

I.P. Sbriziolo, *La leggenda aurea della Rus' (XI-XV secolo)*, Editrice "Il Calamo", Roma 2006, pp. 377.

Sotto il titolo *La leggenda aurea della Rus'* Itala Pia Sbriziolo pubblica un'antologia di testi agiografici dedicati a quattro importanti santi della Chiesa Ortodossa, vissuti nelle terre slavo-orientali tra l'XI e il XV secolo. Si tratta di Feodosij di Pečersk (†1074), ben noto quale fondatore, insieme ad Antonij, del monachesimo russo; di Avramij di Smolensk (†1221), tradizionalmente inserito nella tipologia dei folli in Cristo (*jurodivnye*), che nella Rus' ebbe grande fortuna; di Varlaam di Chutyn' – città sita a pochi chilometri da Novgorod – che nel XII secolo fondò e per primo resse il Monastero della Trasfigurazione del Salvatore; e, infine, di Kirill di Beloozero (†1427), contemporaneo del più conosciuto Sergio di Radonež e fondatore del Monastero della Santissima Madre di Dio a Beloozero, nella Rus' nord-occidentale, che gli verrà poi intitolato.

Come si vede, siamo di fronte a personaggi vissuti in epoche e in aree geografiche diverse. Tale scelta non è casuale: partita, infatti, dall'intenzione di concentrarsi sull'approfondimento della originale realtà storico-culturale della Grande Novgorod, come già aveva fatto in passato¹, l'autrice ha poi ritenuto opportuno ampliare la propria ricerca – spiega nella premessa – e prendere in considerazione non più soltanto Varlaam di Chutyn', ma anche esponenti eminenti della tradizione ortodossa che si formarono e compirono il cammino ascetico in altre città della Rus'. Ecco così motivato il titolo, volto a esplicitare il legame che unisce questi "Padri dell'Ortodossia russa" – tali li definisce Sbriziolo (p. 5) – nel comune contributo che essi hanno dato allo sviluppo del monachesimo e della spiritualità nelle terre slavo-orientali.

Il volume consta di due parti: la prima (pp. 9-102), di carattere storico-letterario, che fornisce al lettore alcune informazioni essenziali per la comprensione dei testi antologici; la seconda, più ampia (pp. 103-359), che riporta la traduzione in italiano del testo integrale della *Vita di Feodosij Pečerskij*² e di brani scelti dalle biografie in onore degli altri tre santi cui è dedicato il volume.

Il pregio dell'opera risiede anzitutto nell'aver reso accessibili al lettore italiano alcune tra le pagine più significative della produzione agiografica slavo-orientale, impegno che l'autrice persegue ormai da almeno vent'anni.

¹ I.P. Sbriziolo, *L'Antica Grande Novgorod tra storia e leggenda*, Roma 2000; Eadem, *La meravigliosa storia del klobuk bianco di Novgorod*, Roma 2003 (= Biblioteca di Ricerche Linguistiche e Filologiche, 55).

² Contemporaneamente alla Sbriziolo, anche A. Giambelluca Kossova ha pubblicato una propria traduzione della *Vita di Feodosij di Pečersk*. Cf.: A. Giambelluca Kossova, *Alle origini della santità russa. Studi e testi*, Cinisello Balsamo 2007. La traduzione della *Vita del venerabile padre nostro Feodosij, igumeno del monastero delle grotte*, si trova alle pagine 117-184, ed è condotta sulla base del *Codex vetustissimus* attestato nell'*Uspenskij sbornik* (XII sec), custodito a Mosca nel reparto manoscritti del Gosudarstvennyj Istoričeskij Muzej; *Sin.* 1063/4 [ex 175(18)], ff. 26r-67 e stampato a cura di S. I. Kotkova *et al.* (Moskva 1971).

La leggenda aurea della Rus' si presenta come un volume di 'alta divulgazione', che coniuga l'interesse scientifico con l'accessibilità a un pubblico non specializzato: apprezzabile risulta la contestualizzazione dei testi antologici nell'ambiente storico-culturale nel quale furono prodotti, intesa ad aiutare anche il lettore inesperto a ricostruire un contesto il più possibile chiaro delle vicissitudini che videro coinvolti i protagonisti, o sul cui sfondo si svolse la loro vita. La scelta di pubblicare le traduzioni in italiano con a fronte il testo slavo desta, invece, l'attenzione dei conoscitori della materia, che volentieri si confrontano con l'originale.

Le traduzioni sono nel complesso godibili, anche se non sempre precise e letterali; forse prevedendo delle critiche, l'autrice stessa sottolinea che quella che propone è una propria "interpretazione" del testo (p. 6). Tuttavia, alcune sue scelte restano, a mio parere, opinabili; tra queste, ne commento due che ritengo significative poiché relative a concetti 'chiave' del narrare agiografico.

La resa di *svétilo* con 'luminare' (ad es. pp. 129¹) non mi pare convincente per due ragioni: anzitutto in italiano l'aggettivo (sostantivato, nel testo di S.) 'luminare' si associa al campo semantico della scienza, dell'intelletto, dello studio, e non tanto a quello della religione, né della vita ascetica, cui invece fa riferimento il testo slavo. In secondo luogo, così traducendo, si maschera il riferimento ai passi paolini sull'opposizione luce/tenebra (ad es. *Rm* 13, 12), che costituisce uno dei motivi più importanti su cui vengono costruite le narrazioni agiografiche. Errata risulta, poi, la traduzione con lo stesso termine italiano ('luminare') del sostantivo *svétil'nik* ('lampada', 'lucignolo') che, oltre alla summenzionata citazione paolina, echeggia il passo evangelico della lucerna posta sul mozzo (cf. *Mt* 5,15; *Mc* 4, 21; *Lc* 11, 33). In entrambi i casi, riteniamo che sarebbe stato più appropriato utilizzare termini quali 'lume', 'lampada', al limite 'luce', per conservare la metafora con la quale vengono designati i santi e al contempo agevolare l'individuazione delle citazioni bibliche, procedimento tipico e fondamentale del genere agiografico.

Anche la traduzione di *prepodobnyj* con 'venerabile' è discutibile, poiché lascia del tutto in ombra il vero significato del termine slavo. Letteralmente *prepodobnyj* sta, infatti, per 'molto somigliante, che molto somiglia', a significare che lo stato di vita dei monaci è il più simile a quello celeste, con riferimento al motivo della somiglianza a Cristo, che costituisce il cardine attorno al quale si organizza la biografia di un santo. Volendo optare per una traduzione più libera, l'autrice avrebbe potuto usare l'espressione 'santo monaco', essendo questa la resa comune del termine per indicare la tipologia di santità alla quale è riferito.

Mi sembra, inoltre, che l'autrice nutra la convinzione che i canoni e i temi comuni del narrare agiografico siano noti a tutti i lettori e che pertanto risulti superfluo soffermarsi sulle caratteristiche principali. In premessa S. scrive, infatti, che "i racconti agiografici (...), com'è noto, sono costruiti secondo schemi specifici" (p. 5); a p. 29 afferma che "nella Vita di Avramij... – come è consueto in una narrazione agiografica – si individuano tre parti (...)"; a p. 71 si legge che "una peculiarità del racconto agiografico è, come sappiamo, l'astrazione"; a p. 77, commentando la capitolazione di Novgorod davanti alle truppe di Ivan III, l'autrice sottolinea che nella Vita di Varlaam, "opera agiografica, non è il fuoco delle armi del Moscovita che porta alla resa i cittadini di Novgorod, bensì la fiammata che proviene dalla tomba del Venerabile che 'mette in fuga' Ivan III di Mosca". S. evidentemente non ritiene necessario fornire maggiori e più sistematiche informazioni al riguardo né in nota, né in un paragrafo apposito. Personalmente ritengo che spendere

¹ "Erano da vedere i tre *luminari* che, vivendo nella grotta, avevano scacciato le tenebre diaboliche con la preghiera e con il digiuno, mi riferisco al venerabile Antonij, e al beato Feodosij, e al grande Nikon" [corsivo di chi scrive].

qualche parola in più a questo proposito sarebbe stato opportuno, visti anche gli intenti divulgativi del volume. Qualsiasi cenno alla topica agiografica manca anche laddove si parla, ad esempio, di Feodosij come “angelo terreno-uomo celeste” (pp. 12-14), oppure della figura della madre del santo (pp. 14-17). Nel primo caso ci troviamo di fronte a un’immagine ricorrente nelle biografie dei santi che trova origine nel motivo della ‘somiglianza angelica’, peculiare proprio delle Vite di monaci e asceti. Nel secondo caso, invece, la Vita di Feodosij offre una variante molto particolare del motivo del “rapporto del santo coi genitori”, probabilmente legata alle vicende biografiche del personaggio: contravvenendo all’immagine consueta del genitore virtuoso e pio che favorisce l’adempimento della volontà divina da parte del figlio, la madre di Feodosij ci appare “robusta e forte” e per impedire al giovane l’entrata in monastero arriva perfino a malmenarlo. Commenti di questo tipo avrebbero arricchito la trattazione mettendo in risalto l’elaborazione dei testi slavi.

Nella parte introduttiva, l’attenta suddivisione in paragrafi e sottoparagrafi non riesce a celare una trattazione che risulta a volte non sufficientemente chiara, dato il frequente sovrapporsi di notizie storiche a considerazioni e commenti di carattere letterario, i quali avrebbero potuto essere approfonditi in modo più articolato e distinto. Anche nomi e toponimi vengono citati in maniera disomogenea creando incertezze e, nel lettore che non ha familiarità con lo slavo o almeno con una lingua slava moderna, disorientamento. Ad esempio, il monastero delle Grotte di Kiev è detto ‘Monastero Kiev-Pečerskij’ a p. 9, e due pagine dopo ‘Kievo-Pečerskij Monastyr’; la città di San Pietroburgo è nominata a volte in italiano a volte con la traslitterazione del nome russo: Sankt Peterburg.

Sempre nella prima parte, sembra arbitraria la scelta di quali termini slavi tradurre e quali no: a volte l’autrice usa l’italiano e dà tra parentesi lo slavo, altre volte lascia nel testo il termine slavo in corsivo e dà la traduzione fra parentesi. Non mancano nemmeno i casi in cui viene utilizzato solo lo slavo, talvolta con relativa spiegazione in nota, talaltra senza. A p. 27, ad esempio, si traduce ‘clero’ dando tra parentesi *duhovenstvo*, che risulta superfluo (forse è stato introdotto per simmetria con *bojarstvo* della riga precedente), poiché la frase sarebbe comprensibile anche senza l’equivalente slavo. A p. 29 compare il termine *podvig* e nelle successive il sostantivo da esso derivato *podvižnik*, che non vengono né tradotti, né spiegati. A p. 33 e poi di nuovo a p. 43 troviamo il verbo *podvižatisja*, che deriva dalla stessa radice, e viene tradotto con l’italiano ‘operare’; mentre a p. 52 il plurale *podvižj* viene reso con ‘opere’, e a p. 55 con ‘opere gloriose’, lasciando finalmente intravedere qualcosa della molteplicità di significati contenuta in questo vocabolo. Com’è noto, *podvig* definisce infatti un concetto caratteristico e fondamentale della spiritualità russa, che avrebbe meritato un ampio commento; basti pensare che, data la sua densità di significato, su questo termine si sono espressi anche insigni studiosi¹. Non risulta poi sempre chiara la ragione dell’uso delle maiuscole: se la maiuscola risponde ad una certa consuetudine per parole quali il

¹ I. Kologrivov, ad esempio, lo definisce ‘un termine slavo difficilmente traducibile’ (cf.: I. Kologrivov, *Les Fous pour le Christ dans l’agiographie russe*, “Revue d’ascétique et de mystique” XXV, 1949, p. 426). D.S. Lichačëv, nel saggio *Zametki o russkom* (1984, pp. 10-11), riferendo le parole di N. Rerich, afferma che *podvig* è una parola polisemantica e intraducibile, poiché nessuna delle lingue europee possiede una parola dal significato almeno simile. In generale *podvig* potrebbe essere reso con ‘azione eroica’, ‘gesta’, ‘impresa’. Nel linguaggio agiografico, in particolare, esso designa il cammino ascetico che il cristiano percorre, con l’osservanza dei comandamenti, le mortificazioni, la pratica delle virtù e della carità, per riacquistare la somiglianza con Dio. Per questo il santo che ha compiuto tale progresso spirituale, viene detto anche *podvižnik*.

Venerabile', o il 'Maligno', essa non ha molto senso in 'Agiografo', 'Narratore', 'Autorità locali', 'Madre' (in riferimento alla madre di Feodosij di Pečersk, della quali la Vita non fa il nome), o' il Moscovita' (cioè Ivan III)..

Anche se riteniamo che alcune scelte avrebbero potute essere più opportune, nel complesso *La leggenda aurea della Rus'* risulta comunque una pubblicazione significativa in Italia, dove le opere antologiche dedicate all'agiografia slavo-orientale sono ancora piuttosto rare.

Maria Chiara Ferro

T. Hodana, *Między królem a carem. Moskwa w oczach prawosławnych Rusinów – obywatele Rzeczypospolitej (na podstawie piśmiennictwa końca XVI-połowy XVII stulecia)*, Scriptum, Kraków 2008 (= Studia Ruthenica Cracoviensia, 4), ss. 262.

Książka jest zmodyfikowaną i zaktualizowaną wersją pracy doktorskiej Autora, którą Tomasz Hodana napisał pod kierunkiem profesora Aleksandra Naumowa i obronił w Instytucie Filologii Wschodniosłowiańskiej UJ w 2005 roku.

Stanowi próbę rekonstrukcji obrazu państwa moskiewskiego, powstałego w świadomości prawosławnych Rusinów, której Tomasz Hodana dokonał na podstawie ruskich źródeł końca XVI i połowy XVII wieku. Osią rozważań, ograniczonych w czasie pomiędzy unią brzeską (1596) a wybuchem powstania Chmielnickiego (1648) był stosunek mieszkających w Rzeczypospolitej Rusinów do wschodniego sąsiada. Powstające wówczas poczucie ich odrębności stanowić może przyczynek do pełniejszego zrozumienia zachodzących później procesów i zjawisk oraz relacji pomiędzy wschodnimi Słowianami, zwłaszcza w kontekście tworzenia tożsamości Białorusinów i Ukraińców. Poddając refleksji świadomość ruskich obywateli Korony Polskiej i Wielkiego Księstwa Litewskiego Autor spojrzal na omawiane zagadnienie wielostronnie, zarówno przez pryzmat tradycji religijnej i instytucji cerkiewnych, jak i ideologii państwowej i osoby władcy. Polemiczny ton wielu fragmentów pracy służył odejściu od tendencyjności i schematyzmu w literaturze przedmiotu, utrwalonym zwłaszcza w dawnej historiografii rosyjskiej i sowieckiej. Hodana podjął zatem próbę reinterpretacji niektórych tekstów, studiując pisma o charakterze religijnym, historycznym, publicystycznym i literackim oraz różnego rodzaju dokumenty: traktaty polemiczne, teksty liturgiczne, hagiografię, oficjalną i prywatną korespondencję, dzienniki, podręczniki. Autor swoje badania skupił na wyznawcach prawosławia, pomijając celowo poglądy Rusinów – łacinników, Rusinów – protestantów oraz reprezentantów cerkwi unickich (w kilku przypadkach ich przywołał). Tomasz Hodana u prawosławnych dostrzegł "frapujące napięcie", determinujące ich specyficzną życiową sytuację. Z poddanymi moskiewskiego władcy łączyło ich językowo-etniczne pokrewieństwo i konfesyjna wspólnota, ale odmienna była przynależność państwowa oraz formacja społeczno-polityczna. Zachowywali także dystans w sferze kulturowej. Symbolicznie i nader trafnie owo "bytowanie" między królem a carem oddaje tytuł książki.

Autor dokonując we wstępie wprowadzenia terminologiczno-historycznego przybliżył kwestię świadomości genetycznej ruskiego prawosławia i wskazał retrospektywnie na pojawiające się elementy kulturowej wspólnoty: nazwę "Ruś", która połączyła Białorusinów, Ukraińców

i Rosjan u zarania ich dziejów, przyjęcie chrześcijaństwa (X w.) w obrządku bizantyńsko-słowiańskim, język i piśmiennictwo cerkiewnosłowiańskie. Przypomniał też polityczne podziały, w wyniku których zaczęła się kształtować Ruś polsko-litewska (dzisiejsza Ukraina i Białoruś), powiązana coraz silniej z cywilizacją Europy łacińskiej oraz Ruś Moskiewska (dzisiejsza Rosja), pozostająca w epoce nowożytnej w opozycji do świata zachodniego.

Zarysował także portret Moskwy, kształtowany w zbiorowej świadomości obywateli Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Ów portret wieloetniczna społeczność Rzeczypospolitej tworzyła głównie w oparciu o historiografię oraz relacje podróżników, dyplomatów i kupców. Nie bez znaczenia pozostawały w tym względzie także różnorodne opinie: zarówno o charakterze obiektywnym, jak i stereotypowe, przenikające do literatury i powszechnej świadomości obywateli. Wzrost zainteresowania Moskwą – jak zaznaczył Autor – nastąpił w początkach XVII stulecia, co potwierdziła bogata publicystyka tego okresu. Wstępne rozważania Autor zamknął konkluzją o zmieniającym się obrazie Moskwy w świadomości Rusinów – mieszkańców wielonarodowej Rzeczypospolitej, dla których Moskwa jako “bratnia” w wierze, coraz bardziej stawała się obca cywilizacyjnie i kulturowo.

Zasadniczą część przedmiotowych analiz Tomasz Hodana zawarł w trzech rozdziałach. W pierwszym rozdziale zatytułowanym: *Rusini wobec Moskwy na przełomie XVI i XVII wieku* zaprezentował kształtowanie się owych relacji w latach poprzedzających unię brzeską 1596 roku oraz po jej zawarciu, w dwu pierwszych dekadach XVII stulecia. Wskazał na wielość poważnych problemów dotyczących ruską społeczność w II połowie XVI wieku, determinowanych głębokim kryzysem całego wschodniego chrześcijaństwa oraz związanym z nim upadkiem kijowskiej metropolii. Atrakcyjność sąsiedniej kultury łacińsko-polskiej oraz proces odpływu miejscowych elit do Kościoła katolickiego i różnych odłamów protestanckich osłabiały znacznie rodzimą tradycję Rusinów, zmieniając ich kulturowo-etniczną tożsamość. Tomasz Hodana przywołał łaciński traktat *Moskonia*, Antonio Possevino. W traktacie ów włoski jezuita wyraził przekonanie, że unia na terenach prawosławnej Słowiańszczyzny może zaistnieć dzięki nawróceniu Rusinów w Rzeczypospolitej. Działający wówczas aktywnie na ziemiach ruskich zakonnicy Possevino, katolicycy misjonarze dostrzegali wyznaniowe i etniczne pokrewieństwo mieszkańców państwa moskiewskiego i poddanych polskiego króla, widząc w tym przeszkodę w zjednoczeniu Kościołów na obszarze Rzeczypospolitej, co Hodana uznał za sprawę kluczową dla omawianego tematu. Podkreślił, że obawy podzielał także ksiądz Piotr Skarga w znanym dziele pt: *O jedności Kościoła Bożego pod jednym “pasterzem”*, zapoczątkowując nim polemikę około unijną.

Przemożny wpływ na oblicze kijowskiego prawosławia wywarł książę Konstanty Wasyl Ostrogski. Niezlomna postawa księcia trwania w wierze ojców wzbudzała szacunek nie tylko w granicach polsko-litewskiej ojczyzny, ale także – co podkreślił Autor – w państwie moskiewskim. Analizując korespondencję księcia sporo miejsca poświęcił niedawno odkrytemu pismu Ostrogskiego do patriarchy Jowa (1604). Przedstawiając interpretację tekstu, dokonaną przez historyka Anatolija Turilowa, podając w wątpliwość słuszność jego daleko idących wniosków np. rozważania możliwości przyjęcia przez hierarchię cerkiewnego zwierzchnictwa Moskwy. Przeanalizował też podniesienie metropolii moskiewskiej do rangi patriarchatu, co nastąpiło w 1589 roku podczas pobytu w Moskwie patriarchy ekumenicznego Jeremiasza II. Wydarzenie to było przyczyną zaniepokojenia władz państwa polsko-litewskiego. Jednak dokumenty nie potwierdziły, by prawosławny episkopat musiał dokonywać wówczas dramatycznego wyboru między unią kościelną a “dyktatem patriarchatu moskiewskiego”. Hodana podzielił w tym względzie stanowisko Borysa Gudziaka i innych badaczy, mówiące o tym, iż największy problem ruskich

biskupów u schyłku XVI w. stanowiły ingerencje patriarchów wschodnich w wewnętrzne sprawy metropolii. Poczynania Jeremiasza II były szeroko komentowane w oficjalnych pismach, prywatnej korespondencji oraz literaturze polemicznej. Zauważył, iż większość autorów tego okresu traktowała Moskwę raczej marginalnie, co określił terminem “nieobecności Moskwy” w ruskich źródłach. Odnosił się też m.in. do tezy rosyjskiego historyka Borysa Florii, tłumaczącego brak wzmianek o Moskwie lojalnością szlachty ruskiej wobec Rzeczypospolitej lub obawami środowiska brackiego przed reakcją władz.

Rozdział pierwszy Autor zakończył analizą stosunku Rusinów wobec Moskwy w okresie “wielkiej Smuty”, czyli pierwszych dekad XVII stulecia będących czasem zmagania z poważnym kryzysem dynastycznym w Rosji. Mieszkańcy Rzeczypospolitej masowo brali udział w wyprawach Samozwańców, Zygmunt III Waza uczestniczył w rywalizacji o carską koronę – te wydarzenia szerokim echem odbiły się w publicystyce oraz literaturze pamiętnikarskiej tego okresu. Tomasz Hodana przywołał ponownie stanowisko Borysa Florii, według którego “wielka Smuta” była etapem umacniania rosyjsko-ukraińsko-białoruskich kontaktów oraz czasem krzepnięcia wyznaniowej jedności m.in. przez udział w walce przeciw ekspansjonistycznej polityce polskolitewskich władz. Jako przykład Autor podał m.in. ostrą reakcję Zygmunta III Wazy na “antypanstwową” działalność oficyny brackiej w Wilnie, związaną z wydaniem polskojęzycznego traktatu *Tbrenos* Melecjusza Smotryckiego. Polemizując z interpretacją Borysa Florii, Hodana podkreślił, że w latach “Smuty” Kozacy i ruska szlachta opowiedzieli się po stronie zachodniego świata, co zwiększyło dystans między obiema częściami Rusi i nastawiło wrogo Moskowitów wobec prawosławnych mieszkańców Rzeczypospolitej. Jednakże ci w zdecydowanej większości – jak zauważył w podsumowaniu tematyki rozdziału – pozostali obojętni wobec wydarzeń “Smuty”. W kontekście dalszych rozważań na uwagę zasługuje stwierdzenie Autora, że poczucie wspólnoty religijnej Rusinów w Rzeczypospolitej było wówczas równie ważne, co państwowy patriotyzm. Taką podstawę prezentował książę Ostrogski i inni. Walcząc z rozmaitymi dekretami katolickiego władcy, pozostawali jednocześnie jego wiernymi poddanymi.

Rozdział drugi *Prawosławna metropolia kijowska a Moskwa w latach dwudziestych XVII stulecia* Tomasz Hodana rozpoczął podrozdziałem o jakże znamienym tytule, prezentującym całą publikację: *Między królem a carem*. Początki XVII wieku stały się bowiem dla prawosławnych Rusinów czasem dramatycznego, ale nieuchronnego wyboru między lojalnością wobec katolickiego króla, a szukaniem wsparcia w wyznaniowo bliskiej lecz terytorialnie odległej Moskwie. Po synodzie brzeskim (1596) prawosławie odczuwało dotkliwie brak pasterzy, dlatego posługę pasterską sprawowali podróżujący przez Ukrainę biskupi z Grecji, Bułgarii i Serbii. Bolesną stratą dla prawosławia była też śmierć księcia Konstantego Wasyla Ostrogskiego (1608). Radykalna zmiana sytuacji Kościoła wschodniego w Rzeczypospolitej nastąpiła po 1620 roku, kiedy to patriarcha Jerozolimy Teofanes dokonał w tajemnicy przed królem odnowienia prawosławnej hierarchii, co odbywało się potajemnie. Dalej Hodana opisał burzliwe reakcje związane z wizytą Teofanesa, które nastąpiły po jej zakończeniu. Dopiero wówczas Zygmunt III wydał szereg dokumentów w związku z odnowieniem hierarchii prawosławnej, oskarżając nowych władcyków m.in. o działanie na szkodę państwa. Nakazano aresztowanie metropolity Hioba Boreckiego i arcybiskupa połockiego Melecjusza Smotryckiego. Konsekwencją stanowiły zamieszki i konflikty w Wilnie, w wyniku których usunięto kilku “dyzunitów” z rady miasta. Pokłosiem wydarzeń było też pojawienie się po obu stronach różnych dzieł polemicznych.

W dalszych rozważaniach Tomasz Hodana przedstawił pogląd na temat zrodzonej wówczas idei zjednoczenia Wielkiej i Małej Rusi. Na głównego jej pomysłodawcę wykreowano

– co podkreślił Hodana – metropolitę Hioba Boreckiego. Autor przypomniał w tym względzie stanowiska historyków ukraińskich oraz metropolity Makarego a także badaczy sowieckich. Bezkrytyczne, często powtarzane sądy, poddał weryfikacji, analizując listy i poselstwa wysłane do cara oraz do patriarchy w latach 20. XVII w. Tomasz Hodana zwrócił uwagę, że postać metropolity Hioba Boreckiego była i niekiedy nadal jest oceniana zbyt jednoznacznie, najczęściej przez “(...) pryzmat ideologicznych założeń o rzekomej tęsknocie narodu ruskiego za moskiewskim “starszym bratem”. Przyznał rację Kazimierzowi Chodynickiemu, który w postępowaniu Boreckiego zauważył wiele sprzeczności, determinowanych wszak szczerym dążeniem do podtrzymania wiary prawosławnej. Nie dostrzegł też w działaniach Boreckiego przejawów “ogólnoruskiej świadomości”, opisywanej przez współczesnych badaczy. Zdaniem Hodany, odnowiony episkopat z metropolitą na czele “zapracował” sobie na miano zarówno “inicjatorów zjednoczenia”, jak i “moskiewskich agentów” poprzez korespondencję i poselstwa wysyłane do cara. Jednakże za prekursora w tym względzie można uznać, zdaniem Hodany, raczej Izajasza Kopińskiego.

Trzeci, ostatni rozdział, zatytułowany: *Kijów i Moskwa w dobie mohylańskiej* Tomasz Hodana poświęcił czasom pasterzowania w tejsze metropolii Piotra Mohyły. Hodana zaprezentował krańcowo różne postawy Kopińskiego i Mohyły wobec Moskwy, które były odbiciem pogłębiającego się rozdzwiku pomiędzy uprzywilejowaną grupą: prawosławną szlachtą, wykształconą hierarchią a przedstawicielami niższych warstw społecznych: szeregowym duchowieństwem, Kozakami i prostym ludem. Owo rozdarcie do czasu powstania Chmielnickiego tłumila ugodowa postawa króla oraz starania Piotra Mohyły. Mohyla jako metropolita wykazał się przywiązaniem do polsko-litewskiej ojczyzny i lojalnością względem króla Władysława IV, co poświadczają zachowane pisma kijowskiego hierarchy.

Autor przypomniał także niespotykany od stuleci renesans Cerkwi ruskiej, którego wyrazem był zwłaszcza tętniący życiem kulturalnym i religijnym – jak w czasach pierwszych chrześcijańskich ksiąg – powracający do roli centrum ruskiego prawosławia Kijów. Powyższa tematyka była, co podkreślił Autor, jednym z najważniejszych motywów literatury tworzonej w pierwszej połowie XVII wieku przez współpracowników Piotra Mohyły, przedstawicieli tzw. Mohylańskiego Atheneum. Dalej omówił ważne punkty programu reform Piotra Mohyły, czyli stworzenie i propagowanie specyficznie kijowskiego *soboru* świętych. Przypomniał też kształtowanie się kijowskiej tradycji hagiograficznej. Zwrócił uwagę, że innym jeszcze zabiegiem ruskich autorów w dobie mohylańskiej, służącym podkreśleniu dostojności i starożytności Cerkwi ruskiej był zwrot ku symbolice Świętego Miasta. Nazywano Kijów wprost “drugą” lub “nową” Jerozolimą albo “ruskim Syjonem”, szukając podobieństw na wielu płaszczyznach i dokonując rozmaitych analogii losów obu ośrodków religijnych.

W podsumowaniu Autor przedstawił stanowisko ukraińskiej badaczki Natalii Jakowenko, według której w epoce mohylańskiej Kijów był porównywany do Jerozolimy –symbolu, ale nie był z nią utożsamiany. Takie bezpośrednie odniesienie Jakowenko odnalazła tylko w jednym utworze – trenach na śmierć metropolity Sylwestra Kossova (1658). Zdaniem Tomasza Hodany paralele Kijów – Jerozolima funkcjonowały na obu wskazanych płaszczyznach. Opisywana dalej przez Hodanę odbudowa kijowskich świątyń, była najbardziej widocznym znakiem odradzania się Kościoła wschodniego. Wszak te budowle zaświadczały o dawnej potęgze księżęcej Rusi. Ożywienie stosunków rusko – moskiewskich, które nastąpiło w latach 40. XVII wieku, zdaniem Autora, służyło głównie zaspokajaniu materialnych potrzeb Kościoła ruskiego. Przyznał

to także z żalem – jak wspomniał Tomasz Hodana – Witalij Ejngorn, który pisma Boreckiego i Kopińskiego traktował jak projekty “powtórnego zjednoczenia” ziem obu Rusi. Odmienne według Autora ten etap kontaktów kijowsko – moskiewskich przedstawił Borys Floria (1982), dokonując konstatacji o zabarwieniu ideologicznym, podobnie jak w krótkim studium, zamieszczonym w *Encyklopedii Prawosławnej* (2000). Końcowe rozważania Tomasz Hodana poświęcił odnowie liturgii i rozkwitowi intelektualnemu Kościoła ruskiego, którego elity podkreślały w dobie mohylańskiej unikatowość własnego dziedzictwa również względem Moskwy. Po kilku latach reform zaczęto dostrzegać wyższy poziom życia umysłowego w metropolii kijowskiej w porównaniu z nieufną wobec zmian Cerkwią moskiewską. Hodana przeanalizował polemikę pomiędzy Mohylą, odnotowaną na kartach *Lithosu*, a Kasjanem Sakowiczem, znanym konwertytą tamtych czasów, autorem *Epanorthosis*.

Autor dokonując rekonstrukcji obrazu Moskwy w oczach prawosławnych Rusinów uznał za ważną kwestię sposób, w jaki postrzegali oni patriarchat moskiewski oraz status własnego Kościoła. Przejście “pod opiekę” Moskwy w chwili przelamania kryzysu nie wchodziło w grę, natomiast realna stawała się perspektywa przekształcenia metropolii kijowskiej we wspólnotę autokefaliczną, mogącą połączyć prawosławnych i unitów. Wizja cerkiewnej autonomii polsko – litewskich Rusinów miała szerokie poparcie społeczne, stając się szansą na poprawę wzajemnych relacji Rusinów (jak mawiano – pojednania Rusi z Rusią).

Tomasz Hodana przypomniał ideę unii uniwersalnej, która po synodzie brzeskim odżyła w latach 1623–1624, powracając później także w inicjatywach zjednoczeniowych strony unickiej. Nie znalazła ostatecznie uznania w oczach Rzymu.

W analizowanym przez Autora półwieczu nastąpiła zmiana świadomości historycznej oraz kulturowo-etnicznej tożsamości Rusinów, zamieszkujących ziemie Korony i Wielkiego Księstwa Litewskiego. Tomasz Hodana dokonując analizy różnorodnych kontekstów tej zmiany podjął się trudnego zadania, jednak – w mojej ocenie – poradził sobie znakomicie. Udało mu się bowiem wykazać ewolucyjny charakter zachodzących przeobrażeń w nastawieniu Rusinów względem państwa moskiewskiego, (przebiegający od “obojętności, przez idealizację do nieufnej rezerwy”. Ważnym wnioskiem z przedmiotowych analiz jest stwierdzenie, że promoskiewskie nastroje wzrastały w okresach nasilania się nietolerancji wyznaniowej, trudnej sytuacji materialnej oraz prawnej Kościoła wschodniego. Alternatywa dla Rusinów stawała się zatem protekcja cara będącego zarazem współwyznawcą.

Tomasz Hodana zwrócił uwagę na jeszcze jeden znaczący aspekt postrzegania kontaktów rusko-moskiewskich przez prawosławnych autorów, a mianowicie – uznawany przez Rusinów za naturalny, mistyczny związek wybranego przez Boga i namaszczonego na tron władcy – cara “z kolebką grodów ruskich”, czyli z Kijowem.

Ta ciekawa ze wszech miar książka budzi drobne zastrzeżenie terminologiczne. Zamiast terminu katolicy i unicy stosowniej byłoby używać określeń: katolicy obrządku rzymskiego i greckiego lub łacinnicy i unicy, żeby uniknąć sugestii, jakoby rzymsko-katolicy i unicy byli reprezentantami innego wyznania. Lekturę książki gorąco polecam nie tylko badaczom przedmiotu.

M. Ciccarini, *Ultimi roghi. Fede e tolleranza alla fine del Seicento. Il caso di Andrej Christoforovič Belobockij*, Armando Editore, Roma 2008, pp. 191.

Jan Bialobocki, in Russia ribattezzato Andrej Belobockij, è personaggio noto a chi si occupa di storia e cultura del Seicento fra Polonia e Russia. Si sa che arrivò a Mosca nel 1681, ossia poco prima dei violenti cambiamenti politici che portarono alla rivolta degli *strelycy* e alla reggenza di Sofija Alekseevna, in un periodo ricco di mutamenti, in parte improvvisi, a volte lenti e sotterranei, sempre difficili da decifrare. Avendo chiesto di essere accolto nella chiesa ortodossa, egli rischiò di finire sul patibolo come eretico. Riuscì a scampare il pericolo anche in virtù dei rapporti particolari che legavano stato e chiesa in Russia.

Nella prima parte dello studio dedicato a Jan Bialobockij, M. Ciccarini ritiene pertanto utile spiegare il difficile rapporto – ora di faticoso equilibrio, ora di sbilanciamento verso la supremazia di un potere sull'altro – fra autorità della chiesa (e sua periodica volontà di ergersi a 'guida dello zar') e puntuale reazione del potere statale autocratico che non concesse mai al patriarca di effettuare un controllo reale nelle questioni politiche (unica eccezione fu forse il periodo di Michail Fedorovic e del padre-patriarca Filaret). Fra i tentativi falliti di tale velleità della chiesa ortodossa russa l'A. ricorda Josif Volockij e il suo rapporto con Ivan, per passare poi ai casi di Nikon e degli ultimi patriarchi (a mio parere ben più significativi: in realtà erano assai diverse le condizioni politiche e culturali del XVI, rispetto a quelle del XVII-XVIII sec.).

Com'è noto, fra 1660 e 1680, a Mosca si contendevano il monopolio della cultura alcuni monaci intellettuali portatori di un'elaborazione della cultura polacca barocca fatta in area rutena, vicini alla corte (Simeone di Polock, bielorusso, e Sil'vestr Medvedev, russo, sono le personalità più rilevanti), e altri centri monastici più legati alla tradizione greco-slava, sordamente contrapposti ai primi, anche se la loro 'greccità' era 'veneziana', quindi non del tutto contrapposta a quella dei "latinizzanti". In questo clima, Jan Bialobocki giunse a Mosca al seguito dell'archimandrita Simeone di Smolensk (a p. 58-59 definito anche arcivescovo e metropolita – forse era opportuno chiarire) e chiese di essere accolto tramite conversione nella chiesa ortodossa, con l'intenzione di divenire teologo presso la "accademia" che lo zar avrebbe avuto intenzione di fondare. Nella contesa furiosa che si svolgeva per il monopolio dell'educazione fra S. Medvedev e i fratelli Lichudes, l'avventuriero-erudito polacco si trovò in una situazione che forse non si era aspettato. Divenne oggetto di violente accuse di eresia da parte di S. Medvedev che, dal suo maestro Simeone di Polock aveva ereditato il pensiero formato della Controriforma cattolica. Applicati alla dottrina ortodossa, i principi di tale pensiero la rendevano non meno rigida di quella cattolica sulla concezione della salvezza, che poteva venire da un'unica vera fede e un'unica corretta interpretazione delle scritture. Da Medvedev Bialobocki venne accusato di essere cripto-protestante, addirittura antitrinitario (quindi "miscredente"): egli scampò al rogo – scrive l'A. – perché gli accusatori non trovarono un potere politico disposto a fungere da "braccio armato" della chiesa, secondo il modello occidentale. Si manifesta così una profonda differenza fra tradizione russa e occidentale, non perché la prima fosse più aperta o 'democratica' o perché la *Confessione di fede* che Bialobocki scrisse per l'occasione (e che costituisce l'oggetto principale del libro) fosse più convincente di altre: la salvezza per l'erudito polacco venne dalla diversa concezione dello stato e del potere, dalla sua politica più incline al pragmatismo che poteva risultare utile allo stato centralizzato russo. In effetti, con le sue conoscenze di lingue, di storia e di filosofia e dialettica, Andrej Belobockij rese importanti servigi agli zar come traduttore e "uomo di servizio": fece parte di

una lunga ambasceria in Cina, fu stipendiato come traduttore, dimostrò grande abilità in un'altra disputa teologica contro i grecofili (1685), visse almeno fino al 1712.

L'analisi e il confronto fatti da M. Ciccarini con alcune opere fondamentali della cultura occidentale (in part. Raimondo Lulli e Thomas a Kempis) e con le correnti protestanti più radicali, fanno supporre all'A. che Bialobocki abbia subito significative influenze non solo dal protestantesimo in generale, ma più precisamente dall'antitrinitarismo dei fratelli Socini che erano da poco stati cacciati dalla Polonia, avevano trovato rifugio in Olanda e lì avevano stampato il loro *Catechismo* proprio prima che Bialobocki vi compiesse un viaggio.

Gli elementi fondamentali che, nella *Confessione di fede*, M. Ciccarini considera legati al sociniano possono così sintetizzarsi: la centralità di Cristo e della sua sequela; l'idea che la salvezza è raggiungibile anche in seno ad altre confessioni purché si segua con coerenza le scelte fatte dall'individuo agendo senza malizia; l'uomo è dotato di conoscenza razionale, ma essa è limitata, per cui il peccato può derivare solo da azione compiuta dall'uomo per malizia o per scelta premeditata contraria al "ben conoscere" (p.104); anche se peccatore, l'uomo privo di "ostinazione" può scegliere di agire seguendo principi etici che lo portano a seguire la chiamata che viene da Dio e dallo Spirito. La *Confessione* di Bialobocki presenta insieme un'estrema aderenza al "letteralismo", alla precisione nel seguire dottrina e riti in conformità alle scelte fatte dal fedele, ed una grande apertura alla molteplicità delle interpretazioni possibili di ogni punto di fede: egli precisa ad es. ogni parola delle formule necessarie per il battesimo, ma insieme dichiara ugualmente valide le interpretazioni date alla dottrina della processione dello Spirito Santo (con o senza "filioque") dalla tradizione orientale e da quella occidentale, sulla base delle diverse traduzioni risalenti a S. Atanasio e S. Giovanni Damasceno. Egli scrive la sua formula di confessione senza il "filioque" (come lo esige la chiesa ortodossa russa in cui voleva entrare), ma dichiara possibile un'accettazione della clausola purché coerente con la scelta fatta dal singolo fedele (pp. 120-122). L'opera e il pensiero di Bialobockij rappresenterebbero quindi un momento di estrema innovazione e di grande audacia intellettuale e spirituale nella sua epoca. Le ragioni offerte dall'A. a sostegno di queste sue tesi appaiono convincenti. Se poi sul teologo-avventuriero abbia agito quel particolare clima di pluralismo intellettuale ed anche interconfessionale diffuso nelle terre orientali della Repubblica delle Due Nazioni da cui proveniva, resta da vedere. Non sembrano esservi legami diretti con la tradizione delle altre grandi opere dottrinali o rituali della seconda metà del Seicento. Certamente il nostro erudito è un frutto della diffusione delle varie confessioni protestanti, in particolare antitrinitarie, ben rappresentate nel XVI-XVII sec. nelle regioni sottoposte al re di Polonia, nell'area di confine fra Bielorussia e Ucraina odierne. Egli sembra però partecipare di tendenze ireniste diffuse nell'area polacca e rutena, che si manifestano ad es. nell'accettazione di diverse possibili confessioni, che tutte portano alla salvezza se coerentemente seguite. Da rilevare il fatto che – a differenza del pur "tollerante" Mohyla – egli riconosce la validità del battesimo ariano.

Il libro di M. Ciccarini si inserisce perfettamente nella lunga e fruttuosa tradizione di studi della slavistica italiana dedicata alla cultura seicentesca, in particolare dei rapporti fra Polonia e Russia. È un lavoro di 'lunga durata', frutto di molti anni di letture e di approfondite ricerche in vari settori, non solo slavistici, ma pertinenti anche alle relazioni fra stato e chiesa e alla teologia. Segnaliamo, per eventuali future continuazioni di questo impegno di ricerca, alcune piccole imprecisioni o sviste (o semplici refusi): la metropoli di Kiev non era passata sotto la giurisdizione di Mosca alla metà del XVII sec. (p. 23), ma rimase sottoposta alla giurisdizione del patriarca di Costantinopoli fino al 1686 (e questo è ben evidente nella cultura della chiesa kieviana dell'epo-

ca); il termine “lituani”, ampiamente diffuso in area slava orientale e polacca, ha una valenza di tipo politico-geografico che sfugge in italiano, si poteva forse meglio rendere con “bielorussi” (p. 58); il termine “collocazione” sta evidentemente per “collazione” (p. 18); forse sarebbe meglio dire “mappa ideale”, piuttosto che “virtuale” (p.33); dal Diritto di Magdeburgo era regolata tutta la città di Leopoli, non solo i suoi cittadini armeni (p. 34); per un *lapsus calami* (o di stampa) l’Unione di Brest viene collocata nel 1569 (Unione di Lublino), invece che nel 1596 (p. 40); il monastero di Evfimij è intitolato “al Miracolo” [dell’Arcangelo], non “ai miracoli” (p. 60); la complessa vicenda storica di Dorošenko fu qualcosa di assai più di un “affare” (p. 62); penso che laddove si scrive della “chiesa russa” (p. 39, nota 76) che il re polacco intendeva riunire a quella latina, si intenda piuttosto “chiesa rutena” (pol. *ruska*): se è vero, infatti, che Roma giocava sulla vaghezza dei termini e le ambiguità ideologiche per far credere (e in certi casi credere lei stessa) che l’unione greco-cattolica avrebbe portato alla riunificazione con Roma di tutta la chiesa ortodossa slava orientale, compresa quella del patriarcato di Mosca, difficilmente la differenza poteva sfuggire al re di Polonia. Non si tratta, è evidente, di imprecisioni che invalidano le tesi fondamentali del libro, che è un contributo importante alla conoscenza del periodo e di un autore rimasto non sufficientemente studiato e apprezzato dalla critica. Non si può non rimpiangere invece che, assieme all’edizione del testo, l’A. non abbia offerto anche una traduzione italiana che avrebbe reso la *Confessione di fede* accessibile ad un pubblico anche non slavista. Ciò avrebbe certamente reso maggiore giustizia all’importanza dello scritto di Bialobockij, ed insieme all’eccezionale lavoro di analisi storica, culturale e teologica fatto dal M. Ciccarini.

Giovanna Brogi Bercoff

A. Nowicka-Jezowa, M. Cieński (a cura di, con la collaborazione di A. Pawlak), *Humanizm polski. Długie trwanie – Tradycje – Współczesność (Studia i materiały)*, Neriton, Warszawa 2008-2009, pp. 536.

Il volume presentato costituisce il primo risultato e, nello stesso tempo, la base teorica di un progetto di studio molto ampio che dal 2008 viene portato avanti dall’Istituto per gli Studi Interdisciplinari (Instytut Badań Interdyscyplinarych) “Artes Liberales” di Varsavia in collaborazione con altri enti di ricerca sia della Polonia sia di altri Paesi. Il progetto, intitolato *Humanizm. Idee, nurty i paradygmaty humanistyczne w kulturze polskiej* (“Umanesimo. Idee, correnti e paradigmi umanistici nella cultura polacca”), si contraddistingue per ampiezza e varietà, sia tematiche, sia metodologiche, ben rappresentate da questa raccolta di contributi, che ospita anche i materiali della conferenza internazionale sull’Umanesimo polacco svoltasi a Varsavia il 24 e 25 settembre 2007.

Nella prefazione viene innanzi tutto definito l’oggetto delle indagini, che comprenderà l’Umanesimo sia in senso stretto, sia in senso lato: nel primo caso s’intende l’Umanesimo rinascimentale, nel secondo gli elementi costitutivi di un’idea di lunga durata che giunge fino ai giorni nostri (p. 12). Dopo una panoramica preliminare dello *status quaestionis* degli studi sull’Umanesimo in Polonia (P. Urbańczyk) e una presentazione generale sull’Umanesimo in senso stretto in Polonia (M. Hanusiewicz-Lavallee), vengono presentati contributi di carattere più specifico, relativi al periodo fino all’Illuminismo escluso.

La nuova riflessione sull'uso dell'intelletto umano, l'angoscioso interrogarsi sui limiti che la ragione ha e su quelli che è considerato opportuno porle per non farla configgere con la fede, l'ansia di conoscenza sono caratteri della sensibilità umanistica che travalicano i confini confessionali: M. Ciccarini tratta di questo nel suo saggio, in cui presenta la figura particolare dell'intellettuale polacco trapiantato a Mosca Jan Bialobocki / Andrej Christoforovič Belobockij. Gli uomini di cultura avvertono la necessità di scambiare le loro idee e di comunicare gli esiti delle loro riflessioni e cercano interlocutori coi quali avvertono un'affinità spirituale o che ritengono in ogni caso all'altezza di condurre un dialogo con loro. All'interno della *respublica litterarum*, cementata dall'utilizzo del latino come strumento di comunicazione, si instaurano legami di amicizia fra gli intellettuali. L'amicizia in genere è uno dei valori decantati dall'etica umanistica ed è oggetto del saggio di B. Milewska-Ważbińska. M. Lenart si rifà alla discussione rinascimentale sulla gloria delle armi e delle lettere e si concentra sull'attività militare e in particolare sulla formazione spirituale del soldato, che acquista una crescente importanza e rende necessaria la messa a punto di nuovi strumenti, quali i libriccini devozionali rivolti ai militi o a chi svolgeva attività pastorale nell'esercito. Lenart analizza questo tipo di produzione letteraria, con significative precisazioni sulle relazioni fra testi. All'impegno nella guerra si contrappone l'*otium*, la vita ritirata in campagna. M. Wichowa presenta quest'aspetto sull'esempio di Jan Ostroróg, i cui scritti di tematica agreste, lungi dall'essere una generica contemplazione della natura, sono il risultato di accurate osservazioni e verifiche e si distinguono per la tendenza didattica, lasciando trasparire il desiderio di far progredire sia la natura sia l'umanità. Per chi si dedicava all'*otium* letterario si poneva il problema dell'*imitatio* dei modelli antichi: A. Czechowicz illustra il modo in cui s'intendeva l'imitazione durante il Barocco prendendo ad esempio Waclaw Potocki.

Il successivo gruppo di interventi è dedicato al perdurare di idee, ideali, temi e motivi umanistici nel periodo che va dall'Illuminismo ai giorni nostri. M. Cieński esamina elementi di continuità e di rottura con la tradizione umanistica nella cultura illuminista; M. Piwińska, R. Fieguth ed E. Ihnatowicz considerano il rapporto fra tale tradizione e gli esponenti del Romanticismo: la prima si concentra in particolare su Adam Mickiewicz, il secondo su Cyprian Kamil Norwid, la terza, infine, sulla letteratura di viaggio di Józef Ignacy Kraszewski. G. Borkowska nel suo saggio sull'età positivista sottolinea la vitalità e l'attualità di interrogativi ereditati dagli antichi: che cos'è la felicità? E qual è il modo migliore di vivere la vita? Seguono due contributi dedicati al XX secolo: uno dedicato in generale alla reinterpretazione dei valori umanistici nel Novecento (M. Delaperrière) e uno riguardante in modo specifico la presenza di questi valori nella letteratura (M. Wyka).

La sezione successiva del volume riguarda il modo in cui la cultura rinascimentale polacca era percepita negli altri Paesi europei, il raffronto dell'interpretazione e dell'evoluzione di determinati valori umanistici in Polonia e all'estero e più genericamente i rapporti fra la Polonia e gli altri Stati nel corso dei secoli. La rassegna è aperta naturalmente dalle relazioni italo-polacche nel XVI secolo e all'inizio del XVII: W. Tygielski le presenta dapprima dal punto di vista italiano, descrivendo cioè la conoscenza della Polonia da parte degli italiani, e successivamente da quello polacco, considerando la presenza a vario titolo dei polacchi nella penisola italiana. Il saggio di J. Schulte analizza il mito etnogenetico secondo cui i polacchi sarebbero discendenti degli Heneti o Veneti, una creazione del periodo dell'Umanesimo che trae alimento da opere della storiografia rinascimentale europea, come il breve testo di Melantone *Vocabula regionum et gentium, quae recensentur in hoc libello Taciti* (Wittenberg, 1538) (p. 302). M. Tomaszewski e K. Kardyni-Pelikánová considerano l'atteggiamento nei confronti della questione nazionale polacca e del patriottismo

polacco rispettivamente nella cultura francese del XVIII secolo e in quella ceca del XIX secolo. E. Teodorowicz-Hellman informa sullo stato della conoscenza della letteratura polacca in Svezia a cavallo fra XIX e XX secolo, evidenziando l'opera meritoria di alcuni letterati e traduttori svedesi. I. D. Molnár fornisce ragguagli sullo stato degli studi più recenti sull'Umanesimo e il Rinascimento in Ungheria, mentre R. Fieguth propone una sorta di consigli per la lettura, raccomandando una serie di letture fondamentali per gli stranieri che vogliano accostarsi alla letteratura polacca, tenendo conto anche delle traduzioni disponibili. Questo gruppo di contributi è molto eterogeneo: accanto a saggi in cui l'Umanesimo è inteso in senso stretto, ne comprende altri in cui si parla di valori umanistici in senso piuttosto lato.

Si apre poi la sezione di studi linguistici del volume, che rispecchia un altro degli ambiti disciplinari del progetto. Dopo una presentazione dell'importanza della riflessione sulla lingua e degli studi filologici nel Rinascimento (B. Otwinowska), viene considerato il valore semantico di alcune parole-chiave che rispecchiano valori fondamentali dell'etica umanistica – *uczciwość, skromność, wstydlivość, cnota* – ricostruendo i loro significati nel polacco rinascimentale (R. Pawelec). H. Włodarczyk si occupa invece del XX secolo e delle sfide affrontate dal linguaggio in quest'età tragica, concentrandosi soprattutto sul concetto di verità.

Concludono il volume dei contributi che illustrano l'attività svolta nell'ambito delle sezioni *Inedita* (R. Mazurkiewicz) e *Polonika* (D. Chemperek, E. Teodorowicz-Hellman) del progetto di ricerca. Vengono presentate le sette edizioni progettate di opere manoscritte o disponibili solo in edizioni a stampa antiche o anche ristampate, ma ancora prive di un'edizione critica. Le opere che si prevede di pubblicare sono suddivise in tre gruppi: opere poetiche, trattati di carattere politico-sociale e di poetica, opere di carattere divulgativo sulla tradizione antica. Del primo gruppo hanno visto la luce nel 2009 presso l'editore Neriton di Varsavia la riedizione di *Rytmy o porodzeniu przeznaczyszmy Bogarodżice Panny Maryje* di Grzegorz Czaradzki (Poznań, 1613) e l'edizione delle poesie di Jan Gawiński, tramandate da un manoscritto della Biblioteca Universitaria di Varsavia. Nel poema di Czaradzki gli editori, R. Mazurkiewicz ed E. Buszewicz, hanno riconosciuto la traduzione del poema in latino *De partu Virginis* di Jacopo Sannazaro. Il secondo volume, *Pieśni*, curato da D. Chemperek, raccoglie 42 componimenti del poeta barocco Jan Gawiński (m. 1684).

Per quanto riguarda le edizioni di scritti di provenienza polacca o riguardanti la Polonia che si trovano all'estero, il progetto si occupa in particolare dei materiali conservati in Svezia e facenti parte della collezione del castello di Skokloster e di quelli che si trovano nella Repubblica Ceca. Finora sono stati pubblicati un catalogo dei *polonica* della collezione del castello di Skokloster (*Polonika ze zbiorów zamku Skokloster. Katalog* [‘Polonica dalle collezioni del castello Skokloster’], a cura di M. Eder, Warszawa 2008) e un volume che raccoglie quattro brevi testi ritrovati in un baule all'interno del castello (*Polska siedemnastowieczna literatura okolicznościowa ze zbiorów zamku Skokloster* [‘La letteratura d'occasione polacca del XVII secolo dalle collezioni del castello Skokloster’], a cura di S. Baczewski, Warszawa 2009).

Al volume di studi qui presentato, che col suo carattere ampio e generale assumeva un valore programmatico, hanno fatto seguito altre due miscellanee di studi, dedicate ciascuna ad un punto specifico del progetto di ricerca sull'Umanesimo, uscite entrambe a Varsavia nel 2009. Si tratta di *Humanizm. Historie pojęcia* (‘Umanesimo. Le storie del concetto’), curato da A. Borowski, e di *Humanitas i christianitas w kulturze polskiej* (‘Humanitas e christianitas nella cultura polacca’), curato da M. Hanusiewicz-Lavallee. Il primo volume raccoglie dieci contributi che trattano diverse accezioni e interpretazioni dell'Umanesimo e dei valori umanistici in diverse epoche e aree geografiche; il secondo contiene quindici saggi sul rapporto fra ideali umanistici e ideali cristiani, con

particolare riguardo al concetto di libertà, alla riflessione sull'educazione – sia come mezzo per acquisire un'erudizione, sia come strumento per preparare gli individui a svolgere il loro ruolo nella società – nonché al senso dei propri doveri verso il prossimo.

Le tappe della realizzazione del vasto progetto di cui il volume qui presentato fa parte possono essere seguite sul sito www.humanizm.org.pl.

Viviana Nosilia

M. Prejs, *Oralność i mnemonika. Późny barok w kulturze polskiej*, Wyd. Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2009, ss. 323.

Omówienie nowej książki Marka Prejsa: *Oralność i mnemonika. Późny barok w kulturze polskiej*, zacząć należy od Wstępu, który w istocie nie jest “zwyczajową” by tak powiedzieć – informacją o zawartości kolejnych rozdziałów pracy, lecz obszerną rozprawą (str. 7-26), nader ważną dla poznania całości książki. Wprowadzono tu bowiem czytelnika w przyjętą przez Autora postawę badawczą, sygnalizując jednocześnie główne wątki teoretyczne i historyczno-literackie, jakie zawiera formuła tytułowa książki. Towarzyszy temu niejednokrotnie dyskurs polemiczno – dialogowy kierowany ku dotychczasowej literaturze przedmiotu.

Pierwsze słowa wstępu – a więc i dalszego wywodu – formułują tutaj fundamentalne pytanie: “Jakim był świat ludzkiej pamięci zanim pojawiło się pismo?”. Jest to pytanie, które zawiera w sobie istotne treści. Prowokuje zainteresowanie kulturowym obszarem ludzkiej pamięci, a zarazem sugeruje istnienie tego zjawiska zarówno w słowie zapisanym, utrwalonym w rękopisie i druku, jak i w słowie jedynie wypowiedzianym.

Marek Prejs wskazuje tutaj *oralność* oraz *grafemiczność* – wyjaśniając jednocześnie, że ta pierwsza ma zakres znaczeniowy znacznie szerszy, niż sam tylko ustny sposób komunikowania, (zjawisko interpretowane w dalszych szczegółowych analizach). Grafemiczność zaś: “Jest to rzeczowywista (pełna) piśmienność wsparta później i pogłębiona – dzięki jeszcze silniejszemu związaniu słowa z przestrzenią – przez druk” (str. 20). Zauważyć należy, że kwestia ta zostaje w znaczący sposób pogłębiona i rozwinęta, przynosząc nowe badawcze spojrzenie na sposoby istnienia owych kategorii nadrzędnych w kulturowych systemach komunikacyjnych.

Zdaniem Autora, piśmienność i oralność nie prezentują form pod względem systemowym czystych. Dominują mieszane. (str. 10) “Konkurują one ze sobą, udowadniając na co dzień, że w pewnych węższych lub szerszych zakresach są właśnie najlepsze, najbardziej funkcjonalne i przydatne.” Mówiąc inaczej, dostrzeżono tutaj i analitycznie interpretowano ważne zjawisko kulturowego współlistnienia, sygnalizowane w wstępnym wprowadzeniu, zaś w dalszych trzech częściach książki – poszerzone o wieloznaczne punkty odniesienia znamienne dla kultury polskiego baroku.

Tym samym podjęto dyskusję z nurtem badawczym, który kulturowe dzieje ludzkiej pamięci postrzegał przede wszystkim w przekazach rękopiśmiennych i drukowanych. Rzecz dotyczy – między innymi- dzieła Francis A. Yates pt. “Sztuka pamięci” w przekładzie polskim W. Radwańskiego, Warszawa 1977 r., w którym autorka skupiła uwagę nad “ludzką pamięcią”, taką, jaka zapisana i utrwalona została w piśmienności.

Marek Prejs podejmuje z kolei ów dyskusyjny wątek w odniesieniu do badań nad polskim barokiem, w jego późniejszej fazie, tak by w pierwszym rzędzie – we wstępnym wprowadzeniu – omówić obszerniej tak zwane i funkcjonujące w literaturze – przedmiotu określenie: “wiek rękopisów”, dotyczące szczególnie obszaru późnego baroku. Znalazła się tutaj – w ramach Wstępu – obszerna charakterystyka zjawiska, zasługująca na uwagę zarówno ze względu na istotne miejsce, jakie rękopis zajął w literaturze i paraliteraturze staropolskiej, jak i z racji istnienia współczesnych nam zainteresowań i interpretacji badawczych, zmierzających do poszukiwania przyczyn fenomenu staropolskiej rękopiśmienności.

W owym materiale Autor dostrzega i pozytywnie ocenia przeprowadzaną klasyfikację i typologię tekstów współtworzących “wiek rękopisów”, natomiast prowadzi polemiczny dialog z dotychczasową interpretacją zaistnienia przyczyn owego zjawiska, odnotowując ich mnogość i wieloznaczność, które jednak – zdaniem Autora – “pozostawiają spory niedosyt”. Dodać należy, że w owym polemicznym dyskursie znajdujemy nowe, przekonujące spojrzenie interpretacyjne.

W odniesieniu do badań nad polskim późnym barokiem bardzo cenna jest autorska intencja deklarowana we Wstępie a jednocześnie w pracy realizowana, dotycząca potrzeby systematycznego uporządkowania chronologicznych czterech faz omawianego okresu, zwłaszcza, że “Późny barok jest okresem o niezwykle wydłużonym trwaniu w dziejach naszej kultury” (str. 23). Faza pierwsza – około roku 1700, faza czwarta – po roku 1760, który to podział zamyka wstępne wprowadzenie do Oralności i Mnemoniki.

Przedmiotem natomiast dalszych dociekań pozostaje nadal postawione na wstępie pytanie o sposoby istnienia ludzkiej pamięci, zanim pojawiło się pismo? Wąskie ramy recenzji pozwalają jedynie zasygnalizować nader interesujące punkty odniesień analizowane i interpretowane w trzech obszernych częściach książki, przy czym znaczące są już tutaj formuły tytułowe, które zapowiadają ich zawartość. Tak więc: część pierwsza, to “Oralizacja sztuk plastycznych”. Część druga: “Teatr – oralność a wzorce klasyczne”. Część trzecia: “Literatura wobec tradycji oratory”.

Kończąc skrótowe omówienie nowej książki Marka Prejsa, powiem, że wielostronne ujęcie problemu tytułowego, uwzględnia zarówno negatywne, jak i pozytywne cechy tzw. stanu badań.

Interesujące, nowatorskie potraktowanie wybranych zagadnień, pozwala określić tę pozycję jako ważne opracowanie monograficzne, które może być inspirowane dla odnowienia badań nad barokiem w ogóle, a nie tylko polskim, lecz i innych krajów słowiańskich i niesłowiańskich.

Hanna Dzięchcińska

P. Lewin, *Ukrainian Drama and Theater in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Canadian Institute of Ukrainian Studies Press, Edmonton-Toronto 2008, pp. xxxiv-218.

Questo libro di Paulina Lewin sul teatro barocco conclude il lungo percorso intellettuale della studiosa polacca che, in un periodo – gli anni '60 e '70 – ancora segnato da forti diffidenze nei confronti dell'età barocca, ha indagato la produzione teatrale dell'Ucraina pre-moderna sullo sfondo dei rapporti ucraino-polacchi e della tradizione poetico-retorica delle scuole ortodosse e dei collegi gesuiti. Lo studio prende in esame un *corpus* ben delimitato di opere (circa trenta

testi pervenutici in forma quasi integrale, la maggior parte dei quali è stata prodotta nel contesto dell'Accademia kievo-moghiliana), fornendo un'analisi ravvicinata delle loro caratteristiche compositive e stilistiche.

L'approccio teorico al materiale proposto, di cui la studiosa tenta con successo di mostrare le peculiarità rispetto ai modelli occidentali e polacchi, si articola in tre punti tra loro complementari: 1. i legami tra le rappresentazioni e l'Ortodossia, di cui le prime rimandano un'immagine fedele, mettendone in scena in forma allegorica i dogmi principali e la vita liturgica; 2. il ruolo modellante della Bibbia – vero *globus intellectualis* della cultura dell'epoca – come arsenale simbolico a cui attingono i testi in nostro possesso; 3. l'importanza dello stile barocco e della letteratura emblematica dell'epoca (*l'Emblematum liber* dell'Alciati, lo *Speculum imaginum veritatis occultae* di Massenius, *l'Iconologia* di C. Ripa, ecc...). Si definisce così l'orizzonte simbolico in cui si collocano i testi, anche se va tenuto sempre presente che la decifrazione dell'influsso occidentale è resa più complessa dal perdurare di simboli e immagini tipiche del Medioevo slavo-bizantino, *in primis* l'approccio allegorico al messaggio scritturale. Vero *signum temporis* dell'età barocca è, tuttavia, il diffuso sincretismo cristiano-pagano, le cui origini risiedono nel “concordismo” rinascimentale.

Il primo capitolo, “School drama”, fornisce un quadro dettagliato delle origini del teatro ucraino barocco, sorto nei collegi ortodossi di Kiev e Leopoli, in competizione con i collegi gesuiti dei territori orientali del *Commonwealth* polacco-lituano, i cui *curricula* comprendevano rappresentazioni di tipo religioso sul modello dei misteri medioevali. Tra gli antecedenti del dramma scolastico Lewin riporta le cerimonie paraliturgiche e le declamazioni scolastiche. Da questo punto di vista, proprio la maggiore “teatralità” della liturgia ortodossa potrebbe spiegare la comparsa tardiva delle forme sceniche nei paesi slavi, con l'eccezione della Galizia, in cui erano più forti le frizioni cattolico-ortodosse. Galiziano è il ms. del XVI sec., pubblicato da Svjenc'kyj nel 1907, in cui è riportato, come parte di un testo omiletico da pronunciarsi in occasione dell'Annunciazione, un dialogo tra la Vergine e l'arcangelo Gabriele; quest'ultimo presenta alcuni tratti proto-teatrali, come l'impostazione drammatica dei dialoghi, e la netta individuazione, tramite inchiostro rosso, delle parti attribuite alle singole *dramatis personae*. Più che dai “misteri” cattolico-polacchi, il testo parrebbe tuttavia influenzato dall'innografia bizantina. Tipico il caso di *Virši z trabodij Cristos paschon* (1630) del tipografo e poeta leopolitano Andrij Skul's'kyj che, come dichiara l'intestazione, si è servito dell'originale greco di Gregorio di Nazianzo e delle liturgie del Venerdì santo e della Pasqua. Il dramma pasquale di Skul's'kyj potrebbe riflettere la decisione, presa dal Sinodo kieviano nel 1629, di autorizzare le recite della Passione di Cristo come parte della liturgia ortodossa.

A differenza delle recite paraliturgiche, le declamazioni scolastiche sono una forma elementare di arte drammatica. In uso nelle scuole protestanti e gesuite già nel XVI sec., esse non consistono in una serie lineare di eventi, ma in una sequenza di poemi, unificati da un tema comune, da declamare a turno. Lewin ricorda ad es. il testo, anonimo, declamato in occasione della visita a Leopoli del metropolita di Kiev Mychajlo Rohoza, il 17.I.1591; il poema *Proshonema. Na roždestvo hospoda Boha u spasa našego Isusa Christa virši* di Pamvo Berynda (1616); i *virši* di K. Sakovyč in occasione della morte dell'etmano Sahajdačnyj (1623) che si distinguono per la presenza di un contenuto anche politico; *l'Eucharisterion* di S. Počas'kyj (1632) in onore di Petro Mohyla. Grazie all'influsso di questi due generi proto-teatrali si pongono le basi per un approfondimento della dialettica attori/declamatori-spettatori e per lo sviluppo lineare dell'azione scenica.

La seconda parte del capitolo prende in esame la relazione che si instaura tra i drammi scolastici, il testo biblico e il rituale liturgico. La ricorrenza in cui avvenivano le rappresentazioni teatrali presso i Collegi gesuiti era la festa del *Corpus Christi* – assente nel calendario liturgico della

Chiesa orientale – mentre le confraternite ortodosse privilegiavano la settimana pasquale e il Natale, due festività che permettevano di esplorare il tema soteriologico della redenzione. I temi biblici che entrano a fare parte dei drammi scolastici ricalcano con precisione l'intero impianto della dottrina ortodossa sulla creazione, la Grazia e la salvezza dell'uomo: l'idea che la Sapienza pre-esista alla creazione del mondo; l'*oikonomia* divina; il peccato come "perversione" della volontà individuale; la lotta tra luce e tenebre. Come i dipinti delle chiese bizantine, i drammi scolastici si ripromettono di incarnare la Sapienza divina, avvalendosi delle medesime composizioni simboliche delle proprie controparti figurative. Anche i più giocosi intermezzi prendono parte a questo disegno globale, assolvendo funzioni simili agli *exempla* narrativi incastonati nei sermoni ecclesiastici. Tuttavia, all'inizio del XVIII secolo, elementi "politici" iniziano a contaminare la vocazione esclusivamente religiosa del dramma scolastico. Ne è un esempio il *Vladymir* di F. Prokopovyč (1705), che si apre con un elogio di Mazepa come difensore dell'ortodossia.

Nonostante le numerose somiglianze che V. Rezanov rileva tra il dramma kieviano e quello gesuita, secondo Lewin, il primo rappresenta un fenomeno del tutto nuovo, poiché si tratta di una conversione in forma scenica della dottrina e teologia ortodossa; esso si inserisce, tuttavia, in una cornice stilistico-formale fortemente permeata dalle nuove forme barocche importate da occidente per il tramite polacco. Fondamentale è anche l'influsso della liturgia della settimana pasquale, che modella, fin nella scelta dei passi scritturali e della componente musicale, le dinamiche della rappresentazione scenica (ad es. in *Dejstvie na strasty Christovi spysannoe...*, 1648-1654, e *Toržestvo estestna čelovečeskogo...*, 1706). La linea di demarcazione tra liturgia e teatro era tuttavia netta: il culmine della cerimonia liturgica, l'atto eucaristico, non era mai fatto oggetto di rappresentazioni, neppure allusioni. In questo senso, il dramma scolastico sembrerebbe modellato sulla Liturgia dei Catecumeni, attraverso la quale il fedele si prepara a ricevere il Santo Sacramento.

Elemento centrale è anche la Bibbia, che suggerisce motivi o intere porzioni dialogiche. In accordo con l'eclettismo del gusto barocco, essa si mescola a motivi tratti dalla mitologia classica: così, in *Carstvo natury ljudskoj...* (1698), Lucifero è attorniato dal fabbro Vulcano e dal tradizionale *pantheon* ctonio greco-romano (Plutone, Proserpina, le Furie).

Lo spettatore dell'epoca recepiva questi diversi tasselli temporali in senso sincronico, con un appiattimento lungo l'asse sovra-temporale della narrazione biblica. Il teatro barocco – teatro di parole e concetti, contrapposti al tradizionale dinamismo dell'azione narrativa – mira, infatti, a trasportare il proprio pubblico in un ideale Iperuranio di significati eterni. Gli spettatori, d'altra parte, erano adusi a queste convenzioni – compresa l'estensione delle scene dialogiche – in cui vedevano riflessa una fedele *imago mundi*.

L'ultima parte del capitolo discute in modo dettagliato gli aspetti (trucchi e macchine sceniche, struttura del palco) tecnici delle rappresentazioni kieviane, i cui autori dovevano conoscere bene, quali il *Manhaffter Kunstspiegel* (Augsburg 1663), a cui si ispirò anche Gregori, il primo direttore del teatro dello zar Aleksej Michailovič a Mosca.

Il secondo capitolo, "The popular stage", discute le forme teatrali che si sviluppano ai margini della tradizione "alta" del dramma scolastico, per opera di compagnie itineranti formate da semi-professionisti, i cosiddetti *mandrivny djaky*, perlopiù ex-studenti del collegio kievo-moghiliano. Queste *pièce* avevano carattere parodico, prevedevano l'alternarsi, tipico della *concordia discors* barocca, dei registri "alto" e "basso" e attingevano a fonti bibliche e profane, tra cui la letteratura classica, polacca e occidentale. Spesso si trattava dell'adattamento ai gusti popolari di drammi originariamente sorti per essere messi in scena nelle scuole. Come il loro corrispettivo "alto", anch'essi erano incentrati quasi esclusivamente sugli eventi della settimana pasquale.

Il testo più importante del teatro popolare barocco ucraino è lo *Slovo o zhubrenij pekla*, basato sul racconto apocrifo della discesa di Cristo agli Inferi, noto agli Slavi tramite il Vangelo di Nicodemo e la tradizione omiletica del Sabato Santo. Vanno ricordati, inoltre, il *Dialogus de passione Christi*, scoperto da I. Franko in una collezione di mss. del XVII sec. di Žovka, scritto in un idioma maccheronico ucraino-polacco tipico del *milieu* plurilinguistico dell'epoca; la *Tragedija rus'ka (barzo piekna i kerotochmilna)*, un testo breve (292 versi), ritrovato nel 1972 e che l'A. considera una parodia della liturgia ortodossa. Nonostante la lingua polonizzata, essa può considerarsi una propaggine della tradizione teatrale ucraina, poiché l'oggetto dei suoi violenti attacchi è proprio il clero ortodosso ruteno.

Il III capitolo, "The intermedia", è dedicato al genere "basso" dell'intermezzo, a cui Lewin aveva dedicato una prima monografia nel 1967, *Intermedia wschodniosłowiańskie XVI-XVIII wieku*. Gli interludi si diffondono grazie alla mediazione gesuita: le poetiche dell'epoca prescrivono che si adattino ai gusti e ai costumi dell'uditorio locale, definendoli "poesis jocosa". Mentre il dramma è collocato nella dimensione temporale dell'eterno, l'intermezzo si sviluppa su di un piano temporale sincronico rispetto a quello del proprio uditorio. Tale sincronia coinvolge anche altri aspetti, propriamente fisici, della messinscena (ad es. la pantomima, la quale deve considerarsi un'espressione del sincretismo artistico tipico dell'Europa barocca), dando luogo a forme di "meta-teatro".

La fonte a cui attingono gli interludi è la tradizione orale – con cui essi condividono il sostanziale "anonimato" – ma non mancano i casi di prestiti, opportunamente "volgarizzati", dalla letteratura dell'epoca, in particolar modo da raccolte aneddotiche come i *Gesta romanorum*. I personaggi riflettono con precisione il *milieu* multi-etnico del *Commonwealth* lituano-polacco e i suoi inevitabili stereotipi culturali: zingari che parlano ucraino o polacco; tedeschi che parlano un polacco stentato; polacchi; "ruteni" (contadini ucraini); cosacchi; ebrei; diavoli; mendicanti. Motivi ricorrenti sono ad es. la danza col diavolo (*Intermedija na tri persony: baba, did i čort*), le dispute su quale religione sia la migliore (*Intermedija evreja s rusinom*), la disputa contro la morte (*Prenje žyvoja i smerti*).

Nel caso degli intermezzi inseriti nei drammi scolastici dell'Accademia kieviana, tra cui quelli di M. Dohvalev's'kyj (1736) e M. Konys'kyj (1747) – entrambi professori, di retorica il primo, di filosofia il secondo – si assiste ad un'evoluzione funzionale del genere, che diviene parte integrante del suo contenitore "alto", fungendo da ideale specchio rovesciato del suo messaggio morale. In questo senso, gli intermezzi di Kovalyn's'kyj si distinguono per i toni più scopertamente didascalici, mentre Dohvalev's'kyj si mantiene nel solco della tradizione ludica del genere.

L'A. affronta anche il problema dei rapporti russo-ucraini e del "trapianto" del genere teatrale da Kiev a Mosca. Alcuni intermezzi ucraini furono messi in scena, infatti, in scuole russe da professori ucraini. L'intermezzo del dramma *Stephanotokos* – allestito a Novgorod nel 1742 da I. Odrowąż-Migalewicz per ricordare i sanguinosi eventi che portarono al trono la zarina Elisabetta – intermezzo contiene elementi tipicamente ucraini, in parte forse mutuati dagli intermezzi di M. Dohvalev's'kyj: è il caso del personaggio dello zingaro che racconta, *in ucraino*, la propria vita di espedienti, o quello dell'apicoltore lituano. Le indicazioni sceniche e gli *argumenta* sono in latino e ucraino ("Cigano loquente, exit Lituano"; "i tak pohonjaet", ecc...).

Conclude questo studio prezioso un'appendice con i titoli e il luogo di pubblicazione di tutti i drammi pervenuti, compresi gli intermezzi e i drammi appartenenti ai cicli natalizi e a quelli pasquali. L'accessibilità garantita dalla lingua inglese e il felice incontro tra indirizzi metodologici diversi – l'A., il cui percorso intellettuale è descritto nella prefazione di G. Brogi Bercoff,

ha iniziato la carriera accademica in Polonia per poi approdare a Harvard – ne fanno un testo fondamentale sia per chi voglia avvicinarsi per la prima volta al tema del teatro ucraino barocco, sia per chi ha già sufficiente familiarità con l'argomento.

Maria Grazia Bartolini

N. Pylypiuk e O.S. Ilnytzkij (a cura di), *Skovoroda Online Concordance*, <<http://www.arts.ualberta.ca/~ukr/skovoroda/NEW/index.php>>.

La comparsa di una *Concordanza* dei testi skovorodiani in versione elettronica rappresenta una felice novità nel campo degli studi dedicati all'autore ucraino, in cui più di una voce – su tutte, quella di G.Y. Shevelov – si era levata per denunciare l'assenza di adeguati strumenti dedicati all'analisi linguistica del *corpus* delle opere. Il progetto, avviato nel 2005 grazie al sostegno finanziario del *Social Sciences and Research Council of Canada*, è il frutto degli sforzi congiunti di due noti e raffinati esegeti dell'opera skovorodiana, N. Pylypiuk e L. Uškalov, di O. Ilnytzkij e dell'esperto di linguistica computazionale S. Kozakov, a cui si deve la cura della parte tecnica.

L'opera – che, ad oggi, costituisce lo studio più completo e dettagliato svolto sui *corpora* ucraini – riporta una lista completa del lessico slavo, latino e greco impiegato dall'autore ucraino nei trattati, nelle poesie e nelle lettere, per un totale di 247.000 parole e 47.000 *hapax*. Essa è suddivisa in un indice, una sezione di ricerca, e una sezione testuale. L'indice permette di prendere in considerazione i diversi contesti in cui appaiono i lemmi, riportandone la frequenza. La funzione di ricerca può essere svolta sui singoli testi o sull'intero *corpus*, mentre la sezione “Strumenti di analisi” (Analysis tools) consente nell'individuazione, all'interno del testo prescelto, dell'eventuale presenza di numeri, nomi propri, epigrafi, dediche, note a piè di pagina e citazioni; la sottosezione “Collocations” permette di isolare i lemmi che compaiono nello stesso contesto, indicandone la frequenza.

Il sito offre inoltre la possibilità di consultare online l'intero *corpus* skovorodiano, compresi i fac-simile fotografici degli autografi e delle copie manoscritte. Il testo elettronico, disponibile in versione html o pdf – quest'ultima con l'indicazione dei diacritici – si basa sull'edizione riveduta e corretta del *corpus* skovorodiano a cura di L. Uškalov (*Povna akademična zbirka tvoriv u dvoch tomach*, di futura pubblicazione in forma cartacea), mentre i manoscritti sono stati messi a disposizione dei curatori dalla Biblioteca Nazionale ucraina “V. Vernad'skyj”, dall'Istituto Nazionale di Letteratura “T. Ševčenko”, e dall'Istituto di filosofia “H.S. Skovoroda”.

La nuova edizione curata da Uškalov, a cui, con indubbia lungimiranza, N. Pylypiuk e O. Ilnytzkij hanno scelto di rivolgersi per fornire una solida base testuale alla propria *Concordanza*, rappresenta una tappa fondamentale, e un definitivo riordino, del lungo e accidentato percorso della critica testuale skovorodiana, che, prima della messa in rete del progetto ucraino-canadese, non aveva saputo produrre un'edizione accademica del tutto affidabile. Nel 1894, in occasione del primo centenario della morte di Skovoroda, D. Bahalij pubblicò a Charkiv un insieme *parziale* dei trattati e delle lettere dell'autore ucraino. Nel 1912, uscì, questa volta a Pietroburgo, un'altra edizione delle opere, a cura di V. Bonč-Bruevič (*Sočinenija G.S. Skovorody, sobrannye i redaktyrovannye*

prof. D.I. Bagaleem), che, tuttavia, ebbe la possibilità di pubblicare solo uno dei due volumi che aveva in progetto. Rispetto all'edizione curata da D. Bahalij, la raccolta edita da Bonč-Bruevič presentava alcune variazioni testuali relative ai dialoghi *Kniga Aschan', Izraïlskij z'mij* [*Silenus Alci-biadis*], *Narkiss, Potop z'miin, Načal'naja dver' ko christianskomu dobrobraviju*, e alla *Vita* di Skovoroda scritta dall'amico M. Kovalins'kyj, già apparsa nel 1886 sulle pagine di "Kievskaja starina".

Una nuova e più completa edizione apparve a Kiev solo nel 1961, sotto la direzione di O. Bilec'kyj, D. Ostrjanin e P. Popov (*Tvory u dvoch tomach*). L'edizione kieviana proponeva per la prima volta le traduzioni skovorodiane del *De senectute* [*O starosti*] e del *De tranquillitate animi* di Plutarco [*Knížeička Plutarchova o spokojstvii duši*], suddividendo il materiale restante in otto sezioni: sermoni, dialoghi, trattati e parabole; poesie; favole; traduzioni; lettere; varia; *addenda*. Essa pose la basi per la successiva edizione in due volumi pubblicata a Kiev nel 1973 dall'Istituto di Filosofia dell'Accademia ucraina delle Scienze, a cura di V. Šynkaruk e I. Ivan'o (*Povne zibrannja tvoriv u dvoch tomach*). Quest'ultima, che ad oggi è l'edizione accademica dei lavori di Skovoroda più diffusa, è organizzata cronologicamente e non tematicamente – pur mantenendo l'ordine generale previsto dai due volumi del 1961 (traduzioni, lettere, *addenda*) – e include, quale principale elemento di novità: due dialoghi scoperti nel 1971 da I. Tabačnykov (*Beseda 1-ja narečenna Observatorium (Sion); Beseda 2-ja narečenna Observatorium. Specula*), una lettera inedita, e una nuova edizione del trattato *Bran' Archistratiga Michaila so Satanoju* (1783), basata sugli autografi e non sulle copie manoscritte.

Sebbene le due edizioni kieviane abbiano l'indubbio merito di avere reso accessibile ad un vasto pubblico l'opera skovorodiana, in un periodo – gli anni '70 – costellato di difficoltà e limitazioni per la ricerca accademica ucraina, esse presentano una consistente quantità di errori tipografici e fattuali – denunciati, a suo tempo, da G.Y. Shevelov, B. Strumyns'kyj, I. Ohienko e D. Čyževs'kyj – tra cui l'omissione di interi enunciati, l'uso arbitrario delle maiuscole e dei segni di interpunzione, l'errata trascrizione del lessico greco e delle citazioni bibliche e, infine, la parziale russificazione del lessico ucraino. Il testo attualmente edito da Uškalov contribuisce ad emendarli, grazie allo studio diretto degli autografi, e introduce per la prima volta almeno 50.000 segni diacritici, i quali permettono di ricavare informazioni finora inaccessibili sul sistema di pronuncia seguito dall'autore ucraino. Dal punto di vista strutturale, le uniche variazioni di rilievo rispetto alle due edizioni kieviane sono rappresentate dall'esclusione della sezione degli *addenda*, di cui è dubbia l'effettiva paternità skovorodiana, e dall'inserimento di una nuova lettera di Skovoroda a M. Kovalyns'kyj, datata 2 maggio 1785.

La scelta di avvalersi della nuova edizione critica uškaloviana e l'accessibilità garantita dal formato elettronico – è stato calcolato che un suo corrispettivo in forma cartacea occuperebbe più di ottomila pagine – sono alcuni dei principali punti di forza di questa *Concordanza*, la quale è di certo destinata ad aprire nuove prospettive di ricerca agli studiosi di Skovoroda: essa può costituire un valido aiuto nella decodificazione del complesso tessuto intertestuale del *corpus* dello scrittore ucraino, permettendo di collocarlo sullo sfondo delle sue possibili fonti latine, patristiche e barocche, e di sistematizzare l'individuazione e lo studio funzionale del *mare magnum* di citazioni e allusioni bibliche presenti al suo interno. La presenza dei segni diacritici e l'emendamento degli errori delle edizioni precedenti consente, da parte sua, di riprendere il lavoro di analisi sulla *lingua mixta* skovorodiana, tuttora arrestatosi allo stadio di *Prolegomena* indicato da Shevelov in un ben noto articolo del 1991. Proprio lo studio della lingua può trarre decisivi benefici dalle possibilità di catalogazione delle diverse forme, morfologiche e lessicali, offerte dalla

struttura *Concordanza*, che, come si è detto sopra, garantisce l'opportunità di svolgere ricerche sia globali, sia mirate a singoli testi o gruppi di testi.

La speranza è che il pregevole lavoro svolto da Pylypiuk, Ilnytskyj, Uškalov e Kozakov funga presto da stimolo a quello di altri studiosi dell'opera skovorodiana.

Maria Grazia Bartolini

M. Di Salvo, G. Moracci, G. Siedina (a cura di), *Nel mondo degli Slavi. Incontri e dialoghi tra culture: Studi in onore di Giovanna Brogi Bervoff*, FUP, Firenze 2008, pp. 655.

Chi prende in mano per la prima volta la Festschrift per i sessantacinque anni di Giovanna Brogi non può che rimanere colpito tanto dall'imponenza dell'opera, quanto dalla larghezza dello spettro tematico risultante dai sessanta articoli che la compongono. Quanto mai varia è la tipologia degli autori degli articoli, che comprende, oltre ad alcuni storici, slavisti di ogni provenienza, età e formazione. Anche soltanto una rapida scorsa all'indice può tuttavia confermare la coerenza tra il titolo dell'opera e il suo contenuto: a emergere chiaramente come filo conduttore del materiale scientifico è senza dubbio l'idea della molteplicità delle relazioni intercorrenti fra le diverse culture slave, considerate al tempo stesso nel loro insieme e nella loro singolarità, e all'interno del più vasto e variegato 'testo' europeo, punto centrale degli interessi e del lavoro della destinataria del libro. Effettivo protagonista di queste pagine appare il dialogo secolare, appunto, tra la letteratura polacca, ucraina e russa, ma anche fra quelle bulgara, serba, croata e slovena (si vedano rispettivamente i contributi di K. Stanchev, A. Bernard e H. Keipert), dialogo che si svolge tra le varie culture slave e, contemporaneamente, fra loro e le opere, gli autori e le correnti dell'Europa occidentale dall'antichità al Novecento. Incontro che riguarda non solamente la letteratura in senso stretto, a cui rimane comunque (e per fortuna) un posto d'onore, ma piuttosto la 'cultura' nel suo significato più ampio: storia, storiografia, filosofia, immagini, viaggi, contatti. Questo non esclude, ben inteso, la presenza e l'importanza di un'ampia serie di articoli a carattere più propriamente 'monografico', incentrati vuoi su singoli momenti e figure delle diverse letterature slave che sono state anche al centro dell'attenzione di G. Brogi nei suoi studi passati, vuoi su temi di linguistica storica (L. Skomorochova-Venturini) e comparata (L. Gebert, A. Kreisberg).

Alcuni contributi di tipo "generale", come quello di G. Giraud, portano avanti il discorso caro alla destinataria principale sulla vasta tematica del riconoscimento interno ed esterno dei confini tra letteratura-cultura-identità russa e ucraina (nonché bielorusa) nell'ambito del retaggio della Rus', fornendo naturalmente piuttosto spunti di riflessione e confronto che improbabili risposte definitive, ed evitando posizioni "di parte", quali provengono di frequente da più fronti. Allo stesso modo, L. Marinelli riflette sulla centralità della fascia culturale ruteno-ucraina tra le due Slavie e sulla sua conseguente intrinseca "dialogicità". A essi è accostabile lo studio di L. Bernardini sulla travagliata diffusione in Polonia di un'opera già di per sé "problematica" e passibile di qualsivoglia strumentalizzazione come *Taras Bul'ba*. Anche le riflessioni dello storico S. Plokhij sull'Unione di Hadjač del 1658, stipulata dal successore di B. Chmel'nyc'kyj e dai diplomatici polacco-lituani poco dopo il ben più noto accordo di Perejaslav tra etnanato e Moscovia, si inseriscono nell'intricato e affascinante macrotesto dello studio sui rapporti tra

Ucraina, Russia e Polonia. G. Franczak analizza invece l'immagine della Moscovia come terra barbara da conquistare e civilizzare, diffusa nella Polonia del Seicento, nonché alcuni risvolti di questa questione per l'identità nazionale dei due paesi. Riallacciabili allo stesso filone dell'articolo di Giraud, ma in chiave contemporanea anziché medievistica, sono le pagine di D. Possamai sulla spinosa ricezione in Ucraina così come in Russia del romanziere "ucraino di lingua russa" A. Kurkov, per questioni ideologiche più noto e apprezzato in Occidente che nei due paesi in cui ci si aspetterebbe la sua massima popolarità.

Non mancano, ovviamente, interventi dedicati al Barocco polacco, ucraino e ucraino-russo (A. Novicka-Jeżowa, N. Jakovenko, R. Radyševs'kyj, L. Sazonova, M. Fedotova), uno dei principali campi di ricerca della 'festeggiata'. Anche nel loro caso si può notare una particolare attenzione nell'analisi del dialogo che un'opera o un autore intrattengono con il contesto della cultura di cui sono un prodotto, così come – e nell'accostarsi al Barocco slavo non potrebbe essere diversamente – dell'interazione tra le diverse civiltà letterarie (polacca e italiana, ucraina e polacca, russa e ucraina).

Notevole è anche la presenza di scritti dedicati alle relazioni culturali tra il mondo slavo e l'Italia, che spaziano dallo studio dell'incontro degli scrittori italiani con i paesi slavi e le loro culture (S. Bonazza, S. Graciotti), alla ricezione nei medesimi della nostra letteratura e cultura attraverso i secoli (M. Garzaniti, E. Głębicka, J. Ślaski). Come facilmente prevedibile, la centralità dell'idea del dialogo ha spinto alcuni autori a occuparsi anche di letteratura odeporeca (M. Di Salvo, M. Sulyma).

Per quanto riguarda la letteratura medievale della Slavia orientale, un'altra specifica area di ricerca della "lettrice ideale" dell'opera, sono stati pubblicati articoli di autorità come quelli di H. Goldblatt e R. Picchio, O. Tolochko e P. Gonneau.

Gli altri, numerosi articoli sono dedicati perlopiù a singole opere, singoli autori o singole tematiche specifiche della letteratura e storia culturale russa, ucraina e polacca nei diversi secoli.

Come nel caso di ogni *Festschrift* di elevata qualità, la lettura dei due volumi, con la loro ricchezza di spunti interdisciplinari, la varietà dei temi, la serietà e l'accuratezza con cui i contributi sono stati scritti, l'ampio numero e il prestigio degli autori (che purtroppo, con rammarico, ci è impossibile anche solo menzionare nel breve spazio di questa recensione), può rappresentare un momento importante di arricchimento anche per lo slavista navigato. L'unico rilievo che si potrebbe fare sembra essere la presenza di non pochi refusi, circostanza del resto comprensibile date le dimensioni e la varietà degli argomenti dell'opera, e certamente dovuta anche alla necessità di far uscire i volumi entro una data predeterminata.

Alessandro Acbilli

S. Merlo, *Russia e Georgia. Ortodossia, dinamiche imperiali e identità nazionale (1801-1991)*, Guerini e Associati, Milano 2010, pp. 306.

L'ultima fatica di S. Merlo apporta non pochi elementi di interesse per la comprensione di uno dei nodi più problematici, non che più attuali, del panorama storico, politico e culturale est-europeo degli ultimi anni. Nel non vastissimo repertorio della caucasologia e kartvelologia

italiana contemporanea, materie a cui può essere a buon ragione ascritto, questo scritto si rivela di grande utilità per gli studiosi dei rapporti tra la Russia e le periferie dell'impero zarista e sovietico, così come per gli esperti di storia delle chiese ortodosse, campo di studio privilegiato dell'autrice. La storia delle relazioni ecclesiastiche tra Tbilisi e la Chiesa ortodossa russa, nodo centrale della discussione (anche se dal titolo ciò non si evince chiaramente), si dimostra un proficuo punto di vista sulla tormentate relazioni tra i due paesi nel loro complesso. Tra i punti di forza dello studio sono da annoverare il lavoro su numerosi materiali d'archivio a Mosca e nella capitale georgiana, nonché una puntuale discussione critica delle diverse fonti storiografiche disponibile, tanto occidentali quanto sovietiche e post-sovietiche. È inoltre il caso di sottolineare ulteriormente come l'autrice, nell'analisi di duecento anni di storia, si sforzi di fornire al lettore gli strumenti per la comprensione delle vicende degli ultimi due decenni, commentando con attenzione le politiche moscovite e georgiane nei confronti delle minoranze etniche racchiuse nei confini della Georgia, abchazi e osseti in primo luogo. Allo stesso tempo la storia georgiana è inserita nel più vasto contesto della "montagna di lingue" e di popoli del Caucaso: non si dimentichi che Tbilisi, per esempio, è stata per secoli una città a maggioranza armena, così come altre zone dell'odierna repubblica georgiana. Nell'esporre le proprie tesi, l'autrice evita sistematicamente di ridurre la portata degli eventi a banali semplificazioni o facili prese di posizione "politiche", scegliendo piuttosto di invitare l'interlocutore al ragionamento e all'approfondimento. Un approccio di questo tipo si dimostra indispensabile nell'affrontare un tema così complesso come quello del fattore ortodosso nelle dinamiche delle relazioni russo-georgiane, elemento di coesione e attrazione, in grado di facilitare l'assorbimento socio-politico della Georgia nella sfera gravitazionale di Mosca, e allo stesso tempo baluardo dell'identità culturale e statuale georgiana dal quarto secolo a oggi.

Il volume, aperto da una prefazione di P. Gheda e da un'introduzione dell'autrice, è suddiviso in quattro capitoli, che affrontano rispettivamente l'annessione della Georgia alla Russia e le vicende del diciannovesimo secolo, il periodo tra il 1905 e il 1917/18, l'età sovietica fino alla morte di Stalin e gli anni dall'ascesa al potere di Chruščëv fino alla proclamazione dell'indipendenza e alla caduta dell'Unione Sovietica.

Dopo il 1801, anno in cui l'ingresso del regno di Kartli e K'acheti nell'impero russo segna la definitiva perdita di indipendenza di uno stato in crisi ormai da secoli, stretto tra Persia e impero ottomano, le sorti dei georgiani e delle altre popolazioni del Caucaso meridionale risultano essere dipendenti dalle politiche professate dai governatori generali (in seguito viceré) nominati a Pietroburgo. Le scelte di questi ultimi, almeno fino alla metà del secolo, sembrano oscillare tra centralismo e regionalismo (p. 15), ovvero tra imposizione assoluta dall'alto di pratiche sociali e giuridiche estranee (russe) e un almeno parziale rispetto delle consuetudini locali nell'amministrazione. Nel 1811, tuttavia, un *ukaz* del sinodo della Chiesa russa abolisce l'autocefalia della Chiesa georgiana, creando al suo posto un esarcato alla cui testa si sarebbero sempre trovati, con l'eccezione dei primissimi anni, esponenti del clero russo. A partire dagli anni sessanta, dopo che negli ultimi anni di regno di Nicola I il viceré M. Voroncov aveva (quasi sorprendentemente) concesso un maggior grado di autonomia alla nobiltà caucasica, impegnandosi anche per la valorizzazione dell'eredità culturale di georgiani e armeni, le politiche pietroburghesi mostrano una svolta definitiva in direzione di una forte centralizzazione, non da ultimo dal punto di vista linguistico. Questa scelta sembra rafforzarsi sempre di più nei decenni successivi. Allo stesso tempo si risveglia il sentimento nazionale georgiano, grazie all'impegno di intellettuali di primo piano come I. C'avč'avadze e A. C'ereteli, mentre il seminario di Tbilisi si trasforma in una fucina di futuri rivoluzionari, tra i quali inizia a farsi sentire il nome di I. Džughašvili. L'inizio del nuovo

secolo è contrassegnato dal crescere dei malumori fra tutti gli strati sociali e le etnie non solo del Caucaso meridionale, ma di tutto l'impero. In Georgia si rafforzano il partito menscevico, guidato da N. Žordania, mentre il clero persegue il progetto di ripristino dell'autocefalia, perduta ormai da quasi un secolo e proclamata unilateralmente nel 1917. Nel maggio del 1918 la Georgia proclama l'indipendenza, che verrà sostanzialmente sconfessata tre anni più tardi con l'ingresso dell'Armata rossa nella capitale e la conseguente proclamazione della Repubblica Sovietica del Caucaso meridionale, comprendente gli odierni Georgia, Armenia e Azerbaigian, con Tbilisi come centro nevralgico. Ormai nuovamente inglobati dall'impero, questa volta sovietico, i georgiani si ritrovano ancora una volta in balia delle diverse strategie russe, ora moscovite, per avvicinare la periferia caucasica al cuore dello stato. La *korenizacija* porta sì all'affermazione di quadri locali nell'amministrazione della repubblica transcaucasica, aprendo tuttavia la strada allo strapotere dapprima di S. Ordžonik'idze e poi di L. Beria, fautori della più accanita repressione dell'*intelligencija* della loro patria, sullo sfondo della dittatura staliniana. Mentre nel 1936 la Georgia, così come le altre due grandi repubbliche del Caucaso meridionale, riacquista il titolo di Repubblica socialista sovietica all'interno dell'URSS, la Chiesa georgiana versa in condizioni disastrose. Solo nel 1943, nel pieno del conflitto mondiale, Stalin ne decide una pragmatica riabilitazione, che si accompagna a una generale rivalutazione del patrimonio culturale della nazione, represso nei due decenni precedenti all'insegna della lotta ai nazionalismi. A differenza che in Russia, per gli anni successivi alla morte di Iosif Vissarionovič è difficile parlare di disgelo: la destalinizzazione è vissuta come un insulto a un leader georgiano, in anni in cui la politica chruščëviana si abbatte nuovamente contro la Chiesa georgiana, così come contro ogni forma di affermazione della propria identità nazionale. Tra le repressioni degli anni settanta e gli anni ottanta si pongono le basi sociali per l'ormai vicina riconquista dell'indipendenza, segnata da spargimenti di sangue, inquietanti reflussi nazionalisti a discapito delle minoranze etniche e una forte incertezza, così come dall'indiscutibile riconquista da parte della Chiesa del ruolo di guida del paese, funzione che essa aveva sicuramente perso da decenni.

Questi, in estrema sintesi, gli avvenimenti intorno ai quali si delinea la riflessione proposta dall'autrice, il cui lavoro è un significativo tassello nella costruzione di una letteratura dedicata a un'area di studio piuttosto trascurata dalla comunità scientifica non solo italiana.

Alessandro Achilli

E.M. Bojanowska, *Nikolai Gogol: Between Ukrainian and Russian Nationalism*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2007, pp. 460.

Partendo dalla constatazione che il nazionalismo ha costituito una dimensione centrale tanto nel processo creativo di Gogol' che nella ricezione a lui contemporanea, l'A., indagando i modi in cui le opere di Gogol' (ivi incluse dichiarazioni pubbliche e private e testi non pubblicati) prendono parte ai discorsi del nazionalismo russo e ucraino, fa luce su una serie di questioni che fino ad oggi sono state troppo spesso ostaggio di storture ideologiche. Scopo dell'A. è pertanto dare una valutazione, che si propone di essere obiettiva, della supposta 'russicità' di Gogol' e del suo rapporto con l'Ucraina in un contesto imperiale: proprio questo contesto che ha facilitato

una lealtà divisa come quella di Gogol' è stato finora assente dagli studi sullo scrittore. Il concetto di nazionalismo di cui l'A. si serve non si fonda sull'esistenza di movimenti politici nazionali o dell'identità nazionale in Russia o in Ucraina; per nazionalismo l'A. intende, seguendo la definizione di Craig Calhoun, "a discourse of educated elites that articulates the *idea* of nation and of national identity, a discourse with important ideological functions in Russian nineteenth-century culture" (pp. 9-10).

E. Bojanowska situa Gogol' fra il nazionalismo ucraino e quello russo: mentre il primo, gli sarebbe stato connaturato, il secondo si sarebbe sviluppato come un dovere del suo essere scrittore professionista; nonostante i suoi sforzi egli non sarebbe però mai riuscito a farlo fluire con lo stesso amore e la stessa spontaneità che manifestava per l'Ucraina.

Il libro si compone di sei capitoli, un'introduzione e una conclusione. Nel primo, dopo una breve introduzione teorica sul nazionalismo, l'A. delinea il suo sviluppo in Russia e in Ucraina fino alla metà del XIX secolo. L'A. illustra concisamente il diverso contenuto del concetto che della nazione russa avevano slavofili e occidentalisti, la dottrina della Nazionalità ufficiale e l'atteggiamento di Gogol' verso di essi, come anche verso il nazionalismo. Particolarmente interessante è la ricostruzione del contesto imperiale nel quale i due nazionalismi funzionavano, e del complesso nazionale-imperiale russo, che, da un lato, porta al progetto di creare una nazione russa sulla base delle terre slave orientali non russe, particolarmente l'Ucraina, dall'altro vede sempre più il nazionalismo culturale ucraino come apostasia della nazione russa (p. 32). Proprio l'ascesa di Gogol' come scrittore dalla periferia ucraina ad icona del nazionalismo russo, afferma l'A., richiede una cornice analitica che dedichi uguale attenzione a questioni imperiali e nazionali. In questo contesto Gogol' è presentato come colui che ha contribuito allo sviluppo dell'ideologia imperiale-nazionale russa, in particolare alla ricerca di un'idea nazionale per la quale l'Ucraina offriva un modello ineguagliato perché basato su legami culturali, storici ed etnici e sulla comune matrice slava e ortodossa.

Il secondo capitolo contiene una dettagliata analisi di *Večera na xutore bliz Dika'nki*, il ciclo di otto racconti raccolti in due volumi in cui Gogol' tematizza il contrasto fra ucrainicità e russicità, fra una comunità nazionale organica, concepita in termini herderiani, e il mondo freddo, estraneo e frammentato dell'impero e della sua capitale. Con perspicacia l'A. indaga i modi attraverso i quali Gogol' riesce da un lato a conformarsi alle aspettative del lettore granderusso, offrendogli una espressione letteraria di nazionalità organica, radicata nella comunanza culturale e nel popolo, il *Volk* slavo indigeno e non le élite occidentalizzate, dall'altro ad articolare artisticamente la rimarcata diversità e unicità dell'Ucraina. Mentre nelle prefazioni ai due volumi quest'ultima è presentata, in accordo con il paradigma imperiale, come un *addendum* alla metropoli russa, nelle storie di *Večera...* appare come una comunità nazionale viva, con una lingua, una cultura e una storia condivise e collocate in un ambiente naturale specifico. In questo senso, l'inerzia e il declino dell'Ucraina contemporanea, che coesiste con la celebrazione della sua organicità culturale, della sua specificità etnica e del glorioso passato cosacco, e quindi il contrasto fra un insignificante presente imperiale e la gloria pre-imperiale, appare meno come un'affermazione di Gogol' nei confronti dell'imperialismo russo, che come una sconfessione della sua ideologia.

Correttamente l'A. rileva la partecipazione di *Večera* di Gogol' alla *kotljarevščyna*, lo stile e il modo narrativo burlesco che prende il nome dall'autore di quella che è considerata la prima opera della letteratura ucraina moderna, l'*Eneide* travestita di Ivan Kotljarevs'kyj. Giustamente l'A. considera la *kotljarevščyna* come "the most crucial Ukrainian cultural intertext" (p. 55). Sarebbe stato auspicabile un esame del rapporto di *Večera...* con la letteratura ucraina contemporanea,

che di questo intertesto è una parte certamente rilevante: la citazione in nota dei principali lavori sulle fonti ucraine di Gogol' non offre un quadro sufficientemente approfondito. Ci sembra a questo proposito che proprio l'analisi del rapporto di Gogol' con la *kotljarenščyna* avrebbe richiesto almeno qualche accenno in più al suddetto intertesto. Ad es., la descrizione del diavolo in *Noč pered Roždestvom*¹ (pp. 56-57), che l'A. dice alludere a Pietro I, risale in realtà alla ballata di P. Hulak-Artemovs'kyj *Tvardovs'kyj*, traduzione-rifacimento della ballata di Mickiewicz *Pani Twardowska*². Proprio l'intertesto letterario ucraino è certamente uno degli elementi che sta alla base della ricezione critica di Gogol' come scrittore ucraino di gran parte dei recensori di *Večera*.

Il terzo capitolo, *The Politics of Writing History*, indaga il rapporto di Gogol' con la storia, sia come autore di articoli e saggi, sia in qualità di professore di questa materia. L'A. fornisce una approfondita rassegna degli scritti storici di Gogol', e dal raffronto fra materiali pubblicati e manoscritti, rileva che Gogol', nonostante pubblicamente abbracciasse la dottrina della Nazionalità ufficiale, in privato coltivava interessi per la storia dell'Ucraina che sarebbero stati considerati sovversivi da parte della storiografia ufficiale russa. Particolarmente esemplificativo della tensione con lo schema storiografico russo ufficiale di unità-separazione-riunione della storia russa e ucraina e con la censura sull'argomento della storia ucraina, e nonostante l'apparente ma superficiale adesione di Gogol' alle loro linee guida, sarebbe il suo trattamento della storia ucraina in *Vzglyad na sostanlenie Malorossii*, definito da Gogol' stesso una bozza scartata di introduzione a *Istorija Malorossii*, la sua progettata ma mai realizzata storia dell'Ucraina dal XIII al XVIII secolo. Da un lato, sottolinea l'A., Gogol' sembra sposare la teoria della migrazione al nord dell'élite della Rus' di Kiev dopo l'invasione tatarica (teoria che tuttavia Gogol' inserì solo successivamente nel testo del suo articolo), rendendo così omaggio alla linea storica karamziniana che sottolineava la continuità dinastica fra Rus' di Kiev e Moscovia. Dall'altro, il desiderio di evidenziare la continuità e la purezza etnica del popolo ucraino (diversamente da quello russo che aveva 'corrotto' la sua stirpe mescolandosi col sangue 'finnico'), lo portano a tutta una serie di contraddizioni e di fatto ad avvicinarsi a quanto sostenuto in *Istorija Rusov* circa la permanenza della popolazione nativa della Rus' di Kiev dopo l'invasione tatarica. Esaminando diverse questioni in cui Gogol' prende le distanze dalla storiografia russa ufficiale, l'A. si sofferma sul rapporto storico dell'Ucraina con il Gran Ducato di Lituania: qui Gogol', diversamente da Karamzin, dà un giudizio estremamente positivo del principe lituano Gediminas, che nel 1320 conquistò Kiev, e sottolinea la completa divergenza della Rus' meridionale da quella settentrionale come anche la lunga assenza di ogni rapporto fra le due. Degno di nota è anche l'uso dei termini *narod* e *nacija* nella versione pubblicata e in quella manoscritta dell'articolo: in quest'ultima il termine *nacija*, più forte e connotato politicamente, viene usato solo due volte e sempre in riferimento agli ucraini, mentre tutti gli altri popoli non ucraini vengono chiamati *narody*. Nella prima, viceversa, si parla solo di *nacional'nost'* ucraina, mentre i suoi vicini, Russia inclusa, vengono definiti *nacii*.

Di particolare interesse è la sezione intitolata *From Ostranitsa to Mazepa: Abandoned Literary Projects*. Rilevando come la storia ucraina, diversamente da quella russa, ispirò a Gogol' tutta una serie di scritti sia scientifici che artistico-creativi, l'A. concentra la sua indagine sul romanzo incompiuto *Get'man* e su di un frammento non pubblicato di un'opera narrativa, *Razmyslenija Mazepy*. Fondamentale è il fatto che in questo scritto il Mazepa di Gogol' non risulta essere il cospiratore

¹ Erroneamente attribuita dall'A. a *Večer nakanune Ivana Kupala*.

² Cf. P. Fylypovyč, *Ukrajins'ka stychija v tvorčosti Hobolja*, in: *Praci Instytutu Slovn'janoznavstva Ukrajin's'koji Akademiji Nauk*, XIII, 1952, pp. 5-27, qui 18-20.

machiavellico caro alla storiografia e alla letteratura russe, ma assume i tratti di uomo di stato e politico prudente, le cui azioni sono motivate non da avidità, slealtà, vendetta, ma dalla preoccupazione per il benessere del suo popolo. Così, mentre *Vzgljad na sostavlenie Malorossii* era evasivo sulla questione della statualità ucraina, *Razmyslenija Mazępy* la afferma inequivocabilmente (p. 163).

Il capitolo si conclude con l'affermazione che "Gogol's engagement with Ukrainian history represented the pinnacle of his Ukrainian nationalism" (p. 167) e postula l'ipotesi che il fallimento delle sue aspirazioni a divenire professore di storia a Kiev e a San Pietroburgo portò Gogol' all'ambiziosa decisione di diventare uno scrittore professionista (1836), ad abbracciare la letteratura russa e quindi "to enter the sphere of Russian nationalist concerns" (p. 169). Solo la Russia infatti, conclude l'A., "could provide this new, prophetlike Gogol with the proper cultural matrix in his quest for universal significance" (*ibidem*).

Il capitolo 4, *Confronting Russia*, segue il percorso di Gogol' dopo la decisione di concentrarsi su temi russi. L'A. rileva che i sette anni che Gogol' trascorse in Russia lo portarono a considerarla una nazione inorganica, carente di un carattere nazionale. In opposizione alla cultura, alla storia, ai costumi che formano l'Ucraina 'fanzionale' di Gogol', "the one phenomenon that encapsulates Russia for Gogol is its huge and corrupt government bureaucracy" (p. 170). Pietroburgo, luogo di lacerazioni sociali, superficialità, disumanizzazione e frammentazione, è opposta "to the cultural wholeness and communality of Ukraine as depicted in the *Dikanka* stories" (p. 174). Pietroburgo appare una capitale imperiale e multinazionale piuttosto che russa e Gogol', "a nationalist rather than a multiculturalist" percepisce questa mancanza di un'identità unitaria e di una cultura organica come opprimente e perfino demoniaca (p. 176). L'apparato burocratico corrotto e disumanizzante della capitale, e il suo *ethos* tutt'altro che 'civilizzatore', si estende alla provincia, come appare nella commedia *Revizor*, analizzata insieme alla sua ricezione in questo capitolo. L'A rimarca come il riso di Gogol' sia qui tutt'altro che benevolo, e la sua aspra satira non sia bilanciata dallo strato di simpatia che caratterizza il suo ritratto dell'Ucraina. Questo fu chiaramente percepito dal pubblico e dalla critica, dando origine a diffuse accuse di calunnia rivolte a Gogol', in un atteggiamento di auto-difesa in non piccola parte suscitato dall'ucrainicità dello scrittore. Uno dei modi per prendere le distanze dalla "hopelessly grim vision of Russia" (p. 197) offerta dalla commedia, fu quello, adottato da una parte della critica, di spostare il luogo dell'azione all'Ucraina o alla Bielorussia, nonostante il testo dell'opera non offrisse alcun argomento a sostegno di quest'ipotesi. Le risposte alla commedia e la reazione del pubblico costernarono Gogol', che in una serie di appendici e testi esplicativi, analizzati dettagliatamente dall'A., tentò di 'neutralizzare' "the politics of his play" (p. 207) e di rendere *Revizor* meno 'velenoso' per l'orgoglio nazionale russo.

Il titolo della sezione dedicata all'analisi di *Mertye duši*, "*Dead Souls: A Parody of a National Novel*", anticipa le conclusioni a cui giunge l'A. dopo un'indagine approfondita del romanzo, che riflette le contraddizioni, presenti anche nella corrispondenza di Gogol', tra la sua posa patriottica e le promesse di soddisfare l'orgoglio nazionale russo, e la sua visione sfavorevole della vita e della società russe. Tutto volto a definire e caratterizzare la russicità, fin dalle prime pagine e in maniera quasi ossessiva, il poema *Mertye duši* viene considerato dall'A. – e mi pare in modo convincente – "singularly ineffective as a nationalistic paean". Il desolante paesaggio russo (che contrasta singolarmente, anche nello stile della descrizione, con quello ridente e maestoso dell'Ucraina), la galleria di tipi russi (in particolare ufficiali governativi corrotti e grotteschi proprietari terrieri), i caratteri e i vizi, non solo sociali o politici ma esplicitamente nazionali, l'accostamento fra Russia ed Europa, e anche le qualità apparentemente positive, la cui positività

viene però sovvertita dal contesto in cui è presentata, tutto questo di fatto risulterebbe del tutto inefficace rispetto allo scopo di affermare i valori nazionali russi che Gogol' si prefiggeva. Anche le tre digressioni liriche, nelle quali generalmente si fa risiedere il nazionalismo di Gogol', ad un attento scrutinio e contestualizzazione si rivelano profondamente ambigue e difficilmente possono essere considerate come fondamento dell'orgoglio nazionale.

La ricezione di *Mertnye duši*, di cui l'A. fornisce una disamina critica, si presenta profondamente divisa, il 'pomo della discordia' essendo costituito dal giudizio sulle digressioni liriche: a seconda di quest'ultimo l'opera fu interpretata come un capolavoro o all'opposto come caricatura e calunnia antinazionale. Bojanowska rimarca tuttavia che le recensioni positive, fatta eccezione per Belinskij, furono opera di amici di Gogol'. Quel che è certo è che *Mertnye duši* non pose fine alle speculazioni sul patriottismo russo di Gogol'.

L'unica opera nella quale, secondo l'A., Gogol' glorifica il nazionalismo russo, anche se in maniera ambigua poiché usa un tema di storia ucraina, è la redazione del 1842 di *Taras Bul'ba*, che viene analizzata in dettaglio nel capitolo 5. Proprio per prevenire le accuse di mancanza di patriottismo che Gogol' si sarebbe aspettato dalla ricezione di *Mertnye duši*, lo scrittore avrebbe creato un'immagine positiva dell'impero, russificando i suoi cosacchi ucraini. Giustamente l'A. individua nella Rus' alla quale professano la loro lealtà i cosacchi di *Taras Bul'ba* del 1842 una "supratemporal cultural community of Orthodox East Slavs" (p. 256), e afferma pertanto che il suo uso di "Russia" e "Russian" in questo capitolo si riferisce a questa entità. L'A. stessa sottolinea che la peculiarità dei cosacchi, nonostante i cambiamenti dei parametri nazionali (fra cui l'uso degli aggettivi *russkij* e *južnorusskij* invece di *malorossiskij*) e della lingua dei personaggi sembrano indicare un attenuamento della loro separatezza nazionale, viene preservata. Inoltre, l'A. individua tutta una serie di pericolose ambiguità, fra cui l'enigmatica conclusione del romanzo, che 'compromettono' il messianismo russo di Gogol'. Proprio per questo, ci sembra che Gogol' più che russificare i suoi cosacchi per fornire un esempio di nazionalismo russo, abbia voluto inserirli entro la cornice dell'Ortodossia e della Slavia orientale per tentare una conciliazione fra l'Ucraina e la sua storia, e l'impero. La ricezione di *Taras Bul'ba* del 1842 sembra confermare questa ipotesi: come osserva l'A., il romanzo non fu affatto recepito come un'apoteosi del nazionalismo russo e dimostrò a Gogol' che "his Russian audience was not likely to be taken with Russian nationalism that springs from Ukrainian subject matter" (p. 308). Degna di nota è invece l'osservazione di P. Kuliš, scrittore ucraino e primo biografo di Gogol', sul fatto che *Taras Bul'ba* da un lato stimolò gli ucraini a studiare il proprio passato, dall'altro 'esemplificò' la nazionalità ucraina rendendola al tempo stesso compatibile con la più ampia cornice imperiale.

Il capitolo 6 analizza il tentativo di Gogol' di incarnare in forma artistica un'immagine positiva della Russia nel secondo volume di *Mertnye duši*; la crescente difficoltà di questo compito portò Gogol' a trasferire le sue energie nella corrispondenza e successivamente nei saggi e articoli didattici che compongono *Vybrannye mesta iz perepiski s druž'jami*. Di quest'opera l'A. analizza sia la versione pubblicata che gli articoli respinti dal censore e i numerosi tagli, che dimostrano che nonostante la rimarcata aderenza di Gogol' allo spirito e ai valori della Nazionalità ufficiale, la sua critica dei mali della Russia (in primis corruzione e povertà) non passò inosservata. Nonostante l'ambizione di Gogol' di trasformare la Russia in una comunità nazionale armoniosa nello spirito dell'etica cristiana, il messaggio di riforme patriottiche di *Vybrannye mesta* non riuscì a fare di lui un profeta nazionale, come la ricezione dell'opera ampiamente dimostra.

Merito dell'A., che nella conclusione afferma giustamente che "Gogol' indubitably retains significance for both Russian and Ukrainian literature" (p. 375), è di aver mostrato con un'attenta

e ampia lettura dei testi e dei documenti e un'analisi contestualizzata dell'opera gogoliana, che la costruzione di Gogol' come scrittore russo è stata un processo controverso, in gran parte legato alla ricerca soggettiva della Russia di una propria identità nel contesto imperiale. Proprio questa ricerca ha originato letture di Gogol' come nazionalista russo che hanno, consapevolmente o meno, ignorato le ambiguità, le ironie, i contrasti e le differenze culturali del testo gogoliano. L'analisi di E. Bojanowska, illustrando come la complessa posizione di Gogol' fra il nazionalismo russo e quello ucraino sottenda molte delle sue scelte artistiche, espedienti finzionali, persone autoriali e comportamenti eccentrici, getta una nuova luce sulla biografia creativa di Gogol' e ci offre una 'nuova', fondamentale dimensione interpretativa della sua opera.

Giovanna Siedina

M. Pirjevec (a cura di), *L'altra anima di Trieste – saggi – racconti – testimonianze – poesie*, Mladika, Trieste 2008, pp. 533.

Questo ponderoso volume, il cui denso e variegato contenuto si articola in oltre un centinaio di testi di sessantasei autori diversi, è frutto di un'operazione originale e coraggiosa che si spera cadrà su terreno fertile. Il libro, pubblicato dall'editrice triestina Mladika a cura di Marija Pirjevec, studiosa slovena di Trieste, è dedicato a quell'aspetto di questa affascinante ma non facile città che spesso, con singolare pervicacia, è stato ignorato e misconosciuto dalla gran parte dei suoi abitanti: la sua *altra anima* appunto, l'anima slovena. Si tratta di quella presenza attestata nella città e soprattutto nel suo entroterra già a partire dal Medioevo e divenuta più tangibile nel corso dei secoli, e soprattutto in seguito alla crescente consapevolezza nazionale che nell'Ottocento investì le genti europee. Come gli Sloveni anche gli Italiani, tra i quali all'interno dell'Impero Austro-Ungarico iniziarono sempre più a prendere piede impulsi irredentisti, come ben spiega la curatrice nel saggio introduttivo all'opera (pp. 9-40). La comune sudditanza all'imperatore austriaco – sotto la cui egida Trieste, da sempre crocevia di diverse culture, si trovava da mezzo millennio – non portò tuttavia in quest'area a una reciproca solidarietà tra le due componenti principali della città, appunto l'italiana e la slovena, ma al contrario si assiste negli ultimi decenni dell'Ottocento a una crescente diffidenza, soprattutto da parte della maggioritaria etnia italiana nei confronti della minoritaria slovena, ormai in rapida ascesa. La Pirjevec riassume le alterne vicende che segnarono la tormentata storia della città, passata alla fine della I guerra mondiale sotto l'Italia. Il Trattato di Rapallo del 1920, che conferì al Belpaese la sovranità su ampie porzioni di territori abitati prevalentemente da Sloveni, contribuì al logoramento dei rapporti, che poi peggiorarono drasticamente nel ventennio fascista, con un regime che tentò in tutti i modi di ottenere la completa denazionalizzazione dei territori appena annessi. Le italianizzazioni forzate di cognomi e toponimi, le espropriazioni di capitali sloveni, la chiusura di scuole, teatri e in generale di tutte le organizzazioni culturali di lingua slovena, cui si aggiunsero con sempre maggiore frequenza azioni violente di squadracce fasciste volte a terrorizzare la popolazione, sortirono comunque generalmente l'effetto opposto. Anche persone per natura e scelta di vita completamente avulse dalla politica come semplici curati di campagna, maestrine di paesini sperduti ed eterici

musicisti si trovarono loro malgrado a divenire combattenti per la propria esistenza culturale. Il regime fascista, che arrivò al punto di proibire ai sacerdoti di tenere omelie in lingua slovena minacciando pesantemente i preti disobbedienti (che a Trieste e nel Litorale furono comunque numerosi) si macchiò di efferati delitti per tutto il periodo prebellico.

La successiva II guerra portò con sé, con l'occupazione nazifascista del territorio, altri e più grandi orrori che non occorre ricordare in questa sede. La guida della lotta di liberazione partigiana – che in quelle zone divampò molto presto, in gran parte spontaneamente – venne assunta dalle forze comuniste di Josip Broz “Tito”, che fecero subito intendere alla componente liberale e cristiano-sociale del movimento che non avrebbero tollerato intromissioni nella loro egemonia né durante la lotta di liberazione né nella rifondata Jugoslavia socialista. Ben presto i “titini” si resero a loro volta colpevoli di orribili delitti, molti dei quali tra le fila dei loro stessi alleati. Tanto fu l'orrore suscitato da queste nuove ondate di violenza che molti Sloveni preferirono, proclamandosi *domobranci*, difensori della patria, allearsi con Tedeschi e Italiani, ritenendo che le truppe partigiane rappresentassero un pericolo ancora maggiore per il futuro della piccola nazione. Da qui una sanguinosa guerra civile dai rovinosi effetti: migliaia di persone – Italiani, Sloveni e Croati – furono gettati nelle cosiddette *fojbe*, in realtà “invenzione” fascista, poi però praticata in massa dai comunisti e anche da molti criminali comuni.

Questi tre drammatici decenni costituiscono un pesante bagaglio che gli uni e gli altri, i Triestini italiani e quelli sloveni, si portano dietro tutt'ora. E sono anche la chiave di lettura per comprendere le contraddizioni della città sul golfo: *E a Trieste, vi odiate sempre tanto?* avrebbe chiesto Eugenio Montale ogni volta che gli capitava di ricevere dei triestini, come ricorda lo studioso e pubblicista Miran Košuta nella penultima pagina del corpo del libro.

L'antologia ha comunque un respiro ben più ampio. Si parte dal lontano Cinquecento con la vicenda del sacerdote Primož Trubar, padre del protestantesimo sloveno e autore del primo libro in questa lingua, come ricorda lo storico Jože Pirjevec sottolineando l'importanza dell'esperienza triestina nella vita del prete carniolano, soprattutto il suo decisivo incontro con l'allora vescovo della città, l'illuminato Pietro Bonomo.

Da qui prende il via una serie di contributi memorialistici che rappresentano l'ossatura del libro: a inizio Ottocento è ambientato il racconto autobiografico di Josip Godina Verdelski (1808-1884), semplice ma toccante ricordo di un ragazzo di una povera borgata triestina e del suo forte desiderio, infine esaudito, di riscatto sia economico che soprattutto culturale. Cronologicamente il volume si conclude per così dire nel futuro, con la “Profezia di Dževad”, metafora, per Košuta, di un avvenire triestino che si auspica all'insegna di una ritrovata serenità.

L'opera è articolata in quattro sezioni, ciascuna preceduta da una breve citazione. I numerosi autori sono diversi tra loro per estrazione ed epoca, ma anche per il tipo di rapporto con la città. Li accomuna solo il dato di essere tutti Sloveni. Molti sono ovviamente i nativi di Trieste e del circondario, ma non mancano i “forestieri” per i quali la città sul golfo ha rappresentato una tappa significativa della vita. Dietro ai testi non letterari troviamo studiosi di campi diversi, come – per citarne almeno alcuni – il già menzionato Pirjevec, presente con più contributi illustrativi; il sociologo e politico goriziano Darko Bratina, prematuramente scomparso; lo psichiatra e pubblicista Pavel Fonda, collaboratore del famoso Basaglia; la pubblicista Pavla Hočevcar che ricorda un aspetto relativo alla condizione femminile ai primi del Novecento; il compositore e linguista Pavle Merkù che racconta la sua personale vicenda umana di “Sloveno di ritorno”, quando, sradicato dalla sua lingua di origine, si trova a doverla re-imparare da adolescente; la pittrice Zora Koren Škerk che scrive del suo passaggio – giovanissima – dalla “zona B” alla città di Trieste,

dove iniziò una nuova vita; il critico letterario Lino Legiša che ci narra del suo arresto da parte dei fascisti, sullo sfondo dell'amato paesaggio carsico; lo psicologo e teologo Anton Trstenjak che cerca di individuare i tratti distintivi dell'animo degli Sloveni di Trieste, che egli vede, nonostante tutto, molto simili a quelli dei loro concittadini italiani.

Come si vede, numerose sono le memorie personali. Ciò vale anche per gli scrittori di professione, che qui generalmente parlano di se stessi o di personaggi comunque reali. In particolar modo questo è vero per i prosatori ma non solo, anche se ovviamente la poesia usa un linguaggio diverso.

I testi propriamente poetici sono piacevolmente sparsi in tutto il volume, diffondendo come un alito di leggerezza sull'intera opera. Inizia la serie un poeta della cosiddetta *Moderna*, quel Dragotin Kette (1876-1899) morto di stenti appena ventiduenne alle soglie del nuovo secolo. Per lui, uomo dell'interno che a Trieste era giunto per adempiere agli obblighi militari per il Kaiser, la città sul golfo è soprattutto il mare, gli orizzonti aperti:

*E allora ha riso il mare vasto,
e allora ha riso la brezza leggera.*

La poetessa dialettale Marija Mijot (1902-1994) – ampio spazio è dedicato nel volume all'universo femminile, sia che si tratti di saggistica, memorialistica, poesia o prosa – la leggiamo qui tradotta nell'idioma italiano della stessa città, cioè in triestino. Come lei figlio del sobborgo di S. Giovanni / Sv. Ivan, Vladimir Bartol (1903-1967), più noto per l'originale romanzo *Alamut*, tradotto anche in italiano, è qui presente con frammenti tratti dalle sue memorie, lo scritto *Mladost pri Sv. Ivanu* (Una giovinezza a S. Giovanni). Il prosatore ci fa rivivere con gli occhi di un ragazzo antichi rituali paganeggianti in voga nelle zone suburbane della città ancora alla vigilia della grande guerra. Tra i poeti non poteva mancare il grande Carsolino Srečko Kosovel (1904-1926), nonostante la brevissima vita universalmente riconosciuto come uno dei più originali autori del secolo, molto tradotto anche in italiano, soprattutto dalla brava e infaticabile Jolka Milič. La sua forte personalità gli fa gridare – nonostante le difficoltà e la malattia che doveva condurlo presto alla tomba:

*Su questo lembo di terra pietrosa
tutto è bello e vero,
essere, vivere, lottare,
sentirsi giovane e sano.*

Nella raccolta, Kosovel è presente con diversi brani: tra gli altri, con la visionaria e inquietante *Ekstaza smrti* (*Estasi di morte*); con una poesia-denuncia delle persecuzioni fasciste (*Cultura italiana?*); e con una prosa (la traduzione è dell'altrettanto brava e infaticabile Diomira Fabjan Bajc) in cui nota – lui ragazzo di provincia – il profondo contrasto tra campagna e zone urbane. Partendo dalla carsica Villa Opicina / Opčine che la sovrasta, giungiamo fino al cuore della città con un effetto zoom, via via scendendo col famoso *tram de Opčina* verso il mare. Ormai messa a fuoco, Trieste non è più uno spettacolo da cartolina ma una città vera, con dettagli, suoni, odori, difetti.

*Dall'obelisco si vede Trieste e il mare; ma quello che hai davanti agli occhi è solo un quadro [...].
Ma a mano a mano che il tram scende, ti rendi conto di come siano sbilenche le case, e di come tu sia*

retto. [...] Il quadro che hai visto dal monte prende vita. Ciò che hai abbracciato con lo sguardo vive ora in mille suoni, e tu passeggi tra quei suoni.

Il Carso e la sua costa vengono evocati, vividi, anche dai versi realistici di Igo Gruden (1893-1948), da quelli riflessivi di Alojz Gradnik, poeta del Collio (1882–1967) da quelli di Miroslav Košuta (1936), radicati nel suolo natio ma intrisi di un tormento dai tratti universali. E da tanti altri ancora, che per brevità non è qui possibile citare.

La parte più corposa del volume è rappresentata – la lingua batte dove il dente duole – da scritti che si riferiscono al periodo più buio nella storia degli Sloveni di Trieste. Abbiamo qui una gamma piuttosto vasta di testi, dal pubblicitario al letterario, dal discorso politico all’omelia cattolica.

Tra gli scrittori spiccano i nomi dei due più grandi romanzieri triestini sloveni viventi, Boris Pahor (1913) e Alojz Rebula (1924). Del primo, presente con diversi brani, ricordiamo un frammento autobiografico con la rievocazione dell’incendio appiccato dai fascisti – nel lontano 1920 – al Narodni dom, edificio al centro di Trieste sede all’epoca di varie istituzioni slovene; e la poetica trasfigurazione di una delle tante brutalità perpetrate nel “ventennio” tra gli scolari sloveni, qui ai danni di una soave bimba con le treccine, la “Farfalla sull’attaccapanni”. Di Rebula, non a caso, troviamo tra gli altri un brano la cui protagonista, la “Signorina Romilda” è un’esaltata maestra fascista, una dei tanti insegnanti che venivano all’epoca spediti in quelle zone per “rieducare” i bimbi sloveni. In un altro passo l’autore rievoca un’altra tematica dolorosa, quella dell’emigrazione degli anni cinquanta. Tra i testi a metà tra pubblicitario e letterario ricordiamo il toccante “Padre nostro per il nemico”, preghiera che nei ricordi del giornalista e scrittore triestino Saša Martelanc veniva recitata da sua nonna ogni sera anche per “quegli altri”.

Tra i brani più propriamente letterari ricordiamo “L’allievo di Joyce” del noto prosatore e drammaturgo Drago Jančar (1948) che narra la storia paradossale ma vera di un intellettuale sloveno triestino che venne perseguitato prima dai fascisti, poi dai comunisti, fatto purtroppo non raro in quelle zone.

Particolarmente interessanti sono i testi di due politici e di due sacerdoti. Dei primi due, un cristiano-sociale, Engelbert Besednjak (1894-1968), e un liberale, Josip Vilfan (1878-1955), sono riportati i rispettivi discorsi in parlamento dove tentarono di ribellarsi alle imposizioni fasciste. Il sacerdote e scrittore Virgil Šček (1889-1948), che fu sospeso *a divinis* dall’allora vescovo di Trieste Santin per non essersi piegato al divieto di predicare in sloveno durante la messa, parla in toni pacati della propria vicenda di uomo e di prete. Un testo molto forte è anche la predica del teologo e astronomo Jakob Ukmar (1878-1971), prete coraggioso e vicino al suo popolo che è stato proposto per la beatificazione.

Concludiamo questa carrellata – per motivi di spazio purtroppo assolutamente incompleta – ricordando tre contributi molto toccanti: una lettera dal carcere inviata alla giovane moglie dallo scrittore Stanko Vuk (1912-1944), la cui tragica vicenda ha ispirato anche lo scrittore italiano Fulvio Tomizza; un brano di memorie del medico Dorče Sardoč (1898-1988), condannato a morte nel 1940, con pena poi commutata in ergastolo. E infine la lettera di addio scritta alla fidanzata alla vigilia dell’esecuzione capitale – in questo caso la condanna fu eseguita davvero – dallo studente e attivista politico Pinko Tomažič (1915-1941). Colpisce il sereno coraggio che traspare dalle sue ultime parole:

Vini, è necessario vivere per adempiere al compito assegnatoci dalla vita, al dovere nei confronti della società!

Il volume, che ha anche una gradevole veste grafica, riporta alla fine brevi “Notizie bibliografiche sugli autori”. Segue un indice dei traduttori, ben trentuno, per la gran parte estremamente validi. È bene ricordare come per molti dei testi si tratti di traduzioni inedite, eseguite appositamente per questa pubblicazione. Utile anche un indice di alcuni toponimi ricorrenti nel testo, nelle due forme italiana e slovena. Si sente invece la mancanza di un indice alfabetico dei nomi che avrebbe facilitato la consultazione del voluminoso tomo.

Se raggiungerà un buon numero di lettori italiani, quest’opera, di gradevole lettura, darà senz’altro un validissimo contributo alla conoscenza di quell’*altra anima di Trieste*, sia informando su eventi che in Italia sono ignoti ai più, sia rendendo partecipi del modo in cui queste realtà sono state vissute da altri esseri umani, al di là di quella frontiera che ancora oggi suscita talora inquietudine.

Maria Bidovec

G. Piron, *Léon Chestov philosophe du déracinement*, Éditions L’Âge d’Homme, Lausanne 2010, pp. 460.

Lev Šestov, (o Léon Chestov, secondo la trascrizione francese) pseudonimo di Ieguda Leïb Isaakovič, è un filosofo “anomalo” che ha suscitato interesse e polemiche in Occidente, soprattutto nella prima metà del XX secolo, e che anche nella riflessione filosofica contemporanea, è rimasto, quasi una spina, un problema irrisolto, a cui si fa riferimento con cautela, come figura esemplare sul cui pensiero non c’è altro da scoprire. “Filosofo di una sola idea” è stato definito, e quell’idea è così chiara, precisa, ribadita, che sul piano filosofico è inessenziale una ricerca sulla formazione e lo sviluppo del pensiero, date anche le vicende fortunate a cui la vita e gli scritti furono soggetti. Così il pensiero di Šestov resta sospeso in un nulla, appare già tutto formato, senza chiaroscuri, e anche per questo un’anomalia.

Il libro di Geneviève Piron si presenta dunque come una novità, in quanto ricerca di quell’evoluzione delle idee del filosofo che la tradizione critica o gli nega o semplicemente non ritiene rilevante. Questo scopo è perseguito attraverso due vie, entrambe interessanti e produttive, rimedio a quel “difetto di storicità” di cui avrebbe sofferto “per lungo tempo lo studio dell’opera del filosofo”, dando luogo a incomprensioni e malintesi (p. 356). L’esame dei manoscritti, delle lettere, delle memorie di amici e conoscenti, da cui emergono le ripetizioni, le riprese di concetti e convinzioni da punti di vista diversi, i tentennamenti e le insistenze, in una parola l’intreccio indissolubile della riflessione e delle situazioni storico-biografiche di Šestov. E l’analisi ricca e ben articolata della metodologia costruttiva dei suoi testi, con la quale si illustra il percorso del suo pensiero, dalla originaria “vibrazione” dell’ancora oscura interiorità emozionale, alla forma intuitiva e poi concettuale.

Nell’*Introduzione* l’autrice indica i suoi obiettivi: “ricostruire i fondamenti del pensiero šestoviano e i principi dell’organizzazione dei testi a partire dallo studio dei manoscritti” (p. 21). E li ribadisce nel corso dell’analisi, convinta che “al contrario di ciò che il filosofo sembra affermare, soltanto la sua poetica contiene delle chiavi che permettono di dissigillare alcuni segreti convogliati dalla sua opera” e che “determinano tutti i suoi orientamenti”(p. 93). Ella sostiene

perciò che è la propria *formazione letteraria* a fornirle gli strumenti per un nuovo approccio all'argomento che dia, tra l'altro, ragione dello stato di "disordine" cronologico e dell'apparente ripetitività degli scritti.

L'analisi testuale le permette così di individuare, nella riflessione di questo pensatore che ha fatto della lotta contro le evidenze razionali il suo dettato teoretico, il filo conduttore di carattere *esistenziale* che colma di significato filosofico la struttura aforistica dei diversi testi e la polisemia di determinate espressioni. In questa scelta l'autrice è confortata dallo stesso Šestov che, rifacendosi al Nietzsche di *Aurora*, asserisce la necessità di una lettura *filologica* degli stessi scritti filosofici: una lettura *lenta* capace di prendere le distanze dal testo, di entrare nella zona del silenzio, per evitare di perdersi tra le ipotesi infondate, le osservazioni psicologiche arbitrarie e le digressioni liriche (p. 20). Un modello esemplare le è offerto dal termine "sradicamento" (*déracinement*), la cui polisemia consente di ricostruire l'evoluzione del filosofo dal vissuto esistenziale della fine del secolo (1895), alla riflessione su questo dramma e infine all'utilizzazione programmatica del concetto di sradicamento, a partire dal 1905, con l'appello a una filosofia della libertà, contro le evidenze cartesiane e i fondamenti razionalistici. L'analisi *diacronica* del termine nel contesto šestoviano svela la prospettiva *sincronica* da cui muove e a cui approda la riflessione dell'autore, o in altri termini il significato profondo, *metafisico* di cui esso è portatore. Nella sua radicalizzazione, infatti, ben chiara nell'opposizione di *Atene e Gerusalemme*, il termine "sradicamento" significa l'esplosione della patina di civiltà e la "riconduzione dell'essere alle sue radici metafisiche dimenticate" (p. 223). In questa visione apocalittica in cui tutti i riferimenti sono crollati, primo fra tutti quello della connessione causale, si dilegua anche la definizione morale del male, che non è legato fondamentalmente, come invece immediatamente sembrerebbe, alla colpa, ma discende dalla condizione *mortale* dell'uomo, condizione comune sia al giusto che all'ingiusto. Il senso di colpevolezza, il rimorso, secondo l'esperienza dello stesso Šestov, precede qualsiasi determinazione, è un sentimento "senza oggetto" e appartiene pertanto alla "coscienza apocalittica" (p. 226). Da questo squilibrio, vissuto dalla ragione con "orrore" e "terrore", scaturirebbe il *salto* verso la salvezza, con la fede in un nuovo ordine di possibilità, che Dostoevskij, ad esempio, avrebbe esperito, durante le sue crisi epilettiche, come un "contatto con l'altro mondo" (p. 227).

È muovendo da questo piano, esistenziale, e non genericamente esperienziale, che bisogna affrontare, secondo la ricostruzione di Geneviève Piron, lo studio dell'opera di Šestov. Egli, infatti, si affida alla dimensione rivelativa dell'esistenza che anche il più razionalista dei filosofi (Cartesio) ha avvertito, sebbene questa esperienza esuli in sostanza dalla sua costruzione filosofica. Perciò lo stesso *colloquio* con i molti autori citati da Šestov non è mai un tentativo di penetrarne la logica del pensiero, ma piuttosto lo sforzo di risalire alla puntualità, al *qui ed ora*, di quel loro *visuto* ben determinato, perché segnato dalla rivelazione (e non dall'*ispirazione* come aveva osservato Ern [p. 80]), e che resta fuori della dimensione storica della continuità, ossia della connessione razionale e temporale. Qui, nella concentrazione dell'istante rivelativo, la cui *ripetizione* è affidata all'assoluta arbitrarietà della rivelazione, si manifesta l'unità dell'anima, la sua dimensione metafisica. Nello stesso tempo, la rilevanza di questa *alterità* o, in altri termini, la rivelatività del bagliore esistenziale finisce per cancellare la dimensione soggettiva, l'io (p. 239). La crisi personale del 1895, mai chiarita dall'autore, costituisce, infatti, secondo Geneviève Piron, l'inizio di una metodologia *psicologica* con cui il filosofo occulta la propria identità dietro le parole, sotto le maschere dei diversi personaggi e dei diversi pensatori, nella ricerca "dei punti d'identificazione dei personaggi tra di loro e con lui stesso", in uno sforzo "d'interpretazione creativa verso l'interiorità profonda di un vissuto così singolare, così soggettivo, che vi si perde la nozione di soggetto"

(pp. 240-241). Šestov, ella sostiene, legge gli scritti dei diversi filosofi come “una confessione non voluta”, cosicché lo stesso pensiero di Kant, di Fichte e di Schopenhauer sulla soggettività, evoca il significato spirituale di quel “residuo oscuro” che resiste alla conoscenza, e rimanda alla fonte del vivente di cui l’io, la coscienza che controlla, non è il detentore e neppure il gestore (p. 245). Il filosofo dunque dà alla sua analisi la forma di uno *stranstvovanie*, di una “peregrinazione” attraverso le anime, rifiutando “l’onniscienza” propria dello storicismo hegeliano che tende a connettere le storie individuali in una totalità “conoscibile mediante la sintesi intellettuale” (p. 238). L’esperienza, invece, fa emergere il mistero impenetrabile in cui si radica la stessa vita umana e “in cui si nasconde il significato finale della storia, che sfugge all’uomo”, legittimando la lettura *biblica* degli eventi (p. 283). Una tale assenza di senso, non imputabile “a una fatalità iscritta in un ordine immutabile dell’universo” (p. 366), apre alla ricerca individuale manifestando l’essere della soggettività in lotta contro le evidenze, contro la necessità storica, contro le idee. In questo modo, conclude Geneviève Piron, Šestov si fa difensore di un pluralismo e di un individualismo religioso che sfocia in “una difesa originale della tolleranza”, dando alle divergenze, alle difficoltà o impossibilità di comunicazione un valore positivo, in quanto segno di uno sviluppo singolare dei diversi individui, coerente con la loro natura libera (p. 367).

L’analisi di Geneviève Piron, condotta con grande maestria, profonda, articolata, ben documentata, sfocia dunque in una conclusione che si arresta alle soglie della sintesi filosofica, denunciandone tuttavia l’ineludibilità. Se la critica tradizionale aveva dato un’immagine univoca e definitiva dell’opera di Šestov, questo libro ce la restituisce ricca di chiaroscuri, di esitazioni, silenzi e contraddizioni frutto delle “pulsioni inconscie” che avevano portato l’autore “sull’orlo della follia” (p. 357). Ancorate alle diverse fasi e ai molteplici contenuti di una riflessione *in fieri*, le conclusioni dell’autrice (pp. 356-368) si attengono all’orientamento programmatico di un’analisi “non lineare” delle idee di Šestov (p. 21). Il tracciato unitario di quella coscienza critica che ogni filosofo, in quanto tale, possiede, indipendentemente dalla sua metodologia, è lasciata volutamente in ombra e l’ostinata denuncia del limite falsificante della ragione da parte di questo pensatore sembrerebbe giustificare la scelta di trattarne gli scritti dal punto di vista di una *poetica* piuttosto che di una filosofia. Sebbene il ricorso dell’autore alla dimensione *esistenziale*, sottesa alla molteplicità delle esperienze individuali, così ben documentato anche nel libro di Geneviève Piron, non soltanto legittimi, ma renda inevitabile quel giudizio filosofico che lo stesso Šestov suo malgrado sollecitava mettendosi in discussione sul piano della riflessione. Nonostante il suo pensiero non abbia l’organicità di un sistema, non gli si può negare infatti unità e coerenza *logica*, al di là dei moventi psicologici, biografici e storici che ne hanno determinato la complessità dello sviluppo. Così che risulta legittima (e sul piano filosofico necessaria) anche una lettura che restituisca unità al discorso šestoviano, in modo che muovendo da qualsiasi punto di esso si possano rinvenire i fili che lo legano agli altri secondo uno sviluppo interiore, e razionale. Un punto cruciale, a questo proposito, ci pare quella concezione peculiare di libertà che giustifica il modo di intendere la fede, la conoscenza e la storia da parte di Šestov. Egli muove infatti dall’assunto che nel suo significato autentico la libertà non consiste nella scelta, ma la precede, come atto creativo di un soggetto metalogico che sfugge pertanto a qualsiasi determinazione (come ben rilevava la Piron a proposito della perdita della nozione dell’io nell’approfondimento interiore), sia che si tratti del soggetto assoluto, capace di sovvertire ogni dato (Dio), sia che si tratti del soggetto relativo che si protende oltre i propri limiti (empiria, storia, logica) verso quell’assoluto che, restando al di là della determinazione-limitazione, è l’indefinibile, il mistero, dunque il limite dello storico e dell’empirico, prodotto di un bisogno o creazione di fede. E infatti, come correttamente osserva

l'autrice, la fede per Šestov "non è una credenza", non "un sentimento di fiducia in Dio", ma "una forza viva, una possibilità di riparazione", sì che nella prospettiva massimalista da cui egli muove essa si identifica con il suo contrario, "la non fede assoluta, la notte, il nulla" (p. 367). Una tale identità di contrari è possibile soltanto se l'*altro*, cui la fede tende, è l'assolutamente trascendente (ossia attualità libera), così che di lui nulla si può dire dal punto di vista dell'immanenza (legata al fatto) e di cui non è possibile neppure predicare l'esistenza. Si potrebbe obiettare che per Šestov l'interlocutore del credente è il Dio biblico, dunque personale, che si rivela a Israele manifestandogli la propria volontà. Tuttavia è anche vero che di questo Dio biblico l'uomo può dire soltanto quello che Lui stesso ha detto, e ciò che ha detto è ormai un *fatto*. Nessuna definizione (bontà, onnipotenza, onniscienza) può caratterizzarlo realmente, in quanto ogni determinazione appartiene al mondo della finitezza e della necessità logica, dove Egli "intrude" come l'assolutamente altro, e come tale viene *voluto*. Essendo le parole che usa per farsi comprendere *umane*, Dio resta al di là di quelle stesse sue parole, come volontà non misurata dai fatti, dal *qui ed ora*, dunque volontà in grado di sovvertire la direzione temporale, l'ordine delle cose, i valori morali, le stesse disposizioni trasmesse dalle sue parole *umane*. Per questo il *riconoscimento* della parola biblica come parola di Dio è insieme un *disconoscimento* di Dio. Questi, essendo libertà, non può scadere nel fatto che verrebbe a costituire il suo condizionamento. L'esigenza di andare oltre il fatto si rivela dimensione *esistenziale* che confina con il mistero e lascia all'individuo-soggetto libero la responsabilità *totale* della propria fede. Ciò è chiaro anche nel ricorso di Šestov all'allegoria e al pensiero mitico che prima ancora di essere "una disfatta sempre attuale della filosofia", come osserva la Piron (pp. 347-348), sancisce la distanza invalicabile tra Dio e l'uomo, l'impossibilità da parte di quest'ultimo di cogliere la voce divina. La percezione del mistero come dimensione esistenziale, e dunque propria di ogni uomo, non traghetta *sull'altra sponda*, e ogni via per la fede non soltanto è strettamente personale, ma non può mai implicare un giudizio di valore rispetto alla miscredenza perché non c'è alcun criterio cui affidare il giudizio: la volontà dell'affidarsi è libera. Nel libro di Geneviève Piron questo pensiero è esposto secondo il moto ondivago del suo formarsi e del suo ritrarsi da conclusioni che sarebbero naturalmente comportate dalle premesse e ha il merito di rendere il lettore partecipe dell'esperienza dell'uomo Ieguda Leib Isaakovič.

Angela Dioletta Siclari

V. Narbut, M. Zenkevič, *Stat'i. Recenzii. Pis'ma*, a cura di M. Kotova, S. Zenkevič, O. Lekmanov, IMLI RAN, Moskva 2008, pp. 332.

È curioso come la prima edizione accademica (*naučnoe izdanie*) che indichi sul frontespizio i nomi di Vladimir Narbut (1888-1938) e Michail Zenkevič (1886-1973) non comprenda testi in versi, ma sia invece consacrata alle lettere e agli scritti critici firmati da due tra i comprimari più interessanti della scena poetica modernista russa. Ripercorrendo la storia del primo sestetto acmeista, al di là dei ben più celebri *Večer* di Anna Achmatova e *Kamen'* di Mandel'stam, non possono infatti sfuggire *Allilujja* di Narbut e *Dikaja porfira* di Zenkevič, gli altrettanto programmatici volumi usciti nel 1912 in seno al *Cech poetov* con il plauso dei "sindaci" Nikolaj Gumilëv e Sergej Gorodeckij.

Tuttavia l'opera in versi di Narbut e Zenkevič è stata finora piuttosto trascurata. Per quanto riguarda Narbut, ciò è dovuto anche alla tragica biografia del poeta, deportato negli anni più bui delle purghe, riabilitato, come tanti altri, dopo il 1956 e riscoperto solo parzialmente nei decenni successivi. Malgrado gli indubbi e lodevoli sforzi dei curatori, le due uniche edizioni moderne (*Izbrannye stichi*, a cura di L. Čertkov, Paris 1983, e *Stichotvorenija*, a cura di N. Bjalosinskaja, N. Pančenko, Moskva 1990) presentavano purtroppo difetti comuni a tante frettolose pubblicazioni degli anni della *perestrojka*: i componimenti erano disposti in ordine sparso, senza tener conto dell'originaria unitarietà delle raccolte di Narbut uscite in vita; gli apparati critici erano estremamente scarni e spesso non riportavano le varianti d'autore; veniva fatta poca chiarezza sulle fonti utilizzate; si trattava infine, in entrambi i casi, di una fetta assai ridotta della ricca produzione poetica narbutiana. Non molto diverso fu il destino di Zenkevič: l'autore di *Dikaja porfira*, seppure uscito indenne dalle persecuzioni staliniane, nella seconda metà della sua lunga vita condusse un'esistenza piuttosto schiva, dedicandosi essenzialmente alla traduzione di poeti inglesi e americani e alla sporadica ristampa di versi giovanili. L'attuale edizione di riferimento per l'opera di Zenkevič (*Skazočnaja era. Stichotvorenija. Povest'. Belletrističeskie memuary*, a cura di S.E. Zenkevič, introduzione di L.A. Ozerov, Moskva 1994) è uscita grazie all'impegno del nipote del poeta, che in quell'occasione ha restituito al lettore contemporaneo anche numerose pagine inedite, in versi come in prosa. Ciononostante, anche in questo caso non vi è alcuna pretesa di completezza: le carenze a livello filologico sono evidenti, come ammette d'altra parte lo stesso curatore, che all'epoca aveva solo ventidue anni.

Ben diverso si presenta questo nuovo volume, uscito nell'ambito di una collana ideata dall'*Otdel russkoj literatury konca XIX-načalo XX vekov* dell'IMLI, *Pamjatniki literaturno-kritičeskoj mysli rubeža XIX-XX vekov*. Come si legge nella postfazione (pp. 311-312), l'obiettivo principale del progetto consiste nel proporre una nuova edizione delle pagine di saggistica redatte da quei numerosi poeti modernisti che si cimentarono con la critica letteraria. Va da sé che Narbut e Zenkevič non rappresentano un'eccezione in questo senso: assidui frequentatori di *Cech poetov*, avevano fatto tesoro degli insegnamenti di Gumilëv, che, com'è noto, riteneva la critica degli scritti altrui una condizione imprescindibile per potersi definire poeti. L'edizione di *Stat'i. Recenzii. Pis'ma* è stata coordinata da Oleg Lekmanov con la collaborazione di una giovane ricercatrice dell'IMLI, Marija Kotova, e del già menzionato Sergej Zenkevič. Le competenze di Lekmanov sulle variegate correnti poetiche di primo Novecento, acmeismo *in primis*, non hanno bisogno di presentazioni: la sua monografia *Kniga ob akmeizme i drugie raboty* (Tomsk 2000), costituisce già un classico negli studi del settore. Lekmanov è inoltre uno dei pochi studiosi ad essersi occupato in modo sistematico dell'opera giovanile di Narbut e Zenkevič: a parte lo spazio a loro deputato in *Kniga ob akmeizme*, si ricorderà *O trech akmeističeskich knigach. M Zenkevič. V. Narbut. O. Mandel'stam* (Moskva, Intrada, 2006). In questo contesto si inserisce anche la sua prefazione al volume, *Adamisty-kritiki ili siamskie bližnecy* (pp. 3-17): incentrata non solo sulla stretta amicizia che legò i due poeti dagli anni universitari fino alla morte di Narbut, ma anche – e soprattutto – sulla loro effettiva consonanza letteraria, essa permette di gettare nuova luce sulle eterogenee basi del movimento acmeista. Lekmanov si riallaccia a quella pietra miliare della critica che è il saggio di Efim Etkind (*La crisi del simbolismo e l'acmeismo*, in *Storia della letteratura russa. III. Il Novecento*, Torino, Einaudi, 1989, v. I, pp. 547-581), dove Narbut e Zenkevič incarnano alla perfezione l'"adamismo" appassionatamente predicato da Sergej Gorodeckij: il penetrante spirito di osservazione nei confronti di ogni fenomeno che dia forma al mondo, il programmatico antiestetismo, il lessico tal-

volta brutale e di ardua fruizione sono solo alcuni dei punti di convergenza tra gli “adamisti” o “acmeisti dell’ala sinistra”, quali vengono solitamente definiti Narbut e Zenkevič.

Certo, dopo il ’17 i “gemelli siamesi” si incamminarono per strade abbastanza diverse, ma nel corso degli anni ’10 la loro intesa è innegabile, specie se si prendono in esame le sedici lettere, edite in questa sede (pp. 238-263), che Narbut spedì a Zenkevič tra il 1913 e il 1922. Purtroppo le risposte di Zenkevič non sono mai state rinvenute, per non parlare del fatto che il *corpus* epistolare conservato all’archivio del GLM di Mosca presenta una lacuna negli anni cruciali che vanno dal 1916 al 1919; nondimeno, dopo una pubblicazione parziale e pressoché priva di commento nel 1995 (*Vladimir Narbut. Stichi i pis'ma*, introduzione di L. Pustil'nik, “Arion”, 1995, 3), tutte le lettere di Narbut all’amico “Miša” rivelatesi accessibili sono qui stampate con l’aggiunta di un esauriente corredo di note. Particolarmente eloquente risulta il progetto, a lungo auspicato ma mai realizzato da Narbut e Zenkevič, di redigere uno *sbornik* di versi a quattro mani che suggerisse il loro sodalizio poetico, come si evince da numerose lettere (cf. pp. 250-255).

Per quanto riguarda gli scritti critici, che costituiscono la parte più cospicua del volume, sono state selezionate unicamente pagine a tema letterario, escludendo dunque *pamphlets* o articoli di propaganda, cui né Narbut né Zenkevič, ‘convertitisi’ al bolscevismo, erano rimasti estranei negli anni ’20. I testi vennero pubblicati a loro tempo su riviste e giornali, sia noti che di nicchia, ad eccezione di alcune pagine rimaste inedite e recuperate in archivio (RGALI e RO IRLI). La sezione dedicata a Narbut va dal 1911 al 1928 e ricostruisce la rilevante carriera giornalistica intrapresa dal poeta sia prima che dopo la rivoluzione. Narbut occupò posizioni di spicco, ad esempio, in *Gaudeamus!* (1911), nel *Novyj žurnal dlja vsech* (1912-13), in *Sirena* a Voronež (1918), oltre che in una serie di testate di provincia tra il ’18 e il ’22, per approdare infine al moscovita *Žurnalist* (1923-27). La lettura degli articoli pubblicati nel volume che qui presentiamo permette di osservare da un’angolazione diversa la polemica antisimbolista (cf. la recensione a *Cor ardens* di Vjačeslav Ivanov, pp. 29-30) e il dibattito su quelle che furono le novità editoriali degli *cechoviki* prima e dei poeti proletari e del LEF poi. Particolare attenzione meritano le pagine relative agli anni ’20 (pp. 67-113), quando Narbut dirigeva la casa editrice *Zemlja i fabrika* e, già membro di *Kuznica*, era entrato nel consiglio della VAPP: le sue dettagliate ricognizioni sulle vendite di vari editori e sulle preferenze dei lettori consentono di aggiungere un importante tassello nella ricostruzione del *byt* letterario moscovita al tempo della NEP. Gli scritti di Zenkevič abbracciano invece un arco cronologico più limitato (1918-1930) e risalgono in larga parte al fruttuoso periodo che il poeta trascorse nella sua città natale, Saratov, negli anni immediatamente successivi all’Ottobre, avvicinandosi all’arte e al teatro d’avanguardia che tanto successo avevano riscosso sulle rive del Volga. Zenkevič scrisse, tra gli altri, di Mejerchol’d e di Chlebnikov, ma anche di Blok e di Gumilëv: curiosamente, proprio nella recensione a *Ognennyj stolp* (pp. 132-135) del suo vecchio maestro, lo stesso Zenkevič accenna agli “acmeisti dell’ala destra”, esplicitando quella polarizzazione del gruppo (Gumilëv, Mandel’stam e Achmatova da una parte; Gorodeckij, Narbut e Zenkevič dall’altra), poi cristallizzatasi in sede critica. Forse il contributo più interessante di Zenkevič è *O novom sticbe* (pp. 121-128), dove il poeta teorizza il verso del futuro, scevro dalle costrizioni dello schema metrico e confinante con la prosa: le sue riflessioni sull’“impulso ritmico” come discriminante fra verso e prosa ricordano le coeve considerazioni di un Brik o di un Tomaševskij.

L’apparato critico approntato dai curatori a conclusione del volume (pp. 264-310) fornisce scrupolose informazioni in merito agli autori più o meno noti studiati da Narbut e Zenkevič nell’insieme degli scritti presentati; non manca un esauritivo *ukazatel’ imen* (pp. 313-329). A fine

lettura resta solo il rammarico che, come già precedentemente accennato, a tutt'oggi non sia ancora disponibile un'edizione delle composizioni poetiche di Narbut e Zenkevič impostata con lo stesso rigore della raccolta qui recensita. Le pagine critiche dei due "adamisti", per quanto estremamente stimolanti da un punto di vista storico-culturale, non hanno certo lo spessore dei *Pis'ma o russkoj poezij* gumilëviani; la loro poesia vivida e originale meriterebbe a maggior ragione di essere riletta in russo e possibilmente tradotta in altre lingue. Ci auguriamo dunque di poter sfogliare presto, se non gli *opera omnia*, almeno una silloge dei versi di Narbut e Zenkevič, pubblicata e commentata secondo la migliore tradizione dell'IMLI RAN.

Francesca Lazzarin

A. Niero, *L'arte del possibile. Iosif Brodskij poeta-traduttore di Quasimodo, Bassani, Govoni, Fortini, De Libero e Saba*, Libreria Editrice Cafoscarina, Venezia 2008, pp. 261.

Il libro, come evidente dal titolo, è dedicato alle traduzioni fatte da poeti italiani di Iosif Brodskij, nella veste di "poeta-traduttore". Sono tutte traduzioni eseguite prima del 1972, anno del suo esilio. L'organizzazione del materiale è chiara: *Premessa, Introduzione*, sei capitoli dedicati all'analisi delle traduzioni dei versi di ciascun poeta, *In luogo di conclusione, Bibliografia utilizzata, e Indice dei nomi*.

Nella *Premessa* Niero sottolinea l'importanza, che hanno nel suo lavoro, i 6 volumi di T. Patera *A Concordance to the Poetry of Joseph Brodsky* del 2002; riporta la notizia del ritrovamento di un'ulteriore traduzione inedita da Umberto Saba *Ritratto della mia bambina / Portret moej devočki*, sfuggita ai curatori di *V ožidanii varvaron. Mirovaja poezija v perevodach Iosifa Brodskogo*, pubblicato nel 2001; e attribuisce a Brodskij la versione da Libero De Libero di *Per gli uccisi delle Fosse Ardeatine / Pamjati ubitych v Ardeatičeskich katakombach*. L'erronea attribuzione a Evgenij Solonovič di questa versione spiega la sua assenza nelle edizioni dei *Sočinenija Iosifa Brodskogo*, e nel volume *V ožidanii varvaron*.

L'*Introduzione* ha la parte più pertinente ne *L'approccio brodskiano al tradurre*, con la disamina dei passi, sparsi nel corpus degli scritti, in cui Brodskij tratta il tema della traduzione. In realtà, molti di questi passi, fatta eccezione per il breve *Otryvok* pubblicato in esergo, sono posteriori alla forzata emigrazione, come Niero stesso scrive, e andrebbero considerati con maggiore cautela.

Il volume è un lavoro appassionato e minuzioso, un'ulteriore testimonianza del campo preferito di ricerca di Alessandro Niero. In questo caso, però, il lavoro è minuzioso al punto da mettere in ombra le indubbie conoscenze e capacità di Niero, e da nuocere all'interesse del lettore.

L'attenzione al minimo dettaglio crea un effetto di ripetitività e ridondanza, più adatte ad una tesi di dottorato o ad una lezione in aula, che non ad una monografia scientifica. Se l'autore avesse saputo limitare le incursioni nell'italianistica, l'eccesso di attenzione alla presenza di ogni singolo poeta in Unione Sovietica, il desiderio di non tralasciare neppure la più piccola notizia, questo gli avrebbe permesso di lavorare maggiormente sull'aspetto interculturale delle traduzioni brodskiane, sulla loro componente dialogica, sulle eco di poetica personale che vi risuonano. È questo l'aspetto preminente, quando il traduttore di versi altrui è un poeta, qual è Iosif Brodskij.

Tanto più che si tratta di traduzioni basate su versioni interlineari preparate da altri, versioni a tutt'oggi non ritrovate. Niero stesso, soprattutto nelle note, sottolinea che Brodskij si è spesso molto allontanato dai testi originali tradotti, e questo allontanarsi è sintomo della sua "malattia": essere prima di tutto poeta. Nella *Premessa* l'Autore scrive di voler giudicare le traduzioni come testi autonomi, piuttosto che in base a criteri di fedeltà o infedeltà, di giusto o sbagliato, ma nella prassi questo non viene sempre fatto. Scrive di inserire gli esiti brodskiani nello specifico della tradizione di traduzione in Russia, la quale tende a far recepire il testo tradotto "come opera d'arte e non di sublime artigianato", con una propria autonomia estetica, che poi rimane invece nell'ombra.

Niero dedica molte pagine a Brodskij che traduce se stesso, o che compone versi in lingua inglese; un aspetto talmente particolare, da consigliare invece di tenerlo al di fuori di una normale prassi della traduzione. Non a caso, molte delle citazioni da Iosif Brodskij trattano della poesia e della lingua della poesia, non della traduzione in senso stretto; a titolo di esempio: "poetry is one of the aspects of the psyche rendered in language", oppure "poetry is the articulation of perception, the translation of that perception into the heritage of the language".

Spiace che, dopo aver sottolineato che il 1972 è uno spartiacque nella posizione di Iosif Brodskij verso la poesia italiana, dopo aver messo in rilievo che Brodskij prima di essere esiliato traduce per avere un ruolo ufficiale e una fonte di guadagno, dopo aver scritto della caratteristica dialogica del sistema poetico di Brodskij, del suo essere un *poët-perevodčik*, l'autore si lasci per l'ap-punto prendere la mano da un eccesso di attenzione ai risultati delle traduzioni in quanto tali.

Niero scrive di traduzioni frutto della creatività del poeta-traduttore. Ma è proprio questa creatività che poi viene misconosciuta, lasciata in ombra, o ricondotta ai soli esiti come traduttore. Lo svolgersi, non sempre deciso, del lavoro tra i poli della pratica della traduzione e dell'analisi critica è rischioso: la pratica occupa il posto dominante, l'analisi critica è eccessivamente mediata dagli esiti di traduzione. La teoria ha una posizione a sé, perché Niero, pur osservando che Brodskij non formula una teoria della traduzione ben definita, abbozza una "schedatura" delle sue considerazioni sul tema, posteriori al 1972, dalla quale una teoria risulta.

Qualche osservazione: a p. 35 la parola *zderžannost'*, in una citazione dal volume di Solomon Volkov *Dialogi s Iosifom Brodskim*, viene tradotta "rattenutezza", sia pure tra virgolette; forse, sarebbe stato meglio "riserbo, ritegno, riservatezza", per non dare la preferenza a una parola troppo volutamente ricercata, tanto più nel contesto del volume di Solomon Volkov.

A p. 36, invece, citando l'intervista con Ezerskaja, Niero traduce come "periodici angloamericani" il russo *anglojazyčnaja pressa* / stampa in lingua inglese. Questo conduce ad una riflessione: l'A. utilizza abbastanza spesso l'aggettivo "angloamericano" in modo non del tutto esatto: a p. 25 "pubblico geograficamente più immediato, quello angloamericano"; a p. 33 "contesto letterario angloamericano"; a p. 39 "Parnaso angloamericano"; a p. 40 "due idiomi – il russo e l'angloamericano –"; e subito dopo "Brodskij agisce sull'inglese", "anche per l'angloamericano Brodskij non teme...", e citando ancora l'intervista con Ezerskaja "ambiente culturale di lingua inglese". Sembra che "angloamericano" e "inglese" possano essere equiparati. Inoltre, usare definizioni come "idioma angloamericano", "Parnaso angloamericano", "pubblico angloamericano", "periodici angloamericani". Sarebbe meglio utilizzare l'espressione "in lingua inglese", se riferito alla letteratura e alla cultura, e "inglese d'America", traduzione dell'originale *American English*, se riferito alla lingua. Non è un caso che Brodskij, riferendosi a Dereck Walcott, parli di "miglior poeta di lingua inglese".

Nel complesso, il volume tratta un tema di sicuro interesse; risultato di un lavoro quasi certosino, è auspicabile una sua rivisitazione da parte di Niero, che catturi maggiormente l'interesse di un pubblico di lettori che può essere formato da studiosi di letteratura di paesi diversi, e di teoria e pratica della traduzione letteraria.

Stefania Pavan

R.J. Crampton, *Bulgaria. Crocevia di culture*, postfazione di F. Guida, Beit, Trieste 2010, pp. 319 (ed. or. *A Concise History of Bulgaria*, Cambridge University Press, Cambridge 2007).

Richard J. Crampton e la complessità della storia bulgara. La traduzione italiana della storia della Bulgaria di R. Crampton (la prima edizione inglese risale al 1997) come si dice in questi casi sopperisce ad un'assenza nel panorama storiografico italiano. O forse sarebbe meglio dire che è proprio la stridente presenza di un vuoto che viene meno. Francesco Guida nella sua *Postfazione* al volume riesce a tratteggiare anche una sorta di panoramica bibliografica degli studi bulgaristici italiani, nella quale dal punto di vista storiografico emergono in epoca recente due volumi di storia bulgara, quello pubblicato dall'editore Bulzoni nel 1982 "non privo di qualche venatura eccessivamente nazionale" (p. 287), e il libro di Dimitrina Aslanian del 2007, nato con le migliori intenzioni e scritto con toni argomentativi francamente difficili da avvalorare.

Il libro di Crampton garantisce finalmente di poter fruire di un agile e chiaro strumento di lavoro per quanti, soprattutto nei corsi universitari, vogliono proporre agli studenti le vicende di questo paese balcanico poco conosciuto. Il fatto che la Bulgaria sia ancora un paese poco conosciuto assume due significati: uno positivo, se si considerano gli enormi problemi, sommovimenti violenti, guerre e emigrazioni di massa, generati dal crollo dei regimi comunisti in Romania, nella ex Jugoslavia e in Albania; un significato quasi negativo, visto con gli occhi anche dello specialista, per il più o meno velato provincialismo che attanaglia ancora certe discipline.

Cercando di delineare un'argomentazione critica sul volume di Crampton direi di partire da un primo livello di indagine, da una delle soglie del testo, il titolo, che non è quello originale, ma che è stato scelto per descrivere, utilizzando un metodo editoriale credo riuscito, una certa rappresentazione del popolo bulgaro. Il titolo della versione italiana è contemporaneamente legato alle parole dell'autore nelle *Conclusioni*, un vero e proprio capitolo dedicato ad un ripensamento critico della "bulgaricità". Dice Crampton: "uno dei tanti temi della storia bulgara è la dicotomia tra una propensione all'Oriente e una all'Occidente" (p. 272). Esplicitando il suo pensiero, l'autore elenca diversi tipi culturali attribuibili a questa oscillazione tra due contesti di significato: ramo orientale o occidentale della cristianità; i protagonisti del risorgimento che si dividono tra quelli che vorrebbero affidarsi alla protezione europea centro-occidentale e tra quelli che preferiscono volgere lo sguardo solo alla Russia; il dibattito politico tra russofilo e russofobo dopo il 1878; il dibattito sull'orientamento in politica estera dopo la costituzione dello Stato che vede i tradizionalisti, legati alla Chiesa e i radicali legati ai populistici russi. Questa oscillazione prosegue per decenni ed è contestualizzabile nel campo economico, ricerca di finanziamenti soprattutto in

Occidente per modernizzare l'economia, e in campo politico-strategico, in occasione delle guerre balcaniche, della Prima e della Seconda guerra mondiale, e infine dell'allineamento alla Nato e del processo che ha portato la Bulgaria ad entrare nell'Unione europea. Inoltre, tale dicotomicità è stata secondo Crampton "l'inevitabile conseguenza della collocazione geografica della Bulgaria e del suo sviluppo storico. A causa di questi due elementi il paese, situato in posizione nodale tra l'Europa e l'Asia, non potrà mai evitare di oscillare tra la sua vocazione orientale e quella occidentale" (p. 274). Questo tema ormai da anni ha riscosso molto interesse nella stessa Bulgaria grazie ad una serie di convegni, discussioni e pubblicazioni specifiche dovute a storici, storici della letteratura e della cultura. Crampton cita a ben vedere il volume curato nel 1994 da Ivan Elenkov e Rumen Daskalov, ma si potrebbero segnalare anche gli studi successivi di Nikolaj Aretoŭ e i contributi di Diana Miškova. Il titolo, quindi, che deve avere un corrispondenza specifica con il testo, nel caso in questione riesce a soddisfare le aspettative del lettore.

Il secondo livello di indagine è quello del contenuto. Il libro di Crampton, rispettando un consolidato schema di scrittura storica, ha un andamento diacronico che prende le mosse dall'era Preistorica fino ad arrivare ai giorni nostri. Tuttavia, è sulla storia contemporanea che l'autore si concentra maggiormente. Come sottolinea Guida "egli non si allontana dal registro scientifico, sebbene debba tralasciare diversi dettagli o risvolti che appesantirebbero lo scritto e tedierebbero forse il lettore non specialista" (p. 285). Questo giudizio non fa che sottolineare la positività di questo libro. La storia bulgara, infatti, è trattata in tutti i suoi aspetti, dall'arrivo dei Bulgari nella regione del sud-est europeo, agli imperi medioevali, dalla conversione al cristianesimo alla difficile convivenza dialettica con il Commonwealth bizantino; dal dominio ottomano alla liberazione; dal difficile processo di costruzione dello stato sino alle guerre balcaniche e mondiali; dall'instaurazione del regime comunista per arrivare all'integrazione europea. La scrittura semplice e chiara (nonché la buona traduzione italiana) restituisce un'immagine essenziale ma per niente banale, come quando scrive dell'epoca medievale oppure di quella del dominio ottomano. Il processo risorgimentale è trattato in modo conciso ma puntuale, mettendo in evidenza le questioni ecclesiastica, culturale e politica. Il solo appunto che mi sento di muovere è il seguente. Crampton inizia il capitolo *La rinascita nazionale e la liberazione* affermando che "Le origini della rinascita culturale bulgara possono essere identificate nell'opera di Paisij" (p. 57). Vengono anche riportate alcune frasi tradotte della *Istorija slavenobolgarskajja*, in cui si possono leggere termini come *nazione* e *razza* (nell'edizione inglese sono stati usati *Nation* and *Race*). È noto che Paisij intendeva *narod*, *pleme* e *rod* in senso molto diverso dalla traduzione che si ritrova nel testo di Crampton. Lo storico bulgaro Nikolaj Genčev ancora nel 1999 metteva in guardia dal continuare a considerare Paisij, grazie all'impostazione di Marin Drinov del 1871, come l'uomo cosmistorico che aveva dato inizio al *Vážraždane*.

A Crampton interessa concentrarsi sulle vicende dello Stato bulgaro, dal 1878 in poi e quindi su quella che in bulgaro è chiamata *Naj-Novata Istorija* – la nostra Storia contemporanea appunto. Fedele ad un impianto che privilegia la storia politica e diplomatica, Crampton riesce tuttavia a prendere le distanze sia dalla vulgata comunista, sia da quella postcomunista fin troppo spesso impegnata in cambiamenti di visioni altrettanto tendenziosi di quella del regime. Di questa impostazione sono esempi i rigorosi capitoli dedicati al periodo interbellico, al periodo comunista e a quello della transizione verso la democrazia. Inoltre Crampton innesta sapientemente nella narrazione continue riflessioni e contestualizzazioni che contribuiscono a fare del volume non un semplice testo piatto e descrittivo. Tuttavia, mentre sono presenti spunti critici sul carattere intrinseco della storia bulgara come l'egualitarismo e la propensione alla violenza politica (ele-

menti storiografici cari agli storici britannici), mancano per esempio toni problematizzanti sulla natura dei governi succedutisi tra il colpo di stato del 1923 e il 1943.

Nella prima delle due prefazioni (quella del 1995), Crampton precisa come “questo volume cerchi anche di descrivere il modo in cui si formarono la nazione e lo Stato bulgari tra gli anni venti e gli anni ottanta dell'Ottocento” (p. 8). In queste parole mi sembra che si possa cogliere anche una duplicità metodologica. Poco righe prima (p. 7) Crampton afferma che il Suo libro può essere anche inteso, fino ad un certo punto, come una storia delle popolazioni bulgare dal loro arrivo nel VII secolo d.C. nella penisola europea sud-orientale. Per questo motivo non ha tralasciato la trattazione di specifici periodi storici, come quello del dominio ottomano. Il problema sta appunto nella diade Stato-nazione, e in questo caso tra la Bulgaria territoriale e le terre popolate da bulgari. È una vecchia questione, legata all'appartenenza ad una delle due Chiese – Romana cattolica o Cristiana ortodossa, all'Esarcato bulgaro nato nel 1870, alla Bulgaria nata dal Trattato di Santo Stefano del 1878, al problema della Macedonia. Ancora oggi moltissimi storici scrivono la storia di uno stato-nazione, o svolgono ricerche all'interno di questo campo semantico. È del tutto naturale che anche Crampton cerchi di cogliere l'inizio della costruzione nazionale della Bulgaria. E questa scelta è legittima anche per motivi di insegnamento. Ma lo è allo stesso modo anche la scelta di concentrarsi sugli aspetti sincronici e culturali di un popolo, cogliendo così la spinta a problematizzare ed oltrepassare l'approccio storico-nazionale. In definitiva, la storia di Crampton, che nel corso della sua lunga carriera ha pubblicato diversi volumi in qualità di specialista di storia balcanica e bulgara, tra i quali, *Bulgaria 1878-1918: A History* del 1983, *A Short History of Modern Bulgaria* del 1987, *Atlas of Eastern Europe on the Twentieth Century* del 1997, *Eastern Europe in the Twentieth Century and After* del 1997, *The Balkans since the Second World War* del 2002, correlata da una bibliografia di opere sulla Bulgaria in lingua inglese, italiana e bulgara, deve anche essere letta come un invito ad approfondire le vicende del popolo bulgaro, attraverso un ripensamento storiografico critico.

Giacomo Brucciani

K. Boeckh, E. Völkl, *Ucraina. Dalla rivoluzione rossa alla rivoluzione arancione*, trad. di P. Budinich, G. Bossi, L. Sandrigo, postfazione di G. Lami, Beit-Mursia, Trieste 2009, pp. 344.

“Delineare una storia ucraina dopo il 1991, l'anno della svolta – scrivono nell'introduzione gli autori – rappresenta una sfida, non soltanto perché va scritta tenendo presenti mappe mentali differenti, ma anche perché la letteratura storica esistente non ha ancora articolato e risolto tutte le questioni che rimangono aperte nelle vicende di questo paese”.

Terra di confine tra Est e Ovest, spesso e volentieri confusa con la Russia, l'Ucraina è ancora oggi un luogo poco conosciuto al lettore italiano. Eppure, come fa notare Giulia Lami che ha scritto la postfazione di questo libro, “viene avvertita come la nuova frontiera europea”. Riflettere sulla storia di questo paese significa dunque interrogarsi su temi di natura storica, politica e geopolitica. Temi che, seppure poco presenti nel dibattito accademico e storico in Italia, ci riguardano da

vicino non foss'altro per l'intensificarsi in tempi recenti dei rapporti con l'ex repubblica sovietica a seguito della forte ondata d'immigrazione dall'Ucraina verso il nostro paese.

Coniugando felicemente taglio accademico e divulgativo, il lavoro di Boeckh e Völkl risponde all'esigenza di fare uscire l'Ucraina dalla cerchia degli specialisti, presentandola a un pubblico più ampio. Gli autori centrano la loro attenzione sugli avvenimenti dell'ultimo secolo, considerato come fase moderna della storia ucraina. Il suo inizio viene posto alla rivoluzione bolscevica del 1917; la narrazione giunge fino alla rivoluzione arancione del 2004. Grazie al capitolo iniziale "Ambiente naturale e strutture economiche fondamentali", in cui vengono presentate alcune nozioni di carattere economico, geografico ed etnografico, il lettore si familiarizza con temi quali le differenze linguistiche ed etnico-demografiche tra Est e Ovest del paese che risultano fondamentali per comprendere le vicende successivamente narrate.

In virtù di un'efficace suddivisione in capitoli corrispondenti agli snodi fondamentali della storia del paese (proclamazione dello stato ucraino, periodo tra le due guerre, Seconda Guerra Mondiale, primo dopoguerra, disgelo e post-disgelo, epoca postsovietica, era arancione), di un apprezzabile apparato iconografico (foto, cartine) e di una prosa chiara e lineare il libro risulta agile e di facile lettura.

Tuttavia, dato l'approccio più storico che storiografico, la narrazione per lo più tende alla semplificazione. La scelta fatta dagli autori di ridurre al minimo le note, se da un lato contribuisce ad alleggerire il testo, dall'altro lascia poco margine per possibili approfondimenti su questioni di grande importanza che forse dovrebbero emergere con maggiore chiarezza.

È il caso della controversa questione del Holodomor', che gli autori, forse un po' sbrigativamente, descrivono come evento derivato da carestia. Nel paragrafo dedicato alla Grande Fame si legge infatti: "Dall'autunno del 1932 fino all'estate del 1933 si verificò una carestia di proporzioni inconcepibili, che con le sue conseguenze devastanti superò di gran lunga quella del 1921-1922 tanto da diventare un'infamia del regime stalinista." (p. 99). Qualche pagina dopo (p. 110) gli autori ricordano che non si sarebbe trattato di carestia, "ma di un incipiente genocidio, inteso a sterminare completamente gli ucraini nel loro insieme", per poi sottolineare però che "anche nei territori russi vi furono alcuni settori della popolazione che furono abbandonati alla morte per inedia", anche se in altre regioni "la carestia non raggiun[se] mai le proporzioni dell'Ucraina".

Un'attenzione maggiore a questa pagina della storia del XX secolo, della cui immane tragicità raramente si possiede un'adeguata percezione nella storiografia al di fuori dell'Ucraina, sarebbe stata quindi auspicabile. Come sottolinea Giulia Lami nella postfazione del libro "lo Holodomor' si salda alla collettivizzazione e al Terrore, ma resta, a mio giudizio, un evento distinto, cui si stenta purtroppo, ad attribuire, se non forse in sede politica ucraina, una dimensione specifica di sterminio".

La bibliografia dell'edizione tedesca è stata opportunamente integrata con alcuni titoli più facilmente accessibili al lettore italiano anche per la questione del Holodomor' (ad es. *La Morte della Terra. La grande "carestia" in Ucraina nel 1932-33* a cura di G. De Rosa e F. Lo Mastro, Viella 2004), ma sarebbe stato opportuno aggiungere il 'classico' *Raccolto di Dolore* di Robert Conquest (uscito in Italia nel 2004) e *Lettere da Kharkov* di A. Graziosi (Einaudi 1991). Sorprende che nessuna di queste opere sia stata citata nell'edizione originale, in particolare quella di R. Conquest.

Vale la pena concludere con un'osservazione di Andrea Graziosi, secondo il quale prendere coscienza del Holodomor' "vuol dire essere costretti a cambiare l'intero punto di vista sulla storia europea, una storia come sappiamo ancora avvolta da luoghi comuni, miti e speranze che può essere duro abbandonare", ed auspicare quindi che si giunga ad "interiorizzare in senso pieno la

carestia e il suo significato". Dispiace dover rilevare dunque questa lacuna grave in un'opera che, nel suo complesso, può dirsi sostanzialmente riuscita e certamente utile.

Massimiliano Di Pasquale

H. Ulbrechtová, *Lužickosrbská literatura: její vývoj a pozice mezi středoevropskými literaturami*, Karolinum, Praha 2009, pp. 296.

Non c'è forse altro paese, al di fuori dei centri di cultura serbo-lusaziani, in cui l'interesse per la letteratura serbo-lusaziana, soprattutto superiore, abbia una tradizione tanto solida e consolidata come nella vicina Boemia. La sorabistica ceca, che vanta personaggi illustri come Josef Dobrovský o Pavel Josef Šafařík, si è distinta in particolare nel XX secolo per due lavori di sistematizzazione e divulgazione della letteratura serbo-lusaziana: *Úvod do studia lužickosrbského písemnictví* (Praha 1925) di Josef Páta e *Lužičtí Srbové a jejich písemnictví* (Praha 1955) di Antonín Frinta. A distanza di non pochi decenni, l'eredità di queste due opere ormai classiche è ripresa da Helena Ulbrechtová, docente universitaria specializzata in letteratura serbo-lusaziana e direttrice dell'Istituto slavo dell'Accademia delle Scienze della Repubblica ceca, nel volume *Lužickosrbská literatura: její vývoj a pozice mezi středoevropskými literaturami* [La letteratura serbolusaziana: il suo sviluppo e posizione tra le letterature dell'Europa centrale], uscito nel 2009.

Di una nuova storia della letteratura serbo-lusaziana si sentiva effettivamente la necessità. Sia per completare il panorama della storia della letteratura serbo-lusaziana del periodo che va dalla metà del XX secolo fino ai giorni nostri, sia per avere una rilettura dell'evoluzione letteraria dei Serbo-lusaziani alla luce delle nuove prospettive critico-letterarie elaborate negli ultimi cinquant'anni. A parte l'aggiornamento teorico e bibliografico, già di per sé di indiscutibile valore, vi sono altri aspetti di innovazione che rendono il libro della Ulbrechtová un'opera notevole.

Il primo riguarda l'impostazione della monografia. Ridimensionato l'approccio nozionistico, certamente importante in una storia della letteratura, ma spesso preponderante in questo genere di pubblicazioni nella Repubblica ceca, nelle quali l'accumulo di nomi, date, titoli, sinossi e commenti delle opere fa di tali testi quasi dei noiosi prontuari, Ulbrechtová, come rinfrescante novità, riduce le notizie biografiche degli autori a scrupolose note a piè di pagina e nel testo tratteggia i periodi storici-letterari, le figure degli autori e le loro opere attraverso una lettura sfaccettata e a più livelli, sviluppando, nei limiti imposti dalla tipologia del volume, un'analisi che ne illustra complessità e problematicità. Le presentazioni degli autori sono più o meno articolate a seconda della rilevanza; agli scrittori e poeti più importanti, come Handrij Zejler, Jakub Bart-Čišinskí, Jakub Lorenc-Zalěský, Jurij Brězan, Kito Lorenc, sono dedicati interi capitoli o loro corpose parti.

Il secondo aspetto innovativo di questa storia della letteratura serbo-lusaziana è già programmaticamente dichiarato nell'espansione stessa del titolo (o sottotitolo) dell'opera: "il suo sviluppo e posizione tra le letterature dell'Europa centrale". Nella monografia Ulbrechtová offre infatti un panorama della letteratura serbo-lusaziana che non è mera celebrazione del genio serbo-lusaziano, della sua strenua ed eroica lotta per la sopravvivenza, ma che è un tentativo di posizionamento della tradizione letteraria serbo-lusaziana nel contesto culturale dell'area centro-europea tramite la ricostruzione di tutte le profonde e proficue interconnessioni che questa

letteratura ha avuto e continua ad avere con quella ceca e polacca, e ancor di più con quella tedesca. A questo proposito, l'autrice dichiara ripetutamente come la conoscenza del tedesco e della letteratura tedesca, di cui gli autori serbo-lusaziani oltreché essere fruitori sono anche contributori, sia condizione indispensabile per un corretto inquadramento e comprensione di quella serbo-lusaziana. Viene così ripercorso il complesso rapporto della letteratura serbo-lusaziana con quella tedesca – dall'imitazione delle fasi più antiche, attraverso il consapevole rifiuto durante la Rinascita nazionale, fino alla convergenza, anche linguistica nell'opera di Jurij Bržan o Róża Domaścyna – e allo stesso tempo, nelle tematiche e nelle modalità compositive degli autori serbo-lusaziani sono abilmente rintracciati i riferimenti e i legami con scrittori e poeti di lingua tedesca. La ricostruzione del rapporto dialettico con le altre letterature dell'area aiuta a delineare in maniera nitida la fisionomia e le dinamiche di quella serbo-lusaziana, nonché, pur con tutti i limiti di una micro-letteratura come, appunto, quella serbo-lusaziana, a mostrare quale sia il suo contributo alla storia culturale e letteraria centroeuropea e, più ampiamente, europea.

Infine, la terza novità di questo volume sono i costanti riferimenti a libri e articoli di storia della letteratura serbo-lusaziana e di critica letteraria di varia provenienza, che l'autrice ampiamente cita e dibatte. Ed è proprio il confronto con le diverse posizioni critiche su autori e opere che rende questa storia della letteratura serbo-lusaziana così ricca e vivace, lontana da quello statico nozionismo che si ricordava sopra. Centrale in questo senso è il dialogo che si dipana lungo tutto il volume con i sorabisti tedeschi Christian Prunitsch e Walter Koschmal (cf. ad. es. *Grundzüge sorbischer Kultur. Eine typologische Betrachtung*, Bautzen 1995), le cui considerazioni sulla letteratura serbo-lusaziana, esposte nel dettaglio nell'introduzione (*Specifika lužickosrbské literatury a její pozice na rozhraní mezi německým a slovanským prostředím* [Peculiarità della letteratura serbo-lusaziana e la sua posizione a cavallo tra il mondo tedesco e slavo]) costituiscono un punto di riferimento costante per l'autrice. Ulbrechtová riconosce con convinzione l'importanza della revisione promossa dai due studiosi tedeschi dei principi di valutazione delle opere serbo-lusaziane, di cui, affermano, deve essere ricercato il valore letterario e estetico intrinseco, indipendentemente cioè dalla loro utilità nel rafforzamento della consapevolezza etnica e linguistica della minoranza; al tempo stesso, ritiene però troppo rigido il metro di giudizio da questi applicato, che tende, ad esempio, a rifiutare opere in cui vengono usati modelli e tematiche troppi vicini alle tradizioni popolari. Riprendendo quanto diceva già anche Tomasz Derlatka nel suo contributo al volume collettaneo *I serbo-lusaziani. Storia, letteratura, lingua* (Milano 2007), l'autrice replica sostenendo che nella valutazione della letteratura serbo-lusaziana non si può non tener conto delle particolari condizioni in cui questa si è sviluppata e, in generale, delle diverse caratteristiche che le cosiddette micro-letterature hanno rispetto alle grandi. Sulla base di questi assunti Ulbrechtová procede a mettere in discussione i giudizi di Koschmal e Prunitsch su taluni autori e le loro opere.

Lužickosrbská literatura: její vývoj a pozice mezi středoevropskými literaturami è organizzato in tre sezioni¹, suddivise in dieci capitoli che illustrano l'evoluzione della letteratura serbo-lusaziana secondo la consueta successione cronologica². Per quanto riguarda il contenuto, Ulbrechtová

¹ I. *Od písemnictví k literatuře* [Dalle lettere alla letteratura]; II. *Vývoj literatury od 19. do první poloviny 20. století* [Evoluzione della letteratura dal XIX sec. alla prima metà del XX sec.]; III. *Literatura od roku 1945 do současnosti* [La letteratura dal 1945 ad oggi].

² 1. *Písemnictví obou Lužic od svých počátků do vzniku světské lyriky (16.-18. století)* [Le lettere nelle due Lusazie dagli inizi fino alla nascita della lirica laica (XVI-XVIII sec.)]; 2. *Osvícenství v Horní Lužici a počátky světské lyriky* [L'illuminismo nella Lusazia superiore e gli inizi della lirica laica]; 3. *Romantismus v Lužici a jeho specifika* [Il Romanticismo nella Lusazia e le sue peculiarità]; 4. *Poezie v obrozené Lužici. Dvě generace evangelických*

opera una selezione ben precisa. Volendo offrire un testo unicamente di storia della letteratura, l'autrice non tratta di altri aspetti della storia della cultura. Non vengono presi in considerazione attori culturali diversi dagli scrittori, e degli scrittori stessi non viene tenuto conto delle loro attività non specificamente letterarie. Ridotte al minimo sono le informazioni di tipo sociopolitico, vengono riportate solo quelle funzionali ad una corretta comprensione dell'evoluzione letteraria. Condensata, soprattutto rispetto all'attenzione loro solitamente rivolta nelle trattazioni di storia letteraria, è la parte sugli inizi della letteratura serbo-lusaziana (fino al XVIII sec.), che l'autrice considera tematica di competenza più della filologia che della letteratura. Nonostante la loro concisione, assai interessanti sono i paragrafi dedicati ad una rassegna sistematica delle traduzioni della Bibbia in serbo-lusaziano, sia superiore, nelle varianti cattoliche e protestanti, che inferiore. A parte la sezione appena citata e un breve excursus nella conclusione (*Problematika dolnolužické literatury* [Le problematiche della letteratura serbo-lusaziana inferiore]), che ne illustra le questioni più rilevanti, la letteratura serbo-lusaziana inferiore non rientra nel piano dell'opera. Ulbrechtová concede, invece, ampio spazio alla letteratura al femminile, alle scrittrici e poetesse serbo-lusaziane che, pur numericamente inferiori ai loro colleghi uomini, hanno raggiunto pari livelli di eccellenza. Si parte con la lirica di Herta Wićazec, attraverso le opere in prosa di Marja Kubašec, Marja Mlynkowa e Angela Stachowa, per finire con gli esperimenti stilistici e linguistici di Marja Krawcec e Róża Domaścyna. Così come grande attenzione è rivolta alla letteratura serbo-lusaziana dopo il 1945, in particolare a quella del periodo socialista, di cui l'autrice evidenzia gli aspetti positivi – le migliori condizioni di sviluppo della minoranza, l'intenso scambio culturale con le altre nazioni slave, la diffusione di generi letterari fino a quel momento poco praticati – e ne auspica una obiettiva rivalutazione.

Testo ricco di informazioni e di stimoli, *Lužickoserbská literatura: její vývoj a pozice mezi střeoevropskými literaturami* di Helena Ulbrechtová, grazie all'intreccio dialogico con l'eredità della sorabistica ceca, con la critica contemporanea, soprattutto tedesca, e con le altre letterature dell'area centroeuropea, riesce nell'obiettivo di dare al lettore un'immagine plastica dell'evoluzione della letteratura serbo-lusaziana, articolata nelle sue diverse dimensioni, oltre che specificamente letteraria, anche storica e spaziale. Un'antologia delle opere citate, sia in prosa che in poesia, di cui all'interno del testo non sono riportati che pochi stralci, sarebbe senza dubbio un valido complemento del volume.

Andrea Trovesi

a katolických autorů od 40. do 70. let 19. století [La poesia nella Lusazia rinata. Due generazioni di autori protestanti e cattolici dagli anni Quaranta agli anni Settanta del XIX secolo]; 5. *Jakub Bart-Čišinski – zakladatel moderní lužickoserbské poezie* [Jakub Bart-Čišinski – il fondatore della poesia serbo-lusaziana moderna]; 6. *Vznik a postupný rozvoj prózy v 19. a v první polovině 20. století* [Nascita e progressivo sviluppo della prosa nel XIX secolo e nella prima metà del XX secolo]; 7. *Poezie první poloviny 20. století a její vrcholné zjevy* [La poesia della prima metà del XX secolo e le sue massime manifestazioni]; 8. *Próza druhé poloviny 20. století* [La prosa della seconda metà del XX secolo]; 9. *Poezie druhé poloviny 20. století* [La poesia della seconda metà del XX secolo]; 10. *Stav lužickoserbské literatury od 90. let 20. století do současnosti. Proces její fragmentarizace a další vyhlídky* [Lo stato della letteratura serbo-lusaziana dagli anni Novanta del XX secolo ad oggi. Il processo della sua frammentazione e prospettive ulteriori].

L. Scholze, B. Wiemer (a cura di), *Von Zuständen, Dynamik und Veränderung bei Pygmäen und Giganten. Festschrift für Walter Breu zu seinem 60. Geburtstag*, Universitätsverlag Dr. N. Brockmeyer, Bochum 2009 (= *Diversitas Linguarum*, 25), pp. 409.

Von Zuständen, Dynamik und Veränderung bei Pygmäen und Giganten è un corposo volume di studi dedicati a Walter Breu, linguista, slavista, albanologo di spicco, da allievi, collaboratori e colleghi in occasione del suo sessantesimo compleanno. I principali ambiti di interesse di Breu, quelli su cui si è maggiormente concentrata la sua attività di ricercatore e nei quali sono stati raggiunti risultati di eccezionale valore scientifico, cioè, l'aspettologia e il contatto linguistico, trovano naturale riflesso nei lavori dei suoi proseguitori qui riuniti. L'opera, introdotta dalla prefazione dei curatori e dall'elenco delle pubblicazioni del festeggiato, è divisa in quattro sezioni tematiche, dedicate rispettivamente all'aspetto del verbo, alle lingue slave occidentali, ai contatti linguistici in Italia e, infine, a fenomeni di contatto in altre lingue d'Europa.

La prima sezione della *Festschrift* è aperta da Tilman Berger con *Anmerkungen zur Produktivität der tschechischen Iterativa*. Riprendendo una nota questione dell'aspettologia slava, la diffusione in ceco (e slovacco) di verbi iterativi formati col suffisso *-va-*, Berger offre una lettura nuova e chiarificatrice del fenomeno, rivelando la contraddizione tra la comune certezza della diffusione degli iterativi in ceco e la frequenza effettiva di tali forme nell'uso. In particolare viene dimostrato come in ceco siano in realtà impiegati gli stessi iterativi che si riscontrano anche in polacco e in russo, e che la produttività e la frequenza di forme iterative ritenute tipiche ceche, e cioè gli imperfettivi secondari, sono complessivamente così basse da non poter essere quasi considerate come forme realmente in uso. La ragione per cui forme pressoché inesistenti vengano giudicate corrette dai parlanti madrelingua è, secondo Berger, da ricercare nella trasmissione attraverso l'istruzione scolastica della percezione dell'esistenza e produttività di questa classe di verbi.

Sempre nel contesto delle lingue slave occidentali, in *On contrasting the use of tense and aspect in Upper and Lower Sorbian* Gary H. Toops si interroga sul peso che hanno rispettivamente tempo e aspetto nel sistema verbale di serbo-lusaziano superiore e serbo-lusaziano inferiore. Partendo dalla constatazione che in serbo-lusaziano inferiore è impiegato un solo tempo passato, il perfetto, malgrado la lingua standard ne preveda ben tre, e che, diversamente, nella lingua serbo-lusaziana superiore sono usati, pur con frequenza e intensità differenti, più tempi passati, l'autore intende verificare se tale situazione sia dovuta ad un maggior peso della categoria dell'aspetto in serbo-lusaziano inferiore rispetto ad una prevalenza della categoria del tempo in serbo-lusaziano superiore. Tale ipotesi non viene tuttavia confermata dalla prova empirica. La comparazione di traduzioni di testi serbo-lusaziani inferiori in serbo-lusaziano superiore mostra infatti che le differenze in termini di aspetto tra le due lingue sono sempre riconducibili a fattori stilistici e lessicali.

Di argomento aspettologico, ma non in relazione alle lingue slave, è il contributo di Barbara Sonnehäuser *Zur der-Präfigierung im Bairischen*. Sotto osservazione è il prefisso verbale tipico delle parlate bavaresi *der-*, i cui significati a volte corrispondono a quello di altri prefissi dello standard (*er-*, *zer-* e *ver-*), a volte invece sono peculiari e specifici di queste varietà regionali. In particolare, il prefisso *der-* aggiungerebbe alla semantica dei verbi alcune componenti modali, trasformando la rappresentazione processuale di un evento in cui lo svolgimento è di tipo temporale in un evento il cui svolgimento risponde ad una grandezza incrementale ('più lontano', 'più veloce', etc.), diversa a secondo dell'argomento del verbo.

Di taglio più teorico, invece, i rimanenti due articoli della prima sezione. Lars Johanson in *Metaphors in the grammaticalization of viewpoint operators* sviluppa una riflessione su come alcune parti del discorso (avverbi, preposizioni, etc.), che servono ad esprimere il punto di vista del parlante riguardo l'azione osservata, si trasformano, uniti ai verbi, prima in marcatori azionali e poi in marcatori aspettuali. Tale trasformazione si fonda su una rielaborazione metaforica tra il concetto fonte ('inizio', 'metà', 'fine') e il relativo concetto aspettuale finale.

Il contributo di Vladimir A. Plungjan, *K voprosu ob akcional'noj klassifikacii predikatov: akcional'no svjazannye situacii*, si concentra sulla nozione di "contingenza azionale", intesa come strumento di perfezionamento delle classificazioni già esistenti dei verbi in base al modo dell'azione. Rifacendosi alla suddivisione di Vendler, l'autore identifica innanzitutto tipi di modi dell'azione primari, che hanno carattere universale e sono dunque rintracciabili in tutte le lingue del mondo; ad un ulteriore livello, individua modi dell'azione secondari o derivati, i quali riflettono le caratteristiche dell'organizzazione grammaticale di una data lingua. La contingenza azionale di un verbo, cioè la situazione specifica in cui un determinato verbo è o può essere utilizzato, servirebbe a determinare i tipi secondari, specifici di ciascuna lingua.

Nella seconda sezione del volume, chiamata genericamente *Westslawisches*, vengono osservati possibili fenomeni di prestito nel sistema verbale delle lingue slave occidentali.

In *Aspekte des Sprachkontaktes bei Genus verbi und Resultativ im Westslawischen*, Markus Gieger passa in rassegna diversi fenomeni delle lingue slave occidentali legati in qualche modo alla diatesi passiva e prende in considerazione la loro possibile origine per contatto. Per il passivo azionale 'verbo essere + participio' si avanza l'ipotesi che si tratti di un calco strutturale dal latino. Per quanto riguarda invece il passivo processuale, come in polacco 'zostać + participio', del passivo del tipo ceco 'dostat + participio', delle costruzioni risultative possessive del tipo del ceco 'mít + participio' viene postulata un'influenza del tedesco (*werden* + participio; *kriegen* / *bekommen* + participio; *haben* + participio), benché nell'ultimo caso, si sottolinea, sia opportuno tenere conto di uno sviluppo di tipo areale più ampiamente europeo. In conclusione, questi fenomeni vengono classificati secondo la tipologia del contatto linguistico elaborata da Breu e organizzati in base alla plausibilità dell'origine per contatto in dipendenza della presunta intensità del contatto stesso.

Segue il contributo di Daniel Weiss, *Mögliche Argumentationen zum Nachweis von Calques am Beispiel der polnischen Modalverben*, che analizza il sistema dei verbi modali polacchi alla luce di possibili fenomeni di contatto con il tedesco. L'autore illustra con precisione tutti i punti di convergenza a livello semantico, sintattico e morfologico tra le espressioni modali polacche e quelle tedesche. In particolare ricostruisce i parallelismi negli usi epistemiche di *müssen* – *musieć*; *sollte* – *powinien*; *können* – *móc*; si sofferma sull'identica costellazione pragmatica dei partecipanti all'atto comunicativo presupposta dalle costruzioni 'soll + infinito' e 'ma + infinito'; evidenzia lo sviluppo comune in entrambe le lingue di espressioni per l'espressione della 'necessità negata' (*muss nicht* – *nie musi e braucht nicht* – *nie potrzebuje*), così come comportamenti sintattici prossimi dei verbi modali in frasi negative; documenta la pressoché totale identità sia dal punto di vista sintattico che semantico di costruzioni come 'X ist zu(m)' – 'X jest do + deverbale' e 'Y hat zu(m) + infinito' – 'Y ma X do + deverbale'. Tenendo conto di fattori cronologici, del grado di grammaticalizzazione e sistematizzazione di tali fenomeni nelle due lingue, Weiss conclude che il calco strutturale può aver avuto luogo solo nella direzione dal tedesco verso il polacco e non viceversa.

Le terza sezione, *Sprachkontakte in Italien*, è dedicata al contatto tra italiano, o meglio tra varietà romanze d'Italia, e lingue minoritarie.

Sull'arbëresh, il primo contributo è quello di Francesco Altimari, *Tracce di antichi infinitivi dell'albanese nell'arbëresh d'Italia*. Nell'articolo l'autore considera i costrutti perifrastici dell'albanese che svolgono funzioni prossime a quella dell'infinito (la forma più arcaica 'me + participio', le due forme innovative 'për me + participio', prevalentemente ghega, e 'për te + participio', prevalentemente tosca) e la loro diffusione nell'albanese d'Italia. Nell'arbëresh si sono conservate le due forme innovative, benché in linea con la tendenza evolutiva dell'albanese d'Italia, più prossimo al toscano, siano state progressivamente sostituite col congiuntivo.

Nel contributo di Matteo Mandalà, *Sul sistema verbale della parlata arbëreshe di Contessa Entellina*, sulla base di dati raccolti durante una ricerca condotta tra il 1989-1990 e aggiornati tramite una verifica nel 2008, viene descritto dettagliatamente il sistema verbale della parlata albanese di Contessa Entellina (Palermo). Nel complesso, a parte la perdita del modo ammirativo, il sistema verbale di questa varietà di albanese si mostra integra.

Infine, l'albanese d'Italia è oggetto di studio anche di Giuseppina Turano, che in *Tra sviluppi autonomi e fenomeni di contatto: la posizione dei clitici nelle strutture imperative arbëresh* mostra come strutturalmente l'imperativo dell'arbëresh, pur mantenendo una diretta continuità con l'albanese, ha sviluppato caratteristiche sintattiche indotte dal contatto linguistico con l'italiano. Sulla base del confronto di dati provenienti dalle diverse varietà arbëresh e dall'albanese standard, viene illustrato come nell'arbëresh i clitici nell'imperativo positivo si cristallizzano secondo il modello della lingua di adstrato in posizione postverbale, perdendo così l'iniziale duplicità enclisi-proclisi, mentre nell'imperativo negativo mantengono il posizionamento preverbale originale.

In *Il contatto slavo-romanzo nel croato del Molise e nei dialetti sloveni del Friuli* Rosanna Benacchio verifica se nelle parlate slovene del Friuli e in quelle croate del Molise il protratto contatto con le varietà romanze delle due rispettive regioni ha prodotto cambiamenti linguistici simili. Prendendo in considerazione vari elementi morfologici (la perdita del neutro e del duale; il mantenimento dell'imperfetto e del piuccheperfetto), sintattici (ordine delle parole, la ripresa pronominale dell'oggetto, formazione del comparativo, calchi sintattici di preposizioni, etc.), nonché l'incorporazione nel sistema aspettuale di prestiti verbali, l'autrice dimostra che nelle due varietà slave considerate si registra una notevole convergenza relativamente a fenomeni di contatto.

Il croato molisano è oggetto di studio anche di Antonietta Marra, che in *Tra lessico e sintassi: preposizioni e sintagmi preposizionali nello slavo del Molise* indaga nel dettaglio gli effetti del contatto linguistico tra questa varietà slava e le varietà romanze della regione. La studiosa giunge alla conclusione che il sistema di preposizioni mostra un grado di conservazione alto rispetto ad altri segmenti del sistema linguistico del croato molisano e che, inoltre, i pochi prestiti né intaccano la tipologia flessiva, né indeboliscono la distribuzione tra forme avverbiali e preposizionali. Dal punto di vista morfosintattico, nonostante si registrino alcuni spostamenti nell'uso dei casi su modello dell'italiano, il sistema è conservativo.

Sul contatto tra varietà romanze e varietà di tedesco in Italia è invece il contributo di Agnes Kolmer, *'Man is beeinflussbar'. Zur Veränderlichkeit unpersönlicher Konstruktionen im Sprachkontakt*, in cui vengono studiate le modificazioni della struttura impersonale del tedesco 'man + verbo 3sg' nelle varietà di tedesco come lingue di minoranza in contesti alloglotti. Tale costruzione può essere sostituita da strutture ricalcate dalla varietà di contatto, oppure evolvere secondo percorsi autonomi e indipendenti dalla lingua fonte. A questo proposito viene illustrato come nelle isole linguistiche bavaresi di Luserna e Sauris il pronome impersonale *man* si è mantenuto, mentre è andata persa la congruenza con il predicato verbale.

In 'Che geil?' *L'uso di che nel tedesco di contatto*, Silvia Dal Negro confronta i casi di prestito della parola multifunzionale *che* dell'italiano nelle diverse varietà di tedesco parlate in Italia e stabilisce che esistono fondamentalmente due modalità di prestito. Da un lato, *che* aggettivo in contesti esclamativi, ad esempio, appunto, *che geil!*, che è indice di una commutazione di codice breve e superficiale; dall'altro, *che* congiunzione o pronome relativo, spia di un grado di interferenza maggiore da parte dell'italiano e di una più avanzata obsolescenza linguistica. In quest'ultimo caso è stata rilevata una gerarchia nell'adozione delle funzioni di *che*: prima viene usato in funzione avverbale o completiva, poi con valore di pronome relativo.

Infine, Federica Cognola in *La sintassi del verbo secondo in mòcheno* sostiene la tesi che alcune particolarità sintattiche della varietà di tedesco parlato nel villaggio di Palù del Fersina siano in parte da ricondurre all'interazione tra questo dialetto e la varietà di romanzo antico, nello specifico l'antico italiano, con cui il mòcheno è stato storicamente a contatto. Tale contatto ha riguardato però i diversi tipi di frasi in maniera diversa. Il tipo tedesco è meglio conservato nella frase con costituente focalizzato in prima posizione; diversamente, nella frase dichiarativa il modello adottato è quello dell'antico romanzo: il verbo è preceduto da un costituente che a sua volta può essere preceduto da elementi dislocati a sinistra o avverbi. La frase interrogativa, invece, occupa una posizione intermedia tra questi due tipi.

Nell'ultima sezione del volume l'attenzione è rivolta agli effetti del contatto in altre lingue d'Europa.

In *Verbstellung im Sprachkontakt – das Obersorbische und Bündnerromanische im Kontakt mit dem Deutschen*, Georg A. Kaiser e Lenka Scholze confrontano il serbo-lusaziano e il retoromanzo per verificare fino a che punto la particolare posizione sintattica del verbo in queste lingue sia ascrivibile al contatto con il tedesco. L'analisi giunge alla conclusione che, malgrado l'influsso del tedesco in entrambe le lingue sia evidente, le regole di distribuzione del verbo tedesco sono state accolte in modo diverso in ciascuna lingua: il verbo in fine di frase in serbo-lusaziano superiore e il verbo in seconda posizione in retoromanzo.

Ancora del contatto tra serbo-lusaziano e tedesco si occupa Sonja Wölke in *Sorbisch-deutsche Interferenz – Beobachtungen zum aktuellen Stand*. All'autrice interessa verificare se il tedesco dei bambini che partecipano al programma di rivitalizzazione linguistica WITAJ offerto nella scuola materna di Chrósćicy / Crostwitz mostra fenomeni di interferenza dal serbo-lusaziano. Gli aspetti indagati sono di varia natura: sintattica (ordine delle parole), morfologica (verbi riflessivi, ausiliari), lessicale (genere dei sostantivi, elementi lessicali serbo-lusaziani nel tedesco), fonetici (assimilazione di sonorità, pronuncia errata di *ö* e *ü*, realizzazione non normativa dei dittonghi /*ei*/ /*au*/, *w* bilabiale). Il confronto con le ricerche sull'argomento realizzate da Siegfried Michalk nel 1977 permette di stabilire che gli effetti dell'interferenza dal serbo-lusaziano al tedesco sono in costante diminuzione.

In *Deutsche Lehnwörter in der burgenlandkroatischen Umgangssprache* Sabine Pawischitz tratta dell'acquisizione e adattamento morfologico di prestiti tedeschi in una varietà di croato del Burgenland. Riguardo ai prestiti di sostantivi l'autrice nota come nell'assegnazione del genere sia spesso più rilevante il modo con cui la parola termina in tedesco che il suo genere grammaticale nella lingua fonte (ad. es. *kù:ndšoft* masch. < ted. *Kundschaft* femm.). Allo stesso tempo, però, frequenti sono anche i casi di modificazione morfonologica che permettono di mantenere il genere del sostantivo nella lingua fonte (ad. es. *vò:nunga* femm. < *Wohnung* femm.). Nei prestiti verbali, le radici del tedesco vengono integrate nel sistema del croato del Burgenland attraverso la sostituzione del suffisso di infinito originale con il suffisso produttivo *-ati* o *-irati* (ad. es. *kasià:rat* < *kassieren*).

In *Faktor jazykogo kontakta v issledovanii osobennostej flektivnoj morfologii 'Movy prostaj'* (na primere *okončannij roditel'nogo padeža suščestvitel'nyx*), Aksana Erker si occupa di alcune particolarità della morfologia flessionale della *Mova prosta*, una varietà di lingua mista parlata nella zone di confine lituano-bielorusso. Nello specifico, vengono studiate le caratteristiche della declinazione dei sostantivi al caso genitivo e individuati due comportamenti divergenti: al singolare, il mantenimento dell'apparato desinenziale distinto per genere e modello flessionale, nonché al maschile la differenziazione tra sostantivi animati e inanimati, e per questi ultimi l'esistenza di due desinenze (-a / -u) distribuite in base a criteri semantici; al plurale, la perdita di pertinenza delle distinzioni di genere e di modelli flessionali, e la generalizzazione delle desinenze -ay e -oy.

Nel contributo *Zu entlehnten Verbpräfixen und anderen morphosyntaktischen Slavismen in litauischen Insel- und Grenzmundarten*, Björn Wiemer offre una dissertazione ampia e articolata sui prefissi verbali di origine slava (bielorusso, russo, polacco) acquisiti come prestito nei dialetti lituani a contatto col bielorusso (sia dialetti di confine che isole linguistiche lituane in territorio bielorusso). L'obiettivo della ricerca è quello di mostrare in che modo tali prefissi sono integrati in queste varietà di lituano. Impiegando dati tratti da opere lessicografiche e da trascrizioni di testi di lingua parlata, Wiemer stabilisce innanzitutto un ordine di frequenza dei prefissi prestito, illustra poi come essi vengono inseriti nel sistema di derivazione verbale dei dialetti lituani, sottolineando che ciò avviene indipendentemente dall'acquisizione di intere forme verbali slave prefissate, e si sofferma, infine, sulle funzioni che tali prefissi assolvono, in special modo su quelle che prima o erano svolte da prefissi lituani oppure rimanevano inesprese. L'analisi vera e propria è preceduta da un profilo dei dialetti lituani di confine e delle isole linguistiche lituane, e da una breve rassegna degli influssi del bielorusso sui dialetti lituani, considerati alla luce della classificazione dei mutamenti per contatto elaborata da Walter Breu.

Non collocabile dal punto di vista tematico all'interno di una sezione dell'opera, e per questo motivo posto separatamente tra l'elenco delle pubblicazioni e l'inizio della prima sezione del volume, è il contributo: *Die Geister verstanden nur Polnisch. Ein deutsch-russisches Dokument über eine lateinisch-polnische Geisterbeschwörung in Mähren im Jahre 1665* di Ingrid Maier. Confrontando la versione russa anonima del racconto della "donna posseduta" con una versione in tedesco recentemente rinvenuta, la studiosa dimostra che il testo russo non è stato tradotto da una persona di madrelingua tedesca, mancando qualsiasi tipo di errore che potrebbe far intendere una simile eventualità, bensì da un russo che conosceva bene il tedesco. Sulla base dei dati così raccolti viene formulata l'ipotesi che l'autore della traduzione possa essere Andrej Andreevič Vinjus.

In conclusione, tutto in questa *Festschrift*, l'entità degli argomenti trattati, il rigore scientifico delle argomentazioni dei contributi, persino il tono umoristico del titolo e la fantasiosa varietà linguistica degli abstract, redatti nelle lingue più disparate, rivela come l'insegnamento di Breu sia stato compiutamente e proficuamente recepito.

Andrea Trovesi