista dei codici presente nella nostra monografia. Da una parte vi sono inseriti i dati offerti dai nuovi cataloghi usciti in questi ultimi quindici anni, dall'altra si introducono una serie di nuovi dati che tuttavia rischiano di creare una certa confusione. Nella nostra lista infatti ci eravamo limitati alle indicazioni dei cataloghi a partire dal secondo dopoguerra, mentre ora vengono inseriti cataloghi più antichi anche ottocenteschi che non sempre sono affidabili a causa dei cambiamenti intervenuti (dispersione o riaggregazione delle raccolte, ecc...). Nella nostra lista, inoltre, erano stati inseriti solo i libri dei vangeli, mentre ora si considerano anche gli ottoechi (v. *supra*). A questo punto si dovrebbero inserire anche gli eucologi che contengono una serie di letture dei vangeli per le diverse celebrazioni dei sacramenti (lo studioso ne fa solo cenno in una nota nella prima monografia, p. 32, n.78). Del resto Temčín si è spinto in passato a parlare di "aprakos eucologico" (2000). Va comunque sottolineato che si tratta di tipologie librarie diverse che hanno la propria tradizione manoscritta. Inoltre nel comporre la lista non si tiene più conto del limite temporale della prima metà del XVI sec., che avevamo giustificato sulla base dell'avvento della stampa e dei possibili influssi reciproci fra tradizione manoscritta e a stampa quando si trasformò radicalmente la trasmissione del libro dei vangeli e in genere delle scritture nel contesto della diffusione della riforma e della controriforma. Ne emerge così una lista assai più numerosa di codici.

Alla lista dei manoscritti seguono i capitoli dedicati alla presenza dei codici dei vangeli in Polonia in uno spettro temporale amplissimo che arriva alle testimonianze manoscritte di epoca contemporanea, e alla classificazione di alcuni codici frammentari, accompagnata dall'edizione di alcuni passi. Segue un'ampia e interessante trattazione delle versioni a stampa cirilliche (pp. 133-167). A questo punto, tuttavia, si sarebbe dovuto considerare anche le edizioni a stampa dei messali glagolitici che tramandano ugualmente la versione dei vangeli di origine cirillo-metodiana. La prima parte del volume si conclude con la presentazione di una lista dei lezionari sabato-domenicali ("lezionari brevi"), sempre a sottolineare quella ipotesi mai del tutto sviscerata che presuppone la maggiore antichità del lezionario breve rispetto al tetraevangelo.

La seconda parte del secondo volume ha invece un carattere testologico e presenta le varianti del vangelo di Matteo, ovvero del ciclo matteano, in alcuni lezionari di redazione bulgara e serba, partendo dall'edizione di Matteo, curata sotto la direzione di Alekseev. Segue una riflessione sulle varianti sempre dal ciclo matteano, espressione della *conflatio*, dovute alla pratica del copista di seguire più antigrifi o la sua stessa memoria, distinte in conflattive e "paracorrettive". La questione è complessa e meriterebbe un approfondimento proprio tenendo conto, come dicevamo, della memoria del copista. Questa parte si conclude con una riflessione sulla distinzione fra lemmi cirillo-metodiani e di origine preslaviana sempre nei lezionari nel ciclo matteano sulla cui definizione in più d'una occasione sia lo scrivente sia A. Alberti hanno avuto modo di esprimere il proprio scetticismo. In ogni caso se ne deduce la presenza stabile delle coppie lessicali nei codici esaminati dall'autore.

La terza parte infine è dedicata alla struttura liturgica del lezionario con un'analisi delle formule introduttive, del contenuto delle pericopi del sabato e della domenica, dell'indicazione e del contenuto delle letture dei giorni feriali dopo la pentecoste, soffermandosi infine sulle letture della settimana diciassettesima.

L'autore quindi analizza e controlla le edizioni del vangelo di Archangel'sk (ed. 1912 e 1997) e quella del Vangelo di Putna (ed. 1888), in cui l'autore ha trovato una serie notevole di imprecisioni. Solo nella forma di appendice l'autore offre finalmente le varianti nelle letture del ciclo matteo dei lezionari sabato-domenicali in particolare del sabato e della domenica prima, ottava e sedicesima, questa volta prive di commento esegetico.

Alla luce dell'impressionante mole di lavoro svolto non si può che apprezzare la dedizione e l'impegno dell'autore in un'impresa che nel suo complesso nessun singolo potrà mai affrontare. Certamente i due volumi sarebbero stati più accessibili se fossero stati dotati di indice dei nomi e dei codici citati. Quanti si occupano della tradizione manoscritta dei vangeli o delle scritture in generale dovrebbero essere grati allo studioso per questo contributo anche se non sempre potranno condividere gli aspetti metodologici o alcune singole interpretazioni. Rimane l'auspicio che si possa formare un gruppo internazionale che sulla base di indicazioni metodologiche condivise possa intraprendere un lavoro sistematico sulla tradizione manoscritta dei vangeli slavi che rappresenta la parte più cospicua della tradizione scrittoria slava, ancora per diversi aspetti da studiare.

Marcello Garzaniti

A.A. Romanova, V.A. Romodanovskaja (a cura di), *"Rationale divinatorum officiorum" Wilgelmi Durandi v ruskom perevode konca XV v.*, Indrik, Moskva-Sankt-Peterburg 2012, pp. 264.

Un codice miscellaneo del primo quarto del XVII secolo, conservato oggi alla Biblioteca Nazionale di San Pietroburgo (RNB), collezione Pogodin nr. 1121, contiene, ai fogli 1-47, la traduzione russa dell'ottavo e ultimo libro del *Rationale divinatorum officiorum*, opera compilativa di Guglielmo Durando, vescovo di Mende, in cui viene proposta un'interpretazione storica, allegorica, tropologica e anagogica dell'origine e del significato di uffici, cerimonie, feste e ornamenti sacri. Nel libro VIII, in particolare, l'attenzione principale è rivolta alle regole per la compilazione del calendario delle festività mobili, in relazione all'anno solare e lunare, con il calcolo dei giorni della settimana (9). Commissionata dall'arcivescovo di Novgorod Gennadij, la traduzione slava fu portata a compimento il 5 gennaio 7003 (1495), dunque dopo l'allestimento delle tavole pasquali; questo spiegherebbe perché essa non ebbe conseguenze di rilievo sul calendario cristiano degli Slavi orientali (10). Ciò nonostante si riscontrano più o meno evidenti tracce della ricezione del testo nella letteratura antico-russa (11-18). Il *Rationale divinatorum officiorum*, al quale l'autore stava lavorando ancora nell'anno 1286, ebbe un successo straordinario all'epoca dell'invenzione della stampa (9), tanto che fu tradotto in varie lingue nazionali (come già rilevato da F.J. Thomson, *Greek, Latin and Slavonic - a medieval variant of the theory of three pre-eminent languages in the late Middle High German translation of William Durandus' Rationale divinatorum officiorum. Together with a note on the Slavonic translation of the latter*, "Anzeiger für slavische Philologie", XXII, 1994, pp. 152-155); il testo slavo, acefalo, si basa su un incunabolo stampato a Strasburgo nel 1486, come indicato dal colofone (139-140), verosimilmente presso l'officina di Johann Prüss.

L'edizione, preceduta da una pregevole introduzione (7-30) e da un'accurata descrizione del manoscritto (31-35), si presenta in una veste tipografica interlineare, con la traduzione slava posta,

in corpo maggiore, nella riga superiore (37-140) e in grafia cirillica semplificata, con sola conservazione della *jat'* e della *fit*a soprascritta sulla *tverdo*, tratto linguistico-ortografico tipico della scuola novgorodiana (36).

Il testo slavo presenta svariati guasti e lacune, in gran parte prodotti da accidenti della trasmissione più che all'originale perduto: frequenti salti dovuti a omoteleuto, aplografie, *lectiones faciliores* e corrotte causate dall'oscurità di alcuni passaggi estremamente tecnici.

Non mancano errori di traduzione e incongruenze sintattiche, provocate dal diverso ordine dei costituenti, così come equivoci dovuti a omonimia o somiglianza: *сЪДЕРЖАТИ* per *tenuere* (49), *РАЗДАЪЛИТИ* per *partite* (102), *сущее* per *prima* (59), *в ниже первая* per *in quarum prima* (38), *к совокуплению пожелвнина* per *ad concubandi voluntatem* (62). Sul traduttore, di certo appartenente alla cerchia che si raccolse intorno all'arcivescovo Gennadij, permangono dubbi e incertezze (30); nel testo si riscontrano caratteristiche tipiche della tecnica traduttoria impiegata da Dm. Gerasimov, come per esempio 1) l'impiego frequente del dativo assoluto per tradurre l'ablativo assoluto del latino, ma anche soluzioni alternative quali l'imperativo o il participio perfetto attivo coreferente con il soggetto della sovraordinata, 2) il frequente ricorso a *nomina actionis* deverbativi per rendere il gerundivo latino retto da preposizione, 3) l'uso di costruzioni infinitivali con il soggetto al Genitivo-Accusativo e 4) il participio presente (o perfetto) passivo per tradurre il gerundivo predicativo.

L'edizione è accompagnata da un indice delle parole latino-slavo (143-202) e da uno slavo-latino (203-258). Degno di nota è anche l'elenco completo dei termini latini contenuti nel testo (258-261), definiti *vkraplenija*; la presenza di alcuni di essi è sicuramente da ricondurre alla volontà del traduttore, desideroso di rendere perspicua una spiegazione etimologica o conservare un verso memoriale per evidenti ragioni metriche (cf. E. Wimmer, *Novgorod – ein Tor zum Westen? Die Übersetzungstätigkeit am Hofe des Novgoroder Erzbischofs Gennadij in ihrem historischen Kontext (um 1500)*, Hamburg 2005, p. 143).

Tali termini latini, riportati in grafia cirillica, permettono di evincere dati interessanti sulla pronuncia del latino: i principi di trascrizione sono molto vicini a quelli adottati nel Salterio latino della collezione Čudov (22-25). Il grecismo *athomus*, nell'originale latino espresso dal digramma *th*, è reso in slavo mediante la lettera *tverdo* con un *fit*a soprascritto, *дѣтомусъ*, analogamente a quanto si riscontra nella Bibbia Gennadiana. Spicca inoltre la resa della lettera latina <c>, davanti a vocale anteriore, mediante *slavo* <c>. Non costituisce eccezione la forma *ковевум* (pp. 23-24): le vocali, separate da un confine morfologico, appartengono a sillabe differenti (*co-evus*), ragion per cui la velare non si trova davanti a vocale anteriore; del resto, negli incunaboli non si incontrano i dittonghi grafici *ae* e *oe* (pronunciati e rappresentati con *e*), come dimostra proprio l'aggettivo *coevus* per *coaevus*. A proposito del gruppo *ti-* davanti a vocale, anch'esso notato graficamente mediante *ci* e quindi soggetto alla stessa realizzazione fonetica di cui sopra, considerare eccezioni alla regola casi come *контисиниум* per *conticinium* o *фуглентивусъ* per *fulgentibus* è un'evidente ingenuità (24). Difficilmente condivisibile pare inoltre l'interpretazione di una pronuncia semimolle delle consonanti finali, tipica della pronuncia delle lingue europee occidentali, espressa mediante *jer* palatale: *остемь*, *манеть* (25); tale notazione sembra piuttosto riflettere la tradizione ortografica slava, che non ammetteva parole terminanti in consonante.

Grazie alla disposizione interlineare la lettura di entrambi i testi è comodamente fruibile in senso sia orizzontale che verticale; oltre ad annotazioni su glosse marginali, in apparato le curatrici segnalano interventi emendatori sul testo, riportando la lezione realmente attestata nel manoscritto. Al riguardo, si sarebbe potuto e dovuto far più spesso ricorso all'*emendatio*: per esempio, *кѣрѣцѣ* per *sor-titur* (42) è una corrispondenza chiaramente scorretta (già fatta notare da Wimmer 2005: 145, n. 423),

che fa sospettare un'errore di lettura o una variante *fortiter* nella tradizione latina. Più ardite, ma non impossibili, sarebbero alcune correzioni come  $\text{ПОВИНУ}^{\text{Ѹ}}$  al posto del tradito  $\text{ПОВИНУСЯ}$  per *subiugatus* (58). Anche  $\text{КРАТ}^{\text{Ѹ}}$  per *breviter* è l'evidente risultato dell'omissione di una lettera soprascritta:  $\text{КРАТ}^{\text{Ѹ}}$  (105); identico discorso vale per la lezione  $\text{АСТРОЛОГИИ}$  (72), che, una volta emendata in  $\text{АСТРОЛОГИ}^{\text{Ѹ}}$  corrisponde perfettamente al latino *astrologi qui*. La lezione  $\text{В ЧЕЛОВЕЦЕХ ХОТѢША}$  per *in homine voluerunt* (78) è probabilmente dovuta a dittografia;  $\text{СКОУДАНІЕ}$  per *saltus* (passim), altrove reso con  $\text{СКОУЧЕНІЕ}$  (cf. 190), rappresenta una *lectio facilior*. In  $\text{ИСПОЛНИСТА}$  per *perfice illam* (122), inoltre, il postfisso  $\text{СТА}$  va corretto in  $\text{СТА}$ , come indirettamente suggerisce la corrispondenza della forma pronominale  $\text{СТА}$  con *eam* (123). L'aggettivo  $\text{ТОКОЕ}$  (120), registrato anche a p. 250, va segmentato in  $\text{ТО КОЕ}$ , corrispondente al latino *ille qui*. Una semplice svista è probabilmente la forma  $\text{ВѢЧНО}$  per *aliquid* (30b, da correggere in  $\text{НѢЧНО}$ ), così come *aputem*, in slavo же, registrato però anche come entrata lessicale nell'indice (147). L'avverbio latino *statim*, corrispondente della forma  $\text{СКОРЕ}$ , rimasta orfana nel testo, appare in nota al termine di un lungo passo assente nella traduzione slava a causa di una delle tante lacune (39).

Nell'indice delle parole, che registra tutte le occorrenze e le diverse forme, si notano alcune incertezze nella lemmatizzazione. Innanzitutto non è chiaro il motivo di indicare come entrata lessicale autonoma le forme passive dei verbi latini. Le forme pronominali *aliqui* e *aliquis* ricevono un'entrata lessicale propria (145); anche l'infinito *minuere* compare due volte, separato dai lemmi *minimus* e *minor* (175), per essere poi seguito dall'inesistente *minuiscire*. Alcune forme e definizioni sono errate: abbiamo già detto di *aputem* (sic!) al posto di *autem* (147), *dicendum est* non può essere ger. acc. (156), *fari* non è passivo ma deponente (162). Molti infiniti sono da correggere: *abstulere* (sic!) per *auferre* (143), *certifieri* dovrebbe essere *certificari* (150), probabilmente confuso con *certiorum fieri*, *disposui* va corretto in *disponi* (157), così come *excepi* in *excipi* (161), *subtraheri* in *subtrahi* (194) e *germinascere* (164) in *germinare*. Non si capisce poi perché indicare con  $\text{РОЖАТИ}$  il traduce di *generari* se il rimando è alla forma participiale  $\text{РОЖЕННАЯ}$ ; anche  $\text{ВЗЫСКАТИ}$  può difficilmente essere il traduce di *inquirere* e *quaerere*, almeno a giudicare dalle forme attestate di presente indicativo ( $\text{ВЗЫСКУЮТ}$ ).

Di fronte a queste mende e ad altri refusi minori, la lettura del testo dovrà essere sempre accompagnata da acribia filologica e acuto spirito di osservazione, anche perché la traduzione slava continua in molti punti a presentarsi piuttosto oscura e indecifrabile. L'augurio è quindi che questo lavoro, che porta a compimento un lungo percorso di studi, avviato nel lontano 1928 da V.N. Benešević e interrotto tragicamente a causa delle repressioni stalianiane (5), sia il punto di partenza per nuove e più profonde riflessioni su un capitolo breve ma intenso della storia culturale e linguistica degli Slavi orientali.

Vittorio Springfield Tomelleri

Innokentij Gizel', *Vybrani tvory*, I-IV, a cura di L. Dovha, Vydavniytstvo Svičado, Kyjiv-L'viv 2009-2012, pp. 624-358-460-450.

La pubblicazione dei quattro volumi delle *Opere scelte* di I. Gizel' (ca. 1600-1683), rettore del Collegio Moghiliano dal 1646 al 1650 e archimandrita del Monastero delle Grotte dal 1656 fino alla morte, vede la luce grazie agli sforzi congiunti dell'Istituto di Filosofia "Hryhorij Skovoroda"



dell'Accademia Kyjevo-Mohyljana, del Dipartimento di Studi Letterari e Filologici dell'Università degli Studi di Milano e del Canadian Institute of Ukrainian Studies. Si tratta, come specificano i curatori di questa coraggiosa impresa editoriale, della prima edizione critica dei testi dell'intellettuale ruteno condotta secondo i criteri dell'ecdotica occidentale. Essa è parte integrante del progetto di ricerca sullo "Studio dei testi del patrimonio culturale nazionale e la loro attualizzazione nella vita spirituale della moderna società ucraina", finanziato dall'Accademia delle Scienze ucraina. Nella scelta dei testi da presentare al pubblico i curatori hanno deciso di tralasciare la più celebre *Synopsis* e di dare la priorità a quei lavori – i trattati sacramentali *Mir s Bogom čelověku* e *Nauka o tajně svjatogo Pokajanija*, il compendio filosofico *Opus totiae philosophiae* – in cui trova maggior risalto la riflessione gizeliana sulla natura dell'uomo e sulla gerarchia di valori sociali e morali a cui deve conformarsi l'esistenza terrena del singolo.

Il primo volume, suddiviso in due libri, contiene la copia anastatica e la traduzione in ucraino del trattato *Mir s Bogom čelověku, ili Pokajanie svjatoe, primirjajuščee Bogovi čelověka*, pubblicato nel 1669 dalla stamperia del Monastero delle Grotte, e il testo originale di *Nauka o tajně svjatogo Pokajanija*, stampato due anni dopo presso la Lavra kieviana. L'introduzione di L. Dovha presenta nuove testimonianze documentali che mettono in discussione la *vulgata* storiografica – in larga parte basata sui dati presentati da M. Sumcov nella monografia *Innokentij Gizel'* (1884) – secondo la quale Gizel' sarebbe stato originario di una famiglia prussiana e protestante e la sua conversione all'ortodossia avrebbe avuto luogo solo dopo il trasferimento a Kiev alla fine degli anni '30 del XVII sec. La tesi proposta dalla studiosa colloca la nascita del futuro archimandrita in una famiglia di mercanti ortodossi di Vilnius, ipotizzando l'esistenza di un legame di parentela con il polemista ortodosso E. Gizel', autore, con lo pseudonimo di G. Diplic, di una *Antapologia* (Raków 1632) rivolta all'indirizzo dell'*Apologia* (1628) di Meletij Smotric'kyj.

Il secondo volume ospita due sezioni del corso di filosofia *Opus totiae philosophiae (Introductio ad Logicam, Tractatus Logicae de distinctionibus et de universalis et il Tractatus de Anima)*, tenuto da Gizel' presso il Collegio Moghiliano nell'anno accademico 1645-46 e qui proposto nella traduzione di J. Stratij e M. Symčyč, ai quali sono affidate anche l'edizione critica dell'originale latino e la stesura del glossario di termini filosofici latini posto in chiusura del volume. Il terzo volume contiene dodici saggi critici, ad opera di studiosi ucraini e di vari paesi, ciascuno dei quali fornisce un prezioso contributo all'analisi degli aspetti politici, teologico-filosofici e linguistici della produzione letteraria di Gizel'. Ciò che emerge è, nel complesso, la natura del pensiero filosofico-morale dell'intellettuale ruteno (e della filosofia moghiliiana nella sua interezza) come abile sintesi tra l'aristotelismo occidentale e la tradizione teologica della Chiesa orientale.

Z. Kohut sottopone ad un'interessante revisione critica (*Vplyv polityky na Inokentija Gizelja ta vydannja kjuv'kobo "Synopsisu": nove osmyslennja*) il problema del significato e della funzione della *Synopsis*, che secondo H. Rothe va considerato un *pamphlet* filo-moscovita (anche in vista della difesa degli interessi della Laura kieviana), e che I. Žylenko propone invece di inquadrare sullo sfondo della tradizione annalistica della Laura delle Grotte. L'attività diplomatica svolta da Gizel' presso lo zar Aleksej Michailovič durante gli anni del conflitto ucraino-polacco è presa a modello dei principi che guidano il pensiero politico dell'archimandrita: garantire lealtà a Mosca in cambio di un suo sostegno economico e materiale alla Laura delle Grotte; emancipare la Chiesa ucraina dal Patriarcato costantinopolitano; evitare il passaggio di Kiev alla Polonia, previsto dal Trattato di Andrusiv del 1667. La *Synopsis* si adopera, di conseguenza, a fornire una solida base teorica al progetto dell'archimandrita, fondando storicamente le pretese dinastiche degli zar moscoviti su Kiev e, possibilmente, su tutta l'Ucraina. Pubblicare questo programma politico sotto forma di opera storica permetteva di aggirare il

divieto, stabilito dall'Etmano Samojlovč, di entrare in contatto con lo zar e l'amministrazione moscovita. La natura compilatoria dell'opera dovrà essere intesa, dunque, anche come abile tentativo di dissimulazione di un manifesto politico potenzialmente sgradito ai vertici dell'Etmanato, mentre lo spirito filo-moscovita individuato da Rothe è figlio del robusto pragmatismo di una generazione di intellettuali decisa a difendere i simboli della propria identità culturale (e nella *Synopsis* il Monastero delle Grotte e la città di Kiev sono chiaramente indicati come il nucleo e il fondamento dell'Ortodossia).

Gli interventi di R. Pietsch (*Tractatus de anima Inokentija Gizelja v konteksti antropohičnyh idej Arystotelja ta joho scholastyčnyh interpretatoriv*) e Ja. Stratij (*Interpretacija problemy sutnosti duši ta jiji zdatnostej u Traktati pro dušu Inokentija Gizelja*) si spostano ad esaminare il tema dei legami della filosofia gizeliana con la tradizione occidentale. Il *Tractatus de anima*, composto da Gizel' nell'ambito del corso *Opus totiae philosophiae* (1645-46), deve essere inserito nella tradizione della tarda scolastica, a cui esso attinge anche il proprio apparato terminologico. Il trattato – il secondo ad apparire nell'Ucraina seicentesca, dopo il *Traktat o duszy* di K. Sakovyč, pubblicato a Cracovia nel 1625 e recentemente tradotto in ucraino dalla compianta V. Ničyk – dimostra la dipendenza di Gizel' dall'essentialismo ontologico e dalla tarda filosofia scolastica elaborata presso i collegi e le accademie gesuite, testimoniando il passaggio seicentesco del pensiero ruteno ad un nuovo paradigma filosofico che combina le idee di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, Duns Scoto e Francisco Suarez. Eclettica è anche la dottrina degli universali che emerge dall'*Opus totiae philosophiae*, dove, conclude M. Symčyč in *Problema rozriznen' i universalij u filosof'skomu kursu Inokentija Gizeli*, l'intellettuale ruteno propone una sintesi tra la posizione tomista e quella di Suarez. Mi permetto di sottolineare che l'adozione del nominalismo aristotelico – secondo il quale i concetti sono etichette mentali che non hanno un corrispettivo nella realtà materiale – rappresenta una non trascurabile deviazione da quel sostanzialismo platonico che costituisce, almeno fino alla prima parte del Settecento, uno degli architravi teorici della *communitas* intellettuale slava ortodossa.

Il volume prosegue con un blocco tematico dedicato al trattato *Mir s Bogom čelověku*, di cui G. Brogi Bercoff (*Myr z Bohom čelověku jak sistema moral'noji filosofiji*), I. Isičenko (*Mir s Bogom čelověku v konteksti boboslov'ja pokajannja*), Ja. Boc'jura (*Do problemy pokajannja u traktati Myr z Bohom čelověku*) e M. Korzo (*Myr z Bohom čelověku Inokentija Gizelja v konteksti katolyč'koji moral'noji teolohiji kincja XVI-peršoji polovyny XVII st.*) evidenziano i legami con la coeva teologia sacramentale (ortodossa e cattolica) e con la situazione storico-sociale dei territori ruteni nei difficili decenni seguiti alla rivolta di Chmel'nyc'kyj. Segnale, in particolare, l'interessante filo rosso che unisce il saggio di Z. Kohut a quello di G. Brogi Bercoff, secondo la quale la posizione di Gizel' non è prussa nel modo in cui intendiamo oggi questo termine, ma scaturisce dalla necessità di difendere gli interessi della Lavra, senza tuttavia perdere di vista la propria diversità culturale e spirituale rispetto all'interlocutore moscovita. Tipico di questa "diversità" politico-culturale è il concetto di pace che emerge dall'analisi degli aspetti peritestuali (intestazione, cartigli, illustrazioni) del trattato gizeliano: la pace è incarnata da Cristo, mediatore tra Dio e l'uomo, mentre la Chiesa (il Patriarcato di Costantinopoli) e lo Stato (l'Etmanato) agiscono per il bene della comunità rutena, secondo lo spirito della *symphonia* bizantina. Non meno interessante è l'analisi delle fonti affrontata dalla studiosa, che rileva alcune somiglianze tra l'impianto sacramentale elaborato da Gizel' e il trattato *Theologia moralis, in qua universa Sacramentorum doctrina exactissime...traditur* (1630) del domenicano spagnolo Pedro de Ledesma (1544-1616). Sebbene la stessa autrice affermi che questa ipotesi vada confermata da analisi più approfondite su entrambi i testi, ciò pone alcune interessanti interrogativi sulla questione delle fonti e delle influenze del barocco ruteno, il cui studio tende generalmente a limitarsi ai Gesuiti polacchi e fiamminghi.

Gli interventi di Isičenko e Boc'jura si concentrano, rispettivamente, sui legami del trattato di Gizel' con l'Ortodossia e con le riforme ecclesiastiche avviate da Mohyla sotto lo stimolo degli eventi della Controriforma, dell'influsso protestante e dell'intensificazione del dialogo cattolico-ortodosso dopo l'Unione di Brest del 1596. Pubblicato sotto l'egida del patriarca ecumenico di Costantinopoli, il valore del trattato trascende i confini locali e, nonostante l'inegabile influsso della teologia occidentale, può essere letto come un documento valido per la comunità ortodossa nella sua interezza. Di più ampio respiro – anche in termini puramente quantitativi: circa 50 pagine! – è l'analisi di M. Korzo, già attenta studiosa dei rapporti cattolico-ortodossi sullo sfondo del *Commonwealth* polacco-lituano. Quest'ultima propone un dettagliato confronto di tipo testuale tra il trattato di Gizel' e i manuali di teologia morale in uso nell'area cattolica durante l'età controriformista. Secondo Korzo esiste una sostanziale convergenza compositiva tra *Mir s Bogom čelověku* e il trattato *S. artis poenitentiariae tyrocinium* del domenicano polacco Mykołaj Mościski (1559-1632), ispirato, a sua volta, al *Breve directorium ad confessarii ac confitentis* (1554) del gesuita spagnolo Juan Polanco. I due lavori non sono sovrapponibili dal punto di vista contenutistico, ma si possono individuare numerosi elementi della teologia morale cattolica passati, più o meno consapevolmente, all'interno del testo di Gizel': la trattazione della volontà si inserisce nello schema razionalista dei tomisti; la formula dell'assoluzione è tratta dal *Rituale romanum* di Paolo V; la classificazione dei peccati mortali da Tommaso d'Aquino e Gregorio Magno. Anche le numerose citazioni dai Padri orientali sembrano in parte mediate dalla *Summa theologiae*. L'originalità del trattato di Gizel' risiede, ancora una volta, nella capacità di sintesi tra la tradizione orientale e quella occidentale.

Il saggio di L. Dovha (*Nauka pro pokutu v ukrajinskich tekstach XVII st.*) tenta di ricostruire la genesi del trattato *Nauka o tajně svjatogo Pokajanija*, pubblicato nel 1671 con il beneplacito di Gizel', ma non attribuibile alla penna dell'archimandita. Il confronto con la trattazione dei peccati offerta da *Mir s Bogom...* lascerebbe supporre che la *Nauka* rappresenti un adattamento "popolare" degli insegnamenti presentati dal trattato gizeliano. Ciò solleva il problema della paternità dei due testi: secondo l'A., Gizel' avrebbe raccolto i materiali (tratti per lo più da fonti latine) alla base di *Mir s Bogom...* componendone le due prefazioni e la redazione finale, mentre le traduzioni dal latino allo slavo ecclesiastico sarebbero state affidate ai suoi collaboratori. D'altra parte, l'idea di un trattato che si occupasse di "morale collettiva" sarebbe sorta ai tempi di Mohyla (il cui *Trebnik* del 1646 contiene indicazioni sulla frequenza e la natura del sacramento della confessione analoghe a quelle prescritte da *Mir s Bogom čelověku*), quando il processo di confessionalizzazione religiosa in corso in Europa occidentale e in Polonia avrebbe spinto anche le alte gerarchie rutene ad una sostanziale revisione del ruolo della Chiesa in una società, come quella rutena, dove il potere ecclesiastico doveva supplire alla mancanza di stabili punti di riferimento politici.

Il fatto che il trattato *Nauka o tajně svjatogo Pokajanija* fosse destinato alla fruizione da parte di un pubblico meno colto rispetto a quello di *Mir s Bogom čelověku* trova una conferma linguistica nella pregevole analisi di R. Kysel'ov (*Nauka o tajni svjatoho pokajanija jak pam'jatka prostoji movy*) che individua nella veste fonologica, morfologica e lessico-sintattica del trattato del 1671 i tratti distintivi della *lingua rustica* del Seicento ruteno, la *prosta mova*.

Chiudono il volume due interessanti saggi dedicati alla filologia del libro a stampa. N. Bondar (*Istoryko-knyboznavčij obljad vydannja Mir s Bogom čelověku ta joho prymirnikiv*), ripercorre la storia delle edizioni a stampa di *Mir s Bogom čelověku*, pubblicato dalla stamperia della Laura delle Grotte nel 1669, lo stesso anno della raccolta di Galjatovs'kyj *Mesjia pravdivij*. Il computo degli esemplari del trattato ne testimonia la notevole diffusione nelle terre rutene di sudditanza moscovita, ma anche presso il clero dei territori ucraini occidentali e bielorusi, dove solitamente si stampa-

vano libri assai diversi rispetto a quelli prodotti in Ucraina orientale. Delle 200 copie sopravvissute fino ai giorni nostri 73 sono state studiate e descritte dalla stessa Bondar nell'Appendice del volume in esame. Di segno opposto è il caso del trattato *Nauka o tajni svjatoho pokajanja*, di cui abbiamo notizia di soli 10 esemplari, cinque dei quali conservati tra Mosca e Pietroburgo.

A. Romanova (*Korekturnyj prymirnyk kyjivs'koho vydannja Mir s Bogom čelověku u zbirci biblioteky Rosijs'koji akademiji nauk*) analizza, infine, le correzioni formali, stilistiche, linguistiche e contenutistiche (queste ultime concentrate nella prefazione indirizzata allo zar Aleksej), apportate su un esemplare di *Mir s Bogom* conservato presso la Biblioteca dell'Accademia delle Scienze di San Pietroburgo.

In conclusione, il lavoro qui proposto rappresenta un prezioso strumento di indagine per chi voglia addentrarsi nelle molte sfaccettature del Seicento ruteno. Esso si pone come la degna e auspiciata prosecuzione dell'eroico lavoro di riscoperta – talora di vero e proprio dissepellimento – della tradizione filosofica moghiliiana avviato negli anni Settanta dal gruppo di ricerca guidato dalla compianta V. Ničyk. Non ci resta che augurarci che questi quattro volumi siano seguiti da nuove, analoghe iniziative editoriali.

Maria Grazia Bartolini

M. Jaremenko, *Kyjivs'ke černectvo XVIII st.*, Vydavnyčij dim Kyjevo-Mohyljans'ka Akademija, Kyjiv 2007, pp. 303.

Il volume di Jaremenko si propone di studiare il monachesimo nell'Ucraina del Settecento come un "gruppo sociale" dotato di precise caratteristiche fisiche, intellettuali e spirituali. Il trattamento della popolazione monastica come un *corpo* dotato di un'individualità e di una concretezza finora sconosciute agli studi sull'argomento rappresenta una delle novità metodologiche di questo lavoro, prodromo ad una storia della Chiesa ucraina nel XVIII sec. basata sullo studio delle fonti "minori" (storia di singoli monasteri, parrocchie, eparchie). La categoria della "microstoria" – già applicata dall'A. a una serie di affascinanti *identikit* dello "studente moghiliano" – si unisce al desiderio di superare gli angusti confini di una cornice interpretativa di stampo "nazionale". Gli storici di area russa tendono a collocare il monachesimo ucraino unicamente sullo sfondo di quello russo (si pensi al fondamentale *Russkoe monašestvo 988-1917* di I.K. Smolič, pubblicato nel 1953 in Germania e ristampato a Mosca nel 1996), mentre gli studiosi ucraini, (in particolare quelli della Diaspora – ad es. I. Ohienko, *Ukrajins'ke monašestvo*, Kyjiv 2002, e S. Senyk, *Women's Monasteries in Ukraine and Belorussia to the period of suppressions*, Roma 1983) – sono spesso percorsi da una *vis* polemica anti-russa che ne inficia l'obiettività storiografica. Tutti però sembrano concordi nel tracciare il quadro di un processo di progressiva decadenza iniziato dopo il Trattato di Perejaslav (1654). Tuttavia, – chiosa Jaremenko – per più di un secolo dopo la sottomissione della Metropolia kieviana al Patriarcato di Mosca (1686) la vita ecclesiastica nei territori ruteni sottoposti allo zar continuò a conservare alcune peculiarità culturali e amministrative: ad esempio, proseguì nella prima metà del XVIII secolo la situazione di plurilinguismo tipica delle terre rutene. Il problema dello "smantellamento" dell'autonomia ecclesiastica ucraina andrebbe letto, pertanto, in una prospettiva "sovranazionale", collocandolo sullo sfondo della più vasta riorganizzazione della Chiesa ortodossa a livello imperiale.

Un processo, quest'ultimo, in cui proprio gli intellettuali ruteni hanno svolto un ruolo di cruciale importanza. Partendo da questa lucida premessa, Jaremenko offre al lettore un resoconto che si distingue da quelli dei suoi predecessori per equilibrio interpretativo e sapiente padronanza delle fonti documentali, tratte in buona parte dagli archivi del Concistoro di Kiev, della cancelleria del Santo Sinodo e della sezione manoscritti della Biblioteca Nazionale ucraina.

L'A. restringe la propria indagine a otto monasteri kieviani non dipendenti dalla sede patriarcale costantinopolitana (la *stauropigia*), ma da quella dell'arcivescovo locale: S. Nicola, di S. Michele dalle cupole d'oro, Vydubyc'kyj, dell'Epifania, di S. Sofia, di S. Cirillo, dei SS. Pietro e Paolo e il monastero greco di S. Caterina. Altrettanto circoscritti sono i limiti cronologici del periodo prescelto, che va dal 1720 – un anno prima dell'entrata in vigore del *Duchovnyj reglament* e della nascita ufficiale di una "Chiesa di stato"; ma anche la data in cui ha inizio la raccolta sistematica delle informazioni statistiche sulla popolazione dei monasteri maschili – al 1780, sei anni prima dell'inizio del processo di regolamentazione statale del numero dei monaci nelle singole strutture monastiche.

Il primo capitolo si apre con l'esposizione delle politiche adottate dai successori di Pietro. Se le misure giuridiche intraprese da Anna Ioannovna contro il basso clero, sospettato di insubordinazione al potere imperiale, danno come risultato un brusco restringimento della popolazione monastica in tutto l'Impero russo (dai 25.207 individui del 1724 si passa ai 14.282 del 1740), l'atteggiamento di Elisabetta è assai più conciliante. L'età cateriniana non vede nessuna nuova misura legislativa avente come oggetto il clero.

Al problema della formazione del "corpo" monastico si collega la difficile questione di che cosa spingesse i laici a prendere i voti. Tra le motivazioni "razionali" vi era senza dubbio la possibilità di fare carriera all'interno delle gerarchie ecclesiastiche. Infatti, quando la possibilità di insegnare presso le scuole delle eparchie russe viene riservata solo ai russi di nascita si assiste ad una drastica riduzione del numero degli studenti dell'Accademia Kiev-Moghiliana che desiderano prendere i voti. Altri erano spinti da circostanze famigliari (ad es. la vedovanza), dal desiderio di realizzazione personale, o dal miraggio di una vita onesta e virtuosa, anche in assenza di una vera e propria vocazione.

Incrementavano il numero di monaci nei conventi anche i trasferimenti di monaci da altre metropoli delle terre rutene, dall'impero russo, dal Commonwealth polacco-lituano, o da altre aree della *Slavia orthodoxa* (Serbia, Moldavia, Valacchia), sebbene i "transfughi" costituissero una minoranza talora sanzionata a livello legislativo. Se nel caso della Serbia gli spostamenti sono da attribuire alle pressioni confessionali esercitate dall'Impero ottomano, analoghe interferenze si registrano nei territori polacchi ad opera del clero uniate e cattolico. L'A. cerca però di fare chiarezza sui numerosi pregiudizi anti-cattolici che, veicolati dalla storiografia ottocentesca, perdurano in quella russa e ucraina anche nel XXI sec.: le fonti, scrive Jaremenko, indicano che i conflitti tra monasteri cattolici e ortodossi investivano più la sfera economica che quella religiosa. Si trovano persino esempi di reciproca collaborazione: nel 1766 l'ordine dei cistercensi della città bielorusa di Mazyr chiede aiuto al metropolita di Kiev tramite l'archimandrita di Slutsk M. Kozačyn's'kyj. La richiesta fu accolta, nella speranza che, in cambio, i cattolici di Mazyr aiutassero la comunità ortodossa locale. Molto dipendeva dall'abilità anche diplomatica delle singole personalità ecclesiastiche: di Kozačyn's'kyj sappiamo, ad esempio, che era in buoni rapporti con i Gesuiti presenti in città. Nella perdurante fluidità e variabilità (anche geografica) delle relazioni interconfessionali nell'area ruteno-bielorusso-polacca, non mancavano le conversioni dall'ortodossia alla chiesa uniate (spesso dettate da ragioni di convenienza, come la possibilità di studiare presso i collegi gesuiti), anche se si registrano esempi in direzione opposta, come nel caso del metropolita di Kiev Rafajil Zaborov's'kyj, nato in una famiglia uniate. Si tratta, nel complesso, di fenomeni comuni anche ad altre comunità pluriconfessionali,

dove il passaggio da una religione all'altra è spesso dettato più da considerazioni pratiche che spirituali, in primo luogo dal desiderio di adattamento nel proprio ambiente sociale.

Segue l'analisi delle cause della diminuzione del numero di monaci. L'abbandono del monastero era severamente sanzionato dal *Duchovnyj reglament*, ma nelle terre ucraine il fenomeno rimase assai diffuso. La fuga poteva essere dettata da considerazioni di ordine pratico, rappresentare un atto di protesta contro l'eccessiva severità, o – al contrario – la scarsa dirittura morale di una data istituzione monastica. Altri, come lo ieromonaco Jakiv Blonyc'kyj (1711-1774) – già autore di un *Leksikon ellino-slovenskij* e di un *Leksikon slaveno-ellino-latinskij* – potevano decidere di ritirarsi sull'Athos per dedicarsi allo studio e alla contemplazione. In tali casi il monaco non veniva punito, poiché il suo gesto diveniva un "pellegrinaggio spirituale". Chi veniva punito di solito perdeva il diritto di officiare la liturgia.

Il secondo capitolo prende in esame la provenienza geografica dei monaci kieviani, in larga parte originari dei territori del *Commonwealth* polacco-lituano, attratti da prospettive di carriera, più concrete e allettanti nell'impero russo che nel proprio paese natale. Più della metà dei monaci proveniva, in ogni caso, dalla riva sinistra del Dnipro, nonostante che il *Duchovnyj reglament* proibisse di accogliere monaci provenienti da eparchie diverse da quella kieviana. Un possibile indicatore della provenienza etnica dei monaci è costituito dalle informazioni sulla lingua (o le lingue) da loro parlate: di alcuni monaci fuggitivi le fonti ci informano che parlavano "granderusso", o "un misto di polacco, circasso e granderusso". In generale, i monasteri kieviani si distinguevano per una certa tolleranza, tanto che al loro interno venivano accolti anche ex-uniati, ex-cattolici ed ebrei convertiti. Socialmente prevalevano i figli di famiglie di mercanti, contadini, sacerdoti e cosacchi (è il caso del vescovo di Belgorod Ioasaf Gorlenko), sebbene la tonsura di questi ultimi fosse regolamentata dal punto di vista legislativo. Tuttavia, a differenza di quanto accadeva nel XVI e nel XVII secolo, la provenienza sociale non aveva effetti limitanti sulla carriera ecclesiastica dei monaci, il cui avanzamento era legato in primo luogo al grado di istruzione e alla fedeltà al potere.

Di indubbio interesse anche per lo studioso di storia letteraria è il quarto capitolo, dedicato alle "caratteristiche intellettuali" dei monaci kieviani. La stragrande maggioranza sapeva leggere e scrivere almeno ad un livello elementare. I registri monastici contengono preziose informazioni sul numero di monaci che conoscevano il latino e la "rus'kaja gramota", e possedevano abilità tecniche (*remeslo*). Il numero piuttosto elevato di monaci che avevano studiato presso un'Accademia come quella di Kiev o di Charkiv – sapevano il latino (21 su 31 nel Monastero di S. Sofia, 11 su 20 in quello di S. Nicola) – si spiega con le buone possibilità di carriera legate alla condizione monastica. Tuttavia questi numeri registrano una flessione quando l'*ukaz* del 1754 equipara i monaci ruteni a quelli russi, cancellandone il tradizionale diritto di priorità nella nomina a vescovi. I monasteri kieviani (e, più in generale, ucraini) si distinguono invece da quelli russi per il più alto numero di libri in lingue straniere e in latino, evidente lascito della fioritura culturale dei due secoli precedenti. Se le collezioni librerie dei monasteri non riflettono in alcun modo le preferenze dei monaci (che non avevano voce in capitolo nella loro composizione) e manifestano una buona componente di casualità (in quanto frutto di donazioni), le collezioni private offrono un quadro preciso degli interessi letterari dei monaci. L'apposita tabella riportata dall'A. mostra una generale prevalenza dei libri liturgici e di scritti dei padri orientali (Giovanni Crisostomo, Atanasio di Alessandria e Macario l'Egiziano), ma lo ieromonaco Ioakim Kostenc'kyj possedeva opere di Cicerone ed Erasmo, e i 92 volumi di Jakiv Blonyc'kyj, comprendevano anche Erasmo, Lutero, Ambrogio e Agostino. Nella biblioteca di alcuni igumeni si trovavano anche opere "laiche" in russo (Lomonosov, Trediakovskij).

La “microstoria”, principio ispiratore basilare di Jaremenko, offre un’efficace rappresentazione delle “condizioni morali” dei monaci nell’ultimo capitolo. Fra i vizi più diffusi era l’abuso di bevande alcoliche, che portava all’infrazione della disciplina monastica, ma anche ad atti più gravi come blasfemia e profanazione. Numerosi sono in quest’epoca i sermoni contro l’ubriachezza. Tuttavia, i registri dei monasteri e le lettere dei monaci rivelano che le bevande alcoliche erano parte integrante della mensa monastica. Anche in questo aspetto l’autore mostra l’equilibrio e la capacità di storizzazione che gli sono propri, sottolineando come un individuo del XVIII secolo non possedeva la “sobrietà” nel senso moderno del termine. Le schede biografiche dei monaci registrano inoltre l’inclinazione verso risse, sottrazione di denaro dalla cassa comune, e simili. Il rapporto con i beni materiali era ambivalente: come dimostrano anche i sermoni, la ricchezza non era necessariamente considerata un peccato, soprattutto se sorretta dalla carità verso i poveri. Con l’eccezione del Monastero delle Grotte, i monasteri kieviani non praticavano l’ascetismo e spesso i monaci possedevano un certo numero di beni materiali.

Completa la pregevole monografia una ricca appendice contenente tutti i dati statistici su cui si basa il volume: criteri di formazione del corpo monastico, età, provenienza sociale e geografica, grado di istruzione.

Maria Grazia Bartolini

N. Cabassi, K. Imanalieva (a cura di), *L’opera comica russa nel Settecento*, MUP, Parma 2010, pp. 230.

*L’opera comica russa nel Settecento* consiste nella traduzione e cura dei libretti di tre opere comiche: *Anjuta* di M.I. Popov (1772), *Mel’nik-koldun, obmansčik i svat* di A.O. Ablesimov (1779), *Nesčast’e ot karety* di Ja.B. Knjažnin (1779). Il lavoro è prodotto a quattro mani da Nicoletta Cabassi, ricercatrice presso l’università degli studi di Parma, già esperta dei rapporti tra Italia, Russia e Serbia tra Sette e Ottocento, e Kumusch Imanalieva, docente di Letteratura poetica e drammatica all’Istituto Superiore di Studi musicali di Reggio Emilia e professoressa di Lingua e traduzione russa all’Università di Parma.

Il volume offre uno scorcio su un genere (*opera komičeskaja*) da considerarsi al tempo stesso teatrale, musicale e letterario. Fiorito nell’ultimo quarto del XVIII secolo, esso fu in voga fino addentro l’Ottocento, ma nel nuovo secolo fu soppiantato dai capolavori della scuola nazionale, e di lì in avanti ritenuto genere minore, in un’ottica che si fatica a superare, dovuta alla critica letteraria ottocentesca, al nazionalismo musicale che volle affermarsi come ‘unica via’ verso l’arte autenticamente russa, e in tempi più recenti al pregiudizio sovietico nei confronti del ‘falso’ classicismo.

Da qui emerge il primo merito di questo lavoro, quello di affrontare la prima traduzione italiana dei tre libretti, senza potersi giovare di raffronti nello stesso genere, in quanto non risultano a chi scrive altre traduzioni italiane di librettistica russa settecentesca.

La traduzione è preceduta da due saggi, *Origine e formazione di un genere: primi fortunati tentativi* di Cabassi (pp. 9-46) e *Tradizione e originalità nell’opera comica russa del XVIII secolo* di Imanalieva (pp. 47-65). Il primo individua i riferimenti testuali del genere russo nell’*opéra comique* francese, senza fare riferimenti alla componente musicale nella scelta di introdurre motivi popolari russi sul modello dei *timbres* francesi. Tra gli aspetti trascurati da Cabassi, forse a causa della man-

canza in Italia di uno studio sistematico sul Settecento musicale russo, appare l'influsso dei generi comici del teatro musicale italiano, che sembra ravvisabile non solo nella terminologia scelta da Knjažnin per le forme musicali, pur evidenziata (Aria, Duetto, Terzetto), ma anche nel possibile riferimento al teatro di Goldoni o all'opera buffa napoletana. D'altra parte, di grande interesse appare l'analisi linguistica delle tre *pièces*, che evidenzia la scelta di varianti dialettali (di derivazione settentrionale o meridionale) atte a connotare i personaggi pittoreschi e distinguerli dagli 'amorosi', che si esprimono secondo canoni più vicini a quelli di una lingua letteraria che subiva l'influsso del sentimentalismo. Cabassi ascrive la scelta del 'dialetto' quasi a stile individuale dei singoli autori, che effettivamente coltivarono un ben evidenziato amore per folclore e mitologia russi, senza inserire la questione nel coevo dibattito letterario, né collegare l'interesse per il folclore al più ampio contesto, russo ed europeo, della riscoperta del contadino come portatore di valori culturali nazionali, cui sono da ricondurre le caratteristiche letterarie e musicali delle tre opere. A parte il fattore estetico, che accomuna la cultura russa a quella europea dell'incipiente romanticismo, questo filone è diffuso tra l'*intelligencija* in contrasto con il cosmopolitismo di Caterina II, e verrà 'raccolto' dalla stessa sovrana che, anche attraverso libretti operistici su soggetti del folclore russo, se ne farà campionessa proprio allo scopo di privare l'opposizione di una base ideologica di stampo nazionalistico.

Il saggio di Imanalieva individua nell'*opera komičeskaja* alcuni canoni drammaturgici dell'opera comica italiana. Tra questi viene evidenziata la tipica scena d'apertura in cui un personaggio 'basso' lamenta il proprio destino: Miron nella prima scena di *Anjuta* viene paragonato a Mengone dello *Speziale* di Goldoni e a Leporello nel *Don Giovanni* di Da Ponte. Lo stesso *topos* sembra alla base della scena d'apertura del *Mugnaio stregone*, piuttosto che il riferimento indiretto a Pugačëv ipotizzato da Imanalieva (p. 58), scarsamente ammissibile in un'opera che calcò le scene del teatro di corte in anni in cui Caterina privava progressivamente l'*intelligencija* di spazi di contestazione. Poco calzante pare a chi scrive il paragone (p. 56) tra il finale di *Anjuta* (*Zaključenie*) e i concertati dell'opera comica italiana. Questi ultimi vedevano effettivamente la partecipazione di tutti i personaggi, ma si distinguono dal modello russo proprio per la concomitanza delle voci, il che appare come una di quelle peculiarità della drammaturgia operistica giustamente rilevata dalla stessa autrice (p. 52). Il modello russo presenta un'alternanza riconducibile piuttosto al *vaudeville* francese, genere attiguo all'*opéra comique*, che prende il nome proprio dall'ultimo numero, in cui ciascun personaggio intonava a turno il proprio *couplet*, seguito da un ritornello corale. In riferimento al repertorio di *opery komičeskija* di quegli anni, Imanalieva accenna alla questione nazionale, rivelando interessanti segnali di un dibattito almeno incipiente sull'opera nazionale (come la lettera di Krylov a Somojnov, pp. 63-64). Peccato che la funzione introduttiva del suo testo non le dia lo spazio necessario a una trattazione che da tempo attende d'essere intrapresa.

Le traduzioni vengono presentate con l'originale a fronte (nell'edizione scelta, puntualmente segnalata). La traduzione necessita forse di qualche adattamento ai fini della resa scenica, ma ben si presta alla conoscenza di questi materiali a lungo negletti. È così che l'iniziativa ha valore anche in funzione del reperimento di testi che appaiono effettivamente poco diffusi.

Segue un *Profilo bio-bibliografico degli autori delle opere* (pp. 221-230), utile strumento per chi voglia approfondire il percorso biografico e artistico dei tre librettisti. Un'impresione va segnalata riguardo la compagnia di F.G. Volkov nella quale Popov fu attore: l'espressione "primo Teatro pubblico russo nazionale" (p. 221) crea, secondo chi scrive, una certa ambiguità sulla reale natura dell'istituzione stessa, se al lettore non vengono forniti tutti i dettagli di questa esperienza. La compagnia del mercante fattosi impresario fu decisiva per la fondazione del teatro nazionale russo, ma non si identifica in esso. Creata a Jaroslavl' da Volkov, questa compagnia amatoriale si era esibita nella capitale, e poi vi si trasferì



per ordine di Elisabetta Petrovna, informata del suo successo. Fu proprio il carattere dilettantesco della *troupe*, assieme all'evidente forza creativa percepita dalla zarina – amante del teatro e forse recettiva al pari di Caterina delle sue potenzialità sociali e culturali, – che portò allo scioglimento forzoso della *troupe*, con l'intenzione di ri-crearne una professionalmente più preparata proprio all'interno della Scuola dei Cadetti, istituzione in cui secondo Cabassi Popov avrebbe appreso le lingue straniere (p. 221). Il *Kadetskij korpus* era noto per l'attività teatrale svolta dai suoi studenti sotto la direzione di Sumarokov. I membri più promettenti della compagnia di Volkov furono iscritti al Corpo dei cadetti per completare la propria educazione con “lo studio, necessario agli attori di teatro, di letteratura, lingue straniere e ginnastica”. Tra questi figurano, oltre a Volkov, Ivan Dmitrevskij, Jakov Šumskij e Aleksej Popov, fratello del Michail autore di *Anjuta*, che non risulta menzionato neanche tra gli attori che si aggiunsero successivamente. Senza escludere categoricamente la frequenza di Michail alla Scuola dei Cadetti, è possibile supporre che questi si fosse invece stabilito a Mosca in seguito alla *tournee* effettuata dalla *troupe* di Jaroslavl' tra 1752 e 1754. Le esperienze teatrali di Volkov e del Corpo dei cadetti, unite all'attività musicale di corte sostenuta dalla sovrana, probabilmente convinsero Elisabetta della necessità di fondare una compagnia nazionale russa (*Russkij dlja predstavlenija tragedij i komedij teatr*), il che avvenne con l'*ukaz* del 30 agosto 1756. Inadeguato sembra quindi, anche se usato dalla letteratura sovietica sull'argomento, l'aggettivo “pubblico” associato a questo tipo di esperienza (p. 221 e p. 9), visto il suo carattere cortigiano. Anche se Elisabetta ammise agli spettacoli esponenti di classi aliene alla nobiltà, sarà solo al tempo di Caterina II che il teatro si aprirà a una dimensione pubblica in senso moderno, con la distinzione tra teatro *gorodskoj* e teatro privato a Pietroburgo, e l'apertura di istituzioni quali il Petrovskij di Mosca, al quale si accedeva con biglietto o abbonamento.

Un'imprecisione va segnalata infine riguardo la traduzione del russo “melodrama” con “melodramma” (Cabassi, p. 226) in riferimento all'*Orfeo* di Knjažnin. La natura dell'opera chiarisce l'equivoco: non si tratta di un 'melodramma' in senso proprio, ovvero di un'opera lirica. Knjažnin scrisse *Orfej* nella forma del *mélodrame*, genere francese in cui la recitazione parlata dei personaggi è sovrapposta o inframmezzata da un accompagnamento orchestrale che ne sottolinea le pieghe emotive. Tale definizione, che ha il suo equivalente italiano in “melologo”, fu probabilmente tradotta in modo pedissequo da Knjažnin stesso (come usava l'autore) a partire dal modello francese, che fa capo al *Pygmalion* di Rousseau a partire dalla sua apparizione nel 1770. Quella dell'autore sembra essere un'operazione di importazione di generi stranieri attraverso la traduzione, importante punto di partenza per successive rielaborazioni. Lo stesso si può dire della sfida affrontata da Cabassi e Imanalieva, che si addentrano in un settore rimasto ingiustamente in ombra, che conserva numerosi punti da chiarire: il Settecento musicale russo nella sua accezione, aggiungo, di “long 18<sup>th</sup> century”.

Anna Giust

G. Giuliano, *L'unione tra le muse. Musica e teatro in Russia nel primo trentennio del XIX secolo*, Aracne, Roma 2013, pp. 189.

La snella monografia di Giuseppina Giuliano, rielaborazione della tesi di dottorato discussa nel 2007, offre diversi spunti interessanti per un viaggio nel variegato e complesso mondo del teatro musicale russo di inizio '800. La prima parte del libro, significativamente intitolata “Il commercio

de' pensieri' tra Russia e Europa", ci fornisce un percorso molto chiaro e molto leggibile della plasticità e della mutevolezza dei gusti e delle influenze che agitano il teatro russo a partire dalle riforme petrine di inizio '700, fino ad arrivare ai tumultuosi anni della nascita di una "coscienza musicale" nazionale, e all'attività di quelli che l'autrice considera essere due delle più importanti personalità capaci di indirizzare il teatro musicale russo: Catterino Cavos e Aleksandr Šachovskoj. Dell'ecclettico e misconosciuto musicista veneziano trapiantato in Russia Giuliano dà un ritratto essenziale e godibile, sottolineando che "Cavos comprendeva bene le differenze esistenti tra lui e tutti i compositori stranieri, italiani in particolare [...] e sapeva di essere stato il primo a lavorare per lo sviluppo del teatro musicale nazionale". Non quindi, un mero maestro di cappella interessato a diffondere tecniche e temi importati dall'Italia, ma un compositore seriamente impegnato, attraverso il suo lavoro come insegnante di canto alla Scuola Teatrale, alla Scuola dell'ordine di Santa Caterina e come ispettore musicale dell'Opera, a favorire la nascita di una cultura operistica nazionale. Addirittura tentò di riformare la Scuola Teatrale stessa per incoraggiare la corretta formazione di nuovi cantanti in vista della nascita delle prime opere autenticamente russe.

In questo suo compito Cavos, come spiega Giuliano, si troverà a incrociare il proprio destino con quello di Aleksandr Šachovskoj, ecclettico drammaturgo, librettista e compositore che, in un lunghissimo arco di tempo, tra il 1802 e il 1826, fu sulla breccia dell'onda in tutti i generi teatrali russi, essendo capo del repertorio dei teatri imperiali e indefesso sperimentatore di nuovi generi e forme, importati dall'Europa Occidentale ma prontamente "russificati" per i teatri pietroburchesi. Giuliano, in particolare, si sofferma su quei testi che hanno a che fare con il teatro musicale, dall'opera comica (come *Ljubovnaja počta*) all'opera fantastico-fiabesca (come *Rusalka*) e che spesso hanno, non a caso, visto la compartecipazione dei due autori presentati, Šachovskoj come librettista e Cavos come compositore o arrangiatore di musiche.

La seconda parte del libro si sofferma più dettagliatamente su due delle numerose opere frutto della collaborazione tra il drammaturgo e Cavos: *Kazak stichotvorec* (1812), considerato da molti studiosi come il primo vaudeville russo, e *Fedor Grigor'evič Volkov* (1827), vaudeville celebrativo dedicato a colui che viene considerato il primo attore di teatro russo, attivo all'epoca della zarina Elisabetta.

Giuliano porta avanti un'analisi piuttosto originale delle due pièce, cercando di trovare similitudini tra i procedimenti letterari adottati dal drammaturgo e dal compositore e quelli tipici del teatro musicale settecentesco, in particolare italiano. Riguardo a *Kazak stichotvorec* l'autrice parte da una nota polemica linguistica, scaturita all'epoca della pubblicazione: i protagonisti della pièce parlano in gran parte un ucraino impreciso e sgrammaticato, che nulla ha a che vedere con la lingua ucraina reale e che fece infuriare i letterati dell'epoca di origine ucraina, come Kotljarevskij e Somov. Giuliano analizza queste "imprecisioni", sottolineando alcuni ricorrenti distorsioni grammaticali (principalmente l'iperestensione di fenomeni fonetici ritenuti "tipici" anche quando non sono previsti dall'ucraino), per poi constatare la somiglianza dei procedimenti šachovskojiani con quelli del teatro occidentale e in particolare goldoniano, che del "plurilinguismo" all'interno delle sue commedie aveva fatto una bandiera inconfondibile (si pensi al ruolo del dialetto bolognese o napoletano in molte pièce del veneziano). Ora, benché Šachovskoj certamente conoscesse Goldoni, l'autrice non vuole "stabilire una diretta influenza del plurilinguismo goldoniano sul vaudeville di Šachovskoj" (p. 109); semmai vuole specificare che il drammaturgo russo, mancando una vera e propria codificazione dell'ucraino almeno fino a fine '800, abbia ritenuto di "rendere comprensibili dialoghi e canzoni al pubblico della corte russa" (p. 104), dialoghi che, in un certo senso, erano cantati in un "dialetto" di un popolo dell'impero, quel popolo che veniva percepito essere meridionale, solare, che giocava lo stesso ruolo dell'Italia per l'Europa Occidentale. A differenza però di quanto vale per il napoletano o il bolognese

di Goldoni, “è difficile [...] comprendere fino a che punto l’autore intendesse ‘deformare’ o ‘parodiare’ la lingua ucraina” (p. 105), dato l’amore e il rispetto che il drammaturgo aveva per la “Russia Piccola”, dove trascorse tra l’altro molti anni della sua maturità. Pertanto, nonostante l’esattezza e l’originalità della lettura, mi trovo in disaccordo con la conclusione, forse un po’ frettolosa, per cui “il ricorso al ‘dialetto’ ucraino da parte di Šachovskoj può essere considerato un equivalente russo della consolidata tradizione del teatro plurilingue italiano di deridere i difetti di un popolo specifico [...] creando una caricatura della loro lingua” (p. 110), che sovverte quanto detto in precedenza dall’autrice stessa e semplifica eccessivamente il contenuto di *Kazak stichotvorec*, dove, come l’autrice stessa afferma (p. 106), anche i personaggi positivi di Marusja e Klimovskij parlano nell’ucraino storpiato di cui sopra. Molto interessante risulta anche la parte dedicata a come Cavos sia riuscito, ispirandosi alle raccolte esistenti di canzoni ucraine, a unire le sonorità tipiche della lingua di quel popolo con forme musicali più regolari e basate sul sistema tonale europeo.

L’altra opera presa in considerazione da Giuliano è *Fedor Grigor’evič Volkov, ili Den’ Roždenija russkogo teatra*, presentata nel 1827. Questo vaudeville, che narra delle complicate vicende legate alla nascita di un teatro nazionale russo, mette in scena un aneddoto non del tutto verificato riguardante la prima rappresentazione della *Esfir’* e della pastorale *Evmon i Berfa* (presentata in un intermezzo) in un ex magazzino di pelli a Jaroslavl’, organizzata da Volkov, figlio di un mercante ed aspirante attore, che, prima di vedere realizzato il suo sogno, dovrà lottare contro ogni sorta di intrigo e pregiudizio.

La pièce interessa essenzialmente all’autrice per il suo spiccato carattere metateatrale: “F.G. Volkov è una pièce metateatrale a più livelli, è ‘teatro nel teatro’ in quanto contiene al suo interno la messa in scena della pastorale; è ‘teatro sul teatro’, ovvero teatro che parla di se stesso, si ‘difende’ e si ‘giustifica’, raccontando la storia della propria nascita; è, infine, parodia del dramma pastorale e si avvicina per certi aspetti al genere del ‘metamelodramma’” (p. 127), cioè il melodramma dove sono protagonisti personaggi legati al mondo del teatro e della musica, come compositori o attori. Attraverso questa metateatralità, spiega Giuliano, Šachovskoj porta all’attenzione degli spettatori i nobili motivi che condussero alla formazione del teatro nazionale russo, ponendosi, in un certo senso, come diretto erede e continuatore di quella tradizione. Il teatro nel teatro, pertanto, aiuta a far capire agli spettatori una realtà che in Russia si trova di fatto ancora *in fieri*, e che Šachovskoj mira a nazionalizzare prendendo spunto da ciò che si faceva nei teatri europei. E, come in un gioco di scatole cinesi, il testo stesso del vaudeville diviene crocevia di tecniche (la “recita interrotta”, la vestizione per l’*Esfir’*, l’intermezzo con la pastorale) tipiche del teatro settecentesco, soprattutto italiano; è a questo proposito che Giuliano offre in uno dei paragrafi un paragone tra *F.G. Volkov* e la poco nota pièce *Il concerto* (1746) di Pietro Trinchera. Interessanti le similitudini tra le due pièce, anche se l’autrice sceglie per il confronto un testo che, a mio avviso, non poteva in alcun modo aver influenzato il drammaturgo russo, dato il carattere localistico della produzione trinchieriana. Resta evidente tuttavia, la volontà di cercare un qualche legame tra l’incipiente teatro nazionale russo e la vita del teatro musicale italiano del Settecento.

Il libro si chiude con un breve paragrafo conclusivo e un’accurata bibliografia. Nonostante qualche nesso non ben esplicitato e qualche conclusione troppo affrettata o imprecisa, ritengo la monografia ricca di spunti originali e convincenti, da sviluppare ulteriormente, come auspica nelle conclusioni la stessa autrice, in successive pubblicazioni riguardanti l’opera di Šachovskoj e di Cavos e il rapporto che questi ebbero con generi e tradizioni, anche minori, pertinenti al teatro musicale occidentale dei secoli precedenti, cui vollero ispirarsi, evidentemente, per poter dare una fisionomia e un contenuto propri anche al teatro e alla musica della grande nazione russa.

M. Sokołowski, *Adwokat diabła Attilio Begey*, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2012, pp. 482.

“In chiesa mi tolgo il cappello, non la testa” era solito dire Attilio Begey, mi riferì anni addietro Marina Bersano Begey. Suo nonno era uno spirito profondamente religioso, ma al tempo stesso forte e indipendente. Come rileva Sokołowski, è su tale spirito di libertà che fece leva Andrzej Towiański nei confronti del giovane che si era recato sino a Zurigo per incontrarlo (il che dimostra ulteriormente la grande capacità psicologica di Towiański nel percepire il carattere e le aspirazioni di chi si rivolgeva a lui, e la sua capacità di trovare il linguaggio adatto a seconda dell’interlocutore). Proprio questa caratteristica di Begey risulta ben evidenziata nel volume.

Si tratta della prima monografia polacca dedicata a chi all’epoca era ritenuto “uno dei maggiori amici della Polonia”, come fu scritto in vari necrologi, e la trattazione prende avvio da questi ultimi, in quanto luogo in cui si cristallizza il “mito” di Begey. Da essi si trae un profilo condiviso, i cui tratti principali sono segnati dall’attività professionale, da quella patriottica e da quella polonofila. In questo modo “Begey ucieleśniał ideē jedności słowiańsko-romańskiej, a dokładnie jedności italo-polskiej” (p. 10), chiosa l’autore richiamando un tema a lui caro, tant’è che lo aveva scelto per titolo di un volume curato nel 2005: *Mit jedności słowiańsko-romańskiej w życiu i twórczości Adama Mickiewicza*.

Dalle indagini di Sokołowski emerge però una personalità ben più complessa e sfaccettata di quanto finora ritenuto. Lo studioso ci conduce, con piglio talvolta quasi da investigatore, nella ricostruzione di alcuni elementi cruciali della biografia intellettuale di Attilio Begey. Ne risulta un ritratto inedito, lumeggiato con sapiente maestria. Sebbene alcuni aspetti fossero già noti grazie al volume curato dalla figlia Maria Bersano Begey, alla monografia su Towiański e sul towianismo in Italia scritta da Alessandro Zussini, a vari articoli e alla pubblicazione di diversi carteggi tenuti da Begey con esponenti di spicco della cultura italiana e polacca, essi qui acquistano ulteriore spessore alla luce di nuovi tasselli e di una diversa prospettiva.

Le memorie raccolte dalla figlia sottolineavano infatti il profondo spirito filantropico di Begey menzionando il suo operato come avvocato dei poveri, della Comunità ebraica e del Cottolengo, il suo ecumenismo, la severità verso se stesso, la forza di volontà nel dedicarsi agli altri. Tutti questi tratti permangono nella lettura di Sokołowski, ma viene messa in ben maggiore evidenza la forte determinazione dell’uomo d’azione combattivo e combattente, che lotta per promuovere quella che considera la giusta strada del progresso umano in campo sociale.

Dopo aver presentato l’immagine di Begey trasmessa e in certo qual modo fissata da chi lo conobbe, la ricerca si dipana lungo varie direttrici, ciascuna dedicata a ricostruire un aspetto chiave in determinati periodi dell’attività pubblica di Begey: la cerchia towianista torinese, l’atteggiamento nei confronti della Chiesa e della questione romana, la partecipazione nella Lega democratica Nazionale e nella Lega Democratica Cristiana Italiana, la Polonia.

Dalla lettura del volume si evince chiaramente come Begey non fosse solo un grande polonofilo o un fedele seguace di Towiański, ma una personalità di primo piano in senso assoluto, un uomo con una propria linea di pensiero che talora differiva in misura sensibile da quella degli altri towianisti. Ed è sui tratti autonomi specifici di Begey che si incentra Sokołowski quando, ad esempio, evidenzia le divergenze tra la linea di Tancredi Canonico, primo leader spirituale dei towianisti italiani, professore di diritto penale all’ateneo torinese e presidente del Senato del Regno d’Italia, e quella di Begey, che ebbe a succedergli nella guida del movimento. Mentre per il primo si doveva

“ricristianizzare l’Italia” con l’aiuto di una Chiesa rigenerata, per il secondo ciò si sarebbe dovuto realizzare tramite un’azione pubblica promossa da movimenti strutturati; per entrambi le finalità non erano quindi d’impronta nazionalistica, ma sociale.

Ciò che interessa allo studioso polacco non è una ricostruzione di tipo tradizionale della vita e delle opere del suo personaggio, ma cogliere e comprendere le motivazioni e gli obiettivi che alimentavano il suo agire. Abbiamo quindi un’opera che non pretende né intende ricostruire l’intero profilo del protagonista (impresa per altro ovviamente impossibile), né tantomeno scandagliarne la psiche o la vita familiare, quanto piuttosto indicare alcune linee guida ben definite, che non sono affatto meri frammenti residuali affiorati casualmente dagli archivi in una storia destrutturata, ma al contrario tasselli accuratamente identificati e analizzati per la loro valenza specifica.

Oggetto dell’indagine di Sokołowski non sono di per sé le concezioni religiose del protagonista, ma il modo in cui esse incidono sulle sue scelte e sulle lotte politiche. Il towianismo vi è visto non come un fenomeno epigonico o marginale del romanticismo, ma come un progetto complesso da cui un gruppo di patrioti italiani aveva tratto ispirazione per innestare alcuni elementi nella prassi politica italiana. Particolarmente notevole l’accento posto sul towianismo come un’organizzazione dai risvolti politici, volta a modificare la società non tramite rivoluzioni, ma per vie pacifiche, incidendo sulle coscienze. Ovviamente agli studiosi dell’argomento sono noti gli sforzi dei towianisti di far arrivare a influenti uomini di Stato il messaggio di Towiański, ma l’argomento non è stato approfondito essendosi la critica indirizzata piuttosto ad analizzare l’influsso del towianesimo sugli scrittori nel caso dei polacchi, e il suo riformismo religioso nel caso degli italiani. Qui invece viene mostrato come il messianismo towianista non si limitasse a predire l’avvento di un’epoca nuova, ma mirasse a diffonderla e realizzarla in realtà nazionali ritenute cruciali: la Polonia, la Francia, l’Italia.

Già Marina Bersano Begey aveva segnalato nei suoi studi come l’esigenza di trovare un accordo tra patriottismo e fede cattolica fosse stata essenziale per attrarre verso Towiański alcuni italiani e le implicazioni di tale lettura sono qui pienamente sviluppate. Nel commentare l’incontro di Begey con Towiański del 1866, l’autore osserva come fosse l’Italia, e non questioni personali, a essere il fulcro delle riflessioni del giovane mazziniano, che si sentì investito del compito di diffondere le idee del pensatore polacco per realizzare, tramite un gruppo di persone animate da motivi religiosi, quelle azioni che avrebbero dovuto introdurre le concezioni cristiane nella vita sociale e politica. Ed è singolare, come osserva l’autore, che l’entrata in scena di Begey coincida di fatto con il ritiro dalla vita pubblica di Towiański.

Ai primi del Novecento, in concomitanza con la polemica modernista, Begey intensifica la sua battaglia e pubblica ulteriori scritti towianisti. A differenza della linea seguita da Towiański, che agiva di fatto nell’ombra attraverso personalità influenti, Begey voleva far conoscere il più possibile da vicino il pensiero di Towiański e dei suoi seguaci a un’ampia cerchia di persone fino a incidere su movimenti e partiti politici di massa di ispirazione cristiana e democratica. La sua azione non si limitava all’Italia: l’autore evidenzia quanto Begey fosse un promulgatore degli ideali nati nel romanticismo polacco anche nei confronti dei polacchi stessi, e mostra come la sua visione idealizzata della Polonia, mutuata dalla lettura risorgimentale dei romantici e dai contatti con gli esuli polacchi in Italia, Svizzera e Francia, si ebbe a scontrare con la realtà del Paese dopo il 1918.

In appendice si trovano, in originale e in traduzione polacca, tre importanti documenti inediti conservati nell’archivio Begey: le memorie di Giacinto Forni, uno dei primissimi towianisti italiani, che costituiscono nella volontà di questi una specie di silloge del pensiero towianista e così furono lette da Begey, che le approntò per la pubblicazione, ritenendolo un documento fortemente innovativo, come osserva Sokołowski: “Opracowując *Souvenirs d’Unterstrass* Forniego, Begey wy-

dobyl idee kolektywnego życia społecznego. Dokument ukazuje przejście od romantycznej myśli o Mistrzu-Proroku do nowoczesnej teorii życia społecznego nowego, demokratycznego państwa włoskiego” (p. 84). Al testo di Forni seguono gli *Wspomnienia z r. 1863 i 1864* di Józef Czarnowski (se ne trova una copia anche alla Biblioteca Jagellonica, trascritta con poche varianti non di rilievo, come annota Sokołowski), esempio di cosa intendessero i towianisti per azione politica durante l’insurrezione armata che si protrasse per oltre un anno, e il saggio *Manoscritto inedito su la seconda venuta del Signore* dell’arcivescovo Luigi Peucher Passavalli, predicatore apostolico e oppositore del dogma dell’infallibilità pontificia. I tre documenti, che a un lettore frettoloso potrebbero apparire come espressione di una mera volontà di mostrare alcuni dei tesori custoditi nell’archivio Begey, in effetti rispecchiano una logica ben precisa: Sokołowski non propone semplicemente al lettore polacco degli scritti di Attilio Begey, il che era già stato fatto con le memorie curate di Maria Bersano Begey, ma offre tre testi significativi, che permettono di capire meglio il contesto intellettuale in cui egli si forma e agisce.

La composizione scrupolosa dell’opera unita a una chiara linea interpretativa, resa evidente anche nella scelta dei titoli dei singoli capitoli, si coniuga in questo modo a una notevole dovizia di particolari tratti dai documenti consultati e citati a suffragio delle tesi sostenute. Tale attenzione verso il materiale documentario, verso un puntiglioso scandaglio delle fonti archivistiche e bibliografiche costituisce un elemento di indubbia svolta nella ricerca letteraria polacca recente, in particolare di quella dedicata al romanticismo praticata all’Instytut Badań Literackich, che negli ultimi anni ha privilegiato l’ermeneutica e il postmodernismo, come si può ben vedere anche dal taglio metodologico dei precedenti lavori dello stesso Sokołowski (basti pensare al suo *Król duch Juliusza Słowackiego a epopeja słowiańska*, 2004) e testimonia la volontà di affrontare la ricerca in campo umanistico con una rinnovata attenzione per i fatti, così come possiamo ricostruirli utilizzando le fonti, superando le tradizionali barriere disciplinari con un lavoro che coinvolge più ambiti della storia letteraria, politica, sociale, religiosa otto-novecentesca.

Krystyna Jaworska

M. Mušynka, *Volodymyr Hnatjuk*, Navčal’na knyha-Bohdan, Ternopil’ 2012, pp. 384.

Sia l’A. di questa monografia, che l’oggetto del suo studio si distinguono per singolarità nel contesto degli studi di ucrainistica, e soprattutto in quelli di etnografia e linguistica di generale interesse slavo. Nella storia della monografia si riflettono infatti anche le vicende del suo autore, Mykola Mušynka (Mikuláš Mušinka), ben noto studioso di storia, lingua e cultura ucraina tuttora vivente in Slovacchia. Le prime pagine del libro furono vergate in anni lontani in una stalla del villaggio di Kurov, nella Slovacchia Orientale, dove Mušynka, già ricercatore presso l’Università di Praga e promettente slavista, fu costretto a rifugiarsi per sfuggire ai controlli polizieschi legati alla sua dissidenza politica (affascinante è la lettura dell’autobiografia: M. Mušynka, *Kolesa krutjat’sja. Knyha 1. Spohady*, Fundacija “Karpaty”, Prjašiv 1998).

La monografia dedicata a Hnatjuk, apparve per la prima volta nel 1987 in Francia, nella collana della Società Scientifica T.H. Ševčenko (*Naukove Tovarystvo im. T.H. Ševčenko*, in seguito – NTŠ). Mušynka ricevette un’unica copia d’autore dall’Africa, mentre le 20 copie inviate in Ucraina fini-

rono a Mosca e furono destinate alla distruzione. Dopo il crollo dell'URSS e la conseguente riabilitazione di Mušynka, si tratta dunque del primo suo lavoro dedicato a Hnatjuk reso accessibile al pubblico ucraino.

Volodymyr Mychajlovyč Hnatjuk (1871-1926), nato in Galizia Orientale, autore di numerosissimi studi di folclore, curatore instancabile delle edizioni del NTŠ, è rimasto però quasi sconosciuto al di fuori di ristrette cerchie di specialisti (in Italia, nel periodo interbellico, ne fece menzione Je. Onac'kyj, in un articolo ristampato in epoca recente, *Studi di storia e di cultura ucraina*, Piovano editore, Albano Terme 1995, pp. 100-117). I materiali di etnografia e folcloristica da lui raccolti ed editi in sei volumi intitolati *Etnografični materialy z Uhors'koji Rusi* rimangono, come afferma Mušynka, "fonte tutt'ora ineguagliata per lo studio del folclore del Zakarpattja" (p. 75), mentre i 20 volumi dell'*Etnografičnyj zbirnyk*, curati dal 1900 al 1912, furono ritenuti la più importante edizione ucraina dell'epoca sul folclore. Hnatjuk fu però attivo anche nei campi della critica letteraria, filologica e linguistica. La monografia offre un quadro esaustivo della vita ed evidenzia il carattere multidisciplinare dell'opera dello studioso, rendendo il testo interessante non per i soli ucrainisti.

Nell'introduzione (pp. 4-37), l'A. descrive la genesi del testo e gli studi dedicati a Hnatjuk. Il primo capitolo (pp. 38-95) propone una dettagliata esposizione delle opere di Hnatjuk, ricca di notizie sulla vita accademica ucraina dell'epoca. Di particolare interesse è la descrizione dell'attività che lo studioso svolse dal 1898 in veste di segretario scientifico del NTŠ, allora diretto da M. Hruševs'kyj e con I. Frankò a capo della sezione filologica. Grazie all'illustre triumvirato la Società divenne il prototipo della Società Scientifica a Kyïv (1907), e poi dell'Accademia delle Scienze dell'Ucraina (1918). Direttore della Commissione Etnografica del NTŠ, Hnatjuk fu anche membro dell'Accademia delle Scienze di San Pietroburgo, delle società etnografiche di Praga e Vienna, della finlandese *Folklore Fellows*, e di altri enti.

Alla fine del XIX secolo Hnatjuk fu anche personaggio di spicco nella vita politico-sociale e culturale della giovane intelligenza galiziana. Si batté per i diritti linguistici dei connazionali in ambedue gli imperi, quello Austro-Ungarico e quello Russo. Grazie alla sua iniziativa fu creato in Galizia un fondo di sussidio per scrittori indigenti. Mušynka sottolinea a più riprese il lato profondamente umano di Hnatjuk: per esempio, quando alla fine del XIX secolo I. Frankò venne cacciato per la sua attività socialista e nazionale dall'Università di Leopoli e si trovò nell'indigenza totale e in stato di profonda depressione, fu proprio Hnatjuk a promuovere una raccolta di fondi a suo favore.

Mušynka, che ha conosciuto personalmente le difficoltà della vita in stato di discriminazione e opposizione, descrive con grande partecipazione il lavoro di Hnatjuk, svolto in condizioni di estrema povertà e debolezza fisica; malato di tubercolosi, egli si spense prematuramente, scrivendo fino agli ultimi istanti. Molti dei suoi lavori andarono dispersi durante la guerra o rimasero inediti a causa delle ridotte possibilità economiche del NTŠ. Per molto tempo l'opera di Hnatjuk fu apprezzata soprattutto nella diaspora, mentre nell'Ucraina sovietica lo studioso rimase nell'oblio per decenni.

Il secondo capitolo (pp. 97-151) della monografia è dedicato all'attività folcloristica ed etnografica. Mušynka suddivide gli studi sul folclore in diversi ambiti: canti popolari, usanze e credenze, demonologia, prosa popolare, soffermandosi su problemi di metodologia della classificazione, trascrizione e pubblicazione del folclore e dell'etnografia ucraina e di altri popoli. Gli interessi scientifici di Hnatjuk spaziavano dai territori ucraini dell'Impero russo alle comunità

ucraine negli Stati Uniti, con particolare attenzione alla cosiddetta *Uhors'ka Rus'*, ovvero le popolazioni dei territori delle attuali Zakarpattja e Slovacchia Orientale, oltre che della Vojvodina e di alcuni territori appartenenti alla Romania. Le sei spedizioni scientifiche di Hnatjuk, a volte rischiose, portarono alla raccolta di materiali di primaria importanza, in quanto in molti dei territori studiati il tessuto dialettale ucraino successivamente scomparve, soppiantato dall'ungherese o dal rumeno. Preziosa fu anche l'attività culturale di Hnatjuk che, nel corso delle sue spedizioni, diffuse la letteratura ucraina fra la gente e creò contatti tra la popolazione locale e il mondo culturale ucraino. A Hnatjuk, infine, appartengono i primi studi sulle comunità dei *rusnaci*, ossia i coloni che, a metà Settecento, arrivarono dai Carpazi e formarono la comunità che tutt'ora conserva le proprie caratteristiche etnolinguistiche, prima in Bačka e poi nello Srem (Sirmium). I *rusnaci*, *rusini* o *ruteni* di Bačka e Srem, sono conosciuti come rappresentanti della più antica diaspora ucraina. Hnatjuk non solo portò alla luce il relativo materiale etnografico, ma diede anche un notevole contributo alla formazione dell'identità nazionale di questi coloni, creandone il legame culturale con la Galizia e favorendo la formazione intellettuale di Havryl Kostel'nyk (1886-1948), autore della prima opera letteraria nell'idioma della comunità e primo codificatore della relativa lingua letteraria.

Il terzo capitolo (pp. 153-190) è dedicato all'opera meno studiata di Hnatjuk, ovvero l'intensa attività di critico, lo studio dei manoscritti e le prime indagini sulla letteratura ucraina del Zakarpattja. Vi sono importanti i rapporti di Hnatjuk con numerosi scrittori dell'epoca, tra cui I. Frankò, M. Kocjubyns'kyj, P. Myrnyj, Lesja Ukraïnka, A. Kryms'kyj, M. Gor'kij ed altri.

Nel campo della linguistica, (pp. 191-234), Hnatjuk si è distinto soprattutto negli studi dei dialetti ucraini carpatici. Egli divide i parlanti della Slovacchia Orientale in *slov'jaky* (con dominanza di elementi slovacchi) e *rusnaky* (dove prevalevano i dialetti ucraini). I materiali raccolti e pubblicati da Hnatjuk sollevarono le prime, e tuttora attuali, discussioni sull'appartenenza linguistica dei presenti dialetti. Egli ebbe un atteggiamento critico verso l'uso, da parte dell'intelligenza galiziana filomoscovita, di quello che lui chiamava "*varvars'kyj žarhon*" (p.100), il cosiddetto "*jazyčije*", ovvero il tentativo ottocentesco di codificazione dell'ucraino basato su un sistema ortografico etimologico, fortemente influenzato dal russo e dallo slavo ecclesiastico, che rimase però privo di una norma grammaticale accettata. Anche questo è un tema che oggi appassiona e divide gli studiosi (in particolare si ricordano gli studi di M. Moser).

La pubblicazione fornisce un ricco materiale fotografico e una corposa appendice con materiali epistolari (pp. 242-362). La consultazione del libro, fornito di riassunto in ucraino, francese, inglese e tedesco, è facilitata dall'indice dei nomi.

Alcuni dati e nozioni vengono ripetuti più volte nel testo e possono risultare ridondanti; si tratta però di una scelta consapevole dell'autore, dovuta alle esigenze di esposizione del materiale. Mušynka condivide buona parte delle opinioni di Hnatjuk, ma non esita a offrire una visione critica di molte sue conclusioni. La monografia, completa ed esaustiva, è una piccola enciclopedia, la cui consultazione è utile sia a chi è interessato all'ucrainistica in generale o agli studi slavistici centro-europei fra la fine del XIX e i primi decenni del XX secolo, sia – in modo particolare – a chi si interessa di etnografia slava ed ucraina.



A. Kwiatkowska, *“Tradycja, rzecz osobista”. Julian Przyboś wobec dziedzictwa poezji*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2012 (= Seria Filologia Polska, 134), pp. 312.

Con questa monografia la studiosa si prefigge l'obiettivo di dare una visione di insieme a una questione già ampiamente dibattuta dalla critica sin dagli anni Settanta: il rapporto che lega il poeta avanguardista Julian Przyboś alla poesia polacca da Kochanowski al Novecento. Compito di per sé non facile, trattandosi di uno scrittore che compì un lungo percorso dalla giovanile adesione alla formula peiperiana “*miasto, masa, maszyna*” fino a diventare, a partire dagli anni Quaranta, una delle massime autorità viventi tanto della lirica, quanto dell'interpretazione del patrimonio letterario nazionale.

La metodologia seguita dalla Kwiatkowska sembra oscillare tra un immancabile tributo alla tradizione degli studi sull'intertestualità di marca francese (J. Kristeva, G. Genette, M. Riffaterre), russa (M. Bachtin) e polacca (M. Głowiński, R. Nycz, S. Balbus) e la tentazione del senso comune, del perseguimento spontaneo di immagini, stilemi e atmosfere che legano gli universi poetici di scrittori anche apparentemente molto distanti l'uno dall'altro. Sia il concetto stesso di intertestualità che gli strumenti per analizzarla sono dunque da intendersi qui nel senso più ampio possibile. Più volte nel corso della trattazione è ribadita l'aderenza della studiosa all'idea kristeviana di intertestualità verticale, con la quale si rimanda a un livello dialogico fra testi meno evidente, non marcato esteriormente, ma che influisce sulla natura profonda dell'ipertesto.

L'opera è organizzata in capitoli monografici relativi al rapporto di Przyboś con alcuni dei massimi rappresentanti della letteratura polacca dal Cinquecento alla contemporaneità: Kochanowski, Karpiński, Mickiewicz, Słowacki, Norwid e Leśmian. L'autrice alterna una discussione delle testimonianze dirette dell'interesse del poeta novecentesco per i suoi grandi predecessori con lo studio delle influenze e degli elementi comuni. Il capitolo che risulta probabilmente più difficile per il lettore è quello relativo a Mickiewicz, il più ampio e forse meno strutturato. Il commento di alcune parti della prosa przybosiana *Czytając Mickiewicza* si mescola con la ricerca delle consonanze tra il poeta novecentesco e l'autore del *Pan Tadeusz*: indubbio elemento di interesse nell'opera del secondo è per Przyboś la maestria nella rappresentazione del movimento di tutto ciò che è dotato di vita, così come l'assoluta materialità, concretezza della parola poetica. Richiamandosi ad alcuni contributi precedenti sul tema, la Kwiatkowska non esita a concludere che Przyboś abbia attinto ad alcune immagini mickiewiczane nella formazione del suo immaginario poetico, sulla base degli elementi fondatori della propria identità artistica. Elemento di per sé, quello mickiewiczano, imprescindibile per ogni scrittore polacco, non si può non aggiungere. Anche, ovviamente, per l'avanguardia degli anni Venti, con i suoi stereotipati richiami internazionali alla negazione di ogni tradizione. Spesso l'autrice constata l'impossibilità di identificare un ipotesto definito, dal momento che gli elementi comuni più ricorrenti sono costantemente sottoposti a modificazioni e rimescolamenti. Più articolata risulta, invece, la trattazione relativa a Słowacki, grazie alla maggiore “linearità” dell'influenza su Przyboś di quest'ultimo. All'inizio del capitolo vengono stabilite a livello cronologico le fasi dell'interesse di Przyboś per l'autore di *Kordian*, nonché chiariti i conseguenti nessi intertestuali sulla base delle tassonomie genettiane e delle loro successive riprese a opera di Głowiński e Balbus. La Kwiatkowska ricostruisce la similarità della percezione visiva nei due poeti, elemento di cui il Przyboś maturo si rese conto nel contesto della pratica lirica e della riflessione teorica degli ultimi decenni. Nelle pagine dedicate al Maestro di Czarnolas, altro modello inevitabile per le lettere polacche, è inoltre accentuata la sovrapposizione del piano letterario con quello biografico: Przyboś

non scinde la figura del poeta cinquecentesco come fondatore della letteratura polacca moderna da alcuni elementi della sua biografia con cui sente di identificarsi. A simili conclusioni giunge la studiosa anche nell'analisi del rapporto tra Przyboś e Karpiński: nella biografia del massimo rappresentante del Sentimentalismo polacco, così come nella tradizione letteraria da lui prescelta e perseguita, il poeta novecentesco sembra cogliere alcune note di consonanza con le tendenze della propria maturità tanto letteraria quanto biografica. In questo capitolo, così come più di una volta nel corso dell'opera, viene evidenziato come una profonda conoscenza delle grandi opere della letteratura polacca (si ricordi la formazione polonistica del poeta) abbia fornito a Przyboś gli strumenti per la comprensione della realtà: la visione, descritta e resa possibile con e nella poesia, è filtrata dall'esperienza umana e poetica (i due livelli si mostrano assolutamente inscindibili) degli scrittori a cui egli non smise di guardare dagli anni giovanili fino alla morte. Questa, in poche parole, la tesi che la Kwiatkowska sviluppa e dimostra all'interno delle singole parti della sua interessante monografia.

Ben strutturati risultano altresì i due capitoli dedicati a Norwid e a Leśmian, l'autore cronologicamente più vicino a Przyboś. La ricezione przybosiana del poeta tardo-romantico è inserita nel contesto generale della discussione sulla sua ricezione in Polonia dagli anni Venti agli anni Settanta. L'analisi comparativa si dipana sia a livello di strategie del linguaggio poetico che di raffigurazione del rapporto tra l'io lirico e la realtà. La ricerca sulle relazioni intertestuali tra i due poeti non è affatto messa in discussione dal frequente riconoscimento delle profonde diversità che li dividono. Ad aprire la trattazione su Leśmian è invece la constatazione delle inaspettate similitudini tra la poetica przybosiana e il "simbolismo realistico" di cui l'autore della raccolta *Łąka* (1920) è uno dei massimi esponenti in terra polacca.

Conclusa l'illuminante lettura dell'opera (di cui a tratti si può lamentare solamente una certa mancanza di sintesi), ci si troverà probabilmente a porsi un quesito generale di carattere metodologico: la strutturazione dello studio in capitoli monografici dedicati a ciascun autore in dialogo con Przyboś è un suo punto di forza o una sua debolezza? Non sarebbe forse stato meglio scandire la trattazione sulla base di criteri come, ad esempio, le affinità e divergenze a livello tematico, metrico-ritmico, filosofico, biografico e così via (per usare chiavi di lettura tanto comode quanto passibili di discussione), analizzando di volta in volta il rapporto di Przyboś con ciascuno dei protagonisti della tradizione poetica polacca menzionati in precedenza? Ben lungi dal poter dare una risposta definitiva a questa domanda, non resta che prendere atto delle oggettive difficoltà che un lavoro di questo tipo, così importante e così appassionante, pone al ricercatore, ammirando la competenza con cui la Kwiatkowska ha portato a termine il suo lavoro.

Allo stesso tempo, ci si augura che venga condotto uno studio simile a proposito del dialogo di Przyboś con la tradizione, o le tradizioni, della poesia europea, dialogo forse non meno intenso e vissuto di quello con la poesia polacca, ma decisamente meno studiato (si ricordi, ad esempio, la fondamentale importanza dell'autore di *Równanie serca* nella diffusione in Polonia della poesia riliana). Si noti come nel corso della trattazione la Kwiatkowska accenni più volte alla figura di Majakovskij, di cui il poeta polacco tradusse alcune opere (traduzioni definite "polemiche" da un'autorità come E. Balcerzan).

Siamo dunque di fronte al primo, importante tassello di un più ampio orizzonte di studi atto a far luce sul posto occupato da Przyboś nella fitta e secolare rete di interazioni culturali tra l'Est e l'Ovest dell'Europa, all'interno della quale spicca la centralità della spesso misconosciuta in Occidente tradizione polacca.

P. Buoncristiano, *Un cuore meccanico. Bambole e automi nella letteratura russa moderna*, Carocci, Roma 2011, pp. 265.

Dall'epica greca ai poemi e romanzi medievali, dalla narrativa romantica all'odierna prosa fantascientifica, il tema perturbante dell'uomo artificiale trova da sempre peculiare espressione in letteratura. Da un lato, esso si nutre del sapere scientifico-tecnologico connesso alla costruzione degli automi, sofisticati congegni designati non solo a divertire e stupire, ma anche a coadiuvare o sostituire l'uomo nel contesto lavorativo. Dall'altro, ad esso è sotteso il tragico antagonismo tra uomo e Dio, tra creatura e creatore, che si incarna in quel peccato di *hybris*, di rivolta contro l'ordine divino, spesso al centro delle opere che fanno perno su questa figura.

Rispetto alla vasta bibliografia occidentale sull'argomento – sia per quanto riguarda la storia degli automi, sia per ciò che concerne il tema letterario – la ricerca di ambito russo tradisce una lacuna sorprendente: mentre le notizie sull'apparizione degli automi in Russia sono disseminate in opere spesso al confine tra scienza, leggenda e magia, la riflessione critica sulla figura letteraria fino ad oggi ha trovato posto prevalentemente in saggi dedicati a singoli autori, con particolare riferimento all'epoca in cui i personaggi meccanici fanno la loro prima apparizione nelle opere degli scrittori russi, ossia il Romanticismo. Nell'intento di colmare questa importante lacuna, la ricerca di P. Buoncristiano si presenta come una trattazione complessiva basata su un *corpus* significativo di testi relativi all'Ottocento e al Novecento letterario russo, che vengono analizzati in un'ottica comparatistica al fine di delineare affinità e specificità rispetto allo sviluppo del tema nelle lettere europee. Oltre a questo, il ricco materiale informativo-documentale, attinto da fonti diverse, che illustra la presenza e la diffusione degli automi sul territorio russo, permette all'Autrice di mettere in evidenza la spiccata interazione tra il piano storico e quello letterario, un dato di fatto che fino ad oggi sembra essere sfuggito all'attenzione dei ricercatori.

Già la terminologia utilizzata per definire il fenomeno dell'automa offre interessanti spunti di riflessione: se l'entrata del termine *avtomat* nella lingua russa si fa risalire alla fine del Settecento, prima di allora questi dispositivi vengono denominati da forme participiali (*samodvižuščijsja*, *samodejstvujučij*, ecc.) o da locuzioni descrittive (*kak živoj*), a volte associate al sostantivo *kukla* ed abbinate ad aggettivi che ne sottolineano il carattere meraviglioso (*čudesnyj*, *dikovinnyj*, *chitroumnyj*, ecc.). A ben vedere, queste locuzioni definiscono molto meglio la forma di 'vita apparente' che non la nuova accessione *avtomat* – termine sul quale, invece, sembra essersi convogliato in misura prevalente il coefficiente semantico relativo alla tecnologia dell'automatizzazione, tanto che a tutt'oggi la lingua russa per designare gli automi antropomorfi usa di preferenza *kukla* o tutt'al più *robot*. Quelle stesse locuzioni sembrano inoltre suggerire in modo più diretto le emozioni che contraddistinguono il peculiare processo percettivo innestato dagli automi, ossia lo stupore, la meraviglia, ma a volte anche l'orrore.

Il celebre motivo dell'uomo che si innamora di una bambola-manichino fa parte di quei *topoi* romantici sottoposti nell'ambito della letteratura russa a peculiare rilettura. Come è noto, la versione femminile dell'automa – variante perfezionata della donna in carne ed ossa, compagna e sposa ideale, il cui prototipo è la statua scolpita da Pigmalione – diventa in epoca romantica veicolo di satira di costume ed assume non di rado i connotati di una figura portatrice di sventura, di un simulacro creato per scopi malefici (il suo modello più celebre è Olimpia nel *Sandmann* di E.T.A. Hoffmann). Prendendo in esame le opere di Pogorel'skij, Odoevskij, Vel'tman e Nekrasov, autori in cui questo motivo trova più completa espressione, l'Autrice affronta la controversa questione dell'influenza di

Hoffmann nella letteratura russa, un cliché critico ormai datato che non tiene nel dovuto conto sia altre probabili fonti letterarie (Lesage, Jean Paul, Goethe, de Genlis), sia la familiarità dei russi con gli spettacoli e le esibizioni di automi (non di rado, sono gli stessi scrittori che utilizzano il tema a dichiararne la matrice autobiografica). È infatti tra la seconda metà del Settecento e l'inizio dell'Ottocento che la moda degli automi propriamente detti contagia la Russia: se le attrazioni meccaniche e ottiche erano entrate a far parte della cultura di intrattenimento dell'aristocrazia e della corte già dal XVII secolo, ora anche la piccola nobiltà e i ceti cittadini accorrono ad ammirarle nelle botteghe che ospitano collezioni di curiosità, nei musei delle cere, nei teatrini di marionette e nelle feste popolari.

Se la metafora della marionetta quale emblema della reificazione e della meccanizzazione dell'individuo nella società moderna in parte accomuna letteratura romantica tedesca e russa, in quest'ultima il motivo trova prevalente espressione nella forma dell'allegoria satirica – forgiata sui modelli letterari della seconda metà del Settecento – che prende di mira la società nobiliare e le sue convenzioni. Le donne-bambola letterarie, simulacro di giovani ragazze in cerca di marito o di mogli che antepongono i piaceri mondani ai doveri familiari, sono immerse nella sconcertante quotidianità del tempo, tanto da perdere, almeno in parte, il proprio carattere perturbante, un procedimento che convoglia quell'energia misteriosa che le caratterizza sulle conseguenze funeste della loro presenza nei salotti del bel mondo. La metafora dell'automa trova pieno sviluppo in Gogol', la cui opera pullula di uomini-marionette e di oggetti che si animano (secondo quel procedimento di *oživlenie* che, insieme a quello opposto di *omertvenie*, ossia dell'essere vivo assimilato a uno inanimato, rappresenta, secondo il critico Gippius, il peculiare meccanismo che sta alla base di questo motivo) e dove il confine tra animato e animato, tra la creatura vivente e la sua fedele riproduzione (si veda, in un contesto più ampio, anche il motivo romantico del ritratto, della figura di cera o della statua) è sempre ambiguo, sfuggente, una visione artistica che contribuisce a delineare la disarmonica condizione dell'uomo in bilico tra realtà e apparenza.

La prosa degli anni Quaranta e la satira impieगतizia di 'orientamento gogoliano', vena importante del romanticismo russo, segnano ad un tempo il passaggio al realismo: se il cambiamento del canone letterario, unitamente agli importanti mutamenti sociali che assegnano alla donna un ruolo maggiormente emancipato in società, determinano la scomparsa del motivo delle bamboline romantiche, nella seconda metà dell'Ottocento il *topos* della meccanizzazione dell'uomo assume caratteristiche peculiari strettamente legate alla realtà sociopolitica del paese. In questo periodo la variante maschile dell'uomo artificiale – anch'essa sviluppatasi soprattutto in epoca romantica, dall'*homunculus* al Golem a Frankenstein – trova realizzazione artistica negli automi al potere, nei governanti-bambole, una figura significativa e originale se messa al confronto col panorama letterario occidentale. Motivo antico dalle radici dotte e popolari (si vedano i fantocci-simulacro di persona assente, in genere il padrone di casa o un personaggio importante, o gli aiutanti nelle fiabe popolari), esso trova realizzazione nella rappresentazione satirica dello zar o regnante sostituito da un fantoccio (si veda nel XVIII secolo *Kaib* di Krylov). Questa immagine, cui è sottesa l'idea del potere concentrato in un solo individuo, assume i tratti di un idolo opprimente, a sua volta in grado di trasformare i propri sudditi in automi-burattini. Nel caso di Saltykov-Ščedrin e della sua *Istorija odnogo goroda* le bambole sono arma di denuncia contro un potere ottuso e dispotico, che si incarna in un fantasioso 'inventario di governatori' dalle teste molto particolari, caratterizzate da meccanismi e 'farciture' di vario tipo, una rappresentazione dai tratti antiutopistici che dà voce alla satira nei confronti abusi e violenze, ma mette alla berlina anche passività e stupidità del popolo asservito.

La cultura russa ci offre peraltro l'esempio, quantunque leggendario, di un automa-imperatore: la celebre statua di cera di Pietro I, la *voskovaja persona*, opera di Carlo Bartolomeo Rastrelli,

avrebbe nascosto al suo interno un meccanismo che le avrebbero consentito di muoversi. La leggenda nel Novecento ispira un'originale rilettura da parte di Tynjanov, in cui il sembiante di Pietro, creato per essere contemplato e ammirato, è più vivo che mai e nelle vesti del proprio simulacro autorappresentativo riacquista la capacità di influire sui destini del proprio paese.

Nella cultura del Novecento la figura dell'automa-marionetta assume connotati complessi e stratificati, seguendo una linea evolutiva che appare, secondo una costante già delineata, in stretta consonanza con gli epocali cambiamenti socio-politici. Nei primi anni del xx secolo la passione per burattini e marionette, che dilaga in particolar modo in ambito teatrale, ha ascendenze varie e coincide in parte con una nuova ondata di hoffmannismo in terra russa. Negli anni Venti, un periodo in cui la prosa russa è caratterizzata da una spiccata vena fantastica, ricca di ascendenze romantiche e di elementi fiabeschi, bambole, macchine e burattini sono al centro di eventi che adombrano conflitti di classe e portano all'affermazione del nuovo potere rivoluzionario: rivoltandosi contro imprenditori borghesi senza scrupoli o pingui tiranni di regni immaginari, manichini e robot giungono a riaffermare i valori universali di giustizia ed uguaglianza rivendicati dalla rivoluzione (Oleša, Aleksej Tolstoj). D'altro canto, la nuova mitologia della macchina, fulcro nell'edificazione del 'radioso avvenire' comunista, mostra anche (perlomeno fino a quando ciò è consentito dal potere) il suo lato oscuro, antiutopista: in *Invidia* di Oleša l'anti-macchina Ofelia, opponendosi all'idolo degli uomini nuovi, e quindi alla massificazione creativa e all'asetticità emotiva dei nuovi tempi, ordisce una 'congiura dei sentimenti' destinata inesorabilmente a fallire il proprio inattuale obiettivo.

*Adalgisa Mingati*

B. Kurtaševa, *Antologii i kanon: antologijni modeli na bŭlgarskata literatura*, Prosveta, Sofija 2012, pp. 312.

Il volume, derivato dalla tesi di dottorato in *Teoria e storia della letteratura* dell'Autrice, rielabora e sviluppa, con notevole maturità e sicurezza di scrittura e con svariati risultati originali, una serie di precedenti studi preparatori. La Kurtaševa si propone di indagare il rapporto tra la compilazione di antologie e la formazione del canone della letteratura bulgara. Vengono subito introdotti alcuni termini e definizioni che indicano le tappe di un tale rapporto: *Il sogno o desiderio ardente* (блян) di un'antologia, la *soglia* (raggiunta) di una fase antologica, la *guerra delle antologie* e l'uso delle stesse come *canone da esportazione*. L'autrice definisce il suo lavoro come "il primo tentativo di una storia della letteratura bulgara attraverso le antologie" (p. 12). Sono esposte una serie di considerazioni sull'etimologia della parola 'antologia', dal punto di vista valoriale assai superiore a quello di 'crestomazia', in virtù della maggiore selettività qualitativa, e viene tracciato un ampio panorama delle antologie greche, da quella di Meleagro alla Antologia Palatina e a quelle bizantine, ma anche di quelle di molte altre lingue e letterature. Per la Kurtaševa la letteratura della Rinascita bulgara (*Възраждане*) si trovava, per ovvie necessità storiche, in una fase "precanonica" e "preantologica". Nel 1884, sei anni dopo il raggiungimento dell'indipendenza, due grandi scrittori e eccellenti traduttori, Ivan Vazov e Konstantin Veličkov, pubblicano la *Crestomazia bulgara* (*Българска христоматия*) di poco meno di 1000 pagine, che contiene una presenza prevalente di traduzioni da altre letterature. Malgrado il prestigio dei due, quest'opera monumentale non avrà un'influenza rilevante.

Molto maggiore sarà il successo della *Crestomazia per lo studio della letteratura* (*Христоматия по изучаване словесността*) di St. Kostov e D. Mišev che dal 1888 al 1900 conoscerà ben tre edizioni. La monografia riserva la dovuta attenzione all'importanza dell'opera di Penčo Slavejkov il quale, pur non avendo mai scritto una vera e propria antologia della poesia bulgara, è autore di ben tre antologie. La prima, derivata pressoché causalmente da un incontro a Sofia col traduttore inglese Henry Bernard, esce a Londra nel 1904, col titolo *The Shade of the Balkans*. Comprende 100 canti popolari più *Hadži Dimităr* di Botev. L'antologia, che viene prodotta e recepita in ambito squisitamente folklorico, suscita in taluni recensori dubbi sulle modalità della traduzione: Bernard non sapeva il bulgaro e Slavejkov non sapeva l'inglese. Slavejkov, oltre a leggere alcuni canti in originale per rendere all'interlocutore l'idea dei ritmi, esponeva i testi bulgari in tedesco e Bernard li traduceva poi in inglese. Opportunamente, l'A. pubblica in appendice un'interessante recensione, finora non conosciuta in Bulgaria, dell'antologia inglese. Chiarisce anche come il potenziale metaforico voluto da Slavejkov nel titolo bulgaro *L'ombra del Balcano* (*Сянката на Балкана*) vada completamente perso in inglese, che usa solo il plurale *tantum* Balkans. Del resto nei canti popolari bulgari il Balcano ha un ruolo assolutamente marginale e non ha nulla in comune col significato mitico assegnatoli da Slavejkov. L'anno 1910, che Kurtaševa definisce come il superamento dell'agognata "soglia antologica", vede apparire ben tre antologie. Quella di Podvărzačov e Debeljanov (*Българска антология. Нашата поезия от Вазова насам*) che presenta 38 poeti, tutti viventi, ordinati secondo l'anno di nascita. La seconda è un'antologia della poesia slava (*Славянска антология*) preparata da Stilijan Čilingirov in occasione del Convegno slavo di Sofia dello stesso anno. La terza, geniale mistificazione dovuta a Penčo Slavejkov, è il suo capolavoro *Sull'isola dei beati*, un libro d'autore che, spacciato per una raccolta di traduzioni da vari poeti, funziona in qualche modo anche come antologia lirica nazionale. L'anno successivo Slavejkov pubblica un'eccellente antologia di poeti tedeschi (*Немски поети*). In queste due opere il numero dei poeti è drasticamente ridotto rispetto ai 38 della raccolta di Podvărzačov e Debeljanov, a 18. Un'antologia poetica sponsorizzata dallo Stato maggiore esce nel 1917, durante la guerra. Merito significativo dell'autrice è di individuare, in base a prove sicure, come curatore della stessa il celebre critico Bojan Penev.

Gli anni '20 conoscono una vera e propria *guerra di antologie*. Dopo la catastrofe nazionale che travolge la Bulgaria, in gran parte dovuta alla folle e criminale politica dello zar tedesco Ferdinando di Sassonia-Coburgo-Gotha, va al potere, dopo la sua abdicazione, il Partito Contadino di Aleksandăr Stambolijski. Il suo ministro dell'Istruzione, Omarčevski, sponsorizza, nel 1922 una Antologia della poesia, che presenta 38 poeti, e una della prosa bulgare (*Български поети. Антология* a cura di Chr. Cankov e *Българска белетристика. Антология* a cura di V. Jordanov). Entrambe le antologie sono criticate da differenti angolazioni estetico-politiche da Vl. Vasilev e, in modo brillante e sferzante, da Geo Milev nel suo scritto *Giubilei e funerali* (1924). L'autrice afferma che lo Stato si rileva un debole antologizzatore. Sempre nel 1922 esce l'antologia *Giovane Bulgaria* (*Млада България. Антология на современната българска поезия 1905-1922*) a cura di Ivan Radoslavov. Il critico, appropriandosi del valore simbolico del termine "giovani" e manipolando vicende letterarie e perfino la normale cronologia, raccoglie opere di 14 poeti, tutti simbolisti, e incorona come iniziatore e leader incontrastato nella poesia bulgara Teodor Trajanov. Geo Milev stronca impietosamente l'antologia. Ed è proprio Milev che pubblica, nell'anno stesso in cui viene strangolato dagli sgherri del governo ultrareazionario andato al potere dopo il sanguinoso colpo di stato e l'assassinio di Stambolijski, un'antologia della poesia bulgara (*Антология на българската поезия*) introdotta da un corposo saggio storico sulla stessa. I poeti presentati sono 18, numero già intuito da Slavejkov. Milev opera una selezione radicale rispetto ad altre più affollate antologie e motiva in vari casi le

cause dell'esclusione dalla stessa di "epigoni". Per Milev la poesia bulgara si è evoluta in quattro "tappe", ognuna con un suo vertice poetico: Vazov, Slavejkov, Javorov e Liliev. Ora Geo si augura un nuovo inizio, collegato alle avanguardie e a un "imbarbarimento" della poesia nazionale. Il Canone, confermato da Milev si è andato formando col principio della selezione e della riduzione. L'ultima parte della monografia analizza le antologie uscite dopo il 9 Settembre 1944 nel nuovo e ben diverso clima politico e culturale, quella di I. Mešekov (*Антология 9 септември*), di Boris Delčev (*Антология – български революционни поети*) e una infine riservata ai poeti legati al Partito Contadino (*Земеделски поети. Антология*) a cura di N. Penčev. Il canone, a parte alcuni nuovi ingressi, come quello di Vapcarov, è, pur nella nuova situazione politica fortemente ideologizzata, comunemente accettato.

Il volume si legge con grande interesse e, come in un film, ci sfilava davanti alla mente un secolo di conquiste e battaglie poetiche e critiche. Da sottolineare una serie di nuove acquisizioni teoriche e fattografiche da parte di Biljana Kurtaševa.

Giuseppe Dell'Agata

A. Angelova, *Na prijatelja na Bălgarija. Knigi s darstveni nadpisi v bibliotekata na Enrico Damiani*, Universitetsko izdatelstvo "Sv. Kliment Ochridski", Sofija 2013, pp. 240.

Grazie ad un accordo tra la Biblioteca Universitaria di Sofia e quella dell'Istituto Orientale di Napoli, Anna Angelova, direttrice della prima, ha studiato i libri bulgari conservati nel fondo donato da Damiani in memoria del figlio Roberto alla biblioteca napoletana e analizzato *de visu* tutti quelli che recavano dediche autografe allo slavista italiano. Una premessa illustra il valore storico-culturale di simili documenti nei quali la compresenza dell'autore-donatore e dello studioso che riceve il dono, ci offre molte indicazioni riguardo al contesto, nel caso in questione, dei rapporti italo-bulgari dagli anni '20 ai primi anni del secondo dopoguerra. Il libro riveste una notevole importanza per la ricostruzione dei rapporti culturali tra Italia e Bulgaria nel periodo ricordato e risulta assai utile sia per i bulgaristi italiani che per gli italianisti bulgari.

L'autrice si sofferma, a p.5, sulla trascrizione cirillica del cognome Damiani e tra le tre trascrizioni attestate (Дамяни, Дамиани e Дамияни) sceglie la seconda dicendo che, nei documenti d'archivio da lei allegati, lo stesso studioso "si firma Дамиани". In realtà questa grafia appare nei documenti solo due volte mentre quella autografa Дамяни è attestata ben sei volte (3 in lettere a Šišmanov, 1 a Arnaudov e 1 in una brutta per una lezione). È del tutto evidente che la forma corretta è appunto Дамияни (di tre sillabe) e non Дамиани che ha una sillaba in più e che tradisce una pronuncia straniera. Una sezione del libro particolarmente importante è dedicata ai libri con dediche di Bulgari allo studioso italiano (pp. 28-65). Delle 434 unità analizzate, ben 365 appartengono a scrittori e solo 69 a studiosi di varie discipline. L'autrice ricostruisce con garbo e con l'apporto di molti dati il contesto del favore degli scrittori e in generale della *intelligencija* bulgara nei confronti del patriarca della bulgaristica italiana. A p. 57, la testimonianza del giudice Dimităr Ruskov, molto probabilmente relativa a dopo l'8 settembre del 1943, illustra la radicale trasformazione delle opinioni politiche di Damiani e contiene una seria critica alla politica di Mussolini che avrebbe ripudiato

la tradizionale alleanza con l'Inghilterra per aggiungere l'Italia al carro nazista. Questa testimonianza coincide con una informazione fornitami da Riccardo Picchio sul fatto che Damiani, sempre dopo l'8 settembre, proteggesse i renitenti alla leva di tendenze antifasciste e contrasta quindi radicalmente con quanto sostenuto, con argomenti certi, da Stefano Santoro sul fatto che Damiani fosse lo studioso più schierato a favore della propaganda fascista e che il consiglio di Facoltà avesse bocciato, nel 1928, in prima istanza, la sua nomina a docente di lingua e letteratura italiana all'università di Sofia, per essere poi costretto dal governo ad accettarla con una seconda delibera. Un'evoluzione politica frequente per vari intellettuali italiani. A p. 69 sono riportate interessanti notizie sulla sorte di Bruno del Re, traduttore di Jovkov e Elin Pelin, figlio di Olga della celebre famiglia dei Kableškov: aveva capitanato una rivolta antitedesca e imprigionato in un campo nazista per prigionieri italiani sarebbe morto durante un bombardamento alleato.

Il volume contiene poi un elenco analitico, corredato da numerose fotografie, dei 434 volumi e delle rispettive dediche (pp. 73-177) ed è arricchito da un elenco dei nomi citati, da uno dei donatori e da un altro con l'elenco dei libri secondo la data di edizione.

Vorrei qui correggere due imprecisioni. A p. 15, il manuale Hoepli di Domenico Ciampoli, "Letterature slave", tratto da svariate fonti, è definito erroneamente "un'antologia in due volumi". A p. 20 Dragomir Petrov è inserito tra i collaboratori della "Rivista italo-bulgara", cosa impossibile per motivi cronologici. Probabilmente l'autrice si riferiva all'italianista Petăr Dragoev. La prima edizione del volume contiene purtroppo svariati errori di stampa.

Il libro permette di ricostruire il contesto dei rapporti letterari e traduttori bulgaro-italiani che ruotavano intorno alla figura e all'opera di Enrico Damiani.

*Giuseppe Dell'Agata*

O. Zabužko, Ju. Ševel'ov, *Vybrane lystuvannja na tli doby: 1992-2002. Z dodanymy tvoramy, komentarjami, pryčynkami do biografiji ta inšymy dokumentamy*, Vysoka polycja, Vydavnyctvo Fakt, Kyjiv 2011, pp. 500.

L'edizione del carteggio tra due esponenti di primissimo piano della cultura ucraina degli ultimi decenni è indubbiamente un evento di cui rallegrarsi. Divisi da una differenza di età di oltre cinquant'anni e da un oceano che solo verso la fine dello scorso millennio è diventato realmente valicabile, l'autrice (tra l'altro) del romanzo più discusso della letteratura ucraina post-sovietica e uno dei più grandi filologi del Novecento, ancora purtroppo non sufficientemente conosciuto nonostante le numerose riedizioni delle sue opere negli ultimi anni, hanno intessuto uno scambio epistolare tanto appassionato e appassionante per il lettore, quanto intensamente e drammaticamente informativo. Le lunghe lettere della scrittrice, composte per la maggior parte a Kiev, offrono un punto di vista privilegiato sulle vivaci e sfuggenti dinamiche socioculturali dei primi anni dell'indipendenza, fatti di grandi speranze spesso deluse, roventi discussioni, difficoltà editoriali e forti incertezze politiche. Le risposte da New York, come ci si può facilmente aspettare, sono più brevi, asciutte, ma non per questo meno sincere e sentite, composte fino a quando la salute lo ha consentito, ovvero fino a pochi mesi prima della scomparsa del loro autore.



Tra i momenti più notevoli della discussione è sicuramente da annoverare quello relativo all'incontro della diaspora con la madrepatria, ai soggiorni di studio americani degli intellettuali ucraini con la conseguente scoperta di opere, campi del sapere e metodologie critiche fino ad allora proibite, nonché ai primi incontri più o meno liberi con l'Ucraina da parte di diverse personalità culturali d'oltreoceano. Non mancano discussioni sulle opere della Zabužko e commenti sinceri e incensurati su vari rappresentanti della vita letteraria e accademica ucraina a Kiev e all'estero. Molto interessanti, ad esempio, sono le pagine dedicate alla turbolenta ricezione del già citato romanzo *Pol'ovi doslidžennja z ukrajins'koho seksu* (1995; trad. it. *Sesso ucraino: Istruzioni per l'uso*, 2008), che, alla metà degli anni Novanta, non mancò di suscitare grande scalpore (forse inaspettatamente per il lettore occidentale, ma non si se considera il contesto ucraino), mostrando, allo stesso tempo, il tanto atteso processo di formazione di un'opinione pubblica fatta di diversi punti di vista e orientamenti etico-estetici. La vicenda artistica della Zabužko è un'ottima cartina tornasole delle fortune e sfortune della letteratura ucraina contemporanea nelle complicate vicissitudini della sua affermazione tanto in patria quanto all'estero. Da sicuro stimolo di riflessione serviranno anche le pagine dedicate al terzo Congresso internazionale degli Ucrainisti (Charkiv, 1996), l'ultima esperienza ucraina di Ševel'ov, che, riproponendo nella sua ideazione e organizzazione una dubbia frattura tra ucrainistica patria e occidentale, emerge qui come un inaspettato momento di "recrudescenza sovietica" all'interno della vertiginosa rinascita culturale di quegli anni. Lo stesso dicasi per l'intricata vicenda dell'incontro dello studioso con l'allievo di un tempo, l'ancora vivente colosso della letteratura ucraina sovietica Oles' Hončar (1918-1995), fatta di incomprensioni, delusioni e vicende tuttora difficilmente comprensibili.

Si assiste al vorticoso ciclo di nascita e morte di riviste, circoli e associazioni culturali senza che l'interesse possa seppur minimamente calare. Meglio di qualunque storia della letteratura, queste lettere hanno il pregio di mostrare l'evoluzione dei gusti culturali di una società nella freschezza immediata di una scrittura umanamente vissuta. Il che d'altro canto significa, naturalmente, la necessità di saper distinguere tra le righe il fatto storico e sociale dall'affermazione e dall'opinione personale che va letta e interpretata proprio in quanto tale. Non si rinuncerà certo a leggere "Krytyka" dopo gli attacchi della Zabužko alla rivista e al suo redattore capo, così come non calerà l'interesse per "Sučasnist'", ma si prenderà invece atto, ad esempio, dell'indubbia perdita di sovranità assoluta da parte della "Literaturna Ukrajina", che Ševel'ov dichiara di aver smesso di ricevere su insistente consiglio della giovane amica. Così come l'indubbio narcisismo della scrittrice, personaggio tanto letto e commentato quanto attaccato e criticato, non impedisce di apprezzarne il grande valore artistico e le indubbie doti di studiosa e pubblicista.

Un grande pregio dell'opera è l'ampio commento sotto forma di note e precisazioni che la sua curatrice e co-autrice ha posto a corredo di ogni lettera, sia delle proprie che di quelle del suo interlocutore. Nell'ampia prefazione la Zabužko lamenta l'ancora scarsa conoscenza che l'Ucraina di oggi ha per l'autore di un libro fondamentale come *A Historical Phonology of the Ukrainian Language* (1979), vera e propria legittimazione scientifica definitiva del tanto sofferto diritto a una secolare esistenza autonoma per l'ucraino, oltre alle altre monografie, agli innumerevoli articoli di argomento linguistico, letterario e culturologico e agli scritti di carattere autobiografico. Alcuni di questi vanno a completare l'edizione, aiutando il pubblico inesperto a comprendere pienamente alcuni episodi e riferimenti discussi nelle lettere. I due momenti più intensi sono quelli descritti in *28 dniv osoblyvoji služby socijalistyčnij bat'kivščyni* e *Moji zustriči z Romanom Jakobsonom*. Nel primo, con lo stile ironico e anti-sentimentale tipico dell'autore, vengono descritte le vicende che portarono il giovane Ševel'ov ad abbandonare Charkiv negli anni della guerra per rifugiarsi prima a Leopoli

e poi in Germania. Il secondo, descrivendo l'ostracismo di Jakobson nei confronti di Ševel'ov e il conseguente abbandono di Harvard da parte di quest'ultimo (si spostò quindi alla Columbia), illustra alcuni lati oscuri della storia della slavistica americana e mondiale che, nell'ovvia consapevolezza della necessità di non accontentarsi acriticamente di una conoscenza superficiale dei fatti (e anche qui il suo autore non smentisce l'intelligenza e l'eleganza consuete, antepoendo allo scritto l'epigrafe "Audi et alteram partem"), non mancheranno di sorprendere e amareggiare il lettore: si vedano le infamanti accuse di "filo-nazismo" rivolte a Ševel'ov, che risorgono frequentemente anche nell'Ucraina di oggi. Seguono pagine di diversa natura di entrambi gli autori, atte a chiarire ulteriormente il contesto letterario dell'epistolario.

Si tratta di un'opera che, per la sua capacità di spiegare molti aspetti della cultura ucraina di oggi in un modo certamente accattivante, meriterebbe senza dubbio una traduzione.

*Alessandro Achilli*

T. Szczerbowski, *Rosyjskie teorie przekładu literackiego*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, Kraków 2011, pp. 254.

Premetto subito che il titolo dell'opera, come tenterò di mostrare di seguito, appare fuorviante.

È noto che in Russia (e più in generale in tutto l'Est europeo) il dibattito scientifico sulla traduzione è stato, ed è a tutt'oggi, particolarmente intenso. Eccezionale è la quantità di studi all'avanguardia che esso ha prodotto, giunti solo in parte a conoscenza dei traduttori occidentali. Di tale dibattito manca anzi un'adeguata ricostruzione complessiva, mentre i brevi compendi nei manuali e nelle opere di consultazione generale risultano lacunosi (si veda, per esempio, lo spazio dedicato alla traduttologia russa nella *Routledge Encyclopedia of Translation Studies* o nell'enciclopedia Gruyter *Übersetzung – Translation – Traduction*). In effetti, nonostante da più parti venga da tempo riconosciuta la ricchezza della traduttologia russa (e più in generale della traduttologia di tutto l'Est europeo!), la conoscenza che se ne ha fra gli studiosi non russi è decisamente frammentaria. È dunque da accogliere con grande favore ogni tentativo di una sua sistematizzazione, analisi o maggiore divulgazione.

Il volume di Tadeusz Szczerbowski risulta sotto questo aspetto uno strumento prezioso (almeno per chi abbia accesso al polacco, naturalmente). Pur rinunciando ad un'analisi critica complessiva, volta a cogliere gli elementi di sviluppo caratterizzanti del suddetto dibattito, il volume, composto di una serie di dettagliati profili dei suoi principali protagonisti, ne offre comunque un quadro ampio e aggiornato: 37 sono i linguisti, critici letterari, scrittori, traduttori e traduttologi di cui l'autore illustra, in modo conciso ma circostanziato, i contributi e le singole proposte teoriche.

L'opera ha un chiaro profilo divulgativo e lo scopo dichiarato di colmare una lacuna, relativa appunto alla conoscenza che delle teorie della traduzione russe si ha in Polonia (ma il discorso si può estendere a tutto l'Occidente). Szczerbowski esclude dalla sua trattazione i traduttologi di cui in Polonia si ha già una conoscenza piuttosto approfondita (ovvero A.D. Švejc'er, R. Jakobson, P. Torop, L. Barchudarov e V. Komissarov) e si limita alle teorie della traduzione "letteraria" (non si accenna, ad esempio, alle ricerche di P. Smirnov-Trojanskij sulla traduzione automatica); ciononostante ne risulta un panorama davvero ampio, in cui, oltre ai rappresentanti della traduttologia russo-sovietica

più noti al lettore occidentale (A.V. Fëdorov, I.I. Revzin e V.J. Rozenčevjg, E. Etkind, J.I. Recker e altri), vengono presentati i lavori di quei teorici che, pur avendo inciso sull'evoluzione della ricerca, al di fuori della Russia sono ancora poco conosciuti (O.M. Finkel', I.A. Kaškin, R. Minjar-Beloručev, P.M. Toper, Z. L'vovskaja e altri), nonché degli autori delle ricerche più recenti (Ju. Sorokin, N. Nasterova, T. Kazakova, I. Aleksejeva e altri).

Occorre infine precisare che, parlando di teorie della traduzione "russe", Szczerbowski ha in mente il dibattito teorico che è avvenuto e si svolge ancor oggi "in russo": molti degli studiosi presentati non sono dunque russi, ma in russo hanno pubblicato o tradotto, in toto o in parte, le proprie ricerche.

Tuttavia, parlare di "traduttologia russa" riferendosi al dibattito "in russo" appare come una scelta per certi aspetti accettabile, addirittura "naturale": basti pensare che le ricerche descritte sono nate e in gran parte si sono sviluppate in periodo sovietico. Ed in effetti è uso accostare alla traduttologia russa i nomi di studiosi quali il georgiano Gačėčiladze (autore fra gli anni '50 e '60 di alcuni saggi sulla traduzione in georgiano, prima ancora che in russo), l'ucraino Koptilov (autore di *Aktual'ni pytannja ukrains'koho chudožn'oho perekladu* nel 1971 o *Peršotvir i pereklad* nel 1972), l'estone Torop (il suo *Total'nyj perevod* appartiene già al periodo post-sovietico), o anche Jakobson (per il quale, a ben vedere, la definizione di traduttologo "russo" è discutibile, se non altro per il fatto che i testi per i quali è citato in teoria della traduzione sono stati scritti in inglese, quando Jakobson ormai da anni aveva abbandonato l'URSS). La precisazione potrebbe allora apparire anche scontata, ma vale la pena di riflettere sul fatto che, se si sottolinea spesso come nel campo della teoria della traduzione esistano due diverse tradizioni di ricerca, sviluppatesi per lo più parallelamente, quella occidentale e quella appunto dell'Est europeo, nel "circuito orientale", che non coincide del tutto con il "circuito russo", e di cui hanno fatto parte varie "scuole" (slave e non), il russo ha svolto un importante ruolo di lingua veicolare per molti ricercatori di diversa provenienza (slavi e non), alimentando una ricerca internazionale di vastissime proporzioni.

Ciò premesso, dobbiamo ancora aggiungere che in *Rosyjskie teorie* troviamo anche altri nomi, di ricercatori solitamente non accostati alla traduttologia russa ma ad altre scuole, come ad esempio il ceco J. Levý o lo slovacco A. Popovič, i cui testi, tradotti in russo, spiega Szczerbowski, sono entrati a far parte del "canone" delle letture traduttologiche russe.

Lo studioso presenta insomma il dibattito russo sulla traduzione letteraria, allargando di tanto in tanto lo sguardo su quel "circuito orientale" la cui descrizione, aggiungiamo, deve essere ancora tentata, e che in futuro dovrà necessariamente passare per un approfondito esame delle altre tradizioni sviluppatesi in parte in interscambio con la tradizione russa, in parte nell'isolamento (le traduttologie ceca e slovacca, bulgara – e sarebbe stato forse opportuno dedicare un capitolo anche agli studi di Sirgej Vlahov e Sider Florin di cui invece Szczerbowski non parla – ma anche ucraina – alla quale apparterebbero fra gli altri gli studi di O. Kundzič, S. Kovhanjuk, O. Finkel' e Koptilov – e così via).

Fra tanti studiosi slavi o dell'ex Unione Sovietica sarà infine da evidenziare la presenza di un'unica traduttologa appartenente invece alla traduttologia occidentale, e che risulta essere entrata dunque nel canone della traduttologia russa descritta: Laura Salmon. La traduttologa (e slavista) italiana da anni si muove in realtà liberamente a cavallo fra le due tradizioni di ricerca e la sua presenza all'interno del volume, dato quanto già premesso, non può a questo punto sorprendere. Collocandola giustamente nel filone degli studi legati alle neuroscienze, Szczerbowski la cita soprattutto per le ricerche, tutte anteriori al 2007, relative al legame fra traduzione e memoria (ed è un peccato che non venga invece menzionato, neanche in bibliografia, l'importante saggio del 2008 *Mechanizmy jumora*, contenente un'ampia sezione dedicata alla traduzione).

Ampio è anche l'arco cronologico preso in considerazione. L'indagine comincia infatti dalla fine del XIX sec., con un capitolo dedicato ad O. Potebnja, per arrivare, negli ultimi capitoli, sin quasi ai nostri giorni: il modello socio-psicologico proposto da J. Obolenska è del 2006 (nelle ricerche di questa studiosa sarà da notare un riferimento costante ai testi di L. Vygotskij e A. Lurja); del 2006 è anche il saggio di Kazakova sulla traduzione come processo "psicosemiotico"; e del 2008 l'ultimo studio esaminato, *Tekst i perevod* di Alekseeva.

Largo spazio è dato ai numerosi interventi di scrittori, poeti e traduttori letterari dell'inizio del XX secolo, che in qualche modo precedono e introducono la nascita della "scienza della traduzione" vera e propria: vengono così illustrate, ad esempio, le idee sulla traduzione di V.I. Brjusov, "precursore della traduttologia in Russia" (p. 19) e anticipatore dei concetti di "dominante" e di "tracce del traduttore"; ci si sofferma sulla figura di M.A. Gor'kij e la sua attività editoriale legata a "Vsemirnaja literatura", nell'ambito della quale fu organizzato un ciclo di seminari sulla traduzione e pubblicato l'opuscolo *Principy chudožestvennogo perevoda* (con articoli di F. Batjuškov, N. Gumilëv, K. Čukovskij), che sarebbe poi stato di grande ispirazione per molti rappresentanti del nascente "impero traduttivo" (la definizione è di Gačėčiladze, con riferimento al crescente numero di traduzioni nel periodo sovietico).

Il volume di Szczerbowski raccoglie un grande numero di dati di straordinaria rilevanza per chiunque voglia tentare di ricostruire l'evoluzione del dibattito russo sulla traduzione e dal quale si possono trarre alcune riflessioni interessanti. Qualche esempio. Molti studiosi ritengono che esista un legame fra il paradigma teorico sviluppato dai componenti dell'Opojaz e la nascita di una teoria della traduzione descrittiva (che in Occidente condurrà vari decenni dopo alla nascita dei Translation Studies). Un capitolo interessante in tale prospettiva è certamente quello dedicato a Ju. Tynjanov: fonte di ispirazione per i teorici della traduzione russi sono considerati in particolare *Problema stichotvornogo jazyka* (1924), o lo studio su *Tjutčev i Gejne* (1921) in cui è già posta la base per una riflessione teorica sulla traduzione letteraria – e lo ricorda, in una testimonianza riportata nel volume, il "padre" della traduttologia russa, Fëdorov, che all'"Heine russo" ha invece dedicato uno studio nel 1930.

A proposito di Fëdorov, ricordato solitamente per il fortunato *Vvedenie v teoriju perevoda* del 1953 e per la fondazione della rivista "Tetradi perevodčika", è autore già a partire dal 1927 di vari studi di argomento traduttologico di cui nel volume troviamo una rassegna.

In Russia un diffuso interesse per il problema teorico della traduzione si registra in effetti già almeno dalla fine degli anni Venti. Tanto da non stupire che nel 1934 nella *Literaturnaja Enciklopedija* compaia una voce *Perevod* di ben venti pagine e divisa in quattro capitoli, di cui il primo dedicato proprio alla *Teorija chudožestvennogo perevoda* (A. Smirnov vi sottolinea tra l'altro come qualsiasi traduzione comporti una "sottomissione ideologica" dell'originale, già implicita nella scelta del testo da tradurre).

Il quadro che emerge, in breve, conferma l'anticipo con cui in Russia nasce un interesse teorico per il problema della traduzione. Di grandissimo interesse in tale prospettiva anche il capitolo sull'ucraino Finkel', "teorico della traduzione dimenticato" (p. 45) autore della prima monografia in assoluto dedicata alla *Teorija j praktyka perekladu* (1929).

Dagli studi più recenti, del periodo post-sovietico, emergono tentativi vari di coniugare i modelli tradizionali con le acquisizioni della psicolinguistica e della neurolinguistica, in linea del resto con le principali tendenze della traduttologia occidentale. In molti di essi, come si accennava, sarà da sottolineare un recupero o un confronto con le idee dei pensatori russi del passato (come Potebnja, Leont'ev, Vygotskij, Lurja) che non costituiscono invece dei punti di riferimento nelle ricerche tra-

duttologiche fuori della Russia. In secondo luogo va notato come l'oggettivismo caratteristico di gran parte di queste ricerche era già indicato da Komissarov (nella già citata voce della enciclopedia Routledge) come una delle caratteristiche principali della traduttologia russa del periodo sovietico, rispetto alla quale, da questo punto di vista, esiste una continuità.

Come si intuisce, dunque, il volume di Szczerbowski, benché, ripeto, in esso non si tenti una sintesi critica complessiva della traduttologia russa, offre allo studioso un utilissimo strumento di consultazione, base indispensabile per le future ricerche sul tema, tanto per la quantità di dati raccolti che per i diversi spunti di riflessione che suggerisce.

*Lorenzo Costantino*

С.К. Милославска (под ред.), *Россия – Италия: диалог культур. Пособие по чтению и развитию речи для итальянских студентов-гуманитариев*, Гос. ИРЯ им. А.С. Пушкина, Москва 2011, 288 с.

Современный феномен глобализации, помимо прочих, охватил языковой и социокультурный аспекты нашей жизни. Не обошёл он и нас, преподавателей русского языка как иностранного. Невиданные до сих пор миграционные потоки, смешение и сращение культур и народов, охват всей нашей планеты всемирной паутиной – всё это привело к необходимости нового подхода к проблемам преподавания и преподавателей иностранных языков. В XXI веке преподавание иностранного языка не может оставаться исключительно на уровне прикладной лингвистики, преподаватель должен быть не только специалистом по языку, но и культурологом-страноведом, и не только в сфере данного иностранного языка, но и в сфере родного языка, ибо представление о культуре другой страны неизбежно усваивается через фильтр родной социокультурной среды, что является немаловажным фактором, достойным внимания. Новая реальность требует новых методов и новых учебников, основанных на принципе сравнения и сопоставления “своего, знакомого, близкого” и “чужого, незнакомого, дальнего”, и нового, открытого мышления, готового превратить это “чужое, дальнее” в “своё, близкое”. Такой подход был желателен и раньше, но теперь он стал необходимым. Исходя из этой принципиальной, кратко изложенной позиции, мы и проанализировали пособие *Россия – Италия. Диалог культур*.

Рецензируемая книга – результат работы авторского коллектива, в состав которого вошли российские и итальянские русисты под общей редакцией С.К. Милославской. Пособие, приуроченное к перекрёстному году Италии в России и России в Италии (2011), содержит богатый, разноуровневый и разносторонний материал для развития речи. Как указывается во Вступлении, “одна из главных целей данного пособия – помочь итальянским студентам воспринять Россию как “другое”, а не как “чужое”, и понять, что события и факты культуры одной страны могут стать предметом диалога культур, способствовать совместному художественному творчеству и взаимопониманию”.

Надо сказать, что эта цель достигнута полностью. С первых же страниц и до последней через весь корпус учебника красной нитью проходит параллелизм “итальянское ↔ русское”

на разных уровнях, в разных сферах и ипостасях: лексика, морфология, фразеология, работа над текстом, литература, театр, кино, архитектура, живопись, музыка, история, культурология, выдающиеся личности и пр., и всё это в широком хронологическом диапазоне – начиная с XII века (Св. Антоний, основатель Антониева монастыря в Новгороде) и до наших дней (П. Вайль и Л. Улицкая). Пособие богато иллюстрировано репродукциями известных картин, портретов, фотографий, что, несомненно, способствует лучшему усвоению материала.

Книга делится на две части, различные по объёму, форме и содержанию. *Первая часть* (86 стр., авторы Д. Бончани, Р. Романьоли) содержит материалы по уровням А1, А2 и В1, разбитые на 9 уроков. Структура каждого урока состоит из шести разделов:

- “В этом уроке”: определение темы и целей данного урока.
- “Знакомимся с темой”: предтекстовая работа с лексикой.
- “Работаем с текстом”: понимание, содержание, тема/рема, расширение, монолог и диалог по тексту.
- “Расширяем тему”: работа на углубление знаний, отработанных в предыдущих разделах.
- “Проверьте себя”: контрольные задания.
- “Знаете ли вы, что...”: интересные факты, события, персонажи, связанные с осевой темой пособия – диалогом культур.

С первых же уроков учащийся постепенно вводится в диалог обеих культур, сравнивая и сопоставляя различные культуремы (термин В.Г. Гака). Это Петрушка *versus* Пульчинелла, Русские в Италии – итальянцы в России, общность происхождения названия месяцев в обоих языках, Буратино и Пиноккио, русские писатели и поэты об Италии, общие праздники Италии и России и т.д. Новый материал закрепляется практическими заданиями, а лексика дополнительно расширяется за счет т.н. “интернационализмов”, которые легко опознаются и запоминаются. Принимая во внимание, что первая часть предназначена для элементарного уровня А1, несколько смущает уровень текстов, в которых с первого же урока встречаются довольно сложные грамматические формы: существительные, прилагательные и местоимения в падежных формах единственного и множественного числа, краткие формы прилагательных, глаголы совершенного и несовершенного вида, сложные числительные (ур. 1, 2, 3), причастия, деепричастия в тексте Пушкина (ур. 4). Возможно, это связано с различиями в учебных программах итальянских и испанских вузов, с которыми мы невольно проводим параллель.

*Вторая часть*, более обширная (174 стр., авторы Ю.В. Николаева, С.А. Нистратова, Е.Г. Ростова) соответствует уровням от В1 до С1 и рассчитана на студентов, изучающих русский язык два года и более. Она состоит из одиннадцати глав, каждая из которых посвящена отдельной теме и делится на четыре части, соответствующие четырем основным умениям. Далее следует *Приложение* – подборка дополнительных текстов, связанных с основной темой каждой главы. Следует особо подчеркнуть удачную подборку и разнообразие тем и сюжетов: Итальянский Петербург, Пушкин и Италия, Гарибальди и Россия, Его дороги вели в Рим (о Гоголе) и другие не менее интересные. Упражнения закрепляют этот богатый материал, развивают углублённое чтение и осмысление текста, устную и письменную речь. Весьма удачной представляется вставка “Ложные друзья переводчика”, присутствующая в каждой главе и содержащая русские слова, наводящие по созвучию с итальянскими на ошибочный перевод.

---

Пособие *Россия – Италия. Диалог культур* является прекрасным примером того, как можно (и нужно!) на практике реализовать методический принцип “язык через культуру – культура через язык”. Стоя от белой зависти, что в распоряжении итальянских коллег имеется такой богатый исторический материал, – культурные контакты между Испанией и Россией намного скуднее – остается лишь пожелать им успехов в дальнейшей работе в этом направлении и поблагодарить их за прекрасное пособие, так как многие материалы, особенно из второй части, вполне могут быть использованы для работы в испаноязычной аудитории.

*María Sánchez Puig*

