

ISSN 1824-7601



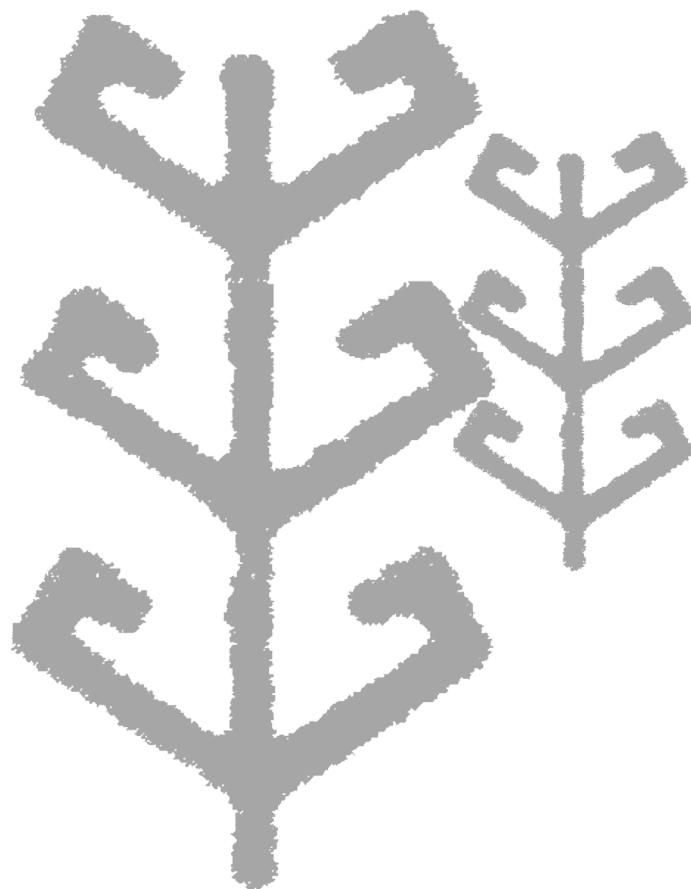
Studi Slavistici

XVI • 2019 • 2 | Rivista dell'Associazione Italiana degli Slavisti



Studi Slavistici

Rivista dell'Associazione Italiana degli Slavisti



XVI · 2019 · 2

Firenze University Press

Studi Slavistici

XVI • 2019 • 2

<http://www.fupress.com/ss>

Direttore responsabile

Nicoletta Marcialis

Segreteria di redazione
Giuseppina Larocca

Editing
Alberto Alberti
Chiara Benetollo

Progetto grafico
Alberto Alberti

Redazione

Alberto Alberti, Alessandro Amenta, Giovanna Brogi Bercoff, Maria Chiara Ferro, Gabriella Elina Imposti, Giuseppina Larocca, Nicoletta Marcialis, Rosanna Morabito, Donatella Possamai, Giovanna Siedina, Bianca Sulpasso, Vittorio Springfield Tomelleri, Andrea Trovesi

Comitato scientifico internazionale

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

Il volume è curato dalla redazione sulla base delle specifiche competenze dei suoi componenti. "Studi Slavistici" è una rivista *peer reviewed*. Tutti i contributi (eccettuati *Materiali e Discussioni e Recensioni*) vengono inviati per valutazione a due referee anonimi.

Contatti

NICOLETTA MARCIALIS
c/o Università di Roma "Tor Vergata", Dip.to
di Storia, Patrimonio Culturale, Formazione e
Società, via Columbia, 1 – 00133 Roma
(marcialis@lettere.uniroma2.it)

ASSOCIAZIONE ITALIANA DEGLI SLAVISTI
<http://www.associazioneslavisti.it>
presidente CRISTIANO DIDDI
(criddi@unisa.it)

GIUSEPPINA LARocca
c/o Università degli Studi di Macerata, Dip.to di
Studi Umanistici. Lingue, Mediazione, Storia, Let-
tere, Filosofia, via Illuminati 4 – 62100 Macerata
(studislavistici@associazioneslavisti.com)

Per abbonamenti
FIRENZE UNIVERSITY PRESS
via Cittadella, 7 – 50144 Firenze
<http://www.fupress.com/>
(journals@fupress.com)

Rivista di proprietà dell'Associazione Italiana degli Slavisti
(registrato al n° 5385 – 29.XII.2004 del tribunale di Firenze)
ISSN 1824-7601 (online)

© 2019 Firenze University Press – Università degli Studi di Firenze

In copertina: motivo ornamentale di ricamo,
da E. Gasparini, *Il matriarcato slavo*, Firenze 2010 (1973'), p. 696.

INDICE

C. Diddi	<i>Glossolalia, eresia, magia. Un contributo all'esegesi di VC 16</i>	5-16
M. Tepavčević	<i>Jedno poglavlje crnogorsko-italijanskih jezičkih, književnih i kulturnih veza: Stefan Mitrov Ljubiša</i>	17-36
L. Magarotto	<i>Evoluzione del pensiero nel giovane Il'ja Zdanevič</i>	37-53
A. Frison	<i>Depicting the Landscape: Andrej Belyj's A Wind from the Caucasus and Armenia</i>	55-75
M. Čechová, S. Klimková	<i>Intercultural Connections in Archetypal Stories Concerning the Protagonist's Predestination</i>	77-89

BLOCCO TEMATICO

*Scrittura e Scritture per Massimo il Greco.
A cinquecento anni dall'arrivo in Moscovia*
a cura di F. Romoli e A. Alberti

A. Alberti	<i>Le citazioni bibliche nell'opera di Massimo il Greco</i>	93-117
Д.М. Буланин	<i>Полное собрание сочинений Максима Грека. Начало работы и план ее завершения</i>	119-137
M.C. Ferro	<i>Per un'analisi lessicale delle opere di Massimo il Greco</i>	139-156
M. Garzaniti	<i>Il Discorso sulle instabilità e i disordini (Slovo o nestroenijach i bezčinijach) di Massimo il Greco. Alle fonti del lamento della Vasilija</i>	157-175
Т.В. Пентковская, И.М. Гневшева	<i>Цитаты из Псалтыри в составе перевода Бесед на Евангелие книжного круга Максима Грека</i>	177-198
F. Romoli	<i>Писану видѣх / писано и вѣдах. Sulle fonti della Povest' strašna di Massimo il Greco</i>	199-218
И.В. Вернер	<i>Экзегеза в переводе Псалтыри 1552 г. Максима Грека</i>	219-240
Л.И. Журова	<i>К вопросу об истории текста Нижегородско-Парижского собрания сочинений Максима Грека (Paris, Man. Slave 123)</i>	241-260

MATERIALI E DISCUSSIONI

- И. Люцканов *Российские литераторы между двух революций. Расставание с идиллией и отстаивание свободы* 263-281
- G. Baselica *Le lettere di Ettore Lo Gatto a Piero Cazzola (1959-1979)* 283-341

RECENSIONI

- R. Benacchio, M. Fin (a cura di), *Arturo Cronia: l'eredità di un maestro a cinquant'anni dalla scomparsa. Atti del Convegno di Studi (Padova 20-21 novembre 2017)*, Esecra, Padova 2019 (G. Mazzitelli) 345-348
- F. Venturini, *Libri, lettori e bibliotecari a Montecitorio. Storia della Biblioteca della Camera dei deputati*, Wolters Kluwer-CEDAM, Milano-Padova 2019 (G. Mazzitelli) 348-350
- G. Maccitelli [Mazzitelli], *Očerki ital'janskoj slavistiki: knigi, archivny, sud'by*, nauč. red. i perevod s ital'janskogo jazyka M.G. Talalaja, Indrik, Moskva 2018 (T.A. Matasova) 351-353
- L. Ginzburg, *Leningrado. Memorie di un assedio*, trad. e cura di F. Gori, Guerini e Associati, Milano 2019 (G. Marcucci) 354-355
- A. Kratochvil, *Posttraumatisches Erzählen: Trauma – Literatur – Erinnerung*, Kulturverlag Kadmos, Berlin 2019 (A. Achilli) 355-357
- W. Breu (Hrsg.), *Slavische Mikrosprachen im absoluten Sprachkontakt. Glossierte und interpretierte Sprachaufnahmen aus Italien, Deutschland, Österreich und Griechenland, Teil 1: Moliseslavische Texte aus Acquaviva Collecroce, Montemitro und San Felice del Molise*, unter Mitarbeit von G. Piccoli, M. Barbara Mader Skender, C. Thornton, S. Cunningham, Harrassowitz, Wiesbaden 2017 (R. Benacchio) 357-359

Cristiano Diddi

Glossolalia, eresia, magia. Un contributo all'esegesi di VC 16

La polemica veneziana di Costantino Filosofo con i gerarchi della Chiesa latina, di cui riferisce il cap. 16 di *Vita Constantini* (VC), rappresenta per molti versi l'acme ideologico e narrativo nel disegno compositivo di questo fondamentale testo agiografico. In particolare la lunghissima citazione dalla Prima epistola di Paolo ai Corinzi (1 Cor 14,5-40) è stata interpretata come il supremo pronunciamento dell'apostolo degli slavi in favore del modello paolino quale fonte di ispirazione per la propria opera missionaria. E il suo messaggio, completato da un florilegio di rimandi salmici ed evangelici sulla uguaglianza dei popoli e delle lingue, come un argomento a supporto della liturgia in lingua slava¹. In questo modo, però, sono forse rimaste in secondo piano alcune implicazioni di una polemica che certamente scaldava gli animi nella Chiesa del tempo e che, nel caso specifico, sembra insinuare un'accusa velata, ma non per questo meno insidiosa, all'indirizzo dei latini. Dopo le dispute con esponenti d'altre fedi (islamici e israeliti: cap. 6, 9-11), dopo le polemiche con pagani (cap. 12) e rappresentanti del clero franco (cap. 15), il Filosofo si confronta finalmente con i vescovi latini, che per le idee professate, e in particolare per l'atteggiamento ostile verso le lettere slave, vengono a trovarsi ai suoi occhi pericolosamente prossimi all'eresia, se non al paganesimo. Se si tiene infatti presente il significato letterale di *ѠЗЫУНИКЪ* 'pagano', il titolo di *ТРИѠЗЫУНИЦИ* qui attribuito ai latini 'trilinguisti' potrà risuonare implicitamente come un anatema, 'tre volte pagani' (ci torneremo tra poco): un anatema che richiama l'accusa mossa in precedenza ai franchi, essi pure definiti *ТРИѠЗЫУНИЦИ* (VC 15:9) poiché sobillati dalla malvagità del diavolo 'tre volte maledetto', *ТРЬКЛАТЪИ* (VC 15:5)². A questa ipotesi di lettura del passo sono dedicate le considerazioni che seguono.

¹ Cfr. ad es. Picchio 1972, 1982.

² Contro il cosiddetto 'trilinguismo' si esprimerà il Filosofo ancora nella sua preghiera finale a Dio affinché preservi dai pagani la neonata chiesa morava: VC 18:9 [...] *ИЗБАВИ ІЕ БЕЗБОЖНИІЕ И ПОГАН'СКІІЕ ЗЛОВЪИ <...> И ПОГЪБИ ТРИЕЗЫУНИДО ІЕРЕСЬ* (qui e di seguito il testo è citato secondo l'ed. Grivec, Tomšič 1960). Sempre al trilinguismo come eresia ritornerà infine VM 6:4, laddove si dice che concedendo la propria benedizione dei libri slavi, *АПОСТОЛИКЪ ПИЛАТЪНЫИ И ТРЬѠЗЫУЪНИКЪИ НАРЕКЪЛЪ ПРОКЛАТЪ* (cfr. Grivec, Tomšič 1960: 131, 141, 156).

1. *Questione della lingua e questione delle lettere slave*

La sosta a Venezia, sulla via che da Moravia e Pannonia conduceva i missionari greci a Roma, non dovette essere casuale. È possibile che dietro questo soggiorno vi fosse il tentativo di ottenere dal patriarca di Aquileia una qualche concessione all'uso di libri in slavo, e forse la consacrazione di diaconi slavi, se non addirittura di un vescovo per la chiesa di Moravia-Pannonia. Sfortunatamente, però, di tutto ciò non abbiamo notizia e qualunque ipotesi al riguardo è destinata a rimanere nel campo delle speculazioni³. E d'altronde, nonostante l'autorità del patriarcato di Aquileia, che si richiamava alle più antiche tradizioni apostoliche e vantava diritti giurisdizionali sulle regioni della Drava e dell'Oltredrava, dove Costantino e Metodio avevano esteso il loro campo di apostolato, per motivi di competenza e di opportunità le eventuali richieste dei due missionari non avrebbero potuto essere accolte⁴.

Ciò che conta, però, è che a Venezia Costantino incontra l'ostilità dei vescovi latini, che si avventano contro di lui come "corvi su un falco" (СЪБРАШЕ СЕ НА НЬ [...] ТАКО И ВРАНИ НА СОКОЛА). Per quanto la notizia sia probabilmente esagerata, come vuole pure il cliché agiografico, questa ostilità non è tuttavia sorprendente. Non c'è dubbio che l'ascesa di una lingua 'barbara' – dotata di un alfabeto proprio, con una norma e una dignità espressiva adeguata a contenuti universali (e per giunta con ambizioni di lingua sacra) – era un fatto senza precedenti e ciò non poteva non destare nella Chiesa interrogativi e perplessità. Fino a quel momento, specie in Occidente, non ci si era dovuti porre il problema teorico di una lingua alternativa al latino e al greco nell'evangelizzazione dei popoli e soprattutto nella liturgia. Solo a partire dal IX secolo, con l'emergere della componente slava nella politica missionaria dell'impero (quello germanico, ma anche bizantino), si comincia a riflettere sulla traduzione del testo liturgico in *lingua vernacula* e sui limiti del suo impiego, tenendo presente tutta una serie di questioni che vertono su concetti quali necessità, opportunità, fedeltà e modalità della traduzione. Si gettano in altre parole le premesse per una *questione della lingua liturgica*, nella quale l'uso di una lingua parlata per la predicazione viene distinto da quello di una lingua sacra, canonicamente regolata da formulazioni rigorose per l'amministrazione dei sacramenti e la celebrazione del rito⁵.

D'altra parte, va pur detto che né alla metà del IX secolo, né in seguito l'esistenza di una pretesa dottrina 'trilinguista' trova riscontro nella realtà, tanto che di essa propria-

³ Tra le ipotesi c'è pure quella – contestata già da V. Jagić (1913: 26) e poi da F. Grivec (1960: 73-77) – che vuole i due missionari diretti dapprima a Costantinopoli e non a Roma. Nei fatti, però, Roma era l'unica sede dove ottenere i privilegi per officiare con i libri slavi nel contesto moravo-pannonico, dominato dai latini.

⁴ Sul quadro politico-giurisdizionale e sul prestigio e la vasta influenza di Aquileia, dall'Italia settentrionale fino al confine danubiano, cfr. Dvorník 1933: 248-283, Grivec 1960: 73-77; Vavřínek 1963: 37-39, Zagiba 1971: 53-94.

⁵ Un quadro sintetico della questione è consultabile in Venturi 2001: 2020-2028; e si veda più approfonditamente, per quanto riguarda gli slavi, Picchio 1972.

mente si parla, in termini di ‘eresia’, solo nelle fonti paleoslave inquadabili nel ciclo cirillo-metodiano⁶. Nell’Occidente latino, come nell’Oriente bizantino, esiste sì una dialettica tra principio conservatore e apertura alle lingue in nome dell’universalità della Parola cristiana; ma non esplicite preclusioni all’uso delle lingue, né un esclusivismo delle tre lingue sacre⁷. In questa direzione vanno i pronunciamenti – sia pure modulati a seconda dei contesti e delle circostanze – dei tre papi Adriano II (867-872), Giovanni VIII (872-882) e Stefano V (885-891). Come si legge infatti nelle encicliche via via emanate, nella messa in latino è consentita la lettura in slavo di Vangelo e Apostolo, oltre all’omelia per la sua interpretazione, e Giovanni VIII arriva a dire che non c’è preclusione dottrinale né dogmatica all’uso delle lingue nella liturgia, dal momento che tutte le lingue sono create da Dio (“[Q]ui fecit tres linguas principales [...], ipse creavit et alias omnes ad laudem et gloriam suam”)⁸. Le limitazioni che possono verificarsi nella prassi sono dovute soprattutto alla politica ecclesiastica, che naturalmente evolve da un pontificato all’altro, adattandosi al mutevole contesto internazionale, ai rapporti diplomatici di Roma con l’impero franco e con Bisanzio e alle strategie di espansione missionaria dei pontefici⁹.

E del resto, tornando a VC 16, l’accusa di ‘trilinguismo’ avanzata da Costantino ai vescovi non reagisce propriamente al divieto di usare lo slavo come lingua liturgica¹⁰, bensì alla obiezione nei confronti delle *lettere slave*. La vera critica che i latini muovono al Filosofo è infatti quella di aver creato per gli slavi lettere (книги) che nessuno aveva trovato prima (УЛОВЪЧЕ, СКАЖИ НАМЪ КАКО СИ ТЪЗИ СЪТВОРИЛЪ НЪЗИНА СЛОВЪНЕМЪ КНИГЪЗИ И ОУЧИШИ ИХЪЖЕ НЪБЪТЬ НИКТОЖЕ ИНЪ ПРЪВЪТЪИЕ ВЪРЪБЪЛЪ)¹¹. E poco oltre concludono i latini: “noi solo tre lingue

⁶ Una approfondita disamina della questione in Thomson 1992.

⁷ È stata al contrario notata una moderata apertura della Chiesa latina all’uso dei vernacoli per la predicazione e la liturgia (fin da Carlo Magno) e, d’altra parte, una certa rigidità dei bizantini nel fare concessioni linguistiche, soprattutto alle popolazioni più prossime ai confini dell’impero: cfr. Thomson 1992; Peri 2002: 958-961.

⁸ Cfr. l’epistola *Industriae tuae* (880), che qui in parte condivide le tesi di VC 16, in MGH *Ep.* VII: 223-224.

⁹ Sulla condotta e le indicazioni dei pontefici, sia in termini generali sia in relazione alla situazione specifica della chiesa slava, cfr. la documentata ricostruzione di Peri 2002.

¹⁰ Come spesso viene ripetuto negli studi: cfr. ad es. Grivec 1960: 76-77; Dujčev 1960, 1964, fino ai più recenti Garzaniti 2018 e Scarpa 2018.

¹¹ Grivec, Tomšič 1960: 134. In generale tutta l’apologetica slava del IX-X sec. verte prevalentemente intorno alle *lettere*, a cominciare dall’apologia di Chrabăr. E anche in seguito, gli avversari dell’uso liturgico dello slavo condanneranno in primo luogo l’alfabeto in quanto opera di un ‘eretico’, prima ancora della lingua stessa: cfr. ad es. Tomaso Arcidiacono sul Concilio di Spalato (1059/1060), “Dicebant enim *goticas litteras a quodam Methodio haeretico fuisse repertas, qui multa contra catholice fidei normam in eadem sclavonica lingua mentiendo conscripsit, quam ob rem divino iudicio repentina dicitur morte fuisse damnatus*” (qui le “lettere gotiche”, cioè glagolitiche, sono eretiche per definizione, data la confessione ariana dei goti): cfr. LIBI II: 371. È inoltre significativo che lo stesso Costantino (VC 14:11), all’invito di Michele a recarsi in Moravia, opponga il timore di

conosciamo, con le quali si conviene *mediante le lettere* lodare Dio: l'ebraico, il greco e il latino" (МЪИ ЖЕ ТРЪИ ТЪЗКОМЪ ЕЪЗЪКЪИ ВЪБЪМЪ, ИМИЖЕ ДУСЪТОИТЬ ВЪ КНИГАХЪ СЛАВИТИ БОГА, ЕВРЕИ, ЕЛИНЪИ, ЛАТИНЪИ)¹².

E in effetti, che oggetto del contendere sia proprio il nuovo alfabeto slavo è confermato dalla replica di Costantino. Dopo una premessa sull'universalità del messaggio salvifico echeggiante 1 Tm 2,4 "Dio vuole per tutti la salvezza e la conoscenza della verità" ([θεός] πάντας ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν) – citazione questa di grande significato, poiché già presente in esordio a VC (1:1) e VM (2:1) e ripetuta in VC 14, al momento dell'invenzione delle lettere¹³ –, dopo tutto ciò, la risposta del Filosofo si orienta appunto sulle lettere: "Noi molte genti conosciamo che conoscono/hanno le *lettere* e lodano Dio ciascuno nella propria lingua" (МЪИ ЖЕ РОДЪИ ЗНАЕМЪ КНИГЪИ ОУМЪЮЩЕ И БОГОУ СЛАВЪ ВЪЗДАЮЩЕ СВОИМЪ ЕЪЗЪКОМЪ КЪЖДО)¹⁴.

La risposta di Costantino introduce però abilmente, con quello delle lettere, anche il tema della lingua, trattandoli entrambi come aspetti di un'unica questione. E lo fa con una apologia che è tutta affidata all'estratto da 1 Cor 14, sulle cui implicazioni polemiche conviene ora soffermarsi.

2. Glossolalia e profezia nella riflessione linguistica cirillo-metodiana

Come ricordato in apertura, il messaggio paolino ai Corinzi condensa bene la concezione di fondo che sottende la teoria e prassi missionaria cirillo-metodiana. Il programma appare già tutto compendiato nell'*incipit* della citazione: "Voglio che voi tutti *parliate in lingue*, ma ancor più che *profetizzate*: è infatti più grande colui che profetizza di colui che parla con il dono delle lingue, a meno che egli non interpreti, *affinché l'assemblea ne riceva*

essere bollato come "eretico": e non tanto per l'introduzione della lingua slava, quanto delle *lettere* (кто можетъ на водаѣ всеѣдѣ писати и еретичьско имѣ себѣ върѣсти? Grivec, Tomšič 1960: 129). In proposito si veda una recente interpretazione (qui marginale ai fini del discorso) che nel brano di VC 14 vorrebbe identificare Costantino con la figura di papa Silvestro I (Temčín 2010: 27-49).

¹² L'espressione ВЪ КНИГАХЪ non vale qui per "lodare Dio *nei libri*", come intendono alcuni interpreti, ma appunto "mediante le lettere", secondo l'*usus scribendi* di VC, dove КНИГИ vale primariamente per 'lettere' (dell'alfabeto). Correttamente perciò restituiscono il passo le versioni moderne di F. Grivec (1960: 205) "nos autem tres tantum linguas scimus, in quibus fast est *litteris* laudare Deum", e di B. Florja (2004: 170) "мы же знаемъ лишь три языка, на которыхъ подобаетъ Бога славить с *помощью (особыхъ) письменъ*".

¹³ Cfr. VC 14: ВЪЗВЕСЕЛИ ЖЕ СЕ ЦАРЬ [...] ПИСАВЪ КЪ РАСТИСЛАВЪ ЕПИСТОЛЮ СИЦЕ: БОГЪ ИЖЕ ВЕЛИТЬ ВЪСАКОМУ, ДА ВЪИ ВЪ РАЗУМЪ ИСТИНЪИ ПРИШЬЛЬ [...] СЪТВОРИ ИЪИНА ВЪ НАША ЛЪТА ГЪВКЪ ВЪКЪ ВЪИ ВЪ ВАШЪ ЕЪЗЪКЪ... (Grivec, Tomšič 1960: 129).

¹⁴ Si noti che nell'elenco dei 12 popoli che segue (12 come le tribù d'Israele) ce n'erano alcuni che pur avendo una propria scrittura, recitavano la liturgia in un'altra lingua, a conferma che l'oggetto del contendere non è la lingua, bensì l'alfabeto. Per il commento al passo in questione cfr. Florja 2004: 262-266.

edificazione” (θέλω δὲ πάντας ὑμᾶς λαλεῖν γλώσσαις, μᾶλλον δὲ ἵνα προφητεύητε· μειζων δὲ ὁ προφητεύων ἢ ὁ λαλῶν γλώσσαις ἐκτὸς εἰ μὴ διερμηνεύη, ἵνα ἡ ἐκκλησία οἰκοδομῆν λάβῃ).

Con questa sentenza Paolo richiama, com'è noto, due “doni” (*χαρίσματα*): il primo, la glossolalia (*λαλεῖν γλώσσαις*), inteso come un linguaggio pre-logico fatto di suoni e parole disarticolate, una grazia concessa da Dio solo a pochi eletti e che dà accesso a una preghiera ispirata, mistica¹⁵. Il secondo, la profezia e l'interpretazione (*προφητεία καὶ ἔρμηνεία*), come una forma di comunicazione razionale, che rendendo il messaggio accessibile ai più impedisce che si crei confusione nella comunità. Per quanto la glossolalia sia un dono dello Spirito Santo a cui non si deve rinunciare, Paolo esorta tuttavia a perseguire il fine dell'*edificazione* (*οἰκοδομή*) e dunque la formulazione di un discorso intelligibile a tutti i fedeli. Con la descrizione metaforica della Chiesa come corpo di Cristo egli indica nella relazione tra le varie parti del corpo mistico il momento centrale in cui la grazia, appunto mediante la profezia, si manifesta come un dono *pieno e durevole*¹⁶. Il parlare in lingue è invece un dono *parziale e temporaneo* (1 Cor 13,8) e chi persegue solo questo dono pecca di egoismo, poiché non condivide il discorso con la comunità e compie un atto fine a sé stesso, un atto di disunione¹⁷.

Restringere il primato a poche lingue, latino e greco, è anche per Costantino un atto di disunione: un atto che equipara in modo implicito i vescovi latini ai Corinzi, i quali, enfatizzando sulla glossolalia a scapito della carità verso gli altri (*ἀγάπη*), favorivano l'incomunicabilità del messaggio e il disordine nella comunità. La glossolalia inoltre, escludendo una possibilità di verifica del messaggio di tipo razionale (il c.d. ‘discernimento degli spiriti’, *διάκρισις πνευμάτων* 1 Cor 12,10), espone al rischio dei falsi profeti e all'abuso di potere, da cui un'altra implicita insinuazione all'indirizzo dei latini. In questo contesto un fine esegeta come Costantino, rivolto a un consesso di sapienti in grado di cogliere le allusioni, non poteva infine non sottintendere un altro passo di 1 Cor 13,1-3,8,13, che pone ancor più l'accento sull'*ἀγάπη*, premessa alla concordia nella comunità¹⁸.

¹⁵ Sulla resa slava del gr. *λαλεῖν γλώσσαις* con ΓΛΑΓΓΟΛΑΤΗ ΉΣΥΡΙΚΙΣ (‘parlare in lingue’) cfr. Lehr-Splawiński 1955.

¹⁶ Cfr. Robeck 1999: 1243-1245.

¹⁷ La distinzione e il valore relativo dei due doni è già tutto compendiato nell'esordio di 1 Cor 14, che l'agiografo non include nella citazione e che fa leva sul concetto di *ἀγάπη*, la carità cristiana (su cui vd. anche più avanti): 1 Cor 14 Διώκετε τὴν ἀγάπην, ζηλοῦτε δὲ τὰ πνευματικά, μᾶλλον δὲ ἵνα προφητεύητε. 2 ὁ γὰρ λαλῶν γλώσση οὐκ ἀνθρώποις λαλεῖ ἀλλὰ θεῷ· οὐδεὶς γὰρ ἀκούει, πνεύματι δὲ λαλεῖ μυστήρια· 3 ὁ δὲ προφητεύων ἀνθρώποις λαλεῖ οἰκοδομῆν καὶ παράκλησιν καὶ παραμυθίαν. 4 ὁ λαλῶν γλώσση ἑαυτὸν οἰκοδομεῖ· ὁ δὲ προφητεύων ἐκκλησίαν οἰκοδομεῖ.

¹⁸ Cfr. 1 Cor 1 Καὶ ἔτι καθ' ὑπερβολὴν ὁδὸν ὑμῖν δείκνυμι. Ἐὰν ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων λαλῶ καὶ τῶν ἀγγέλων, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, γέγονα χαλκὸς ἠχῶν ἢ κύμβαλον ἀλαλάζον. 2. κἂν ἔχω προφητείαν καὶ εἰδῶ τὰ μυστήρια πάντα καὶ πᾶσαν τὴν γνώσιν, κἂν ἔχω πᾶσαν τὴν πίστιν ὥστε ὄρη μεθιστάνειν, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐθέν εἰμι. 3. κἂν ψωμίσω πάντα τὰ ὑπάρχοντά μου, κἂν παραδῶ τὸ σῶμά μου, ἵνα καυχῆσμαι, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐδὲν ὠφελοῦμαι. [...] 8. Ἡ ἀγάπη οὐδέποτε πίπτει. εἴτε δὲ προφητεῖαι, καταργηθήσονται: εἴτε γλώσσαι, παύσονται [...].

Come Paolo, anche Costantino e Metodio ammettono insomma l'importanza di entrambi i doni e la loro concezione linguistico-filologica dà luogo, com'è noto, a un duplice atteggiamento¹⁹. Essi contemplano, infatti, da un lato, l'eredità della corrente mistica, espressa nel corpus dello Pseudo-Dionigi e praticabile in un regime ascetico, dove il 'parlare in lingue' è una comunicazione ispirata con Dio (teologia apofatica); e, dall'altro, l'opzione razionalistica di Paolo, incarnata in un discorso strutturato e rivolto all'interpretazione del messaggio (teologia catafatica). Nonostante il riconoscimento di entrambe le opzioni è ovvio però che nell'impianto missionario dei due pariapostoli la preferenza debba essere data alla parola raziocinante come veicolo di edificazione. E in questo il senso della disputa veneziana (e il messaggio contenuto in 1 Cor 14) risulta coerente con la citazione d'apertura di VC 1 menzionata sopra, dove sempre mutuando da Paolo (1 Tm 2,4) l'agiografo ricordava che gli uomini devono raggiungere la verità attraverso il *discorso razionale*, il *разумъ*²⁰.

In tal modo nella disputa Costantino opera una saldatura tra il tema della chiarezza del messaggio e quello delle lettere slave, visto in precedenza: la lunga citazione paolina si rivela cioè la fonte d'autorità sia per la questione della lingua missionaria e liturgica slava, sia per l'obiettivo di rendere chiaro mediante le lettere (slave) ciò che persino nella propria lingua, se scritto in lettere non idonee, poteva risuonare incomprensibile e privo di senso. La nuova scrittura avrebbe permesso dunque ai missionari di proferire correttamente e in maniera chiara la stessa lingua slava, che fino ad allora era stata fissata in lettere latine e greche in modo incoerente: *безъ оустроенїа*, come osserva il monaco Chrabār, e come peraltro confermano diversi testi del periodo antico (ad es., i *Fogli di Frisinga*)²¹.

3. *L'accusa di paganesimo e di magismo*

Ma c'è un altro aspetto che va messo a fuoco. Sullo sfondo della dominante dottrina neoplatonica del segno linguistico, giova ricordare che alla base della concezione linguistica cirillo-metodiana vige l'idea di un rapporto non naturale, bensì *convenzionale* tra i segni e le essenze, tra significante e significato²². Detto altrimenti, non esistono per principio parole *corrette* o *errate* per nominare Dio, né lingue prioritarie rispetto ad

¹⁹ Una approfondita indagine sulla filosofia del linguaggio di Costantino e Metodio e sui suoi riflessi nella pratica missionaria e nelle traduzioni dei testi è offerta da Surkova 2008, alla quale rimandiamo il lettore per le questioni di dettaglio.

²⁰ Cfr. VC 1 *Богъ милостивъ и щедръ, вжидаетъ* (var.: *жадаа на, есс.*) *покаданѣ ѹловѣхъско, да възше възси съпасензи възли и въ разумъ истин'нзи пришли* (= VC 14, VM 2), 1 Tm 2,4 *ὅς [θεός] πάντας ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν*. Questo impianto razionalistico è ribadito in VC 4, con la celebre definizione di "cosa è la filosofia" (cioè teologia), dove il Filosofo dichiara: *вожїи́мъ и ѹльъскъзїмъ вещьемъ разумъ*, qui seguendo il modello di Gregorio Nazianzeno, *ἐπιστήμη θεϊῶν τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων* (PG 35, col. 129).

²¹ Per una recente discussione di alcuni contesti incentrati sulle lettere dell'alfabeto e sul loro significato in VC cfr. Diddi 2018.

²² Cfr. ancora Surkova 2008 con i riferimenti agli studi precedenti.

altre, e ogni lingua non fa che attualizzare nella storia la Verità divina. L'essenza della comunicazione sta infatti nel cogliere la *sila razuma*, la *dynamis* della parola (ἡ δὲ δυναμις τῆς φωνῆς 1 Cor 14,11), ovvero il senso che si cela dietro l'espressione, e non il suo puro involucro sonoro. Questa idea, teorizzata in diversi scritti del periodo paleoslavo, è nota e non occorre ritornarvi in questa sede: si vedano in proposito i cosiddetti *Fogli macedoni* o *Fogli di Gil'ferding*, ma anche il *Prologo* di Giovanni l'Esarca alla versione dei *Nebes* di Giovanni Damasceno, fino al trattato *Sulle lettere* di Chrabār²³. Proprio quest'ultimo, in riferimento al *razum*, ovvero alla necessità di penetrare la forma interna della parola (per cui, evidentemente, un significato speciale è attribuito proprio alle lettere dell'alfabeto), osserva: и не вставлѣхъ ѿлѣга рѡда безъ разоумѡ, нѣкъ къ разоумоу привѡда и спасенію помиловавъ рѡдъ словѣнскзи послѡ имъ стго Квѡстантина философа нарицаемаго Кирила [...] и сзтвори имъ ѿ писмена и осмь²⁴.

Ma proprio in virtù di queste osservazioni – che coinvolgono sia l'approccio alla traduzione, sia la questione dell'alfabeto – è possibile intravedere nel discorso di Costantino una interpretazione di 1 Cor 14 ben più sottile e insidiosa, che non pare essere fin qui emersa nei commenti al testo e che è peraltro suggerita dall'allusivo termine *ТРИАЗЪЗЪНИКЪ*, richiamato in apertura di queste pagine. Se la natura convenzionale del segno linguistico impone, da una parte, una traduzione attenta al senso del messaggio anziché alla sua pura forma esteriore, dall'altra essa rimanda pure alla questione della presenza di Cristo nella Parola in sede di teologia liturgica e, contestualmente, al tema dell'efficacia delle formule sacramentali: le quali ovviamente non sono date dal *suono* delle parole (λαλεῖν γλώσσαις), bensì dal loro *significato*, dalla 'intenzione' dell'officiante all'interno del rituale.

Questa intenzionalità sottrae la parola liturgica a una dimensione di tipo *magico*. Le parole e le formule magiche sono date infatti come puro valore fonetico, il cui senso è nullo o conosciuto solo dal celebrante (come il 'parlare in lingue'), e si trovano in un rapporto ontologico, necessitante con la realtà: alla pronuncia di un determinato suono deve conseguire un effetto automatico, indipendente dalla conoscenza del significato di quel suono. La parola e la formula magica implicano in altri termini un effetto che sfugge al controllo dell'uomo (e persino di Dio), il quale non può cambiare arbitrariamente ciò che per definizione è immutabile. La dimensione magica conferisce inoltre all'enunciato un valore puramente *materiale* (ciò che ha valore è il suono in sé e come viene prodotto), a differenza del valore *spirituale* derivante dalla comprensione del senso interno della parola. E in questo, appunto, consiste il rischio di una interpretazione di tipo magico del messaggio salvifico: interpretazione ben più che eretica – *pagana*.

²³ Per i testi e la loro analisi si rimanda, per ragioni di brevità, a Surkova 2008 e alla bibliografia citata; sulla questione filologico-filosofica dell'approccio cirillo-metodiano alla interpretazione del testo e alla traduzione si vedano pure gli importanti lavori di E. Vereščagin (ad es. Vereščagin 1997).

²⁴ Лавров 1930: 162. Su questo vd. pure VM 5:2 д мѡи словѣне прѡста ѿдѡдъ и не имамъ ниже бзи нзи наставилъ на истиноу и разоумъ сзказалъ (Grivec, Tomšič 1960: 155).

Si svela così forse il senso più sottile dell'accusa di 'trilinguismo', o meglio di paganesimo, connesso al 'parlare in lingue', che in forma allusiva risuona nel termine [три]язъязычникъ. Visto dalla prospettiva cirillo-metodiana – di una concezione linguistico-filologica fondata sulla dottrina del segno convenzionale e orientata in senso razionalistico al significato interno dei segni linguistici (*razum*) – l'interpretazione 'pagana' è data da un atteggiamento che confina pericolosamente con l'idea della fissità necessitante della parola, la quale si esaurisce tutta nel suo puro involucro esteriore, *sonoro o grafico che sia*. Ecco di nuovo che i fonemi della glossolalia e le lettere che non possono essere cambiate – cioè le lettere latine – vengono messe sullo stesso piano. Così come sullo stesso piano vengono posti il codice sonoro e quello visuale che salvano il genere umano, cioè la lingua e l'alfabeto slavo. Questo abbinamento di suono e lettera nel disegno salvifico riprende quanto detto dall'agiografo in seguito all'invenzione dell'alfabeto slavo e alla sua adozione in Moravia (VC 15): citando Is 35,5 egli diceva infatti che "i ciechi poterono vedere" (allusione alle lettere), "mentre i sordi poterono udire le parole letterali" (allusione al suono) – и ѡтврѣзаше се [по] пророуѣскомѹ словеси оушеса глаоухънихъ и оуслышаше книжънаа словеса и язъзыкъ ясънь взиѣтъ роуѓнивьзихъ²⁵. E molto simile è la formula nel *Proglas* al Vangelo, attribuito allo stesso Costantino: "i ciechi vedranno, i sordi udranno la parola letterale (слово боукъвьное)", che poco dopo è definita più volte даръ божи ("dono", come il carisma di Paolo); e ancora più avanti: "l'anima umana priva della lettera (везбоукъвьна) è morta" ecc²⁶.

In conclusione sembra di poter dire che tra gli obiettivi di Costantino nella disputa veneziana, prima ancora della difesa della *lingua vernacula*, c'è quello di sottrarre la parola liturgica a una dimensione che, dal punto di vista degli slavi, è pericolosamente contigua al magismo: e l'obiettivo il Filosofo lo ottiene unendo saldamente suono e lettera come manifestazione del Logos incarnato chiamato a salvare l'umanità²⁷. In questa

²⁵ Grivec, Tomšič 1960: 131.

²⁶ Cfr. la citazione estesa dal *Proglas*: рѣше бо ѡни слѣпни прозрѣть. глаоусни оуслышеть слово боукъвъное. Бога познають ѡко достоитъ [...] вьньмѣте нина ѡ всего оума. слышите словѣнскъ народъ вьсь. слышите слово ѡ Бога бо приде. слово иже крѣмить доуше члѣвѣские. слово иже крѣпитъ срьдъца и оумзи. слово вса готоваѡа Бога познати [...] паче же сего доуша везбоукъвна мрѣтва ѡбѡиетъ се вь чловѣцѣхъ ... да не оумь имоуше неразоумѣнь тоуждинимъ язъзикомъ слышеце слово. ѡко мѣдна звона гласъ слышите. се бо стѣзи Павль оуче рече (segue cit. da I Cor, ma in versione un po' diversa da VC) [...] ѡко сѣмене падающа на нивѣ. тако на срьдцихъ чловѣцѣхъ трѣвоюще дѣжда божи боукъвь. да въздрстетъ плодъ божи паче. кто можетъ притѣе вѣсе обличающе везъ книгъ язъки. не вь гласѣ смъисльнѣ глаголюще ecc. (Lavrov 1930: 196-198). Qualcosa di simile si coglie, benché in forma più implicita, nell'incipit di *Azbučna molitva*, testo anch'esso rivolto a una riflessione metalinguistica sulle lettere: азъ словомъ симъ моаж са богу ... Ђвѣ сѣтворю евандъгельское слово (cioè "rendere chiara" la parola evangelica). Come si vede, le fonti cirilometodiane seguono tutte una strategia argomentativa coerente, che pare portare all'attenzione il primato delle lettere, prima ancora che la lingua liturgica, che ne è una conseguenza.

²⁷ Si potrebbe infine notare che anche altri riferimenti al paganesimo in VC coincidono con comportamenti di tipo magico: vd. ad es. i sacrifici pagani alla quercia (VC 12) o le credenze sulla natura diabolica dei rettili (VC 15:9-12).

prospettiva l'alfabeto assume tutti gli attributi di un vero e proprio *sacramentum*, inteso nella sua accezione originaria di *segno*: segno della presenza salvifica di Cristo nella storia umana; e del mistero invisibile che si esprime in modo 'efficace' – poiché calato nella Storia, nella temporalità del credente – mediante l'immagine visibile (delle lettere)²⁸. A questa conclusione pare del resto guidare la stessa forma simbolica e il significato metalinguistico dell'alfabeto glagolitico: a cominciare dalla prima lettera cruciforme 'azú' (⦿), che come dirà Chrabăr fu data da Dio al popolo slavo "per aprire la bocca" (НА ѠВРЪСТІЕ ОУСТЪ), "per la ragione di chi comincia ad apprendere le lettere" (ВЪ РАЗУМУМЪ ОУЧАЩИМ СЯ ВОУКВАМЪ). Lettera-fonema, dunque, che da un lato coincide con l'inizio dell'atto del parlare (aprire la bocca permette all'anima di non rimanere muta, *senza lettera*: ВЕЗВОУКЪВЪНА); e dall'altro significa 'io', ad enfatizzare l'atto stesso con cui gli slavi prendono piena coscienza di sé e si autodeterminano, facendo di suoni e lettere il segno distintivo della propria identità. E partecipando in questo modo al disegno universale della salvezza.

Abbreviazioni

KO III:	Kliment Ochridski, <i>Săbrani săčinenija</i> , III. <i>Prostranni Žitija na Kiril i Metodij</i> , podg. B.St. Angelov i Chr. Kodov, Sofija 1973.
LIBI II:	I. Dujčev, M. Vojnov, S. Lišev, B. Primov (săst. i red.), <i>Latinskite izvori za bălgarskata istorija</i> , II, Sofija 1958.
MGH Ep. VII:	<i>Monumenta Germaniae Historica, Epistolarum tomus VII: Epistolae Karolini aevi, tomus V</i> , Berolini 1928.
MGH Scr. XI:	<i>Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum tomus XI</i> , Hannoverae 1890.
PG:	<i>Patrologiae cursus completus. Series Graeca</i> , ed. J.P. Migne, I-CLXI, Parisiis 1856-1866.
VC:	<i>Vita Constantini</i> .
VM:	<i>Vita Methodii</i> .

²⁸ Non possiamo qui addentrarci nelle complesse questioni della teologia e liturgia sacramentaria, alle quali sembra rimandare la logica argomentativa di Costantino. Per un inquadramento d'insieme cfr. ad es. Nocke 1997 e la bibliografia ivi citata. Vd. pure, più succintamente, Marsili, Sartore 2001: 1750-1764.

Bibliografia

- Beck 1959: H.G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959.
- Diddi 2018: C. Diddi, *Slavjanske knigi i papskoe blagoslovenie: o čem rasskazyvajut (i o čem umalčivajut) Prostrannye Žitija Konstantina-Kirilla i Mefodija*, "Starobalgarska literatura", LVII-LVIII, 2018, pp. 61-84.
- Dujčev 1960: I. Dujčev, *Il problema delle lingue nazionali nel Medio evo e gli slavi*, "Ricerche Slavistiche", VIII, 1960, pp. 39-60 (repr.: Id., *Medioevo bizantino-slavo*, II, Roma 1968, pp. 43-68).
- Dujčev 1964: I. Dujčev, *Note sulla Vita Constantini-Cyrilli*, in: *Cyrillo-Methodiana. Zur Frühgeschichte des Christentums bei den Slaven 863-1963*, Köln-Graz 1964, pp. 72-84 (repr.: Id., *Medioevo bizantino-slavo*, II, Roma 1968, pp. 77-90).
- Dvorník 1933: F. Dvorník, *Les Légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*, Prague 1933.
- Florja 2004: B.N. Florja, *Skazanija o načale slavjanskoj pis'mennosti*, Sankt-Peterburg 2004.
- Garzaniti 2018: M. Garzaniti, *Хочуоу ꙗꙗтъ словесѣ... Parlare in lingue e insegnare nella tradizione esegetica bizantina ai tempi di Cirillo e Metodio*, in: *Lingue della preghiera cristiana: storia e contemporaneità*, Sofija 2018 (= "Kirillo-Methodievski Studii", XXVI), pp. 19-28.
- Grivec 1960: F. Grivec, *Konstantin und Method Lehrer der Slaven*, Wiesbaden 1960.
- Grivec, Tomšič 1960: F. Grivec, F. Tomšič (rec.), *Constantinus et Methodius Thessalonicenses. Fontes*, Zagreb 1960 (= Radovi Staroslavenskog Instituta, 4).
- Il'inskij 1934: G.A. Il'inskij, *Opyt sistematičeskij kirillo-mefodievskoj bibliografii*, pod. red. i s dopolnenijami M.G. Popruženka i St.M. Romanskogo, Sofija 1934.
- Jagić 1913: V. Jagić, *Entstehungsgeschichte der kirchenslavischen Sprache*, Berlin 1913².
- Lavrov 1930: P.A. Lavrov, *Materialy po istorii vozniknovenija drevnejšej slavjanskoj pis'mennosti*, Leningrad 1930.
- Lehr-Splawiński 1955: T. Lehr-Splawiński, *Przyczynek do badań nad Żywotem Konstantyna-Cyryla (tzw. obszernym)*, in: *Sborník v čest na akademik A Teodorov-Balan po slučaj devetdeset i petata mu godišnica*, Sofija 1955, pp. 307-310.
- Marsili, Sartore 2001: S. Marsili, D. Sartore, *Sacramenti*, in: D. Sartore *et al.* (a cura di), *Liturgia*, Milano 2001, pp. 1750-1764.
- Možaeva 1980: I.E. Možaeva, *Bibliografija po kirillo-mefodievskoj problematike 1945-1974*, Moskva 1980.
- Nocke 1997: F. Nocke, *Sakramententheologie. Ein Handbuch*, Düsseldorf 1997.

- Peri 2002: V. Peri, *Il mandato missionario e canonico di Metodio e l'ingresso della lingua slava nella liturgia*, in: Id., *Da Oriente e da Occidente. Le Chiese cristiane dall'impero romano all'Europa moderna*, a cura di M. Ferrari, Roma-Padova 2002, pp. 905-993 (rist. da: "Archivum Historiae Pontificiae", xxvi, 1988, pp. 9-69).
- Picchio 1972: R. Picchio, *Questione della lingua e Slavia cirillometodiana*, in: Id. (a cura di), *Studi sulla questione della lingua presso gli Slavi*, Roma 1972, pp. 7-120.
- Picchio 1982: R. Picchio, *VC and VM's Pauline Connotations of Cyril and Methodius' Apostleship*, "Palaeobulgarica", vi, 1982, 3, pp. 112-118.
- Popruženko, Romanski 1942: M. Popruženko, St. Romanski, *Kirilometodievška bibliografija za 1934-1940 god*, Sofija 1942.
- Robeck 1999: C.M. Robeck, *Profezia*, in: G.F. Hawthorne et al. (a cura di), *Dizionario di San Paolo e delle sue lettere*, ed. it. a cura di R. Penna, Milano 1999, pp. 1238-1251.
- Scarpa 2018: M. Scarpa, *Un contributo per l'interpretazione della citazione di 1 Cor 14 nella controversia veneziana della Vita Cyrilli*, in: *Lingue della preghiera cristiana: storia e contemporaneità*, Sofija 2018 (= "Kirilo-Metodievski Studii", xxvi), pp. 29-41.
- Surkova 2008: E.S. Surkova, *Struktura znanija o jazyke v kirillo-mefodievskoj škole IX-X vekov*, Minsk 2008.
- Surkova 2013: E.S. Surkova, *O napravlenijach metajazykovej refleksii v Kirillo-Mefodievskoj filologičeskoj škole IX-X vv.*, in: N.N. Zapol'skaja (otv. red.), *XV Meždunarodnyj s'ezd slavistov*, Minsk 2013, pp. 31-63.
- Temčin 2010: S.Ju. Temčin, *Prenie rimskogo papy Sil'vestra 1 s ravvinom Zambriem i kirillo-mefodievskaja tradicija*, in: Id., *Issledovanija po kirillo-mefodievistike i paleoslavistike*, Kraków 2010 (= Krakowsko-wileńskie studia slawistyczne, 5), pp. 27-49.
- Thomson 1992: F.J. Thomson, *ss Cyril and Methodius and a Mythical Western Heresy: Trilinguism. A Contribution to the Study of Patristic and Mediaeval Theories of Sacred Languages*, "Analecta Bollandiana", cx, 1992, pp. 67-122.
- Vavřínek 1963: V. Vavřínek, *Staroslověnské Životy Konstantina a Metoděje*, Praha 1963.
- Venturi 2001: G. Venturi, *Traduzione liturgica*, in: D. Sartore et al. (a cura di), *Liturgia*, Milano 2001, pp. 2020-2028.
- Vereščagin 1997: E.M. Vereščagin, *Istorija vzniknovenija drevnego obščeslavjanskogo literaturnogo jazyka. Perevodčeskaja dejatel'nost' Kirilla i Mefodija i ich učениkov*, Moskva 1997.
- Zagiba 1971: F. Zagiba, *Das Geistesleben der Slaven im frühen Mittelalter*, Köln-Graz 1971.

Abstract

Cristiano Diddi

Glossolalia, Heresy, Magism. A Contribution to the Exegesis of VC 16

The controversy of Constantine-Cyril the Philosopher against the hierarchs of the Latin Church in Venice (VC 16) contains, as is well known, a long quotation from the first epistle of St. Paul to the Corinthians (1 Cor 14). In this passage scholars have especially emphasized the theme of the equality and dignity of all languages to praise God, and therefore the apologetic element in defence of the use of the Slavic language in the divine liturgy as an alternative to Greek and Latin. Taking into account the cyrillo-methodian concept of the linguistic sign and the attitude of the two missionaries towards the option between *glossolalia* and *prophecy* (the two “gifts” mentioned in 1 Cor 14), the article interprets the dispute by shifting attention to the main theme of the introduction of the new Slavic alphabet, which is considered here more relevant than the question of language itself (some other works of the OCS literature are cited to illustrate this thesis, see e.g. the *Treatise on the Letters* by Hrabar, the *Proglas* to the Gospel, and the *Azbučna molitva*). Against the alleged exclusivism of the Latin letters, an implicit accusation of paganism and magism emerges at the address of the Latin bishops, to which the term “*trijęzyčnici*” also seems to allude.

Keywords

Vita Constantini; Vita Methodii; Slavic Language Question; Alphabets for the Slavs; Heresy; Paganism; Magism.

Miodarka Tepavčević

Jedno poglavlje crnogorsko-italijanskih jezičkih, književnih i kulturnih veza: Stefan Mitrov Ljubiša

Kada danas razmišljamo o kulturnim, jezičkim, književnim vezama koje su u prošlosti uspostavljene između Italije i južnoslovenskih naroda, odnosno crnogorskog pažnju nam zaokuplja Stefan Mitrov Ljubiša, ličnost XIX vijeka, koji je svojim književnim, političkim radom u velikoj mjeri doprinio boljem razumijevanju i upoznavanju tih veza. Danas poslije više od 170 godina¹, važno je ne prepustiti zaboravu protagonistu ovakvih dugotrajnih, složenih i bogatih interkulturalnih veza među dvijema državama Italijom i Crnom Gorom, već naprotiv, otkrivati nove detalje, osvjetljavati njihovu pojavu u cilju što bolje i vjerodostojnije rekonstrukcije kulturnog života u prošlosti ovih naroda.

Ljubišino neveliko ali dragocjeno (kao umjetnička, kulturna i naučna baština) književno djelo, tematski i sadržajno slojevito i raznovrsno, ali i njegovo bogato političko djelovanje i danas nudi dosta tema istraživačima različitih interesovanja, kako jezičkih, tako i književnih, istorijskih, filozofskih i dr². Među zaobilaznim, a za Ljubišino djelo veoma značajnim temama – svakako je i tema mjesta i uloge ovog znamenitog crno-

¹ Prvi rad *Obštestvo Paštrovsko u okružju Kotorskom* objavljen mu je u "Srpsko-dalmatinskom magazinu" (Ljubiša 1845: 117-135).

² O Ljubišologiji i najnovijoj fazi afirmacije Ljubišologije kao interdisciplinarnih djelatnosti detaljnije vidjeti u studiji Radomira Ivanovića, *Kazalice Stefana Mitrova Ljubiše* (Ivanović 2018). Vidjeti našu monografiju *Jezik Stefana Mitrova Ljubiše* (Tepavčević 2010). Najstarija po postanku je auto-biografska monografija Todora Stefanovića Villovskog, *Stjepan Mitrov Ljubiša, Utisci i uspomena* (Vilovski 1908). Slijedi književno-istorijska monografija Božidara Pejovića, *Književno djelo Stefana Mitrova Ljubiše* (Pejović 1977). Monografija Radoslava Rotkovića, *Tragajući za Ljubišom*, jeste fragmentarizovana jer obuhvaća veći broj disciplina (Rotković 1982). Tu su i knjige Nova Vukovića – *Pričanja Vuka Dojčevića* (Vuković 1980) i *Pripovijetke Stefana Mitrova Ljubiše* (Vuković 1985). Spomenućemo i estetičku i poetološku monografiju *Samopisi i kazalice Stefana Mitrova Ljubiše*, autora Radomira Ivanovića (Ivanović 2000); zatim književno-kritičku monografiju Đura Pejanovića, *Ljubišino djelo u svjetlosti književne kritike i istorije književnosti* (Pejanović 1996). Njima se mogu pridružiti dvije specijalističke lingvističke knjige Larise Razdobutko Čović, *Ljubišina bisernica (Poslovice i mudre izreke u Ljubišinom djelu)* (Razdobutko Čović 2003) i *Stilski efekti Stefana Mitrova Ljubiše (Frazeeologizmi, paremije, poredbene konstrukcije i paremijski blokovi u Ljubišinoj narativnoj prozi)* (Razdobutko Čović 2004). Značajna su i Ljubišina *Sabrana djela* u izdanju Crnogorske akademije nauka i umjetnosti (vidjeti Ljubiša 1988a, 1988b, 1988c, 1988d, 1988e).

gorskog pripovijedača u istorijskom razvoju jezika i književnosti, i kulture uopšte, kao i njegove povezanosti sa italijanskim narodom, istorijom, tradicijom i kulturom. Iako književnoistorijski i jezički jedna od interesantnih tema, samo je ponekad parcijalno bila predmet pažnje Ljubišinog djela u spomenutim monografijama o njemu i nije bilo cjelovitog i sveobuhvatnog istraživanja o ovom segmentu Ljubišinog stvaralaštva. Rad je, na osnovu arhivske građe i dokumenata, fokusiran na istraživanje složenosti odnosa i djelovanja Stefana Mitrova Ljubiše prema italijanskoj kulturi i jeziku (njegovoj korespondenciji na ovom jeziku); njegovoj političkoj aktivnosti u odbrani maternjeg jezika u službenoj upotrebi.

Ljubiša je odlično poznao italijanski jezik, književnost i kulturu, koji su imali veliki uticaj na njegov rad i stvaralaštvo. Vilovski kaže da je italijanski Ljubiši bio drugi jezik i da mu je "taj govor tekao iz usta kao med [...]" jer se u svojoj mladosti više služio talijanštinom" (Vilovski 1908: 44). Govore i replike u Dalmatinskom vijeću držao je na italijanskom, a i u komisijama Carevinskog vijeća služio se ovim jezikom (Stipčević 1975: 260). U Ljubišinoj zaostavštini sačuvan je određen broj govora na italijanskom jeziku³. Zanimljivo je napomenuti da je Ljubiša prilikom otvaranja Sabora 1873. godine održao pola govora na svom maternjem jeziku, a pola na italijanskom jer je riječ o preminulom poslaniku (Natale Filippi) koji je pripadao italijanskoj stranci, pa je Ljubiša kao predsjednik govorio na italijanskom jeziku (Ljubiša 1873b: 3).

Sa druge strane, u svojoj borbi za ravnopravnost jezika i pravo naroda na upotrebu narodnog jezika ostao je dosljedan do kraja života. Svojim stavom u Dalmaciji protiv dominacije italijanskih autonomaša i italijanskog jezika u javnoj upotrebi probudio je svijest kod slovenskih naroda o ravnopravnosti jezika i naroda.

Vi ste, gospodo, uvijek rekli da ste Slaveni, a u djelo kad se dođe do stvari, onda idete natrag. U zakonskom boletinu tri su jezika: njemački, slavenski i talijanski, ali slavenski nije prevod nego tekst. Tako mora da bude i u našem saboru: slavenski jezik posvema upoređen talijanskomu; drugačije ja ne znam za ravnopravnost (Ljubiša 1867a).

Iako naše interesovanje za Ljubišino djelo traje duži period, iako nas vrijeme odmiče od epohe u kojoj je živio i stvarao, ono svojim mnogostrukim vrijednostima neprekidno otvara nove mogućnosti čitanja, daje nova iskustva i saznanja. Ovaj rad je samo jedan mali prilog takvom pristupu Ljubišinoj pisanoj riječi.

³ Takvi su: *Govor u Carevinskom vijeću o trgovinskoj komori u Splitu* (Ljubiša 1862c); *Interpelacija ministru pravde o narodnom jeziku 4. III 1862* (Ljubiša 1862d); *Govor u carevinskom vijeću 31. VII 1862. da Dalmacija bude porto-franco* (Ljubiša 1862e); *Predlog zakona o ravnopravnosti jezika u Dalmaciji* (Ljubiša 1868b, u kojem nije predložena nikakva diskriminacija prema italijanskom jeziku, jer to nije bilo ni moguće zbog postojanja autonomaške većine u Saboru, ali je tražena ravnopravnost; predlog nije usvojen); *Predsjednik Sabora pozdravlja cara u Zadru 1875. godine* (Ljubiša 1875b). Posjeta cara Franja Josipa Dalmaciji dugo je očekivana, u nadi da će im to donijeti ekonomski razvoj.

1. *Ljubišini uzori*

U Budvi u vrijeme njegovog školovanja nije bilo osnovne škole na narodnom jeziku, pa je Ljubiša morao svoje školovanje započeti u privatnoj školi na italijanskom jeziku. U školi don Antuna Kojovića Ljubiša je učio italijanski jezik, i samim tim bio upućen na čitanje italijanske književnosti. Kojovićevi rukopisi bili su dio Ljubišine lektire i imali su određeni uticaj na njegovo formiranje kao pripovijedača. Poznato je da se Ljubiša bavio prevodenjem italijanskih pisaca⁴. Nijedna evropska književnost nije ostavila u njegovom stvaralaštvu toliko traga koliko italijanska. Ljubišino bavljenje italijanskom kulturom ne zasniva se samo na navedenim prevodima Krispa, Ariosta⁵ i Dantea, već kako on sam kaže u Životopisu “njegova glava u mladim godinama bijaše punana italijanskijeh i francuskijeh pisama” (Ljubiša 1878b). U Životopisu Ljubiša navodi imena Azelja, Balba, Manconija⁶ smatrajući njihova djela kao uzore umjetničkog ostvarenja, prema kojima je modelirao svoj pripovijedački izraz. Osim Manconija veliki uzor bio mu je i Bokač⁷, mada je Ljubiša naveo da je jedno pričanje složio po ugledu na Amičisov putopis *Carigrad* (Ljubiša 1878a).

⁴ Od prevoda Ljubišinih sačuvan je rukopis *Sazakletva Katiline* Gaja Salustija Krispa pod naslovom: *Klasična djela Đ.K. Sallustija pověstnika Rimskog. Sazakletva Katiline*. Rukopis se čuva u Srpskoj akademiji nauka i umjetnosti. Napisan je na 17 listova duplog papira, i na svakoj stranici ima po 34 reda osim na posljednjoj gdje ima 5 redova. Pisan je ćirilicom i starom grafijom. Ljubiša je ovaj rad završio krajem 1857. godine (Tepavčević 2010: 23). Ljubiša je 1862. godine u zadarskom “Narodnom listu”, Prilog k Narodnomu listu, objavio odlomke iz tri Ariostove satire i Horacijevu *Ode. Hvale seljačkog života – Oda (posrbljena iz Oracia)* (Ljubiša 1862f); *Podruguša (posrbljeno iz Ariosta)* (Ljubiša 1862g). Takođe u Rukopisnom odjeljelju Matice srpske u Novom Sadu postoji prepis Mitra Ljubiše, br. 13818. Iz Danteove *Božanstvene komedije* preveo je i objavio 1867. u Dubrovniku, u “Zabavniku Narodne štionice dubrovačke za godinu 1867”, odlomak *Smrt Ugolinova (Okrnjeno iz Danteova Pakla)* (Ljubiša 1866d). I ovdje postoji prepis Mitra Ljubiše u Rukopisnom odjeljenju Matice srpske u Novom Sadu, br. 13818 (Tepavčević 2010: 23).

⁵ U vrijeme kada je postao predsjednik Dalmatinskog sabora u jednom pismu upućenom Bogišiću, citirajući Ariosta, Ljubiša iskazuje puno nesakrivene samoironije: “Samar, sedlo, puta i okovi ne pristaju svakome jednako, nekome su laki kao perce a nekoga utru i udave”. Ariost. Ljubiša ove iste stihove upotrebljava i u *Pričanjima Vuka Dojčevića* (Ljubiša 1870).

⁶ Godine 1877. zadarski list “Il Nazionale” bio je protiv izjednačavanja Ljubiše sa Manconijem (Pejović 1977: 21).

⁷ Pretpostavlja se da je Ljubiša htio da napiše sto priča po ugledu na Bokačovog *Dekameronu* (Isp. Vuković 1980: 45). Autograf *Pričanja Vuka Dojčevića* nije sačuvan. Prvo izdanje pojavilo se u “Srpskoj zori” 1877., 1878. i 1879.: *Pričanja Vuka Dojčevića. Skupio i složio S.M.Lj.* Prvih pet svesaka za 1877. imaju pišćeve inicijale (S.M.Lj), a ostale sveske nose puno ime (Stjepan Mitrov Ljubiša); posljednje tri sveske koje su izašle 1879. imaju uz pišćevo ime i krst (Ljubiša je umro 1878). Drugi put su publikovana u posebnim sveskama, koje je Uredništvo “Srpske zore” izdavalo 1877. i 1878. godine u Beču: *Pričanja Vuka Dojčevića. Skupio i složio Stjepan Mitrov Ljubiša* (Ljubiša 1878a). Peta sveska štampana je u Štampariji jermenskoga manastira (V. Hajnriha). Dakle, drugo izdanje je na neki način paralelno sa prvim, jer je nastajalo skoro istovremeno. To izdanje se donekle može sma-

Iz navedenog vidimo da je italijanska književnost bila njegova velika preokupacija, prema kojoj se odnosio sa dužnom pažnjom skoro jednako kao prema svojoj nacionalnoj književnosti i narodnom stvaralaštvu. U njegovom književnom djelu prožimaju se dvije komponente – italijanska i crnogorska, koje označavaju dvije faze u evoluciji njegove književne kulture (Pejović 1977: 19). Mada je njegovo obrazovanje veoma važno u procesu razvijanja Ljubiše kao pripovijedača, budući da je u mladosti bio upućen na klasično književno nasljeđe, Ljubiša će svjesno zanemariti prvu fazu književnog formiranja. Na osnovu analize Ljubišine poetike, saopštene eksplicitno u *Životopisu* (1878) vidimo da je pisac sebe u prvoj fazi stvaralačkog rada, zapravo do početka bavljenja originalnim stvaralaštvom, smatrao “sakupljačem, ljubiteljem,” prevodiocem i pasioniranim poštovaocem klasične književnosti, kao i djela italijanske, francuske i njemačke književnosti” (Ivanović 2018: 15). Tek u drugoj fazi on sebe smatra originalnim stvaraocem. Umjetnička intencija da u *Pripovijestima* sačuva od zaborava neke događaje iz svoje domovine, odvela je Ljubišu na nepresušne izvore narodnog duha i zavičaja, na duhovna vrela naroda. Ljubiša je pripovijedač koji se spoznavši evropsku kulturu vratio kulturi svoga naroda: “Shvatio je da se lični i nacionalni identitet spasava povratkom izvorima domaćeg pamćenja” (Tepavčević 2018). U prošlosti svog naroda spaja dvije tvoračke težnje, estetsku i kulturno-istorijsku. Estetsko otkriva u čarima narodnog jezika i pričama iz narodne starine. Ne manje važnu, kulturno-istorijsku komponentu izvlači iz narodnog pamćenja i rijetkih istorijskih dokumenata. Ljubiša sopstveno djelo smatra trajnom, korisnom i svrhovitim umjetničkom tvorevinom, na što upućuje čitaoca u autorskom komentaru iz *Prokletog kama*: “Spomenici dobra kao spomenici zla čine da narod pamti prošlost i pobuđuje ga da se dobrijema divi i klanja, a zle da prezire i proklinje!” (Ljubiša 1875a: 277). Ljubiša teži da u hram umjetnosti smjesti i “učuva” znamenitosti naših predaka. Smisao “učuvanja” tih duhovnih karakteristika i vrijednosti motivisan je ne samo otporom zaboravu nego i potrebom za snažnijim opiranjem poplavi “tuđinstvu” (Ivanović 2000: 39). Ljubiša je bio svjestan činjenice da “predanja služe kao generatori tradicije”, ali je takođe bio ubijeden da i “narativni oblici koje sam stvara doprinose ne samo očuvanju nego i novoj egzistenciji tradicije” (Ivanović 2000: 76).

2. *Ljubišino političko djelovanje i borba za narodni jezik*

Ljubiša je bio svestrano i smjelo angažovan na političkoj sceni ondašnjeg doba, kako kao borac svojim književnim djelom, tako i kao političar, odnosno zastupnik Boke u Dalmatinskom saboru i Carevinskom vijeću. “Na njegovom životnom putu preplitali su se kompleksni politički odnosi dvojne monarhije, Bahovog apsolutizma, italijanske kolonizacije, kao i jedinstva i oslobođenja južnoslavenskih naroda” (Tepavčević 2017b: 58).

trati autorizovanim, jer je Ljubiša pratio cjelokupni postupak izdavanja, čak je i lično intervenisao i korigovao primjerak koji je priređivač posjedovao. Međutim, ovo izdanje nije potpuno jer ne sadrži svih trideset i sedam pričanja, koliko ih djelo ima (Tepavčević 2010: 18).

Poznato je da se jezički preporod u Dalmaciji javlja kasnije nego u drugim slovenskim zemljama i da je imao politički karakter koji je bio okrenut ka borbi za prevlast nad italijanskim uticajem, u čemu je i Ljubiša bio aktivni sudionik. Naime, Ljubišini prevodi iz italijanske i rimske književnosti trebali su da pokažu bečkim krugovima i dalmatinskim talijanašima da se na srpskohrvatskom jeziku mogu izraziti pjesničke tvorevine iz ovih književnosti. Sa druge strane, takav jezik može uspješno vršiti funkciju zvaničnog jezika u Dalmaciji.

Politička karijera Stefana Mitrova Ljubiše počinje 1848. godine poznatom Bokeškom skupštinom, održanom u Prčanju, na kojoj je Ljubiša u odgovoru na dopis da se Boka pripoji Hrvatskoj i Dalmaciji, iznio svoje stavove: “Okružje Kotorsko nikad nije Hrvackim predjelom bilo združeno” i “najsvetija naša dužnost ta je, javiti pred svijetom da mi Dalmatinci nijesmo no Bokezi” (Ljubiša 1878b). Ljubiša je svojim govorom otvorio vrata politike, kojoj je ostao vjeran do kraja života. Iako je Ljubiši tada ponuđena kandidatura za poslanika, odbio je smatrajući da nije pravi trenutak za politiku navodeći obrazloženje:

Kao što pojedinu čovjeku prije svega treba da se steče biće, pak da raspoláže načinom kako da u svijetu živi: tako i jednome narodu treba da se steče biće, pak da raspoloži kakve mu ustanove slobode pristoje. Narod u ovoj pokrajini nema bića, jer je ugnjeten od talijanštine, pak bi bilo po nj izlišno [...] da bez vlastitog narodnog bića gradi sebi kojekakve tuđe ustanove. Nas je Austrija, protiv svoje sopstvene koristi, više *potalijančila u trideset godina, nego li Venecija u četiri vijeka* (Ljubiša 1878b, podvukla M.T.).

Za zastupnika u Dalmatinskom saboru izabran je 1861. godine, od strane bokeljskih opština, a iste godine i za zastupnika u Carevinskom vijeću. Time počinje njegova sedamnaestogodišnja parlamentarna djelatnost, u kojoj će on postati jedna od najistaknutijih političkih figura Primorja. “Kao jedan od vođa Narodne stranke Ljubiša je svoj politički program ispunio borbom za ravnopravnost naroda i jezika u okviru Austrougarske, a naročito borbom za zbližavanje slavenskog naroda” (Tepavčević 2017b: 45). On će do smrti ostati jedan od najistaknutijih predstavnika Boke kotorske u Dalmatinskom saboru, i “jedan od najistaknutijih Dalmatinaca u bečkom Carevinskom vijeću” (Petrović 1976: 129).

U Bečkom parlamentu govorio je na maternjem jeziku čime je praktično uveo ravnopravnost jezika u zakonodavnom saboru. Ljubišino opredjeljenje za politiku nije bilo slučajno. Budući da je saradivao u Kukuljićevom “Arkivu”, bio je upoznat s ilirskim pokretom u Hrvatskoj koji je uticao na Ljubišino interesovanje za politički rad i položaj narodnog jezika. U tom duhu je i prvi Ljubišin govor na narodnom jeziku⁸ u Carevinskom vijeću u Beču, kojim je iznenadio germansku većinu, a zadivio zastupnike slovenskih naroda⁹. Njegova popularnost je bila velika i kod Bokelja i Paštovića, ali i u Dalmaciji.

⁸ Prvi koji je svoj govor održao na srpskohrvatskom jeziku bio je sam Ljubiša (Luketić 1988: 12).

⁹ Detaljni podaci o svim Ljubišinih autografima i prvim štapmanim djelima nalaze se u našoj knjizi: Tepavčević 2010: 16-32. Rukopis pripovijetke *Gorde – pripovijest crnogorska krajem osamnaestoga vijeka* nalazi se u Rukopisnom odjeljenju Matice srpske u Novom Sadu. Pripovijetka je napisana na 26 nepaginiranih listova. Napisana je ćirilicom. Na kraju pripovijetke stoji datum – O

Najveću pažnju posvetio je Ljubiša borbi za pravo naroda na upotrebu svog jezika ne ustupajući u njoj ni za korak i često odstupajući od diplomatskih manira, jer je za njega “ravnopravnost jezika oktroirano pravo, kojemu ne treba novoga potvrđenja” (Ljubiša 1862b). Iako su mnogi Ljubišini protesti na plenarnim sjednicama austrijskog parlamenta ostajali bez odziva, oni imaju svoj historijski značaj. Tako Ljubiša u govoru od 11. IX 1861. u Carevinskom vijeću navodi da u Boki od 37 hiljada ljudi samo 7 hiljada zna, dosta slabašno, italijanski jezik.

Vi ćete se diviti kad čujete da škole, sudovi, administracija, općine, sve je na italijanski jezik. Bijedni Bokez je suđen u jeziku kog ne zna, od sudnika što ga točno ne razumije [...] Ako se u Dalmaciji ne izmijeni sistema ona, po kojoj se uči, sudi i upravlja italijanskim jezikom, Dalmacija će prije po vijeka izgubiti svoju narodnost (Ljubiša 1861: 4).

Kao što možemo primijetiti iz njegovih obraćanja, Ljubiša se stalno borio da narodni jezik postane jezik u administraciji, sudstvu, školama, jer je jezik branič u čuvanju vlastitog identiteta. U *Govoru o ravnopravnosti jezika u dalmatinskom sudstvu* Ljubiša navodi:

Reklo bi se da je naš jezik u povojam. Kad bi to bila istina, pitam: kako bi vlada mogla prevoditi sve državne zakone, koji su kod nas proglašeni, svakad u oba teksta, talijanski i hrvatsko-srpski? Može li se logično tvrditi, da jedan jezik, koji je vrijedan za zakone, nije vrijedan za sud? (Ljubiša 1862b).

Po Ljubišinom shvatanju jezik i govor zavičajnog podneblja čine osnovnu nit življenja i opstanka naroda. Govoreći o vrijednostima maternjeg jezika, Ljubiša logično postavlja pitanja da li je vlada spremna da prizna u dalmatinskim sudovima ravnopravnost italijanskog i srpskohrvatskog jezika i može li se to omogućiti u razumnom roku. Iako je Ministarstvo pravosuđa uputilo naređenje o primjeni slovenskog jezika u službenoj upotrebi, u praksi je bila evidentna njena spora i nedovoljna realizacija.

Ljubišino političko djelovanje bilo je, kao što vidimo iz njegovih aktivnosti, usmjeren na buđenje nacionalne svijesti svog naroda i očuvanje njegovog nacionalnog identiteta. U kojoj mjeri Ljubiša vodi brigu o maternjem jeziku, pokazuje niz njegovih tekstova u kojima polemše sa protivnicima, govora, predloga koje je u toku svoje dugogodišnje političke aktivnosti podnosio austrijskoj vladi. Zalažući se za ravnopravnost ćirilice i latinice, apelovao je na parlament da se omogući ravnopravan status pisama. Ljubiša zato u jednom

ilinudnevu, 1877. Rukopis pripovijetke Šćepan Mali nalazi se u Istorijskom arhivu Budva, Fond S. Ljubiše. Pripovijetka je napisana na 49 nepaginiranih listova. Pisana je latinicom i nosi naslov: *Šćepan Mali. Kako narod o njemu povjeda. Skupio i složio S. Ljubiša*. Ovo je prva pripovijest koju je Ljubiša objavio 1868. godine pod naslovom – *Šćepan Mali kako narod o njemu povjeda, Sakupio i složio S. Ljubiša*. Od prevoda Ljubišinih sačuvan je rukopis *Sazakletva Katiline* Gaja Salustija Krispa. Od 72 pisma 3 su pisana starom grafijom, 62 Vukovom azbukom – ćirilicom i 7 pisama latinicom. Jedan broj pisama Ljubiša je napisao na italijanskom jeziku. Za ovaj rad pored autografa koristili smo i štampana djela: *Pripovijesti crnogorske i primorske* (Ljubiša 1875a), *Pričanja Vuka Dojčevića* (Ljubiša 1878a), poemu *Boj na Visu* (Ljubiša 1866c), prevode, govore, članke, kao i štampana pisma.

svom govoru upućuje molbu: “Barem ostavite diećacima prvih dvijuh početnih razredah da prva gramatikalna pravila na slatkom onom jeziku čuju, kojeg su najprvo od materinih ustah izgovoriti naučili” (Ljubiša 1866b: 342). Boreći se protiv upotrebe stranog jezika i pravopisa, Ljubiša se javno deklarirao u vezi sa Vukom Karadžićem i njegovim idejama o reformi književnog jezika. Kako navodi Trofimkina (1965: 85) Ljubiša je bio “borac za čistotu narodnog jezika i u tom slučaju pristalica i sljedbenik Vuka Karadžića”. Pratio je sa naročitim interesovanjem ondašnje rasprave o jeziku, a potvrdu pronalazimo u samim njegovim djelima. U predgovoru *Pričanjima Vuka Dojčevića* bilježimo sljedeće:

Ja ne nijekam da je jezik, kao kojemu drago drugo znanje, napretku i svršenosti vrijedan, ali sam uvjeren da je činitelj toga napretka oni dijelak naroda našeg koji živi gdje se drugog jezika osim našega ne zna ni čuje, pa ga nevolja goni da iznahodi i načinja imena novijem stvarima, a neznajući kako se te stvari zovu u tuđem jeziku, prisiljen im je kovati imena kako ga narav uči, pak se skovane riječi iza hoda udome i ukorijene u narodu (Ljubiša 1878a: 4).

Ljubiša u ovom odlomku saopštava čitaocu sopstveno načelo jezika, zapravo misao vodilju. Navedeni odlomak nam kazuje njegovu duboku uvjerenost da je narod sposoban da stvara odgovarajuće ekvivalente za svaku stranu riječ. Ljubiša je dao “mnoštvo novih riječi ujedno pridržavajući se tvorbenih modela jezičkog standarda i nudeći sopstvene obrasce za bogaćenje leksike” (Tepavčević 2017b: 46). Time Ljubiša ne brani samo čistotu i izvornost prirodnog govora nego i “prirodno zaleđe razumijavanja”, koje ne smije biti natrunjeno “stranim mišljenicama”, jer se u jeziku i uz pomoć jezika čuva čistota narodnog bića (Ivanović 2000: 89).

Ljubišin jezik prožet je vukovskim duhom, njegova sadržina uzeta je iz narodne istorije i tradicije. Izvoran narodni jezik bio mu je pokazatelj i izvorne narodne misli. Autentičan narodni jezik je onaj na kojem se on u mladosti učio “neiscrpnom bogastvu narodnijeh izražaja i pučkom krasnorječju”, jezik Vukovih zbirki i naroda “gdje je matica i kovnica pučkih umotvorina” (Ljubiša 1878b: 35). Vukovski izraz Ljubišine proze proističe i iz činjenice da sakupljati, zbrajati i slagati “običaje, načine govora, poslovice i rasprosutu narodnu povjesnicu, čega ima obilno u Crnoj Gori” (Ljubiša 1878b: 37) za Ljubišu znači prolaziti kroz različite faze rada na putu do konačnog oblika književnog djela. Zapravo Ljubiša je prihvatio osnovni stav Vukovih koncepcija o sabiranju narodne građe i njenom slaganju u narodnom duhu, a što je Ljubiša prepoznao i u Njegoševom stvaralaštvu. “Prijateljstvo njegovu s Vukom Karadžićem prinudi vladiku da se okani tudjega klasicizma, i da počne pisati u narodnome duhu” (Ljubiša 1866a). Članak *Čitaocem* Ljubiša je napisao 1868. godine i on ga preko Njegoša, njegovog književnog uzora, kome je članak bio upućen, povezuje upravo sa stavovima i idejama Vuka Karadžića (Tepavčević 2017a: 46). Od Vuka je prihvatio deklarativnu poetiku književnosti stvarane u narodnom duhu, a od Njegoša imanentnu poetiku i uzoran obrazac takvog stvaralaštva (Pejović 1977: 34).

Njegoševa djela se objavljuju u vrijeme Ljubišinog duhovnog preobražaja. Da je Ljubiša posebno cijenio Njegoša vidi se iz njegovog teksta *Séni Petra Petrovića Njegoša II. Vla-*

dike Crnogorskog i spisatelja slavenskog (Ljubiša 1852), koji je Ljubiša napisao samo dva dana poslije pjesnikove smrti, kao i iz predgovora prvom latiničnom izdanju *Gorskog vijenca* koji je pripremio Ljubiša, a koji je objavila Matica dalmatinska 1868. godine u Zagrebu. U *Nekrologu* Ljubiša pokazuje temeljno poznavanje Njegoševih djela, ali i političkih prilika u Crnoj Gori (Tepavčević 2017a: 46). Dva osnovna pravca koje Ljubiša slijedi u Njegoševoj poeziji jesu crnogorska nacionalna istorija i njen pjesnički vid. Za crnogorsku istoriju kao komponentu Njegoševe poezije, Ljubiša navodi:

Crnogorska povjesnica puna je bojnih i viteških djelah, no se ona slabo od tuđinacah poznavala, dok nije neumrli Petar II, s njegovim književnim i diplomatskim djelima nju svijetu objelodanio, dok nije nju od svakoje čađe otrsao (Ljubiša 1852: 211).

U dijelu navedenog suda o Njegošu vidimo i klice budućih razlika koje će Ljubišin odnos prema istoriji odvojiti od romantičarskog stava prema prošlosti. Nasuprot romantičarskoj idealizaciji crnogorske istorije, Ljubiša, učeći od Njegoša, ostvaruje realističku ideju te istorije (Pejović 1977: 32). Za njega Njegoš je klasik vukovskog pravca u književnosti, jer je njegovo djelo stvarano u “narodnom duhu” čiji je “jezik čisto narodni” (Ljubiša 1852: 211). Pod takvim uticajem Vukovih ideja i Njegoš se “okani tuđega klasičizma, i počne pisati u narodnome duhu” (Ljubiša 1866a). Ljubiša ne ističe samo jezičku komponentu, njenu “dubokost misli, bistrinu razuma i nedoskočimu vlastitost narodnog jezika” (Ljubiša 1852: 211), nego i crnogorsku istoriju kao bit njenog identiteta sa koje treba, kako Ljubiša ističe, uklanjati svaku čađ (Tepavčević 2017a: 46).

U procesu razvijanja sveukupnih stvaralačkih sposobnosti vidimo da veoma važnu ulogu imaju narodne umotvorine, ali i djelo Petra II Petrovića Njegoša koje mu je služilo kao najneposredniji estetski uzor. U duhu jugoslavističkih i panslavističkih ideja Ljubiša je uočio značaj etnografizma u procesu afirmacije nacionalnog bića i razvoja književne umjetnosti. Etnografizam je omogućavao povratak bližoj i daljoj nacionalnoj prošlosti, a književnost aktualizaciju u problematizaciji savremenih zbivanja (Ivanović 2000: 20).

Glavni tok Ljubišine borbe za službenu upotrebu narodnog jezika bila je borba protiv italijanskog jezika, koji je opstao u Dalmaciji u vrijeme Austrougarske, premda je u njoj živjelo većinsko slovensko stanovništvo. On je u tome prepoznao opasnost od asimilacije slovenskog naroda i gubljenja njegovog jezika, čemu se javno opirao. Kakva je i kolika bila ta borba pokazuju nam i sljedeći Ljubišini tekstovi. U poznatom članku o talijanašima *Talijanci Dalmatovci*¹⁰ negirajući pogrešne teze zadarskog talijanskog lista “Il Dalmata” o tobožnjem italijanskom karakteru Dalmacije, on navodi:

Čim nam dolitaju iz Talije knjige, kje razmiču granice svoje zemlje do preko naših granica, te svoje grabežljive čeljusti preko mora otvaraju, pokazujući kako bi nas proždrla da

¹⁰ Objavljen je bez potpisa, kao većina njegovih članaka, ali po stilu i jeziku je njegov (vidjeti popis članaka za koje se po stilsko-jezičkoj i sadržajnoj analizi može pretpostaviti da su Ljubišini) (Ljubiša 1988c: 209-214).

mogu – čim se nove pridošlice talijanske preseljuju na naš kraj, da svoj novac na skupe kamate zakopaju, a po njoj svoje Talijance naseljuju, da ne bi li koji talijanski novčić ispanuo, te ga slavenske ruke zahvatile [...] tim ove iskopice našega naroda udarili na njega s najžešćim napadanjem, što su ga do sada učinili. I dosada su nam napadali jezik i psovali ga nejezikom; i dosada su nam namećali talijanštinu; da s nama ona vlada i upravlja; i do sada su se otimali o narodno pravo; ali danas sve je to po njih malo; danas nema u Dalmaciji Hrvata, a ono Srbalja, što je ispred turske sile pobjeglo u Dalmaciju, to su bogci, sirotni prognanici, koje je latinsko gostoljublje primilo na svoju zemlju, da se uza zemlje gospodara prihrane. Eto kuda je doprla talijanska drzovitost prama našem narodu (Ljubiša 1873a).

Ljubiša tvrdi da “ni slatke riječi, ni umiljato lice neće nikoga prevariti, kako ga neće navale i prijetnje zastrašiti, ili mito i podarac potkupiti”, jer je narod složan u svom nastojanju da pokaže tuđinu čija je ovo zemlja i zato on poručuje “slabići neka se ohrabre odbijati juriše; a nevaljalci neka idu slobodno upisati se u Talijance – Dalmatinovce, narod njih ne trebujе” (Ljubiša 1873a). On se dalje pita šta činiti sa brojnim peticijama protiv talijanskih porobljivača:

Mi hoćemo da znamo, koliko je na broju tih Talijanaca – Dalmatovaca, koji se podižu pred nama, koji se penju preko nas, koji nas zanijekaju i sebe na naše mjesto postavljaju. Neka ih vidimo, neka se s njima ogledamo (Ljubiša 1873a).

Ovakvi njegovi stavovi prema talijanašima u Dalmaciji pokazuju da je bio odlučan protivnik svakog nacionalnog ugnjetavanja, i ne “idu u prilog Pavlinovićevih” prigovora tobožnjem Ljubišinom savezu sa talijanašima” (Milutinović 1975: 45).

Poznat je i Ljubišin članak *Zašto je raspušten sabor?* u kojem se vidi da je 6. aprila 1864. raspušten Dalmatinski sabor zbog zahtjeva opozicije da se u škole i urede dalmatinske, sudove, zavede narodni jezik (Ljubiša 1988c: 138-140). Često boraveći u Beču i Zadru, slušajući rasprave na talijanskom i njemačkom jeziku, Ljubiša je čeznuo za narodnom riječju svoga zavičaja. U pismu Iliji Račeti 1873. obraća mu se riječima:

Ti mi pišeš da mi je blago što sam amo! a mene kad na um panu trešnje, biži, bob, srdele, skuševi, lice i gofi dao bih đavolu sva vijeća i velika i mala – Svaku večer klim sa Radivojevićem, već su mi na nos skočili nirnbrateni, rincbrateni, risbrateni i svi brateni od svijeta (Ljubiša 1873c).

Dajući prednost maternjem jeziku nad stranim (latinskim, italijanskim, njemačkim, mađarskim), on se kao poliglota zalaže za ovladavanje tim jezicima, ali i za davanje prioriteta maternjem. U članku *Črte narodnosti* Ljubiša oštro osuđuje činjenicu da usred

¹¹ Mihovil Pavlinović, hrvatski političar i književnik, jedan od osnivača Narodne stranke u Dalmaciji; zastupnik u Dalmatinskom i Carevinskom vijeću. Kao zastupnik u Carevinskom vijeću (1873) odupirao se politici Stefana Ljubiše i njegove političke skupine (zemljaci).

Beča “ima više javnih nadpisa po dućanima i obrtnim miestima u Srbsko-Hrvatskom jeziku, nego kroz cielu Dalmaciju” (Ljubiša 1862a: 9). Hvali Čehe koji na svakom mjestu i u svakoj prilici ističu svoj jezik, dok je Dalmacija puna talijanskih natpisa i govori se u njoj suviše italijanski.

U našem primorju, govoreći samo o gradovima koje val plaće, Dubrovnik i Kotor dosta su dobro hranili narodni jezik u životu domaćemu, ali i oni na opću žalost natpise po javnim mjestima, na dućanima, staništima, ćoskama u *italijanskom jeziku* drže [podvukla M.T.] Strani putnici, koji kao iz njeke dražesti parabrodima Dalmaciju pohode, ne imavši vremena potanje ispitati narodne običaje, duh i nagon, moraju i neotice suditi po vidimome, moraju, naravno, kad te natpise vide, zaključiti, da su stanovnici tih gradova Italijanci, ili, što je gore, poitalijančeni (Ljubiša 1862a: 9).

On dalje navodi:

Bog sačuva da mi kroz to pomrzimo tuđe jezike u opće, a italijanski poimenice. Ako je itkome u Austriji nužno znanje zapadnih jezika, to je bez dvojbe nama, koji živimo pri moru i o moru, koji smo lanac, te veže istok i zapad. Ali je Isus rekao. “Ljubi bližnjega svoga kao sebe samoga a ne više neg sebe” (Ljubiša 1862a: 9).

Na osnovu navedenih Ljubišinih tekstova bilo da su poslaničkog ili privatnog karaktera, kakvo je pismo upućeno prijatelju Iliji Račeti, vidi se njegova privrženost narodnom jeziku, mišljenju i govorenju narodnom, ali i još više duhu nacionalnom za koji je bio antej-ski vezan. Ono što je karakteristično za Ljubišino djelovanje jeste i činjenica da je on u borbi za dostojno mjesto našeg jezika i narodnosti i sam ne samo lijepo govorio već je i ostavio u nasljeđe djelo neprolazne i dragocjene vrijednosti. Sa ćudima politike nosio se Ljubiša, kako je on sam rekao, i onda kada u njoj “zlo zlu oduška nije davalo”, ali je Ljubiša uspijevao da otvori odušak. Ipak, književnost je bila jača polovina, jer je kroz “Ljubišu političara pobjeđivao Ljubiša književnik” (Sekulić 2002: 72). U eri borbe za nacionalnu, prije svega slavensku identifikaciju svog naroda Ljubiša je imao istaknuto mjesto, jer je svojim radom i književnim i političkim doprinio slamanju italijanske nadmoći u našim primorskim gradovima. Boreći se za slovenski karakter Dalmacije i pravo na upotrebu maternjeg jezika u javnoj upotrebi, on se objektivno borio za naš slavenski Jadran.

3. *Italijanizmi u pisanoj zaostavštini Stefana Mitrova Ljubiše*

U narednom dijelu rada zanimljivo je ukazati i na prisustvo riječi koje potiču iz italijanskog jezika u Ljubišinom stvaralaštvu, s obzirom na sve naprijed iznesene stavove o upotrebi narodnog jezika. Smatramo da bi utvrđivanje prisustva italijanizama u Ljubišinom književnom jeziku sa jedne strane moglo da ukaže na njegov odnos prema italijanskoj kulturi i književnosti, a sa druge i da osvjetli njegov stav prema narodnom jeziku područja iz kojeg je poticao. Ovaj leksički sloj nametao se većem dijelu naše jezičke teritorije, pa je razumljivo da je našao mjesta i u jeziku našeg pisca. Italijanske riječi su odomaćene

u crnogorskim narodnim govorima¹² i u jeziku svakodnevnice komunikacije, što govori o tradicionalno bliskoj vezi Italije i Crne Gore. Međutim, primjese ovog sloja u Ljubišinom jeziku izražene su u onolikoj mjeri koliko su bile i u narodnim govorima, možemo slobodno reći i manje jer je on pokazao da se i u govorima onih područja koja su bila pod stranim uticajem mogu naći odgovarajuća narodna izražajna sredstva. U posmatranom periodu koji je predmet našeg interesovanja Mletačka republika je već bila nestala sa političke karte Evrope, pa je i samim tim njen uticaj bio neznatan kroz kulturnu tradiciju i lingvističku komponentu.

Različiti su stavovi istraživača Ljubišinog djela kad je riječ o italijanizmima. Pojedini stručnjaci koji su proučavali Ljubišino stvaralaštvo smatraju da se riječi italijanskog porijekla u njegovoj zaostavštini javljaju u malom broju primjera što je posljedica njegovih političkih ubjedenja i svjesne odluke kojom je izražavao svoj politički stav (Trofimkina 1983: 39), dok na drugoj strani ima mišljenja¹³ da uprkos opšteprihvaćenom stanovištu da je jedan od najvatrenijih zagovornika ravnopravnosti jezika i naroda, ipak on priznaje značaj italijanskog jezičkog i kulturnog uticaja na našem primorju tako da italijanizmi čine sastavni dio njegovog književnog opusa. Brajičić¹⁴ smatra takođe da su italijanizmi zastupljeniji nego što to neki istraživači smatraju; a ta "učestalost uslovljena je vrstom teksta koji piše i publikom kojoj je namijenjen" (Brajičić 2016: 116). Ista autorka zaključuje da je Ljubiša u službenoj prepisci isticao protivljenje italijanskom jeziku, ali u privatnoj korespondenciji i u književnim tekstovima nije uspijevaio da se oslobodi tog uticaja (Brajičić 2016: 117).

Na osnovu analize primjećujemo da je Ljubiša u skladu sa svojim odnosom prema jeziku koristio i italijanizme. Kao političar u službenoj prepisci i javnim istupanjima borio se protiv italijanizama, a sa druge strane u književnom opusu i u privatnoj korespondenciji prisutan je italijanski uticaj. Ipak, on nesumnjivo daje prednost domaćim riječima, tako da nije koristio neke veoma rasprostranjene italijanizme kao: *bokun* (Ljubiša koristi *zalogaj, komad*), *ambis* (Ljubiša ima *bezdanja, bezdna, provalija*) i sl. Time on pokazuje da se i u go-

¹² Pitanjem zastupljenosti italijanizama u narodnim govorima primorskih oblasti do sada se bavilo više jezičkih stručnjaka – Vesna Lipovac Radulović koja je proučavala romanizme Budve, Paštovića i jugoistočnog dijela Boke Kotorske (Lipovac Radulović 1997, 2004, 2009); Srđan Musić koji je analizirao romanizme u govorima sjeverozapadne Boke (Musić 1972); doktorska disertacija Ane Tešić *Romanizmi u narodnim govorima Stare Crne Gore i Brda* (Tešić 2016); kao i niz pojedinačnih radova kakvi su Tomanović 1970a, 1970b, 1972a, 1972b, Ivović 2013. O prisustvu ove leksičke komponente u pisanim tekstovima manje se govorilo. Svakako je u tom pogledu značajna doktorska disertacija Cvijete Brajičić *Leksika italijanskog porijekla u zaostavštini Petra I Petrovića, Petra II Petrovića i Stefana Mitrova Ljubiše* (Brajičić 2016).

¹³ Valjo govori i o posebnom odnosu Ljubiše prema Manconijevom djelu u predgovoru italijanskom izdanju knjige Vesne Lipovac Radulović *Romanismi lessicali in Montenegro. Budua e Paštovići. La parte sudorientale delle Bocche di Cattaro* (Lipovac Radulović 2009).

¹⁴ Brajičić je u svojoj doktorskoj disertaciji o italijanizmima u jeziku S.M. Ljubiše zabilježila prisustvo 251 riječi italijanskog porijekla – 211 imenica, 25 glagola, 14 pridjeva i 1 prilog (Brajičić 2016: 60).

vorima onih područja koja su bila pod stranim uticajem mogu naći odgovarajuća narodna izražajna sredstva (Trofimkina 1983: 37).

Od romanizama u njegovom jeziku bilježimo npr. primjere:

franka (Ljubiša 1988d: 2),
franakahz (*ibid.*: 3),
familiju (*ibid.*: 22, 23, 56, 61),
familije (*ibid.*: 22, 51),
oficija (*ibid.*: 57),
kambial (*ibid.*: 48),
talier (*ibid.*: 7),
fiorina (*ibid.*: 29),
vaporom (*ibid.*: 39),
mrnari (Ljubiša 1878a: 1, 8),
lopižu (Ljubiša 1875a: 25),
depožit (Ljubiša 1988d: 61),
beneficenca (*ibid.*: 31),
dubljer (Ljubiša 1875a: 228),
dukat (Ljubiša 1878a: 1, 8),
Bailu (*ibid.*: 1, 10),
Bailovu (*ibid.*),
dukat (Ljubiša 1875a: 23),
dužde (*ibid.*),
dužd (*ibid.*: 22),
Lumbarda (Ljubiša 1878a: 12, 61),
kolumba, kobra (*ibid.*: 3, 22)...

U Ljubišinih *Pričanjima* i *Pripovijestima* romanizmi¹⁵ su prisutni kao i u narodnim govorima i vezani su za pojmove iz svakodnevnog života (riječi koje se odnose na pokućstvo i odjeću; namirnice; pomorsku i ribarsku terminologiju), dok su u pisanoj zaostavštini romanizmi zabilježeni u manjem procentu¹⁶, u pismima¹⁷ italijanizmi su češći u privatnoj prepisci i u korespondenciji sa prijateljima.

Neki od tih oblika u narodnim govorima imaju drugačije ili uže značenje, kao naprimjer oblik FINANCA (it. *finanza*) u Ljubišinom jeziku znači *finansije*, dok se u narodnim

¹⁵ U *Pričanjima Vuka Dojčevića* autorka je zabilježila 32 italijanizma od kojih se 25 javlja i u govornom jeziku. *Pripovijesti crnogorske i primorske* sadrže 29 riječi italijanskog porijekla, a od toga je u narodnim govorima prisutno 25 leksema (Brajčić 2016: 60).

¹⁶ Autorka je u 48 Ljubišinih govora i interpelacija zabilježila 36 riječi porijeklom iz italijanskog jezika (Brajčić 2016: 61).

¹⁷ Brajčić u pismima bilježi 118 italijanizama (Brajčić 2016: 62).

govorima koristi u značenju *carinik*, oblik ŠTATUT (it. statuto) u narodnim govorima znači *odredba, zakon*, a kod Ljubiše – *pravilnik*; MATRIKULA (it. matricola) u govorima – *pomorska knjižica*, a kod Ljubiše – *upisna knjiga, registar* (Brajčić 2016: 60-61).

Upotreba italijanizama u Ljubišinom jeziku ima dvostruku funkciju. Ovo su riječi koje nemaju ekvivalente u našem jeziku, a neophodne su za stvaranje odgovarajućeg lokalnog ili vremenskog ambijenta. Italijanizmi se vežu za trgovinu i međuljudske odnose, pomorsku i ribarsku terminologiju. Sa druge strane, ove riječi uklopile su se u leksički sistem našeg jezika i počele proširivati stilističke mogućnosti jezika. “Ljubiša je time pokazao da je izvrstan znalac narodnog jezika, ali je istovremeno i majstor književnog jezika, koji se ne odriče mogućnosti da u umjetničko ruho uklopi i italijanizme i druge riječi stranog porijekla koje su ušle u naš jezik zajedno sa pojmovima koje označavaju” (Tepavčević 2018).

4. *Ljubišina pisma na italijanskom jeziku*

Na kraju rada posebnu pažnju ćemo posvetiti i Ljubišinim pismima na italijanskom jeziku. Od ukupno 125 pisama koliko je objavljeno u kritičkom izdanju na italijanskom jeziku su publikovana 23 pisma (Ljubiša 1988d). Tokom cijelog života Ljubiša je pisao pisma upućena poznanicima, prijateljima, koja danas imaju značajnu kulturno-istorijsku i književnu vrijednost (najviše je upućenih Iliji Račeti, budvanskom načelniku, zatim Mihovilu Pavlinoviću, Valtazaru Bogišiću, Vaclavu Zeleniju, Jovanu Ristiću i dr.). Njegova pisma pružaju značajnu građu o tom vremenu, sadrže ne samo obilje sitnih i nevažnih pojedinosti o poslovima i međuljudskim odnosima, već i značajne podatke iz njegovog života. Tu su uglavnom pisma privatne sadržine, pisana prijateljima, kao npr. Bogišiću. Ova su pisma zanimljiva upravo zbog toga što svojim privatnim karakterom upotpunjuju ona druga pisma koja su zasićena javnom problematikom. Jezik je u njima narodni, bez knjiških crta. Drugu grupu čine pisma koja nam otkrivaju Ljubišin rad u Saboru i Carevinskom vijeću, njegove političke stavove (takva su pisma upućena Iliji Račeti). To su poslovna pisma o raznim izborima, gradnjama, o Ljubišinim novčanim problemima, konzorcijumu za dalmatinsku željeznicu. Treću grupu čine pisma urednicima časopisa, u kojima je opet drugačija leksika i organizacija rečenice (Tepavčević 2017a: 44).

Pisma koje je Stefan Ljubiša uputio Vaclavu Zeleniju¹⁸ svjedoče o dobrom poznavanju italijanskog jezika, mada kako navodi Stipčević nije bio uvijek siguran oko pravopisa, kao u pisanju pojedinih suglasnika, što se tumači uticajem dalmatinsko-bokeljske varijante venecijanskog dijalekta (Stipčević 1975: 260). Ta pisma daju nam saznanja o Ljubišinom druženju i prijateljstvu s češkim poslanikom. Nastala u razdoblju od 1861. do 1867. ova pisma nam otkrivaju jednu novu dimenziju i stranicu Ljubišinog života –

¹⁸ Zeleni je ugledni češki političar, koji se bavio književnošću i istorijom. Dobro je poznao italijanski jezik i kulturu, tako da je Ljubišu i njega približilo dobro poznavanje italijanskog jezika i mogućnost sporazumijevanja na njemu (Stipčević 1975: 260).

svjedoče o njegovoj porodičnoj tragediji i bolesti zbog koje je morao jedno vrijeme da bude odsutan iz Beča.

U pismu datiranom 2. novembra 1861. saznajemo o Ljubišinoj povredi noge i sprječivosti odlaska u Beč: "essendomi sinistrato un piede, io non poso partitire da qui, nè essere costà prima del 17 corrente mese", sa molbom češkom poslaniku Zeleniju da ga opravda u Carevinskom vijeću: "la prego di scusarmi col sopraggiuntomi impedimento" (Ljubiša 1988d: 37).

U narednom od 11. novembra iste godine Ljubiša piše o nesreći u porodici i smrti ćerke Draginje: "mia figlia Draginja di anni 13 ½ dopo una malattia di due giorni morì. Questo fù per me un colpo di fulmine da cui non posso riavermi, nè vi è cosa che possa sollevare l'abbattuto mio spirito" (Ljubiša 1988d: 39).

Pismo od 27. januara 1863. svjedoči o porodičnim problemima i bolestima njegovih najbližih; o Narodnoj stranci, o češkim poslanicima; o borbi protiv nemilosrdnog činovništva i autonomaša, o teškom položaju Češke i nadi u njen razvoj, te o lijepim sjećanjima iz vremena boravka u Pragu: "i piú belli giorni della mia vita erano quelli che passai con loro" (Ljubiša 1988d: 43).

U pismu iz februara 1864. žali se prijatelju Zeleniju na petomjesečnu groznicu odnosno malariju od koje je Ljubiša tada bolovao "sono cinque mesi da quando sono travagliato della febbre intermittente ed oggi attendo un assalto" i o predlogu poslanika Rigera o ukiđanju nezavisnosti Ugarske i Hrvatske koji je Ljubiša na prevaru potpisao jer je u suprotnosti sa njegovim uvjerenjima i načelima (Ljubiša 1988d: 44).

O raspuštanju Dalmatinskog sabora saznajemo iz Ljubišino pisma datiranog 7. aprila 1864. (Ljubiša 1988d: 47), kao i pisma od 7. ili 8. aprila u kojem mu se Ljubiša zahvaljuje što ga je branio u "Narodu": "prima di tutto la devo ringraziare di cuore per le diffese fattemi nel *Národ*" (Ljubiša 1988d: 47). Ljubiša u tom pismu pominje i slanje članka za "Politiku" o tom pitanju.

U pismu od 26. XI 1867. Ljubiša se obraća Zeleniju i traži mu kopiju zapisnika o procesu protiv lista "Politik" kako bi ga iskoristio u kampanji protiv državnog tužioca Alboria, koji je rekao da: "1) che i Slavi sono una razza rozza, e depravata, 2) che la procura di stato non è soggetta a controlleria, 3) che egli come Italiano trovasi in odio coi Slavi, 4) che non può asseverare di essere sempre imparziale, finalmente, 5) di aver ricevuto dai suoi/superiori l'ordine di procedere contro il giornale *Čeho la Politik*" (Ljubiša 1988d: 60).

U Bogišićevoj zaostavštini našlo se i jedno Ljubišino pismo na italijanskom jeziku Cavtačaninu Vlahu Bogdanu u kojem ga moli za pomoć da bi se riješio jedne delikatne ljubavne veze u Beču.

Dopo scorso un anno della mia assenza di Vienna, quella femmina mi scrive l'altro giorno una lettera, e a titolo di pagamento delle sue prestazioni mi chiede un indenizzo con modi inurbani e termini assoluti, minaciando lo sfogo della sua bille contro di me. Io ha coscienza di aver alla Signorina Giuseppa Rio soddisfatto per cento dobbj

la perdita di tempo da essa fatta fecendomi compagna. Nulla tra noi successe che le potrebbe dare diritti contro di me in giudizio, ma temo Amico di qualche insulto che nei nostri paesi all' antica dannegierebbe la mia fama e popolarità¹⁹.

Ljubišu i Bogišića veže čvrsto prijateljstvo, koje se može rekonstruisati i iz djelimično sačuvanih pisama u kojima se vide međusobno ispomaganje u književnom i naučnom radu, zajednički pogledi na narodni jezik²⁰. Ljubiša je od Bogišića na uvid dobijao pisma Šćepana Malog, a za uzvrat mu nabavlja gusle sa Cetinja, pominje i prvo latinično izdanje *Gorskog vijenca, Pričanja Vuka Dojčevića*, ustanak 1869. U posljednjem pismu iz Zadra 6. IX 1878. Ljubiša mu javlja da mu šalje "Gordu i moju odbranu, iliti politički svoj testamenat", kao i da će "na malu Gospu (20. o. m) biti na Cetinju gdje će se moj rođak vladičiti" (Ljubiša 1988d: 195).

Osim toga Bogišić i Ljubiša na različite načine bave se običajnim pravom – prvi stvaranjem crnogorskog zakonika, a drugi obrađivanjem građe iz crnogorskog običajnog prava u svojim pripovijestima. Dakle, i jedan i drugi se oslanjaju na izvorne elemente društvenog i duhovnog života Crnogoraca. Nažalost sačuvano je samo jedno pismo na italijanskom jeziku, datirano 19. X 1861. u kojem mu Ljubiša piše o radosti povratka kući i žalosti što je Bogišićev dužnik Ivanović iz Dobrote u teškom stanju. "Il mio distacco da Vienna, ed il piacere di rivedere dopo tanto la mia famiglia, fù amaregiato dal dispiacere di lasciare il S. Ivanovich in quella dolorosa situazione, e di non aver potuto essergli utile". (Ljubiša 1988d: 36).

Kao političar Ljubiša se susretao sa poznavaočima italijanskog jezika, to svoje znanje proširivao je što učenjem iz knjiga, što usmenim razgovorom u komunikaciji sa vlastima u Dalmaciji i Beču, pa je sasvim razumljiva i njegova korespondencija na italijanskom jeziku. Iako je Ljubiša političar ostao dosljedan svojim političkim stavovima o očuvanju narodnog jezika, ipak iz njegove korespondencije na italijanskom jeziku vidimo da je imao poseban odnos poštovanja prema Italiji i Italijanima koji su se u njegovo vrijeme izborili za ujedinjenje čemu je i on težio i želio za svoj narod.

Zaključak

Kada se radi o kulturnim, jezičkim, književnim vezama koje su u prošlosti uspostavljene između dviju obala Jadrana, odnosno italijanskog i južnoslovenskih naroda, posebnu ulogu ima Stefan Mitrov Ljubiša, književnik, političar, pisac izrazite stvaralačke samosvijesti koji je svojim književnim, prevodilačkim, političkim, publicističkim djelovanjem doprinio boljem shvatanju tih veza u prošlosti. O njemu se ne može govoriti izvan konteksta

¹⁹ U tom pismu vidimo da je gospođica Đuzepa Rio preko Tereze Späth prijetila Ljubiši skandalom i da je Ljubiša bio veoma zabrinut. Vidjeti: Vukmirović 1967: 261-262; Ljubiša 1988d: 48.

²⁰ Vidjeti o tome Ljubišina pisma upućena Valtazaru Bogišiću, koja se nalaze u Bogišićevom arhivu Cavtat: Valtazaru Bogišiću, Beč, 4. III 1868; Valtazaru Bogišiću, Beč, VII 1868; Valtazaru Bogišiću, Beč, 17. II 1870; Valtazaru Bogišiću, Zadar, 6. VI 1873; Valtazaru Bogišiću, Zadar, 6. IX 1878. Sačuvano je jedno pismo na talijanskom: Valtazaru Bogišiću, Budva, 19. X 1861.

vremena, društvenih prilika u kojima je živio i stvarao, bez povezivanja sa ličnostima koje su uticale na njegovo sazrijevanje i kao pisca i kao političara.

Mladalačka zanesenost kulturom italijanskog jezika, kojoj je doprinio i njegov učitelj Antun Kojović, čitanje i prevođenje djela Tacita, Horacija, Dantea i Ariosta doprinijeli su da Ljubiša još u mladosti osjeti šta znači umjetnost riječi na jednom od svjetskih jezika. Ipak, poslije svog duhovnog preobražaja Ljubiša se upoznavši evropsku kulturu vratio kulturi svoga naroda.

Što se tiče romanskih posuđenica u njegovom književnom opusu, primijetili smo da su one malobrojne u odnosu na govorni jezik iz toga doba. U izbjegavanju italijanizama kod Ljubiše su prisutni patriotski motivi i pobude. Naime, on stvara u vrijeme kada su se rasplamsavale italijanske ambicije prema Dalmaciji i Boki kotorskoj i zato je svako isticanje italijanskog prisustva na našem tlu za njega bilo neprihvatljivo. Ipak, nije u potpunosti uspijevao da se oslobodi tog uticaja, zato je i razumljiva njegova prepiska na italijanskom jeziku.

Svojim političkim djelovanjem u trouglu između Boke, Dalmacije i Beča u borbi protiv dominacije italijanskih autonomaša i italijanskog jezika u javnoj upotrebi nastojao je probuditi svijest slovenskog stanovništva. U svojim člancima, raspravama, polemikama i drugim napisima, koje je objavljivao sve do kraja života u listovima: "Narodni list", "Pozor", "Zastava", "Srpska zora", "Zemljak" i dr., izlagao je svoj politički program, analizirao politička, kulturna i društvena pitanja, posebno ističući i zalažući se za slovensku uzajamnost.

Sagledavajući svu složenost odnosa i djelovanja Stefana Mitrova Ljubiše kao zastupnika u Dalmatinskom saboru i Carevinskom vijeću, njegovu težnju ka umjetnosti i istoriji, kulturi i tradiciji možemo reći da njegova pojava predstavlja osobenost ne samo u crnogorskoj nego i južnoslavenskoj političkoj i kulturnoj istoriji, kao i književnosti i pomaže boljem razumijevanju složenih društveno-političkih, kulturnih procesa toga doba.

Izvori

- Ljubiša 1845: S.M. Ljubiša, *Obštestvo Paštrovsko u okružiju Kotorskom*, "Srpsko-dalmatinski magazin", 1845, 10, s. 117-135.
- Ljubiša 1852: S.M. Ljubiša, *Sěni Petra Petrovića Njegoša II. Vladike Crnogorskog i spisatelja slavenskog*, "Arhiv za pověstnicu jugoslovensku", 1852, 2, s. 209-211.
- Ljubiša 1861: S.M. Ljubiša, *Govor poslanika na Carstvenij Savět Stefana Ljubiše, držan u sědnici 11. Septembra 1861, na Srbskij jezik*, Beč 1861. s. 1-4.
- Ljubiša 1862a: S.M. Ljubiša, *Črte narodnosti*, "Il Nacionale. Prilog k Narodnom listu", 1862, 9 (26. IX), s. 9.
- Ljubiša 1862b: S.M. Ljubiša, *Govor o ravnopravnosti jezika u Dalmatinskom sudstvu*, "Il nacionale. Prilog k narodnom listu", 1862, 81 (3. XII), s. 404.

- Ljubiša 1862c: S.M. Ljubiša, *Govor u carevinskom vijeću o trgovinskoj komori u Splitu*, "Supplemento al Nazionale", 1862, 25. VI, s. 34.
- Ljubiša 1862d: S.M. Ljubiša, *Interpelacija ministru pravde o narodnom jeziku*, "Il Nazionale", 1862, 10 (2. IV), s. 4.
- Ljubiša 1862e: S.M. Ljubiša, *Govor u carevinskom vijeću 31. VII 1862. da Dalmacija bude porto-franco*, "Il Nazionale", 1862, 44 (6. VIII), s. 21.
- Ljubiša 1862f: S.M. Ljubiša, *Ode. Hvale seljačkog života – Oda (posrbljena iz Oracia)*, "Il Nazionale, Prilog k Narodnom listu", 1862, 29 (7. VI), s. 145-146.
- Ljubiša 1862g: S.M. Ljubiša, *Podruguša (posrblijeno iz Ariosta)*, "Il Nazionale, Prilog k Narodnom listu", 1862, 17, s. 85-86; 19, s. 96; 33, s. 165; 37, s. 190; 39, s. 200.
- Ljubiša 1866a: S.M. Ljubiša, *Čitaocem (Predgovor), Gorski vijenac. Historički događaj pri svršetku sedamnaestog vijeka. Sačinio Petar Petrović Njeguš, vladika crnogorski, (Prenio s ćirilice na latinicu S. Ljubiša)*, Zadar 1866.
- Ljubiša 1866b: S.M. Ljubiša, *O potrebi da bar u dva razreda djeca uče na maternjem jeziku*, "Hitropisna izvješća", 1866, 10. XII (VI zasjedanja Dalmatinskoga pokrajinskoga sabora), s. 342.
- Ljubiša 1866c: S.M. Ljubiša, *Boj na Visu*, Spjevao St. Lj., Brzotiskom Ante Jakića, Zagreb 1866.
- Ljubiša 1866d: S.M. Ljubiša, *Smrt Ugolinova (Okrnjeno iz Danteova Pakla)*, "Dubrovnik – Zabavnik Narodne štionice dubrovačke za godinu 1867", 1866, s. 374-378.
- Ljubiša 1867a: S.M. Ljubiša, *Protiv odborova predloga o jezicima u školstvu*, "Prilog uz Narodni list", 1867, 2-3 (5. I).
- Ljubiša 1868b: S.M. Ljubiša, *Predlog zakona o ravnopravnosti jezika u Dalmaciji*, u: *Spisi Zemaljskog sabora za 1868*, N. 137 – D, s. 305.
- Ljubiša 1870: S.M. Ljubiša, *Pismo Valtazaru Bogišiću*, Bogišićev arhiv Cavtat, Bogišićeva korespondencija, Beč 17. II 1870.
- Ljubiša 1873a: S.M. Ljubiša, *Talijanci Dalmatovci*, "Zemljak", 1873, 4. VII; 7. VII, s. 91-97.
- Ljubiša 1873b: S.M. Ljubiša, *Govor na otvaranju Sabora 1873. godine*, u: *Izviešća brzopisna i analitična XII zasjedanja Zemaljskoga sabora dalmatinskoga*, Zadar 1873, s. 3.
- Ljubiša 1873c: S.M. Ljubiša, *Pismo Iliji Račeti* (Beč 1873), Univerzitetska biblioteka "Svetozar Marković" (Beograd), 567.
- Ljubiša 1875a: S.M. Ljubiša, *Pripovijesti crnogorske i primorske. Skupio, složio i pregledao Sćepan Mitrov Ljubiša*, Dubrovnik 1875.

- Ljubiša 1875b: S.M. Ljubiša, *Predsjednik Sabora pozdravlja cara u Zadru 1875. godine*, "Zemljak", 1875, 30 (14. IV).
- Ljubiša 1878a: S.M. Ljubiša, *Pričanja Vuka Dojčevića. Skupio i složio Stjepan Mitrov Ljubiša*, Beč 1878.
- Ljubiša 1878b: S.M. Ljubiša, *Životopis*, Beč 1878.
- Ljubiša 1988a: S.M. Ljubiša, *Sabrana djela*, I. *Pripovijesti crnogorske i primorske*, ur. Đ. Radović, Budva-Titograd 1988.
- Ljubiša 1988b: S.M. Ljubiša, *Sabrana djela*, II. *Pričanja Vuka Dojčevića*, ur. N. Vuković, Budva-Titograd 1988.
- Ljubiša 1988c: S.M. Ljubiša, *Sabrana djela*, III. *Boj na Visu, Prevodi, Članci, Govori*, ur. R. Rotković, Budva-Titograd 1988.
- Ljubiša 1988d: S.M. Ljubiša, *Sabrana djela*, IV. *Pisma*, ur. R. Rotković, Budva-Titograd 1988.
- Ljubiša 1988e: S.M. Ljubiša, *Sabrana djela*, V. *Bio-bibliografija, Prilozi*, ur. M. Lukečić, Budva-Titograd 1988.

Literatura

- Brajičić 2016: C. Brajičić, *Leksika italijanskog porijekla u zaostavštini Petra I Petrovića, Petra II Petrovića i Stefana Mitrova Ljubiše*, Doktorska disertacija, Banja Luka 2016.
- Ivanović 2000: R. Ivanović, *Samopisi i kazalice Stefana Mitrova Ljubiše*, Novi Sad 2000.
- Ivanović 2018: R. Ivanović, *Kazalice Stefana Mitrova Ljubiše*, Podgorica 2018.
- Ivović 2013: D.J. Ivović, *Italijanizmi u govornom jeziku Bara i okoline*, "Matica. Časopis za društvena pitanja, nauku i kulturu", XIV, 2013, 54, s. 195-223.
- Lipovac Radulović 1997: V. Lipovac Radulović, *Romanizmi u Crnoj Gori – Budva i Paštrovići*, Novi Sad 1997.
- Lipovac Radulović 2004: V. Lipovac Radulović, *Romanizmi u Crnoj Gori – Jugistočni dio Boke Kotorske*, Novi Sad 2004.
- Lipovac Radulović 2009: V. Lipovac Radulović, *Romanismi lessicali in Montenegro. Budua e Pastruvici. La parte sud-orientale delle Bocche di Cattaro*, Roma 2009.
- Luketić 1988: M. Luketić, *Predgovor*, u: S.M. Ljubiša, *Sabrana djela*, V. *Bio-bibliografija, Prilozi*, Budva-Titograd 1988.
- Milutinović 1975: K. Milutinović, *Politički lik Stefana Mitrova Ljubiše*, "Boka", VI-VII, 1975, s. 1-73.

- Musić 1972: S. Musić, *Romanizmi u severo-zapadnoj Boki Kotorskoj*, Beograd 1972.
- Pejanović 1996: Đ. Pejanović, *Ljubišino djelo u svjetlosti kritike i istorije književnosti*, Podgorica 1996.
- Pejović 1977: B. Pejović, *Književno djelo Stefana Mitrova Ljubiše*, Sarajevo 1977.
- Petrović 1976: R. Petrović, *Stefan Mitrov Ljubiša – nacionalni i politički radnik*, u: J. Đonović (ur.), *Stefan Mitrov Ljubiša. Prilozi sa Simpozijuma u Titogradu i Budvi*, Titograd 1976, s. 125-147.
- Razdobutko Čović 2003: L. Razdobutko Čović, *Ljubišina bisernica (Poslovice i mudre izreke u Ljubišinom djelu)*, Budva 2003.
- Razdobutko Čović 2004: L. Razdobutko Čović, *Stilski efekti Stefana Mitrova Ljubiše (Frazeologizmi, paremije, poredbene konstrukcije i paremijski blokovi u Ljubišinoj narativnoj prozi)*, Novi Sad 2004.
- Rotković 1982: R. Rotković, *Tragajući za Ljubišom*, Titograd 1982.
- Sekulić 2002: I. Sekulić, *Domaća književnost I*, Novi Sad 2002.
- Stipčević 1975: N. Stipčević, *Ljubišina pisma Vaclavu Zeleniju*, "Zbornik Matice srpske za književnost i jezik", XXIII, 1975, 2, s. 259-273.
- Tepavčević 2010: M. Tepavčević, *Jezik Stefana Mitrova Ljubiše*, Podgorica 2010.
- Tepavčević 2017a: M. Tepavčević, *Stefan Mitrov Ljubiša i Crna Gora – povijesno-kulturne veze*, "Annales, Anali za istrske in mediteranske študije", XXVII, 2017, 1, s. 41-53.
- Tepavčević 2017b: M. Tepavčević, *Doprinos Stefana Mitrova Ljubiše crnogorskom književno-kulturnom razvoju u drugoj polovini XIX vijeka*, u: D. Bogojević (ur.), *Književnost i jezik u funkciji promovisanja univerzalnih vrijednosti i identitetskih komponenti crnogorskog društva*, Nikšić 2017, s. 43-58.
- Tepavčević 2018: M. Tepavčević, *Tvoračka samosvijest Stefana Mitrova Ljubiše (tragom umjetnosti riječi)*, u: R. Ivanović (ur.), *Književno djelo Stefana Mitrova Ljubiše u svom vremenu i danas (Podgorica, 8-9. XI 2018)*, Podgorica 2019, s. 357-377.
- Tešić 2016: A. Tešić, *Romanizmi u narodnim govorima Stare Crne Gore i Brda*, Doktorska disertacija, Beograd 2016.
- Tomanović 1970a: V. Tomanović, *Iz toponomastike Boke Kotorske*, "Boka. Zbornik radova iz nauke, kulture i umjetnosti", 1970, 2, s. 213-224.
- Tomanović 1970b: V. Tomanović, *O bokeljskim govorima*, "Boka. Zbornik radova iz nauke, kulture i umjetnosti", 1970, 2, s. 225-229.
- Tomanović 1972a: V. Tomanović, *O fonetici reči romanskog porekla u govorima Boke Kotorske*, "Boka. Zbornik radova iz nauke, kulture i umjetnosti", 1972, 3, s. 211-219.

- Tomanović 1972b: V. Tomanović, *O romanskim elementima u bokeljskim govorima i njihovom odnosu prema domaćim*, "Boka. Zbornik radova iz nauke, kulture i umjetnosti", 1972, 4, s. 159-172.
- Trofimkina 1965: O.I. Trofimkina, *Master slova Stepan Mitrov Ljubiša*, "Vestnik leningradskogo universiteta", VIII, 1965, 2, s. 76-85.
- Trofimkina 1983: O. Trofimkina, *O stranim rečima u jeziku S. M. Ljubiše*, "Naučni sastanak slavista u Vukove dane", XIII, 1983, 1, s. 33-40.
- Vilovski 1908: T. Vilovski Stefanović, *Stjepan Mitrov Ljubiša, Utisci i uspomene*, Kotor 1908.
- Vukmirović 1967: V.M. Vukmirović, *Osam neobjavljenih pisama S. M. Ljubiše*, "Prilozi za književnost, jezik, istoriju i folklor", XXXIII, 1967, 3-4, s. 254-264.
- Vuković 1980: N. Vuković, *Pripovijedanje kao opsesija, (Studija o Ljubišinom djelu Pričanja Vuka Dojčevića)*, Cetinje 1980.
- Vuković 1985: N. Vuković, *Pripovijetke Stefana Mitrova Ljubiše*, Beograd 1985.

Abstract

Miodarka Tepavčević

A Chapter in Linguistic, Literary, and Cultural Relations Between Montenegro and Italy: Stefan Mitrov Ljubiša

This paper assesses Stefan Mitrov Ljubiša's interaction with Italy and Italian culture, history, politics, and language based on archival evidence and sources. It is evident that Ljubiša had great knowledge of Italian culture, especially its language and literature. He translated the poetry of Horatius, Ariosto, and Dante into Montenegrin. Ljubiša had a definite political agenda focused on the attainment of equality of nations and their languages in the Austro-Hungarian Empire. Standing up to proponents of Italian autonomy and language hegemony in Dalmatia, he focused on the Slavic culture and raised equality awareness among the Slavs in the Empire.

Keywords

Stefan Mitrov Ljubiša; Italian Literature; Italian Language; Historical-Cultural Ties between Italy and Montenegro.

Luigi Magarotto

L'evoluzione del pensiero nel giovane Il'ja Zdanevič

Da Parigi, dove aveva fatto la conoscenza di Filippo Tommaso Marinetti (Iliazd 1992: 26), il pittore Boris Lopatinskij ritornava nel 1911 a Tiflis (oggi Tbilisi), la città in cui erano nati e vivevano i fratelli Il'ja¹ (1894-1975) e Kirill (1892-1969) Zdanevič. Egli aveva portato con sé i manifesti e alcune altre pubblicazioni del futurismo italiano che diede subito da leggere al giovane Il'ja, il quale, aiutato nella comprensione dei testi dal padre insegnante di francese, si sprofondò subito nella lettura. Egli rammenta: "Pour moi, l'imitateur des symbolistes², ce fut la conversion" (Iliazd 1992: 26).

Infervorato dal nuovo verbo futurista, nel settembre del 1911 Il'ja, per iniziare gli studi di giurisprudenza, raggiungeva a Pietroburgo il fratello Kirill che frequentava l'Accademia di Belle Arti. Parallelamente all'influenza di Marinetti, Il'ja subiva in quegli anni anche il fascino dell'opera di Natal'ja Gončarova, vale a dire del neoprimitivismo ispirato alle icone, all'arte delle stampe popolari (*lubki*), alle miniature, e quello della pittura di Michail Larionov, ossia l'arte delle insegne, dei disegni sui muri e sugli steccati. Anzi, sovvenzionato da Larionov, pubblicò, agli inizi del 1913, la monografia *Natalija Gončarova. Michail Larionov*, decantando, oltre all'amore per le icone e per le insegne, le varie fasi dell'arte dei due pittori: il cubismo, il neoimpressionismo, il futurismo, il raggismo. In una lettera all'amico pittore Michail Le-Dantju, confidava di essere stato alquanto superficiale: "Ho scritto una monografia su Larionov e la Gončarova. È vacua, traboccante di lodi vacue. Uscirà con uno pseudonimo" (Zdanevič 2014a: 145) e in effetti fu pubblicata sotto il nome di Èli Èganbjuri³. Nel contempo, però, si diceva soddisfatto della somma di 50-70 rubli che avrebbe intascato per il lavoro svolto (*Ibidem*: 145).

¹ Ricordiamo che a partire dal 1919 adoterà lo pseudonimo Iliazd con il quale diverrà noto in Occidente.

² Al liceo egli aveva fondato, con altri compagni, il gruppuscolo 'Icaro' che si rifaceva proprio all'estetica simbolista.

³ A quanto spiega lo stesso Zdanevič, lo pseudonimo scaturiva da una lettura alla francese del suo nome e cognome scritto al dativo in russo (Илье [letto all'incontrario, pertanto Eli] Зданевичу [ossia Eganburi]). Egli si era ispirato all'esempio del portalelettere francese che leggeva in questo modo la posta indirizzata a suo padre durante i soggiorni parigini per affinare la conoscenza della lingua (Hulten *et al.* 1978: 48).

Egli subiva dunque un'attrazione ossimorica: da un lato l'incanto provato per l'estetica del futuro promossa da Marinetti e dall'altro il fascino del primitivismo delle icone e delle stampe popolari. Questo atteggiamento incoerente non ci deve però sorprendere perché tutto il movimento futurista raccolto nel gruppo "Gileja" era segnato dal medesimo ossimoro in cui si dibatteva il giovanissimo Il'ja. Infatti i cubofuturisti russi pretendevano di forgiare l'estetica del futuro richiamandosi alla tecnica, alle macchine, alle metropoli, mentre il loro sodale più creativo e promettente, Velimir Chlebnikov, s'infervorava ed eccitava per un'Asia arcaica. D'altra parte lo stesso nome "Gileja" evocava la scitica *Ilea* (*Hylaiē*) di Erodoto ed era suggerito dai luoghi a ridosso del Mar Nero, nell'Ucraina meridionale, dove David Burljuk amava riunire i suoi amici e poeti. L'ossimoro si spiega con il fatto che gli avanguardisti russi, malgrado si autodefinissero con i nomi *budetljane*, *buduščniki* e *futuristy* proiettati verso il futuro, ricercavano (e questo sarà vero anche per gli *oberjuty*) le fonti della lingua nelle sue manifestazioni primigenie, di cui la *zaum'* era un esempio, mentre nella pittura indagavano soprattutto gli elementi base degli oggetti: le linee, le figure, la luce (Rostova 2019: 5). In altre parole la ricerca dell'avanguardia russa era dominata, in entrambi i casi, dall'ἀρχή (archē).

Seguace convinto di Marinetti, Il'ja Zdanevič esercitò dal gennaio 1912 all'estate del 1913, tra Pietroburgo e Mosca, un'intensa attività quale fautore del nuovo credo futurista. Il 18 gennaio 1912⁴ egli lesse una relazione a un dibattito organizzato dalla prima società dei pittori avanguardisti "Sojuz moloděži" ('Unione della gioventù') al teatro Troickij di Pietroburgo. In una minuta vergata circa cinquant'anni dopo per Ardengo Soffici (la bella copia, però, non fu mai spedita) si fa vanto di aver pronunciato in quel dibattito la parola chiave tanto cercata e attesa dai giovani sperimentatori russi: futurismo. A suo parere, questo termine acquisì i propri diritti in Russia con una rapidità incredibile e i futuristi divennero – quasi a imitazione del gruppo artistico dei *peredvižniki* – degli itineranti che promuovevano dibattiti, letture e serate letterarie di città in città, divulgando i principî estetici della nuova scuola futurista tra gli spettatori accorsi ad ascoltarli, che reagivano sovente in maniera rumorosa, se non scomposta (Iliazd 1992: 27). Veniamo a conoscenza delle tesi esposte da Zdanevič durante quella serata, alla quale presero parte il fratello Kirill e l'amico Le-Dantju, da quanto riportò lo scrittore e giornalista Nikolaj Breško-Breškovskij⁵ nella "Peterburgskaja Gazeta":

L'arte deve rispecchiare ('*otražat'*') la modernità, altrimenti non è arte! E, secondo me, un paio di scarpe, sì, un comune paio di scarpe di oggi è più prezioso, più sublime e più utile di tutti i Leonardo da Vinci messi insieme. La *Gioconda*, al diavolo la *Gioconda*! Oppure volete prendere la moderna automobile? Io preferisco l'automobile ai Velásquez, ai Rembrandt e ai Raffaello di tutto il mondo. Sì, l'arte deve rispecchiare ('*otražat'*') la

⁴ Fino al 31 gennaio 1918, tutte le date riportate seguono il calendario giuliano o "vecchio stile".

⁵ Nikolaj Breško-Breškovskij, letterato e giornalista piuttosto critico nei confronti del futurismo, diverrà un personaggio del "dra" (che sta per "dramma", ma Zdanevič amava l'apocope) *JAnko krUP' albAnskaj* ('*JAnko rE albAnese*').

modernità. [...] Bisogna rispecchiare ('*otražat*') la grande città. Bisogna dipingere gli schiaffi e le baruffe di strada (Breško-Breškovskij 1912: 3)⁶.

Proviamo a confrontare questo breve frammento con gli enunciati del *Manifesto del futurismo* italiano (MF, 1909) e con il *Manifesto dei pittori futuristi* italiani (MPF, 1910):

Noi canteremo le maree multicolori e polifoniche delle rivoluzioni nelle capitali moderne; canteremo il vibrante fervore notturno degli arsenali e dei cantieri incendiati da violente lune elettriche [...] (MF). È vitale soltanto quell'arte che trova i propri elementi nell'ambiente che la circonda, [...] dobbiamo ispirarci ai tangibili miracoli della vita contemporanea, alla ferrea rete di velocità che avvolge la Terra [...] (MPF). Un'automobile ruggente [...] è più bello della *Vittoria di Samotraccia* (MF). Che una volta all'anno sia depresso un omaggio di fiori davanti alla *Gioconda*, ve lo concedo... Ma non ammetto che si conducano quotidianamente a passeggio per i musei le nostre tristezze [...] (MF). Noi vogliamo esaltare il movimento aggressivo, l'insonnia febbrile, il passo di corsa, il salto mortale, lo schiaffo e il pugno (MF).

Constatiamo che il giovanissimo patrocinatore, dopo aver adempiuto il proprio compito in maniera piuttosto pedissequa e aver ricordato tutti i *topoi* del futurismo italiano, aveva fatto una scelta infelice, allorché aveva impiegato il verbo *otražat*' ('rispecchiare, riflettere'), sostenendo che il futurismo doveva *rispecchiare* la modernità⁷. Il verbo, benché fosse piuttosto generico, era già stato usato nella sua opera da Lenin; per quest'ultimo il pensiero e di conseguenza la conoscenza sono un rispecchiamento, un riflesso ('*otraženie*') del mondo esterno che esiste al di fuori e in maniera indipendente dalla nostra coscienza. Da tale assioma aveva fatto discendere il suo punto di vista sull'arte e la letteratura. Soprattutto nel 1934, al I Congresso degli scrittori, la teoria del rispecchiamento, del riflesso diverrà un'arma ideologica e starà ad indicare l'adattamento del reale a schemi preconfezionati, trasformandosi nell'apologia della mistificazione e dell'irreale. Comunque osserviamo che in futuro Zdanevič abbandonerà il verbo *otražat*' per fare uso di verbi meno impegnativi, quale, per esempio, *svjazat'sja* ('legarsi, saldarsi, connettersi').

Con maggiore accortezza, Marinetti e i futuristi italiani avevano invece impiegato verbi polisemici come *cantare*, *ispirarsi* ("canteremo le maree [...], dobbiamo ispirarci, ecc.") che avrebbero concesso ai letterati e agli artisti la possibilità di innovare più liberamente.

Il dibattito continuò quella sera stessa del 18 gennaio 1912 con Zdanevič che rispondeva alle domande del pubblico. A quanto riporta il summenzionato giornale, un giovane con un grande ciuffo di capelli e l'occhialino (con ogni probabilità si trattava di David Burljuk) gli chiese, tra l'altro, perché i pittori dovessero dipingere gli schiaffi e le baruffe di strada, fenomeni anarchici, anzi teppistici. Il conferenziere replicò che nella moderna realtà

⁶ Tutte le traduzioni dal russo sono nostre (LM).

⁷ Negli archivi non si è conservato il testo di Zdanevič, dove avremmo potuto controllare l'uso del verbo, ma essendo stato impiegato più e più volte nel corso della relazione, è difficile pensare che Breško-Breškovskij abbia usato nel suo resoconto un verbo diverso da quello del relatore.

non c'era nient'altro da rappresentare (Breško-Breškovskij 1912: 3). Abbiamo evidenziato in particolare questa domanda e la relativa risposta perché il dibattito si tenne nel gennaio del 1912, mentre il manifesto del futurismo russo dal titolo *Poščecina obščestvennomu vkusu* ('Schiaffo al gusto corrente') fu pubblicato nel dicembre del 1912, firmato anche da David Burljuk. Non è escluso che gli schiaffi evocati da Zdanevič abbiano avuto una qualche influenza sulla scelta del titolo del manifesto, proprio tramite Burljuk, che intanto doveva essersi ricreduto e avere apprezzato la loro eccezionale forza più metaforica che fisica.

Il 31 marzo 1912 il diciassettenne Zdanevič intervenne a un dibattito sull'arte all'Istituto Tenišev di Pietroburgo e, a quanto riferisce il pittore Evgenij Pskovitinov nel suo resoconto sul settimanale "Protiv tečenija" ('Controcorrente'), con la sua oratoria e il consueto estremismo riuscì a catturare l'attenzione dei presenti:

Nessuno ha bisogno dell'odierna pittura russa. [...] I cubisti esistono per fare in modo che la gente rida a crepelle⁸ [...] L'arte odierna non risponde allo spirito del nostro tempo. L'arte deve essere connessa alla vita, altrimenti non serve. L'arte per pochi è una menzogna. È tempo di liberarci dall'intimismo del motto "l'arte per l'arte". Bisogna scendere in strada. L'arte deve essere applicata (Pskovitinov 1912: 4-5).

In conclusione – scrive Pskovitinov – il relatore invitò i pittori a dipingere manifesti e insegne, ad andare tra la gente semplice ('nizy'), laddove avrebbero incontrato la vera gioia dell'arte (Pskovitinov 1912: 4-5).

Per "gente semplice" Zdanevič intendeva verosimilmente i contadini, cioè egli stava maturando quella visione dell'arte che avrebbe espresso con chiarezza nella citata monografia *Natalija Gončarova. Michail Larionov*, stesa negli ultimi mesi del 1912. Secondo le sue parole, le riforme di Pietro il Grande avevano suddiviso la Russia in due poli: città e campagna. Le città avevano cominciato a vivere sotto l'influenza dell'Occidente, mentre la campagna era rimasta fedele a sé stessa, alle idee e allo stile dell'arte prima di Pietro, pur accogliendo talvolta qualcosa da fuori, ma subito trasformandolo e adattandolo ai propri gusti. Nell'Ottocento l'arte urbana aveva tentato di assimilarsi alla campagna e attingervi nuovo vigore perché la campagna russa manifestava più cultura delle città. È vero che nelle città si concentrano le forze intellettuali e le conquiste civili arrivate dall'estero, ma se si parla di autentica cultura spirituale russa ne troviamo molta di più nelle campagne, la qual cosa è dimostrata dal fatto che l'arte rurale si situa molto più in alto di quella urbana (Ėganbjuri 1913: 8-9).

Il giovane propagandista del futurismo italiano da un lato invitava pertanto i pittori a connettersi alla modernità, mentre dall'altro esortava a ritrovare l'autentico spirito russo nella profonda campagna, nel tempo grande dei secoli trascorsi. Noi potremmo qui rintracciare varie influenze, incominciando da quelle gončaroviane e larionoviane, ma in sostanza ci troviamo di fronte al consueto ossimoro, in cui l'ἀρχή è sempre predominante.

⁸ Le idee del cubismo incontrarono un'ampia diffusione in Russia, tanto che nel 1913 ci furono ben due traduzioni del saggio-manifesto di Albert Gleizes e Jean Metzinger *Du cubisme*, Paris 1912.

In occasione della mostra di *Mišen'* ('*Il bersaglio*') che si stava tenendo a Mosca, il 23 marzo 1913 fu organizzato un dibattito presso il museo del Politecnico. Zdanevič partecipò con una relazione sul futurismo, aggiungendo un nuovo elemento cardine alla sua visione ossimorica dell'arte. Consapevole di trattare argomenti incendiari, si presentò al dibattito molto spavaldo, desideroso di scandalizzare il pubblico venuto ad ascoltarlo e – a quanto riportano i giornali dell'epoca – ci riuscì perfettamente. Egli espose in maniera accurata i principî del futurismo italiano, che era sorto in base “alla necessità di connettere ('*svjazat'*') l'arte alla vita e di liberarsi del passato” (Zdanevič 1998: 558). Come ricorda in una lettera alla madre (Zdanevič 2014b), scritta subito dopo il dibattito moscovita, all'inizio il pubblico l'aveva applaudito, nondimeno la radicalità delle teorie del futurismo italiano fece montare sempre più lo sdegno degli ascoltatori, i quali cominciarono inizialmente a rumoreggiare, poi a gridare e infine a inveire. L'acme fu raggiunta allorché su una parete, alle spalle di Zdanevič, apparve una diapositiva (che aveva chiesto in prestito all'amico Larionov [Zdanevič 2014c]) con l'immagine della Venere di Milo, ed egli, brandendo una scarpa nuova americana prestatagli dall'amico Lopatinskij, pronunciò la celebre frase: “Una scarpa moderna è più bella della Venere di Milo”, perché – a suo dire – rappresenterebbe una bellezza autonoma, ideale, meccanica, mentre quella della Venere di Milo ci verrebbe imposta (Zdanevič 1998: 560). Nella missiva, Zdanevič raccontava alla madre che quella asserzione aveva suscitato grida minacciose e provocato un calpestio di piedi sul pavimento da parte degli astanti talmente rumoroso e assordante da fargli dubitare di poter portare a termine la relazione. Dopo non più di cinque minuti, però, il pubblico per incanto si acquietò ed egli poté continuare con la lettura sino alla fine. Sempre alla madre confessò la soddisfazione per lo scandalo suscitato, poiché si era trattato di una indispensabile pubblicità, grazie alla quale il suo nome era divenuto noto in tutta Mosca (Zdanevič 2014b).

Importante è qui per noi evidenziare le affermazioni piuttosto impegnative proferite da Zdanevič:

Noi abbiamo tradito l'arte nazionale russa [...] e siamo diventati dei lacchè dell'Occidente. È già stato più volte detto e ripetuto che la Russia è Asia e che noi siamo un distacco avanzato dell'Oriente. [...] Coltivare l'occidentalismo significa aumentare la lontananza tra la nostra arte e il nostro popolo. L'occidentalismo ci è stato utile per superare il decadimento dell'arte urbana, dico urbana perché al contrario nelle campagne si è sempre mantenuta a un livello molto alto, l'artista russo poteva comprendere l'arte antica e l'arte popolare. [...] Deve inorgogliarci il fatto che siamo Asia. [...] Le parole “Asia” e “arte” sono appunto inseparabili. Perciò la giusta forma, necessaria in arte per la realizzazione dell'idea di una persona che vuole crescere e migliorare, può venirci solo dall'Oriente, giacché può germogliare soltanto su un terreno russo, cioè asiatico. Non dobbiamo studiare i maestri occidentali, ma l'Asia (Zdanevič 1998: 567-568).

Introducendo l'elemento asiatico quale fondamento dell'arte russa, il propagandista del credo marinettiano non si limitava ad esprimere un pensiero piuttosto paradossale, ma,

proseguendo nel suo cammino ossimorico, sanzionava l'idea bizzarra che solo la vittoria dell'ἀρχή poteva dare origine all'autentica sperimentazione avanguardistica.

Nondimeno l'infatuazione del futurismo, con i suoi dettami forse troppo rigidi per la mente creativa di Zdanevič, cominciava ad esaurirsi e già qualche giorno prima del suo intervento al dibattito tenutosi all'Istituto Tenišev il 7 aprile 1913, egli aveva scritto nei suoi appunti per la serata il seguente addio:

Tra l'altro dichiaro che l'odierna serata che per voi è la prima futurista, per noi sarà invece l'ultima perché il futurismo è stato necessario per demolire l'Autorità e ritornare all'Oriente. Noi fondiamo una nuova corrente, il *vsěčestvo* ('tuttismo'), che presto diventerà celebre e glorioso. Il *vsěčestvo* sarà il nostro movimento nazionale e riusciremo ad elevare la nostra arte a grandi altezze (Basner *et al.* 2014: 25-26).

Poi però lo cancellò, e la serata si svolse nella tradizionale atmosfera di scandalo futurista. Ciò nonostante i giornali riportarono che nel corso della sua esposizione l'oratore, dopo aver proclamato il superamento del futurismo, aveva dato notizia della fondazione, con altri *coéquipiers*, di un nuovo, originale movimento, senza però farne il nome (Rostislavov 1913: 4). L'8 aprile Zdanevič scriveva una missiva a Larionov in cui gli comunicava che quello del giorno precedente era stato il suo ultimo intervento futurista, dato che il futurismo non aveva più nulla da proporre (Zdanevič 1998: 595). Se pensiamo che in una lettera di un mese prima indirizzata a Zdanevič, Larionov aveva scritto:

Ma soprattutto il futurismo [italiano] deve essere letto in Russia, dal momento che ancora non s'è mai trovata la voglia di leggerlo fino in fondo. Noi mettiamo il nome di Marinetti per mostrare la differenza dai futuristi che non sanno nulla di futurismo, a cominciare da Majakovskij, Severjanin e altri (Larionov 1998: 589),

ci rendiamo conto che Il'ja Zdanevič era divenuto ormai uno degli intellettuali più radicali e vivaci dell'avanguardia russa.

Proprio in questi mesi egli meditava sul nuovo movimento, il *vsěčestvo*, abbozzava le prime stesure di un manifesto, di cui una delle varianti è intitolata: *Mnogovaja⁹ slov[es]nost' i dejstvija nad zvukami. Vtoraja gramota vsěčestva* ('La letteratura simultanea e le azioni sui suoni. Il secondo documento letterario del tuttismo'). Nel titolo la forma molto solenne del linguaggio si contrappone al contenuto più che mai avanguardistico, i cui molti assunti ripetuti più volte con parole diverse, possono essere così riepilogati:

⁹ Il neologismo *mnogovaja* rimanda inevitabilmente allo *Slovo o polku Igoreve* ('Racconto della gesta di Igor'), laddove incontriamo l'*hapax mnogovoi* ('dai molti armati, dalle molte schiere') proferito da Svjatoslav: "[...] Più non vedo la possanza del forte e ricco e dai molti armati ('*mnogovoi*') fratello mio Jaroslav". Si tratta, però, soltanto di un'assonanza. Zdanevič, forse proprio sull'esempio dello *Slovo* (ce lo fanno pensare i termini nel titolo del manifesto volutamente solenni e libreschi: *Mnogovaja, slov[es]nost' e gramota*), partendo dalla radice *mnog-* (molto), inserisce il suffisso *-ov-* e la desinenza *-aja*, ottenendo l'aggettivo neologico *mnogovaja* nel significato di molteplice, plurima e, meglio ancora, di simultanea.

1. Una poesia di un solo verso è insufficiente a trasmettere la nostra esistenza dai mille volti, pertanto noi introduciamo la creazione politematica e polifonica di opere letterarie.
2. Oggi abbiamo bisogno della simultaneità (*'odnovremennost'*) di alcuni temi dal momento che la nostra coscienza può dividersi in due, in tre, in quattro, in cinque o in cento e solo la poesia *mnogovaja* ('simultanea') può saturarla.
3. Noi vogliamo parlare di tutto a un tempo. La nostra poesia deve viaggiare sul frastuono degli uffici postali e dei mercati. Frantumare le emozioni ci ha annoiati.
4. Faremo una poesia che non si deve leggere, ma ascoltare. La poesia si trasferisce sul palcoscenico. È il primo passo verso il fonografo. La poesia si libera dal potere delle lettere. L'alfabeto è solo un mezzo, non significa nient'altro. È il primo passo verso la liberazione della poesia dall'occhio, liberazione da noi proclamata.
5. Una parola può balzare su un'altra parola dai suoni simili, le parole consonanti possono realmente unirsi.
6. I temi che balzano uno sull'altro, l'un l'altro si superano.
7. Non ci occupiamo soltanto della poesia della simultaneità. Per noi sono pochi quei suoni che la nostra bocca può produrre. Non vediamo nessuna ragione per impiegare suoni puri. Proclamiamo la combinazione dei suoni e [...] pronunciando a un tempo tutti i suoni che entrano nella parola riusciremo ad avere la loro sintesi, così il suono scioglierà la parola producendo una moltitudine di combinazioni liberate dal tempo: in questo modo otterremo le parole extratemporali.
8. La parola extratemporale, la combinazione dei suoni e la poesia della simultaneità (*'odnovremennost'*): ecco tre espressioni della poesia *mnogovaja* (cfr. Zdanevič 2014d)¹⁰.

Suggerendo di rappresentare a un tempo molteplici eventi narrativi (questo principio valeva anche per le azioni plastiche), collocando la parola fuori del tempo (in alcuni appunti aggiungerà lo spazio) e ponendo il suono a fondamento della stessa parola, Zdanevič proponeva una *zaum'* saldamente ancorata alla fonetica, a cui negli anni seguenti avrebbe consacrato le sue capacità inventive componendo i drammi fonetici della ben nota pentologia *aslaablič'ja* ('*asinAspetti*'): *JAnko krUl' albAnskaj* ('*JAnko rE albAnese*'), composto alla fine del 1916, ma stampato a Tiflis nel maggio del 1918, *asĖl naprakAt* ('*AsIno a nolO*') e *OstrafpAschi* ('*L'Isola di pAsqua*'), entrambi pubblicati a Tiflis nel 1919, *zgAJAkaby* ('*Come se zgA*'), stampato a Tiflis nel 1920, e *lidantJU fAram* ('*LidantJU come un fAro*'), scritto a Costantinopoli nel 1920-1921 e pubblicato a Parigi nel 1923.

Nella *zaum'* zdaneviciana importanti sono i suoni, il significante e non il significato delle parole, cosicché in una sequenza verbale ogni parola può essere sostituita da una qual-

¹⁰ Non va dimenticato che già nel febbraio 1912 i pittori futuristi italiani Umberto Boccioni, Carlo Carrà, Luigi Russolo, Giacomo Balla e Gino Severini avevano parlato di "simultaneità degli stati d'animo nell'opera" e di "simultaneità d'ambiente" (Boccioni *et al.* 1914: 64).

siasi altra purché ci sia un'analogia fonica: di qui nascono dunque non più i sinonimi, ma i sinofoni (Marzaduri 1982: 281-293). Nel 1919, con il suo volumetto *17 erundovykh orudij* ('17 strumenti strulli'), Igor' Terent'ev, un esponente piuttosto creativo del gruppo 41°, eleverà questo concetto a legge della creazione letteraria degli *zauumniki*: le parole con lo stesso suono sono appunto simili anche nel significato, per esempio *gorod* ('città') è simile a *gordyj* ('orgoglioso'), *tvorčestvo* ('creazione') a *tvorog* ('ricotta') e così via (Terent'ev 1919: 4). Va inoltre ricordato che il *vsëčestvo*, rigettando un principio basilare del futurismo, non rinnegava più le conquiste del passato, ma riconosceva il carattere evolutivo dell'arte e della letteratura.

Nella già citata minuta per Soffici, Zdanevič rammenta la sua *zauum'*:

J'ai créé une langue phonétique agissant sur les émotions par la sonorité et par les associations avec le langage courant, beaucoup plus éloignée du sens que les mots de Khlebnikov. J'ai fait de la poésie orchestrale pour plusieurs voix simultanées, réalisable sur scène, et de la poésie chorégraphique où la danse qui l'accompagne est dirigée sans musique par les syllabes. Telle était la danse de *l'Ile de Pâques* que j'ai représentée à Paris en 1923 à la galerie La Boétie, interprétée par Lisica Codreanu [Lizica Codreanu-Fontenoy] (Iliadz 1992: 31).

La poesia orchestrale deve essere considerata una definizione sinonimica della poesia *mnogovaja*, infatti in un'altra minuta dal titolo *Mnogovaja poëzia. Manifest vsëčestva* ('La poesia simultanea. Manifesto del tuttismo'), l'autore, cimentandosi per la prima volta in una stesura *zauum'*, usa indifferentemente i due aggettivi: "Correggendo la nostra infelice bocca, siamo pervenuti alla poesia *mnogovaja* [...]" e qualche riga dopo: "Correggendo la nostra infelice bocca, siamo pervenuti alla poesia orchestrale ('*orkestrrovaja*') [...]" (Zdanevič 2014e). Detto altrimenti si trattava sempre di poesia simultanea, ma il nostro autore, alla costante ricerca dell'originalità, preferiva celarsi dietro nuovi termini.

Il giovane Il'ja, studente all'Università di Pietroburgo, soggiornava sovente a Mosca, pertanto era perfettamente informato dei manifesti e delle pubblicazioni che i futuristi russi davano alle stampe nelle due città più importanti della Russia, manifesti e pubblicazioni in cui si trattava ampiamente della lingua del suono. La *zvukopis'* di Chlebnikov, per esempio, espressa nella poesia *Bobèobi* (1913), non poteva certo essergli sfuggita. Nel suo manifesto *Distruzione della sintassi. Immaginazione senza fili. Parole in libertà*, Marinetti inneggiava nel 1913 "all'uso audace e continuo dell'onomatopea", ma è difficile pensare che Zdanevič potesse esserne venuto a conoscenza. Per quanto riguarda una possibile influenza della poesia fonetica dei dadaisti, per esempio di Hugo Ball, di Raoul Hausmann o di Kurt Schwitters, bisogna non dimenticare che essi cominceranno a pubblicare questo genere di versi soltanto di lì a qualche anno, dopo la prima guerra mondiale.

Nel luglio del 1913 veniva pubblicata la raccolta *Oslinyj chvost i Mišen'* ('La Coda dell'asino e il Bersaglio'), in cui si trovava il manifesto *Lučisty i buduščniki*¹¹ ('Raggisti e fu-

¹¹ Il termine *buduščniki* era un sinonimo di *futuristy*, ma, coniato – come *budetljane* – sul futuro del verbo *byt'* (essere), voleva distinguersi dall'italiano. Il neologismo fu usato per la prima volta da un giornalista russo ancora nel marzo del 1909 (Krusanov 2010: 508).

turisti”), firmato da dieci pittori, tra cui la Gončarova, Kirill Zdanevič e Le-Dantju, riuniti intorno al loro leader Larionov. Seguendo il manifesto del futurismo italiano, anch’essi inneggiavano al “fascino della loro grande epoca segnata da veloci automobili, strade ferrate, piroscafi grandiosi, aeroplani” (Gončarova *et al.* 1913: 9-15)¹² e, in perfetta contraddizione con quanto avevano appena acclamato, ossia lo sviluppo tecnologico, di cui l’Occidente era il motore, si proclamavano nazionalisti e antioccidentali perché l’Occidente “banalizza[va] le forme russe e quelle orientali, nonché livella[va] ogni cosa”. Pertanto esaltavano l’orientalismo, con il suo primitivismo e la prevalenza dell’ἀρχή, celebravano “tutti gli stili, in quanto utilizzabili per esprimere le proprie creazioni, stili esistiti nel passato ed esistenti nel presente, quali il cubismo, il futurismo, l’orfismo e la loro sintesi: il raggismo” (elaborato da Larionov) che si apriva “all’osservazione di tutta l’arte del passato”. Infine assicuravano che “un quadro raggista, apparendo sempre in movimento, da[va] la percezione di essere extra-temporale ed extraspaziale e per di più, osservandolo, sorge[va] la sensazione di scorgervi quella che si poteva chiamare la quarta dimensione”, teorizzata da Pëtr Uspenskij. Le idee sostenute da Larionov e dalla sua cerchia erano molto in consonanza con le posizioni difese da Zdanevič, anzi è stata avanzata l’ipotesi che la prima parte del manifesto, dominata com’è da uno spirito alquanto bellicoso, lontano quindi dal carattere tranquillo, flemmatico di Larionov, sia da attribuire proprio alla mano di Il’ja Zdanevič (Krusanov 2010: 510).

Benché avesse firmato il manifesto di Larionov, Le-Dantju (1891-1917) si sentì in dovere di stendere un breve saggio con cui intendeva patrocinare i principî del *vsëčestvo* nel campo della pittura (Ledantju 1988: 186-199)¹³. Tuttavia, dopo aver criticato tutti i pittori e le correnti pittoriche coeve, si limitò ad esprimere un deciso apprezzamento per il raggismo di Larionov, definito “un procedimento giustificato dalle leggi della pittura e in piena corrispondenza con le esigenze del mestiere di pittore” (*Ibidem*: 186-199). Inoltre precisò che le tesi generali del *vsëčestvo* erano già state esposte nella relazione e nel manifesto letti in occasione della grande mostra della Gončarova, organizzata a Mosca nell’autunno del 1913, in cui furono esposte ben 768 opere dipinte tra il 1900 e il 1913. Senza dubbio Le-Dantju si riferisce al già ricordato manifesto *Mnogovaja poëzia. Manifest vsëčestva*, nonché alla conferenza di Il’ja Zdanevič dal titolo *Natalija Gončarova i vsëčestvo* (*‘Natalija Gončarova e il tuttismo’*), che ebbe luogo il 5 novembre 1913 a Mosca, in concomitanza con la chiusura della mostra.

Quel giorno Zdanevič esordì constatando la morte del futurismo e continuò sciornando le tesi del *vsëčestvo*:

Il nostro tempo non può avere stili durevoli, né una scuola, né una tradizione, né un’arte permeata di un carattere nazionale. Il nostro tempo è ricco di miscugli di stili effimeri, nonché di teorie e di differenziazioni in campo artistico, giacché il nostro è il tempo della rapidità e del progresso veloce, del progresso da capogiro. [...] L’aspirazione al futuro è assurda, dal momento che non esiste il futuro. Il futuro può essere trasformato in passato e viceversa. [...] Non esiste né l’obsolescenza, né il nuovo, si tratta solo di un mutamento

¹² Tutte le citazioni che seguono sono tratte da questa fonte, salvo diversa indicazione.

¹³ Oltre la grafia corretta Le-Dantju, in letteratura s’incontra pure la forma Ledantju.

del punto di vista, mutamento che può riportarci indietro, al precedente punto di vista. [...] In questo modo noi possiamo disporre di tutte le conoscenze del mestiere, di cui oggi siamo in possesso, come più ci aggrada (Zdanevič 2014f).

Dopo l'intolleranza dei futuristi russi – saldi sullo scoglio della parola “noi” in mezzo al noto mare di fischi e d'indignazione – e i loro strali contro la vecchia lingua, contro i maestri della narrativa, della poesia e della pittura, contro i musei e le accademie, ecco il nuovo movimento che, per il suo rifiuto delle distinzioni e il suo spirito anarchico, sembrava l'opposto del futurismo. Similmente al manifesto raggista di Larionov e della sua cerchia, Zdanevič riteneva utilizzabili tutti gli stili con perfetta imperturbabilità e nel contempo, non esistendo il futuro, non formulava nessun progetto, né lasciava intendere che il *vsěčestvo* fosse una forza propositiva. Egli era convinto che, mancando di una prospettiva per il futuro, nessun movimento artistico-letterario potesse vantare la primazia sull'altro, mentre proprio Larionov e la sua cerchia si autodefinivano invece gli unici “creatori dell'arte contemporanea” e dichiaravano di non avere avversari in questo campo (Gončarova *et al.* 1913: 9-15), asserzioni del resto, come s'è detto, attribuite proprio a Zdanevič. La sostenuta libertà di applicazione delle proprie conoscenze del mestiere di pittore, romanziere o poeta porterà alle invenzioni più radicali, a partire dalla forma di *zaum'*, che lo stesso Il'ja Zdanevič comincerà ad elaborare in quei mesi.

Nell'estate del 1913, tra gli artisti e i letterati d'avanguardia si era sentito parlare di un nuovo movimento chiamato *vsěčestvo*, ma la sua nascita ufficiale deve essere fatta risalire alla suddetta conferenza moscovita di Zdanevič del 5 novembre 1913. Dopo tale data, infatti, il movimento sembrò prendere vita e il 29 novembre il quotidiano pietroburchese “Birževye vedomosti” (“Notizie di borsa”) informava i lettori di aver ricevuto una lettera nella quale si annunciava che il 10 dicembre si sarebbe svolta all'Istituto Tenišev la “primserata” (*pervovečer'*) dei *vsěki* con la partecipazione di Il'ja Zdanevič e dei pittori Gončarova, Larionov, Le-Dantju, Vjačeslav Levkievskij, Sergej Romanovič, Moris Fabri (Fabbri) e altri. Erano tutti pittori che avevano firmato il manifesto *Lučisty i buduščniki*, dimostrazione ulteriore della comunanza di vedute tra Zdanevič e Larionov con la sua cerchia. Durante la serata erano previste alcune relazioni: una di Le-Dantju dal titolo “*Vsěčestvo i živopis'*” (“*Il tuttismo e la pittura*”)¹⁴ e addirittura due di Zdanevič: “*Vsěčestvo i retrograd-futurizm*” (“*Il tuttismo e il futurismo retrogrado*”) e “*Vsěčestvo i Natalija Gončarova*”¹⁵. Tuttavia, per ragioni ignote, la “primserata” fu annullata.

Alla fine della citata variante *Mnogovaja slov[es]nost' i dejstvija nad zvukami. Vtoraja gramota vsěčestva*, il nostro autore si produceva in alcune considerazioni sulla creazione di un testo poetico e forniva ai potenziali verseggiatori che intendevano abbracciare il nuovo movimento, alcuni consigli di metrica. Egli asseriva:

¹⁴ Senza dubbio una sintesi del saggio summenzionato dal quasi omonimo titolo: *Živopis' vsěkov* (*La pittura dei vsěki*).

¹⁵ Con ogni probabilità si trattava di un sunto della ricordata conferenza moscovita del 5 novembre 1913, spezzata in due parti.

(Majakovskij 1955: 19). In seguito Burljuk avrebbe portato sovente all'orecchio un lungo pendente e infilato un cucchiaino di legno o un mazzetto di ravanelli nell'occhiello della giacca oppure avrebbe appuntato una cravatta sul risvolto. Non era da meno il giovane Majakovskij, che cercava la sfida futurista nell'abbigliamento, ma all'epoca, non possedendo abiti, aveva pensato di ravvivare due bluse mettendosi al collo, a mo' di cravatta, non tanto un fiocco nero a imitazione dei poeti simbolisti¹⁸, bensì un pezzo di nastro giallo, del resto subito imitato dall'amico Benedikt Livšic (Ripellino 1959: 20-24; Demidenko 2017: 221). Nondimeno, a sentire quanto egli racconta nella propria biografia letteraria *Ja sam* ('*Proprio io*'), fu la blusa gialla a fare di lui un autentico provocatore futurista:

Ho due bluse in uno stato deplorabile. Un metodo sperimentato per abbellirle è puntare sulla cravatta. Non ho soldi. Ho preso a mia sorella un pezzo di nastro giallo. Me lo sono avvolto al collo. Uno scalpore strepitoso. Allora per un uomo è la cravatta la cosa più bella e che si nota di più. È evidente che se aumenti la cravatta aumenta anche lo scalpore. Ma, dal momento che le dimensioni delle cravatte sono limitate, sono ricorso a un'astuzia: ho fatto della cravatta una camicia e della camicia una cravatta. L'effetto è irresistibile (Majakovskij 1955: 21).

La blusa gialla era divenuta motivo di grande scandalo: pare che la polizia di Mosca avesse addirittura proibito a Majakovskij di indossare quella blusa nel caso in cui intendesse parlare in pubblico (Demidenko 2017: 222). Nel 1913 il poeta aveva in animo di pubblicare presso le edizioni del settimanale "Novyj Satirikon" ('Il nuovo Satyricon') un suo libro di versi dal titolo *Kofta fata* ('*La blusa del bellimbusto*'), ma poi il progetto si arenò e la nota poesia dall'omonimo titolo vide la luce nel marzo del 1914 nella rivista "Futuristy: Pervyj žurnal russkich futuristov" ('Futuristi: La prima rivista dei futuristi russi'), di cui peraltro uscì solo il numero 1-2.

Larionov fu forse il primo a dipingersi il volto, facendo di questa trovata un elemento caratteristico dell'aspetto esteriore dei futuristi-raggisti-*vsčki*. Il quotidiano "Moskovskaja gazeta" pubblicò nel settembre del 1913 un articolo anonimo intitolato *Raskrašennyj Larionov* ('*Il Larionov dipinto*')

Il leader dei raggisti Michail Larionov si è annoiato di essere un innovatore soltanto nella pittura. Ora vuole dettare legge nel campo della moda maschile, di una moda creata sui principî del raggismo. Per iniziare ha deciso di diffondere la novità raggista di dipingersi il volto. [...] Alla prima adunanza della società di "Estetica", Larionov si è presentato assolutamente preparato, con un paesaggio raggista artisticamente dipinto sul volto. Colori: blu, giallo, verde. [...] In futuro si occuperà della propria capigliatura. Sarà dipinta a quadretti o a righe, a seconda dello stato d'animo (Anonimo 1913: 3).

¹⁸ Secondo Mstislav Dobužinskij "La finanziaria nera e un fiocco nero per cravatta era l'uniforme dei poeti [simbolisti] di quel tempo" (Dobužinskij 1987: 280).

Nell'autunno del 1913, la novità di dipingersi il volto divenne a Mosca e Pietroburgo una moda volta alla provocazione e all'auto-réclame assai diffusa tra i futuristi-raggisti-*vsěki*, che sedusse, oltre a Larionov, Burljuk e Majakovskij, i fratelli Zdanevič, la Gončarova, Le-Dantju, Aleksej Kručënych, Vasilij Kamenskij e alcuni ego-futuristi. Essi avevano deciso di teatralizzare la vita quotidiana, facendo della strada la loro scena.

Zdanevič e Larionov con il summenzionato manifesto intendevano fornire un respiro teorico a questa tendenza, motivandola con asserzioni, quali: "L'atto di dipingerci il volto [...] è indissolubilmente connesso con il nostro modo di vivere e con il nostro mestiere" (Larionov, Zdanevič 2014a: 149-151)¹⁹, oppure: "L'atto di dipingersi il volto è come la prima parola che ha scoperto verità ignote", per approdare al *Leitmotiv* di buona parte dell'avanguardia, ossia la necessità di fondere l'arte con la vita: "Abbiamo collegato l'arte alla vita. Dopo una lunga solitudine degli artisti, abbiamo chiamato ad alta voce la vita e la vita si è intromessa nell'arte, ora è tempo che l'arte si intrometta nella vita. L'atto di dipingerci il volto segna l'inizio di tale intromissione. Per questo battono così forte i nostri cuori". La conclusione palesa la provocazione e l'albagia di ogni manifesto avanguardista: "Ci dipingiamo perché un volto pulito è ripugnante, perché vogliamo proclamare l'ignoto, stiamo trasformando la vita e riportando alla fonte dell'essere l'anima potenziata dell'uomo".

Dopo tanti programmi, manifesti, relazioni, conferenze, appunti stesi nel corso di pochi anni, il giovane Il'ja Zdanevič ha dimostrato una notevole capacità creativa, senza rivelare il minimo timore di sprofondare nell'oscuro vortice dell'incomprensibile e soprattutto di contraddirsi, anzi la contraddizione sarà il fulcro del suo pensiero che lo condurrà ai noti esiti assurdisti. Prova definitiva di questo suo atteggiamento irrazionale, impregnato di imperturbabilità, fu l'intervista rilasciata insieme a Larionov alla rivista "Teatr v karrikaturch" ('Il teatro nelle caricature'), pubblicata nel numero di gennaio del 1914:

Siete futuristi?

Sì, siamo futuristi.

Siete contro il futurismo?

Sì, siamo contro il futurismo. Che sparisca dalla faccia della terra?

Ma siete in contraddizione con voi stessi?

Sì, il nostro compito è di essere in contraddizione con noi stessi.

Siete dei ciarlatani?

Sì, siamo dei ciarlatani.

Siete dei mediocri?

Sì, siamo dei mediocri.

Con voi non si può parlare?

Sì, finiamola...

E i vostri auspici per il nuovo anno?

Essere fedeli a noi stessi (Larionov, Zdanevič 2014b).

¹⁹ Tutte le citazioni che seguono sono tratte da questa fonte, salvo diversa indicazione.

L'intervista, che diverrà nota con il titolo *Da-manifest*, è in sé una dichiarazione dello spirito decostruttivo che animava il raggista Larionov e il tuttista Zdanevič, nonché della loro volontà di negazione à la Nietzsche dei valori come strumenti di dominio politico e culturale. Privi di qualsiasi progetto utopico, nella loro veste di difensori di indifferenza e insieme di libertà, nel 1915 Larionov emigrerà con la Gončarova in Svizzera e poi a Parigi dove diverrà, tra l'altro, un famoso decoratore e scenografo teatrale, mentre Zdanevič nel maggio del 1917 lascerà Pietroburgo per la sua Tiflis e lì, con il fratello Kirill, Kručėnych e Terent'ev, darà vita alla grande avventura dadaista del gruppo 41°²⁰.

Abbreviazioni

MF: *Manifesto del futurismo* italiano (cfr. Marinetti 1909).

MPF: *Manifesto dei pittori futuristi* italiani (cfr. Boccioni *et al.* 1910)

Bibliografia

- Anonimo 1913: Anonimo, *Raskrašennyj Larionov*, "Moskovskaja gazeta", 1913, 272, p. 3.
- Basner *et al.* 2014: E.B. Basner, A.V. Krusanov, G.A. Marušina, *Ot sostavitelej*, in: I. Zdanevič, *Futurizm i vsėčestvo 1912-1914*, I, Moskva 2014, pp. 25-26.
- Boccioni *et al.* 1910: U. Boccioni, C. Dalmazzo Carrà, L. Russolo, G. Balla, G. Severini, *Manifesto dei pittori futuristi*, "Poesia", 1910, 11 febbraio.
- Boccioni *et al.* 1914: U. Boccioni, C. Carrà, L. Russolo, G. Balla, G. Severini, *Prefazione al Catalogo delle Esposizioni di Parigi, Londra, Berlino, Bruxelles, Monaco, Amburgo, Vienna, ecc.*, in: Id., *I Manifesti del Futurismo*, Firenze 1914, p. 64.
- Breško-Breškovskij 1912: N. Breško-Breškovskij, *Genij "Oslinogo chvosta"*, "Peterburgskaja gazeta", 1912, 21, p. 3.
- Demidenko 2017: Ju. Demidenko, *Futurizm glazami obyvatelej: kostjum-karikatura i karikatura na kostjum*, "Teorija mody", XLIV, 2017, 2, p. 221.
- Dobužinskij 1987: M. Dobužinskij, *Vospominanija*, Moskva 1987, p. 280.
- Ėganbjuri 1913: Ė. Ėganbjuri, *Natalija Gončarova. Michail Larionov*, Moskva 1913, pp. 8-9.
- Gončarova *et al.* 1913: N. Gončarova *et al.*, *Lučisty i buduščniki. Manifest*, in: *Oslinij chvost i Mišen'*, Moskva 1913, pp. 9-15.

²⁰ Nel licenziare il presente lavoro mi corre l'obbligo di esprimere la mia sincera gratitudine al collega e amico Remo Faccani per i suoi preziosi suggerimenti.

Наше праздничное интервью съ футуристами.



М. Ларионовъ.

(Набросокъ нашего сотрудника).

- „Вы футуристы?“
 — „Да, мы футуристы.“
 — „Вы отрицаете футуризмъ?“
 — „Да, мы отрицаемъ футуризмъ. Пусть онъ исчезнетъ съ лица земли?“
 — „Но вы противорѣчите самимъ себѣ?“
 — „Да, наша задача противорѣчить самимъ себѣ.“
 — „Вы шарлатаны?“
 — „Да, мы шарлатаны.“
 — „Вы бездарны?“
 — „Да, мы бездарны.“
 — „Съ вами нельзя говорить?“
 — „Да, наконецъ...“
 — „Но ваши пожеланія на годъ?“
 — „Быть вѣрными самимъ себѣ.“

М. Ларионовъ.

И. Зданевичъ.

*Пусть этотъ годъ
 будетъ годъ окончанья
 новаго примиренія и
 слѣзъ и „Дункану-
 ма“ и классическаго ба-
 лета. Отъ ихъ соеди-
 ненія родится „Но-
 вый Шинель“ — и за-
 кнѣмъ будущее. //*
 М. Милъ.

Наши подарки и пожеланія на ново-
 годнюю елку.

Труженикамъ сцены.

Уставъ ужъ есть, повѣяло какъ будто
 нормой,
 Скорый бы справится со всей реформой.

Драматургамъ.

Чтобъ съ ростомъ авторскихъ избѣгнуть
 Вамъ эксперимента,
 Напомнить нужно вновь: *de artibus me-
 mento!*

Антрепренерамъ.

Дарю вамъ календарь безъ постныхъ дней,
 Безъ лѣтнихъ мѣсяцевъ и... сроковъ ве-
 келей.

К. Незлобину.

Нельзя же съ „Ревностью“ одной про-
 зить безпечно:
 — Еще бъ сто пьсочекъ... такигъ,
 Чтобъ шли бы вѣчно!

Художественному театру.

Одно молло для васъ у Бога:
 — Вернись, о, прежняя дорога!

Большому театру.

Даю сей даръ всерьезъ не только для
 проформы:
 Подаркомъ будутъ здѣсь... всеобщія ре-
 формы.

Театру Зимина.

Дай Богъ и впрелъ, съ подмогою вокаль-
 ной,
 Вамъ конкурировать съ пьсами съ те-
 атральной.

IMMAGINE I.

Intervista rilasciata da Zdanevič e Larionov alla rivista "Teatr v karrikaturach"

- Hulten *et al.* 1978: P. Hulten, G. Viatte, O. Djordjadžé, L. Barnier, F. Chapon, L.-M. Annick, *Iliazd*, Paris 1978, p. 48.
- Iliazd 1992: Iliazd, *Lettre à Ardengo Soffici. Cinquante années de futurisme russe*, édition établie par Régis Gayraud, in: *Les Carnets de l'Iliazd Club*, II, Paris 1992, pp. 26-27.
- Krusanov 2010: A. Krusanov, *Russkij avangard*, 1/1, Moskva 2010, p. 508.
- Larionov 1998: M. Larionov, *Pis'mo Zdaneviču I.M.*, in: I. Zdanevič, *O futurizme*, "Iskusstvoznanie", 1998, 1, p. 589.
- Larionov, Zdanevič 2014a: M. Larionov, I. Zdanevič, *Počemu my raskrašivaemsja. Manifest futuristov*, in: I. Zdanevič, *Futurizm i vsěčestvo 1912-1914*, I, Moskva 2014, pp. 149-151.
- Larionov, Zdanevič 2014b: M. Larionov, I. Zdanevič, *Naše prazdníčnoe interv'ju s futuristami*, "Teatr v karrikaturach", 1914, 1, p. 19.
- Ledantju 1988: M. Ledantju, *Živopis' vsěkov*, in: V. Alloy (red.), *Minuvšee. Istoričeskij al'manach*, v, Paris 1988, pp. 186-199.
- Majakovskij 1955: V. Majakovskij, *Ja sam*, in: Id., *Polnoe sobranie sočinenij*, I, Moskva 1955, p. 19.
- Marinetti 1909: F.T. Marinetti, *Manifesto del futurismo*, "Gazzetta dell'Emilia", 1909, 5 febbraio.
- Marzaduri 1982: M. Marzaduri, *Introduzione*, in: L. Magarotto, M. Marzaduri, G. Paganani Cesa (a cura di), *L'avanguardia a Tiflis*, Venezia 1982, pp. 281-293.
- Pskovitinov 1912: E. Pskovitinov, *Večer chudožestvenno-artističeskoj asociacii*, "Protiv tečenija", 1912, 27-28 (51-52), pp. 4-5.
- Ripellino 1959: A.M. Ripellino, *Majakovskij e il teatro russo d'avanguardia*, Torino 1959, pp. 20-24.
- Rostislavov 1913: A. Rostislavov, *Doklad o futurizme*, "Reč" 1913, 97, p. 4.
- Rostova 2019: N. Rostova, *Filosofija ruskogo avangarda*, Moskva 2019, p. 5.
- Terent'ev 1919: I. Terent'ev, *17 erundovych orudij*, Tiflis 1919, p. 4.
- Zdanevič 1998: I. Zdanevič, *O futurizme*, "Iskusstvoznanie", 1998, 1, pp. 551-597.
- Zdanevič 2014a: I. Zdanevič, *I.M. Zdanevič – M.V. Le-Dantju <Tiflis, janvar' 1913 g.>*, in: I. Zdanevič, *Futurizm i vsěčestvo 1912-1914*, II, Moskva 2014, p. 146.
- Zdanevič 2014b: I. Zdanevič, *I.M. Zdanevič – V.K. Zdanevič <Peterburg, 26 marta 1913 g.>*, in: I. Zdanevič, *Futurizm i vsěčestvo 1912-1914*, II, Moskva 2014, pp. 102-106.
- Zdanevič 2014c: I. Zdanevič, *I.M. Zdanevič – M.F. Larionovu <17-go marta 1913 g.>*, in: I. Zdanevič, *Futurizm i vsěčestvo 1912-1914*, II, Moskva 2014, p. 168.

- Zdanevič 2014d: I. Zdanevič, *Mnogovaja slov[es]nost' i dejstvija nad zvukami. Vtoraja gramota vsëčestva*, in: Id., *Futurizm i vsëčestvo 1912-1914*, I, Moskva 2014, pp. 296-311.
- Zdanevič 2014e: I. Zdanevič, *Mnogovaja poëzija. Manifest vsëčestva*, in: Id., *Futurizm i vsëčestvo 1912-1914*, I, Moskva 2014, p. 183.
- Zdanevič 2014f: I. Zdanevič, *Natalija Gončarova i vsëčestvo*, in: Id., *Futurizm i vsëčestvo 1912-1914*, I, Moskva 2014, pp. 117-122.

Abstract

Luigi Magarotto

The Evolution of Il'ja Zdanevič's Thought in His Early Work

At the age of seventeen, Il'ja Zdanevič (1894-1975), best known as Iliadz, had the chance to read the Italian futurist manifestos and was immediately converted. In September 1911, impassioned by these new futurist ideas, he left Tiflis and went to Petersburg to study law. In addition to being influenced by Filippo Tommaso Marinetti, Zdanevič was also fascinated by Natal'ja Gončarova's neo-primitivism, which drew inspiration from icons, folk woodcuts (*lubki*) and illuminations, and by Michail Larionov's paintings, i.e., the art of signs and drawings on walls. As many futurists of the time, such as the members of "Gileja", Zdanevič was attracted by the aesthetic of the future, on the one hand, and enchanted by icons and folk culture, on the other. Although Russian avant-gardists defined themselves with forward-looking names, such as *budetljane*, *buduščniki* and *futuristy*, in literature they sought the sources of language in its primitive manifestations, of which *zaum* is the prime example, and in painting they mainly investigated the basic elements, such as lines, figures, and light: Russian avant-garde research was dominated by the ἀρχή (*archē*).

From January 1912 until the summer of 1913, Zdanevič was intensely active as a proponent of the new futurist theory. He wrote a short book on Larionov's and Gončarova's paintings, gave lectures on futurism, and added a controversial element to his creed: the fundamental principles of Russian art were Asian. The futurist propagandist introduced the bizarre and paradoxical idea that only victory of the ἀρχή could give rise to authentic avant-garde experimentation. However, during the summer of 1913, Zdanevič left futurism and founded a new movement called *Everythingism* (*Vsëčestvo*). He proposed a simultaneous literature (*Mnogovaja slovesnost'*) and, to achieve this purpose, he suggested to place words outside time and space and to set sound as their foundation. For this reason, his *zaum* language will always be anchored in phonetics, as we can see in his phonetic dramas of the well-known pentalogy *aslaabl'chya*. It will be the theories of *Everythingism* that lead to Zdanevič's participation in the group 41° a few years later, at the height of absurdist creation.

Keywords

Russian Futurism; Il'ja Zdanevič; *Everythingism* (*Vsëčestvo*); Filippo Tommaso Marinetti; Michail Larionov; Natal'ja Gončarova.

Anita Frison

Depicting the Landscape. Andrej Belyj's *A Wind from the Caucasus* and *Armenia*

The symbolist writer Andrej Belyj (1880-1934), after visiting different European and North African countries, only began to travel through Russia in the late 1920s, when he decided to visit the Caucasian region (cf. Spivak 2006: 335). He went to Georgia for the first time between April and July 1927, along with his future second wife Klavdija Bugaeva. According to the writer, the voyage was inspired by a conversation the couple had with the anthroposophist Jurij Michin in March of the same year (cf. Lavrov, Malmstad 2016: 496); as reported by Nikolaj Malinin, they wanted to get away from Moscow because of their complicated relations with Bugaeva's first husband (Bugaeva 1996: 193). Once in Georgia, Belyj not only visited the country, but also met some of the most important Georgian artists and writers, like Tician Tabidze and Paolo Jašvili; moreover, he became involved in the local artistic scene¹. The second time, Belyj and Bugaeva left Moscow at the beginning of May of the following year, at first heading for Georgia, where they reunited with Tabidze and Jašvili and met writer Grigol Robakidze (cf. Lavrov, Malmstad 2016: 512). Some days later they decided to visit Armenia; then, they went back to Georgia and lived there until August 11th, when they returned to Moscow by train. Finally, at the end of April 1929, the couple went back to the Caucasus, this time spending almost a month in Armenia and then shuttling between Krasnaja Poljana, Kadžory and Tbilisi until August 20th.

The first direct accounts of the Caucasus can be found in letters to Ivanov Razumnik and Boris Pasternak (Belyj *et al.* 1998; Pasternak *et al.* 1988); moreover, a brief chronological report is included in Belyj's *Rakurs k dnevniku* (cf. Lavrov, Malmstad 2016). In addition, the author collected his impressions in two travelogues. He worked on the first one, *A Wind from the Caucasus* (*Veter s Kavkaza*; Belyj 1928) from January to March 1928; the second one, *Armenia* (*Armenija*; Belyj 1985), written in Georgia in June 1928 (cf. Lavrov, Malmstad 2016: 507, 510, 514), was firstly published in the journal "Krasnaja nov'" in 1928, and later reprinted in a separate volume in 1985². Useful sources of information about the

¹ Belyj took part in several meetings of the Georgian literary societies and gave three lectures while in Tbilisi (cf. Ančugova 1988; Belyj *et al.* 1998: 528; Kotrelev 2005; Lavrov, Malmstad 2016: 500).

² The genre of travel prose has been well experimented by Belyj, who devoted other works to his journey to Italy and North Africa (1910-1911) as well as to his permanence in Berlin (1921-

couple's life in the region can be found in the writings of Klavdija Bugaeva, who kept a detailed diary during the journeys (Bugaeva 1996) and later recollected the memories of her husband's final years (Bugaeva 2001).

In both *A Wind from the Caucasus* and *Armenia* the Caucasus is represented as a pleasant dichotomy of two different eras: on the one side, there is a picturesque and romantic space (“декоративно прекрасно”, as Bugaeva states while in Cichis-Dziri; Bugaeva 1996: 197), a landscape steadily tied to Russian literature and European painting; on the other, the Caucasus shows footprints of modernity as the Soviet government is establishing new factories, power plants, railways and so forth. The aim of this article is to analyse how Belyj constructs the descriptions of the Caucasian landscape, which is indeed one of the main characters in the travelogues. In doing so, I will reflect upon the central role played by visuality in the writer's accounts, as well as upon their connection to the Imperial and Soviet discourse over the Russian periphery³.

1923). As far as the first experience is concerned, he immediately published several articles on Italy and North Africa in the Russian journals *Reč*, *Utro Rossii* and *Sovremennik* (1911-1912); in fact, he worked in order to assemble this material in a single volume left unpublished at the time. He started to re-elaborate the *očerki* in 1916, and managed to publish them in two editions (Belyj 1921; Belyj 1922); the last part of the journey, the so called *Afrikanskij dnevnik*, came out only in 1994 (Belyj 1994). These travelogues show strong traces – especially the pages devoted to Italy – of the anthroposophical theories of Rudolf Steiner, whom the author had met in 1912 (on the reinterpretation of the whole journey according to anthroposophy see for example Sulpasso 2017). Anthroposophical hints are however missing from *Odna iz obitelej carstva tenej* (1924), devoted to Belyj's Berlin years. Showing a strong thematic connection to some pages of the *Afrikanskij dnevnik* and a deep relation to the author's symbolist roots, this atypical travel account is Belyj's first attempt to celebrate directly the new Soviet power: while Berlin – and all European civilization – is irreparably sinking to death, Russia has renewed itself through Revolution. The bond to the Soviet government is more explicit in *Veter s Kavkaza* and *Armenija*, as it will become clear in the following analysis; at the same time, these last two travelogues maintain ties with Belyj's symbolist poetics: “фокусируя взгляд на конкретной перспективе, предполагающей конкретный пункт наблюдения и наблюдателя и включающей, наряду с визуализацией, ритм, Белый получил возможность превращать внутреннее (индивидуальное, к которому относится и культурное предвосхищение) и внешнее, данный объект (Кавказ во время переворота) в нечто третье – в символ (образ-смысл)” (Ebert 2010: 154). On Russian modern travel prose, and especially on Andrej Belyj's and Osip Mandel'stam's works on the Caucasus, see Sippl 1997.

³ In analysing the representation of the Caucasian landscape, I will sometimes refer to post-colonial studies, as they have investigated power relations between different peoples and cultures perhaps better than any other critical trend. While several scholars have been underlying some unusual traits of Imperial Russia's expansion in the South and in the East, stating that it can't be considered a proper colonization (cf. Etkind 2011), there is no doubt that relations of power (political, but also cultural) were established between the Russian centre and the Caucasian periphery, which has been largely exoticized, orientalist and exploited by the Russian elites. For such a reading of Russian literature on the peripheries of the Empire, see Layton 1994; Sahni 1997; Thompson 2000.

*A Wind from the Caucasus and Armenia*⁴ share what can be defined as a “strongly visualized narrative perspective” (Ross Bullock 2014: 751)⁵, or – in other words – a penchant for the visual element, as Kauchtschischwili 2011 has highlighted. Quite common in travel literature, here it is reflected in an astonishing amount of words related to the semantic sphere of sight. In *VK* (which counts 293 pages), 370 derivatives from *вид-* occur, 103 from *гляд-*, 83 from *глаз-* and 68 from *смап / смотр-* against, for example, only 40 from *звук-*. At the same time, in *AR* (79 pages) there are 117 derivatives from *вид-*, 25 from *смап / смотр-*, 23 from *гляд-*, 16 from *глаз-* against only 4 from *звук-*. Indeed, already from the preface of *VK* Belyj explicitly stresses the fundamental role of sight, stating humanity’s need to be able to really see (*VK*: 5). Similarly, in *AR* he reports men’s usual inability to see, declaring that we should remove the cataract which dims our sight: “Прекрасно – увидеть; прекрасней – заставить увидеть, снимая с зрачков катаракты: мы все – ‘катарактики’: видя, не видим” (*AR*: 34). In Belyj’s mind, sight is inextricably linked to art and painting. In this regard, to gaze at a landscape appears to be just the same as to admire an exposition in a museum: “я многое разглядел в природе через воспитание глаза в музеях” (*VK*: 6), the author frankly admits adding a thought about the crucial role played by artists⁶ in shaping the common man’s perception of a distant land. Klavdija Bugaeva testifies the writer’s obsession with finding the right way to gaze at the Caucasian environment. Wishing to follow the Georgian Military Road (*Военно-грузинская дорога*), for example, he wondered: “как по ней лучше ехать, чтобы картины ее дали большее нарастание и значительность их вскрылась бы глубже: от Тифлиса на Владикавказ? Или обратно?” (Bugaeva 2001: 118). As a matter of fact, Belyj is used to comparing his memory to a camera, able to register the general impression of a place, the essence of space and time (what he calls the fourth dimension)⁷, but not the geographical

⁴ From now on *A Wind from the Caucasus and Armenia* will be referred to as *VK* and *AR*.

⁵ Ross Bullock coins this expression analysing the role of gaze in Andrej Platonov’s *Džan* (1935); in particular, he underlines the writer’s strong relation to the Stalinist visuality of that period. While in Belyj the gaze seems equally important, it is not merely linked to the Stalinist – or even Soviet – iconography; as will become clear in the article, it seems to be the embodiment of the Russian – in this case latent – sense of superiority towards the Caucasian periphery.

⁶ Here Belyj refers to painters and writers, quoting Russian painter Michail Vrubel’ for the former, and French geographer Élisée Reclus for the latter: “горожанину свойственно говорить: ‘скала, как... у Врубеля’; Врубель – путеводитель, например, по иным местностям Кавказа; сельчанину свойственно, наоборот, стоя перед Врубелем, говорить: ‘как у нас... в Грузии’. Описание края художниками слова играет громадную, доселе не оцененную роль; художники должны еще стать краеведами, этнографами и отчасти географами” (*VK*: 6).

⁷ Cf. for example a letter to Pasternak written in Kadžory in 1928: “вид с высоты в глубину ширей, так физиологически входящий в организм и меняющий все восприятие не поддастся зарисованию в условиях трехмерной перспективы, ибо три координатных оси (длины, ширины, высоты) – не три, а четыре в качественном восприятии, которое и есть восприятие собственно [...]. [...] Эти мысли и ряд других, с ними связанных, я стараюсь проверить оптически, прове-

details. As mentioned by Bugaeva, this is why the writer often relies on pictures and postcards when he is about to describe a place he has visited. While this habit proves to have been fruitful in the case of his journey to North Africa in 1911, the lack of decent postcards in Georgia and Armenia forced Belyj to draw sketches of Caucasian landscapes personally: “выбор открыток и снимков был слишком скудным. Тогда-то желание хоть как-нибудь закрепить характерные мелочи посещаемых мест толкнуло его к зарисовкам. Так появились его кавказские рисунки”, remembers Bugaeva (Bugaeva 2001: 129-130). The writer continued to draw during the second and third voyages, shifting from graphite to watercolour; even though he did not possess technical training as a painter, he tried to fix the essence of the landscape, its “основной колорит” (Bugaeva 2001: 131), on paper⁸.

Belyj’s Caucasian drawings and watercolours are collected in the State Literature Museum in Moscow and in Andrej Belyj’s fund of National Library of Russia in Saint Petersburg, mostly with captions, dates and notes by Bugaeva. An actual example of his pictorial representation of the Caucasus can be the watercolour displayed in FIGURE 1 (cf. ZR), which – according to the caption by Bugaeva – dates back to 1929 and represents a “brigand’s castle” (*zamok razbojnika*) near Kadzory in Georgia. As a matter of fact, while in this area Belyj started to paint a series of landscapes, as he recalls in a letter to Ivanov-Razumnik:

Дорогой друг, – знаете, чем мы с К.Н. занимались в Каджорах, – с яростью, с само-забвением, с бессонными ночами? Зарисовали и красили. Смешно сказать: привез ряд “Каджор” (колоритов). [...] и каджорские колориты нас так замучили, просясь на лист белой бумаги, что мы, перепачканные красками, 2 недели добровольно укладывали себя в лоск, сияясь схватить в убогих каракулях хоть намек на 1/100 того, что видели, как колорит. И это вовсе не важно, что получилась всякая юмористика (вместо рисунков); важно то, что осознавалось в процессе мазанья и ощупывания красок; [...] верьте, – тут не искусство, а – познание (Belyj *et al.* 1998: 649).

Here drawing and painting seem to be a tool towards a better awareness of the region Belyj is visiting; they are, most importantly, an essential part in his creative process. From the author’s point of view, a realistic portray of the landscape is not quite important; more important is to fix its essence through colour, as FIGURE 1 clearly shows. The huge mass of the mountain stand out in the foreground, while the figurine of Klavdija Bugaeva with a parasol is put in the right bottom to emphasize her smallness. The depiction of the flora is neither accurate nor detailed: there are indeed some trees, but they are stylized, mere splashes of colour. Through splashes of colours the gradual passage from the greenery of

речь детскими зарисовками контуров при помощи карандаша, ибо мне ясно, что я вижу глазами 4 измерения” (Pasternak *et al.* 1988: 696, 697). For an account of the ‘fourth dimension’ both in Belyj’s work and in European art at the beginning of the Twentieth century, see Matich 2010: 83-120.

⁸ Belyj always used to draw not only while travelling but also while writing, as the large number of sketches (depicting characters and episodes from his books, as well as anthroposophical subjects) proves (cf. Kajdalova 1988; Nikolesku 2000).



FIGURE 1.

A “brigand’s castle” (*zámok razbojnika*) near Kadžory in Georgia (watercolour, 1929).

the plain to the arid stone of the top of the mountain is also recreated. It is here that the so called “castle” – now in ruins – stands, an almost shapeless contour with no neat distinction from the soil, as if the building and the mountain were part of the same substance. The focus is merely on the mountain, while the stripe of the vivid blue sky is quite narrow. The choice of increasing the importance of one element (the mountain) to the detriment of the others is a common feature of Belyj’s Caucasian sketches; as Kajdalova notices, they are characterised by “нарушение пропорций [...] в динамике кавказской природной ‘мистерии’ то горы вырастают до неба, то цветы и листья приобретают гиперболические размеры” (Kajdalova 1988: 603). The bright colours, shifting from green to ochre, from cobalt blue to lemon yellow, from purple to orange help passing a sensation of unreality, a feature also stressed by the curved lines marking the different painted areas. Due to the vividness of the paintings and the technique used, Kajdalova (1988) suggests Martiros Sar’jan as the main influence on Belyj’s landscapes, while Nikolesku shows links to Kuz’ma Petrov-Vodkin (a painter repeatedly cited by Belyj himself in his travelogues) and Michail Matjušin, especially for their interest in a new, synthetic perspective and in the necessity of a new way of seeing at things: “Белого увлекали практические опыты, проводимые и Петровым Водкинским, и Матюшинским для осуществления ‘нового смотрения’, ‘новой видимости’, которые означали и новые ‘мироопределения’” (Nikolesku 2000: 130)⁹.

⁹ See also Nikolesku 2018: 639. At the same time, Christa Ebert has underlined the coexistence of the avant-garde (Petrov-Vodkin, Sar’jan, Mejerchol’d) and symbolist (Čiurlionis) aesthet-

This pictorial text (cf. Böhmig 2018) has a written antecedent, as the author describes the very same place in a passage of *VK* where he recollects a trip around Kadžory. In this case, the painting does not function as the mediator between reality and its written reproduction, nor is it a later illustration of the *VK* passage¹⁰. On the contrary, both the painting and the verbal description share the same status, being the direct products of Belyj's gaze. While they belong to different years, they do share some similarities. In the *VK* passage, the emphasis remains on the colours ("сухость, ясность, игра колоритов, просторы, приятная свежесть, потоки озона" [*VK*: 178]) and on the unusual perspective naturally shaped by the landscape ("справа и слева, и сзади и спереди – слеты, просторы, балет перспектив" [*VK*: 178-179]). Moreover, the author underlines that an "artist of the word" is requested to describe such a wonderful nature ("зову в них [Каджорах] – художников слова, беременных произведением новым" [*VK*: 179]). The "castle" is not openly sketched out. The reader therefore does not learn about its appearance; instead, he learns some details about its history and the fact that now the authorities do not care about it (*VK*: 179). Here lays the first similarity between the written and the pictorial texts: in both cases, the building is not relevant in itself, it is simply part of the landscape. Indeed, the landscape reigns, as the lines following the reference to the "castle" prove:

[...] смелькались местности; все перспективы нарушены сызнова: слеты, отлеты, пригорбья равнин, в тени сев, загорелися странно; там – синяя, там красноватая муть с пятном зелени, в муть выступающей, но – без конца и начала: как будто пятно из пространства повесили; воздух – выше и ниже. Исчезли все земли (*VK*: 179).

The second similarity stems from the vagueness of the represented; the verb *смелькаться*, the hint at the broken perspective, the nouns *муть* and *пятно*, the infinitude suggested by the expression *без конца и начала*, the final remark about the vanishing of the land correspond to the aerial coats of paint of the 1929 watercolour.

Belyj did not only make actual drawings of the Caucasus; he also constructed the verbal descriptions of Caucasian nature like a picture at an exhibition. In this regard, the writer frequently uses the substantive *картина* ('picture'). From time to time, *картина* can be used in reflections upon the process of sight ("каждая картина имеет свой фокус зрения; его надо найти" [*VK*: 5]); as a metaphor for the changing of eras ("это история длиною лентой разворачивает свои смены картин" [*VK*: 62]); in metatextual thoughts upon Belyj's writing technique, presented through the words of Mejerchol'd, who defines

ics in Belyj's written depictions of the Caucasus: "акцентированием визуального он не только утверждает важный тезис своего понимания символизма, но и оказывается в русле искусства современного авангарда" (Ebert 2010: 152).

¹⁰ Belyj visited the area around Kadžory several times; the *VK* description concerns the 1928 experience, while the watercolour the 1929 one.

Belyj's style as cinematographic¹¹ (вк: 77); in its primary meaning (вк: 85); finally, as a synonym for 'landscape' ("картина чудовищная" [вк: 105]; "вся картина, которою видим у ног, – заключительный акт эпопей увиденной" [вк: 107]; "все картины – прекрасны; и декоративность – изысканная; видел эдакие я картины уже: близ Монтре, в Оберланде, в предснежном районе" [вк: 127]; "выросли и стены и башни; картина – причудливая; это Кремль" [вк: 283]; "лишь зимой, сидя в снегах и в умственной работе, до конца ценишь те картины, которые промелькнули летом; и ведение Арарата, картина Эриванской долины, постоянно поднимаются нам с К.Н. из-за кучинских снегов" [ар: 92]). At the same time, the verb *любоваться* ('to admire by seeing') is frequently used in connection both with paintings and with landscape, a feature that stresses their proximity in Belyj's mind¹².

Through the work of Edward Said and Michel Foucault, postcolonial studies have shown the connection between what might seem an innocent description of a natural spot and the assertion of power which lies beneath it. Indeed, a subjugated environment frequently becomes the passive object of the imperialist's gaze, obsessed with surveillance and control over the 'other' country. As Ashcroft *et al.* (2007) have noticed,

Surveillance of colonial space is a regular feature of exploration and travel writing. The emergence of 'landscape' and the concomitant desire for a commanding view that could provide a sweeping visual mastery of the seen was an important feature of eighteenth- and nineteenth-century poetry and fiction. It became a significant method by which European explorers and travellers could obtain a position of panoramic observation, itself a representation of knowledge and power over colonial space (Ashcroft *et al.* 2007: 208).

Pratt has shown that the inclination to consider the landscape as a picture is a common feature in travel literature, and especially in Western accounts of a geographical other. She identifies three strategies in landscape description:

First, and most obvious, the landscape is *estheticized*. The sight is seen as a painting and the description is ordered in terms of background, foreground, symmetries [...] and so forth. [...] Second, *density of meaning* in the passage is sought. The landscape is represented as extremely rich in material and semantic substance. This density is achieved especially through a huge number of adjectival modifiers. [...] The third strategy [is] the relation of *mastery*

¹¹ The cinematographic structure of Belyj's prose has been defined years later by Lev Novikov: "орнаментальная проза А. Белого [...] кинематографична по своей композиции. [...] Композиция здесь в гораздо большей степени, чем в обычной прозе, – прием: это часто смена ракурса, детализация, укрупнение плана или, напротив, его поистине космическое расширение, эмоционально-смысловые 'задержки' в тексте путем сознательно вклинивания других эпизодов и др." (Novikov 1990: 98).

¹² To give just a few examples, in вк Belyj writes "местности около Гори – проспали; проснулись меж Гори и Мцхетом; то – Грузия; ранней весной, по дороге в Батум, любовались мы ей" (вк: 60), but also "посещение – обрадовало: любовались Яшвили" (вк: 146). Cf. also ар: 44.

predicated between the seer and the seen. The metaphor of the painting itself is suggestive. If the scene is a painting, then [...] [the writer, *A.F.*] is both the viewer there to judge and appreciate it, and the verbal painter who produces it for others (Pratt 1992: 204-205).

Belyj's Caucasian landscape is constructed according to these principles. Clearly, as we have already mentioned, it is estheticized, but it also displays a "density of meaning" which, after all, is a typical feature in Belyj's ornamental prose. As Novikov (1990) points out, the author usually employs lexical repetition as well as repetition of sounds and colours; moreover, he scatters the text with variations of adjectives put in a climax¹³. The overall effect is that of a thick density, which is reflected in the rendering of a landscape connotatively quite rich; for example, just arrived in Cichis-Dziri, Belyj describes in this way what he sees from his house:

Я и друг – на веранде; из зелени, бирюзоватистое, точно озеро, гладкое, точно сам воздух, сквозное – прозрачнеет море; а сбоку развалины дряхнут картинно в плюще, времен Юстиниана, выглядывая из-за кучки разлапистых пальм; справа бросились в море – далеко, глубоко – чуть матово, тронутые желтизной, облачка – неподвижные, белые: цепи Кавказа; над виллою – снег, не сбежавший с рогов голубых, отовсюду приподнятых легких Аджарских утесов; опустишься к морю, – и видишь: лиловые, желтые белесоватости слабо означенных гор, иль – раствор бледных линий в изнеженном воздухе; то – Анатолия (ВК: 9-10).

The construction of the scene perfectly suits Pratt's strategies: the landscape is presented as a painting, whose elements are ordered according to their placing in space (cf. the adverbs *сбоку*, *справа*, *отовсюду*, the preposition *над*, the change in perspective and focus determined by the expression *опуститься к морю*); the density is given through a large number of adjectives (*бирюзоватистый*, *гладкий*, *сквозной*, *разлапистый*, *неподвижный*, *белый*, *голубой*, *легкий*, *лиловый*, *желтый*, *бледный*, *изнеженный*), adverbs (*далеко*, *глубоко*, *матово*, *слабо*) and comparisons (*точно озеро*, *точно сам воздух*); finally, the mastery is established as the author both enjoys and reproduces the landscape for his readers. In this regard, the perspective chosen by the author is meaningful: he contemplates the view from a veranda, a privileged spot outside the landscape itself, as if he was a member of the audience in a theatre admiring a stage design. The choice of describing things from a distant place frequently recurs in the travelogues; in AR, for example, the painter Martiros Sar'jan – who became a friend of Belyj's – urges the author to admire Erevan from a terrace, with the aim to see the Armenian capital in an unexpectedly new perspective:

¹³ Novikov states that "повторы в прозе А. Белого подвергались специальному исследованию; намечена их иерархия: повтор сквозного слова, слов одного семантического поля, варьирование тропов, использование слова в разных функциях [...], повтор модели, фраз, крупных синтаксических единиц, сверхфразовых единств. Они подчеркивают фактуру орнамента. Густота повтора – характерная особенность образной насыщенности орнаментальной прозы, ее экспрессии" (Novikov 1990: 146-147).

– Идем на террасу: оттуда видна Эривань!

Суть – вот в этом, а шествие наше сквозь классы – предлог, чтоб попасть на террасу, являющую Эривань в неожиданно новом ракурсе (AR: 34).

Another way to describe the landscape from an external point of view is to present it through the window of a train: “поезд – в Лорийском ущелье, обещанном деревом; склоны холмов в раскудрявой лозе, разводимой невыгодным способом, взятым у персов; лоза это терпкая, крепкая спиртом: идет на коньяк; вот уходит – в верх каменный” (AR: 6). Again, it can be depicted from the perspective of a car in motion¹⁴:

Машина рисует орнамент сечений конических по позвоночникам почв: и уныривает в тень каньона, и снова выюркивает из-за ребер их, и забирает все выше; там Гегаркуник стоял, в тучах укрыв серебро; [...] мы – выше, он – ниже, неясен возлет; но упад Эривани отчетлив; равнина отброшена за километры нагорьями, скачущими галлопадой: и ниже, и ниже; редуют туманы, сквозящие глубиью [...]; предел за пределом роняет рельефы белясые, полные бледно-лиловых теней [...] (AR: 68).

Here at first the focus is on the car, which Belyj observes from an external point of view, as if he was not in it; then, it gradually shifts to the landscape, described from the perspective of the passengers. Analysing how colonial rhetoric functions in travel writing, David Spurr comments that usually, describing a scene, “the writer is placed either above or at the center of things, yet apart from them, so the organization and classification of things takes place according to the writer’s own system of values” (Spurr 1993: 16). Thus, the writer’s mastery is accomplished.

The aestheticization of the landscape is not limited to the stylistic devices deployed, which anyway take the credit for pointing out how in Belyj’s mind a landscape essentially equals a painting. Actually, the author stresses in other ways this strong connection. Firstly, he deals with nature as if it was a real piece of art crafted and modified by a qualified artist:

Над подтифлисским ландшафтом работал – резец; гравер, опытный мастер, отбросил все яркости; декоративности стерты: сознательно; все – предчислено; линии – будто сухие, простые; во всем экономия, ясность; но именно: невыразимость подчеркнута ясно и трезво измерена: формулой (VK: 60).

Secondly, he repeatedly makes references to European and Russian painters while describing Caucasian natural environment. Thus, portraying the surroundings of Cichis-Dziri in Georgia he writes:

¹⁴ The author more than once describes the landscape from boats, too. This can be especially seen in the final chapter of VK, where the author recollects his 1927 return to Moscow by steamship, following upstream the Volga river.

[...] в оттенке листа земляничного есть Рафаэль, есть Иванов; в оттенках боярышника засыхающего – есть Грюневальд; вишня сохнувшая – Тинторетто [...]. Я убежден – вся история живописи, изучаемая в колорите, часть палитры этой: ничтожная часть [...]. И везде осенями градация листьев, ярчайших, чудеснейших, глаз развивающих так, как его развивают Рембрандты и Врубели (вк: 53).

The colours of the nature around him are compared to canvases by Raphael, Aleksandr Ivanov, Matthias Grünewald, Tintoretto, Rembrandt and Vrubel': through Belyj's lenses, nature becomes a reproduction of beautiful pieces of art. This appears quite clearly in a passage where the author declares that nature has copied from a canvas by Vrubel' (except for a final remark in which he suggests that maybe it was, actually, the Caucasian view that inspired the Russian painter):

Да: видим Врубеля; и – первый сорт: эта правильность сочно-квадратных мазков, обведенных, раскраска их, – Врубель такой, какой не был на выставках [...]. Так удивила нас роспись камней, даже глыб, расщепленных пред нами (как всюду, в тифлисской окрестности) на ряд квадратиков, правильных в два-три вершка; вся природа точнее скопировала живописную технику Врубеля; или вернее всего: Врубель вынул отсюда разбитые радуги крыльев своих падших ангелов (вк: 75).

Similarly, he admits that he saw Armenia for the first time in Martiros Sar'jan's paintings: “я видел Армению – два уже дня: но увидел впервые – в полотнах Сарьяна; их вынес позднее на улицу, в поле, чтобы там развивать мне преподавшее мастерство: уметь видеть” (AR: 31). In this passage, the real Armenia, which the author has already seen for two days, shifts to a secondary level, because it is its fictitious reproduction that really matters in Belyj's mind. In this way, reality loses its neat and precise contours and becomes an abstraction, a colourful yet two-dimensional picture just like the writer's drawings.

While describing the landscape, Belyj refers not only to the art of painting, but also to literature, as the numerous quotes from Russian classic authors, like Aleksandr Puškin and Michail Lermontov, testify. The nearly dominant presence of these references makes clear the centrality of Russian discourse over the Caucasus in the author's perspective. Signs of Imperial power as they are manifestations of the dominant – Russian – voice, they connote Georgia and Armenia as peripheral areas intimately connected to their centre. The hints to the Imperial past are combined with signifying practices whose aim is to construct a modern image of the new Soviet Caucasus¹⁵, once again a peripheral space formally linked to its centre by a “brotherhood of nations”:

¹⁵ In вк, Belyj significantly asserts that “декоративный Кавказ исчезает: встает Кавказ с будущим” (вк: 52).

К русским грузины относятся очень любезно; чрез наше искусство, через Пушкина, Врубеля, Лермонтова, мы уже – в побратимстве; кто любит их, Грузию любит; кто Грузию любит – того грузин чувствует; кроме того: грузин знает, что “ЗССР” есть курорт “СССР”; и что в будущем преуспевание края, богатство его, тесно связано с крепнущим братством народов (вк: 52).

The brotherhood is established only thanks to Russian literature and art on Georgia, in other words thanks to a narration produced by Russians in a Russian (written or visual) language; moreover, it seems that only the ones who appreciate Puškin and Lermontov are able to truly love Georgia and, as a consequence, to be recognised by Georgians as sort of spiritual fellows. There is no counter-discourse (cf. Ashcroft *et al.* 2007: 50) presented, no native voice who can provide a different narration. Finally, the Transcaucasian Socialist Federative Soviet Republic¹⁶ is depicted as the holiday resort of the Soviet Union and its future wealth.

While Belyj sometimes disagrees with some descriptions and statements by other Russian writers, mainly because reality has slightly changed, he never brings into question their authority, which remains untouched. This is mirrored even in his relationships with the Caucasian artists of that period, like the writer Tabidze, the post-symbolist poet Jašvili and the painter Sar’jan, with whom he became quite good friends. On the one side, Belyj repeatedly praises their works; on the other, he – perhaps unwillingly and subconsciously – regards them as peripheral copies (though beautiful and creative) of Russian artistic trends, or even as their exotic counterparts. Thus, recalling the room dedicated to Sar’jan in Erevan art museum, he writes that “все заслоняет – Сарьян; его зала – омега и альфа”, but at the same time he labels his work as ‘oriental’ and ‘prototypical’, thus stereotyping and presenting it with an exotic aura (AR: 31). Similarly, he positively judges Paolo Jašvili, saying that he is a poet without quotations marks (“ну какой же Яшвили ‘поэт’; он – поэт, без кавычек” [вк: 145]), but later he seems astonished to find out that he has a sound knowledge of Russian literature, as if, on the contrary, he was illiterate: “дивился, как знает он русскую литературу; его замечания о Блоке, Бальмонте и Брюсове – тонки, отчетливы, трезвы” (вк: 146). The peripheral essence of Caucasian artistic production emerges also in Belyj’s letters of the period, where Georgian literary trends are regarded as successful copies of the Russian ones¹⁷. It is no surprise, therefore, that Belyj tends not to compare Caucasian nature to Sar’jan canvases, nor to quote Tabidze poetry, relying instead on Russian classics.

¹⁶ Here Belyj uses the acronym *ZSSR* as he looks for musical consonance with *SSSR*; however, the real name of this republic was *Zakavkazskaja Socialističeskaja Federativnaja Sovetskaja Respublika* or *ZSFSR*. It consisted of present-day Azerbaijan, Georgia and Armenia, and lasted from 1922 to 1936.

¹⁷ To Ivanov-Razumnik, for example, Belyj writes that the Georgian movement *Blue Horn* is none other than once was *Argonautism*: “‘голуборогизм’, насколько я понял, есть то, что мы когда-то называли ‘аргонавтизмом’, с тою разницей, что ‘аргонавты’ возникли в 1903 году, а ‘голубые роги’ в 1915-16-17 годах” (Belyj *et al.* 1998: 529).

Even though he quotes other writers and poets, like Afanasij Fet, he admits that it is indeed Puškin who comes to mind in Georgia:

Живя в Аджарии, нам вспоминалися строчки из Фета:

На суку извилистом и чудном
Райская качается Жар-птица.

Но в Грузии Фета не вспомнишь. Кого вспомнишь? Пушкина (вк: 61).

Indeed, Puškin seems to be the true protagonist of the Caucasian space: “Грузия для пушкиниста”, the author affirms while depicting the Adjara region (вк: 61).

At the same time, Belyj recognizes the oldness of Georgian culture, which existed long before the Russian one, and expresses his desire to learn Georgian language to read its literature without the need of a translation (вк: 191). Even when he praises Caucasian environment, however, he keeps a superior attitude; thus, the ancient Georgian culture seems to be important only as a source of inspiration for Puškin and Lermontov, as a way for Russian literature to develop and grow: “да, Грузия переполнялась культурой, когда мы, как звери, блуждали в лесах; они – старше; нам – надо учиться во многом у них; и учили: в застольных речах, поминая любезные символы: Лермонтов, Пушкин” (вк: 191). The huge number of references to Puškin (29) and Lermontov (15) in вк helps the maintenance of the traditional romantic image of the Caucasus as well as its link to the past, a feature that is consolidated through another myth particularly dear to Belyj, that of Medea, Jason and the argonauts (cf. Lavrov 1978). After all, it is this fertile, ochre land that once guarded the Golden Fleece: “и ты понимаешь, что, может быть, именно в этих местах притянулись мифические аргонавты” (вк: 29).

Nevertheless, the landscape clearly shows footprints of modernity and traces of the Soviet power. An example of this dichotomy in the description of Caucasian space is Batumi: in Soviet years, what once was a tiny town at smugglers’ mercy is now a growing modern city with factories, railways and an international port. While it is certainly destined to a bright future, for now it maintains a sort of evening sleepiness that compels Belyj to report its tie to the past (“прошлое еще не изжито здесь” [вк: 33]). But there is no doubt that the country is rapidly changing, permeated by the Soviet energy: “я удивляюсь энергии строящих жизнь: всюду – труд проведенья дорог и шоссе, всюду – ширится сеть просвещения, проекты, прокладки, взрыв бытов; [...] электрификация забирается в недра страны” (вк: 34). The same occurs in the case of Erevan, now a truly modern city:

Теперь Ереван из-за хаоса переустроек – все ж выглядит чисто; и вся в электричестве; есть тротуары; расширены сети каналов; [...] новая электростанция щедро снабжает энергией ряд предприятий; [...] все это – плод достижений Советской Армении [...]. Словом: здесь новая жизнь бьет ключом, поднимающим в степи сушие свой радостный лозунг (ар: 2.4-25).

One of the tangible proofs of the Soviet times are the various factories which Belyj visited during his journeys and described in detail in AR¹⁸. An entire chapter, entitled *Proizvodstva* ('Production'), is especially devoted to this experience; here, Belyj recollects a cotton mill, a carbide factory and a school for future workers. While he calls to mind all the products made in the cotton mill and the techniques used, giving the chapter a technical touch, he also acquires lyrical tones: "завод же – симфония; есть композитор, сложивший ее; дана тема – намерение: сочетать органически данность условий в конструкции круга машин; контрапункт вырастает из этого" (AR: 62). The mill is seen as an organic whole, a living organism ruled by a symphony; in a similar way, when he remembers the carbide factory, Belyj underlines the heroism of the workers, whose self disappears as they become a collective community: "тут нужен действительный, непоказной героизм, чтобы вынести ужас работы [...]. Коль сложение машин – композиция, то исполнение по нотам ее есть огромная жертва, возможная лишь в изживании себя – в организме, где 'я' – не 'я': 'мы'" (AR: 63-64)¹⁹. A constant in the travelogues, the glorification²⁰ of Soviet modernity is frequently associated with images of energy, growth (cf. for example AR: 37) and new life: "'все это' – радуется; 'все это' – плод коллективной работы: рабочих, правительства и, наконец, населения; 'всем этим' может гордиться Армения, точно взметенная в вихри строительства из пепельной смерти, как феникс"

¹⁸ In Bugaeva's diary the visit to the factories is reported under the date 23 May 1928. She, too, was strongly impressed by their modernity (cf. Bugaeva 1996: 272-273). In *Rakurs k dnevniku* Belyj writes, under the same date, only "осмотр с Сарьяном предприятий" (Lavrov, Malmstad 2016: 513).

¹⁹ In an attempt to ingratiate himself with the government, in his last years Belyj intended to commit to the genre of the production novel (*proizvodstvennyj roman*), which arouse precisely in the late Twenties and early Thirties. Initially promoted by RAPP, the production novel should have stressed the industrialization of the country made possible by the Soviet government, at the same time bringing the writers close to the workers' life and efforts in the factories (cf. Colombo 2008: 19-48; Nicholas 2010; Clark 2017). As far as Belyj is concerned, he was going to use reminiscences from his experience in Georgia and Armenia, since these countries were commonly seen as the perfect incarnation of the Soviet push towards modernization. For example, Belyj's close friend Marietta Šaginjan published the novel *Hydro-central* (*Gidrocentral'*, 1930) following a trip to Armenia in 1928. On this topic see Lavrov 2002. On the broader subject of the relationship between art and production during the Twenties, see Zalambani 2003.

²⁰ The praise of the government policies in the Caucasus must not be understood as proof of the writer's pro-Sovietism, but rather as an attempt to integrate himself – an author intimately connected with the disgraced Symbolist movement and Anthroposophist thought – in the new reality. On this matter, Ebert for example asserts that "путешествия Андрея Белого на Кавказ свидетельствуют о попытке сделать 'шпагат' между двумя мирами в эпоху, когда глубокий разрыв, разделяющий эти миры, не был вполне понятен некоторым современникам" (Ebert 2010: 146), seeing these journeys as a "новый шаг к сближению Андрея Белого с советской действительностью" (Ebert 2010: 149). On Belyj's "double life" during the Soviet era, when he was involved in institutions like *Narkompros* and *Proletkul't* at the same time remaining intimately connected to Anthroposophy and Symbolism, see Spivak 2006; Lavrov 2008; Voronin 2008; Cooke 2017; Gluchova 2017.

(AR: 66). The metaphor of the phoenix is here linked to Armenia which, on the verge of death, was able to recreate itself through the combined forces of the workers, the government and common people.

The landscape in which tradition and modernity most significantly coexist is the area around the newly built hydroelectric power plant *ZAGĒS* (*Zemo-Avčal'skaja GĒS*), constructed between 1923 and 1938 near Mccheta, 20 km north from Tbilisi, on the Kura river. The place itself is meaningful. Firstly, Mccheta is one of the oldest town in Georgia, founded in the fifth century BC. Secondly, Lermontov personally visited the area in 1837, describing the ancient Jvari monastery on the hill above the river in the poem *Мцыри*, in which historical references intersect the Romantic worship of nature and ruins (cf. Magarotto 2015: 193-224). Finally, in 1927 the place was provided with a gigantic monument to Lenin, erected by Russian sculptor Ivan Šadr (1887-1941)²¹. It is therefore a landscape profoundly connected to the Russian establishment, of both Imperial and Soviet times, as Belyj's perspective betrays:

[...] и Мцхет осмотреть основательно, Мцхетский собор называемый “Свети Цховели” [...], взобраться до Мцыри (до Лермонтовского); все то – надо; но, но – надо ж видеть “Загэс”, закавказскую станцию, иль конденсатор энергии, памятник Ленина (как раз под Мцыри – в долине); и то надо видеть, и это: историю и современность (вк: 91).

The first glance at the landscape is from the car by which Belyj, Bugaeva, the Mejerchol'ds and their guide, the engineer Mikeladze, reached *ZAGĒS*: on the right, the ruins of the Jvari monastery are visible in the background; then the workers' village appears, new and clean, with the houses gathered around a giant (гигант) put on a pedestal, with the index pointing to the ground (вк: 96)²². Indeed, the statue matches particularly well with a landscape that Belyj compares to the distant planets depicted by H.G. Wells or Jules Verne²³, and it becomes its natural completion:

Нет, – статуя Ленина, есть продолжение ландшафта; и ею показана: новая эра земли; и ландшафт, повелительно сбрасывающий все иные затеи культуры [...] Лени-

²¹ Recalling the crafting of the statue, Šadr reflected upon the coexistence of different eras and creeds in the place where it was meant to be put: “Выбор места. Участие архитектора С.Е. Чернышева. При слиянии рек Арагвы и Куры. ‘Мцыри’. Мцхета. Казбек. Пять эпох: эпоха пещерных жителей. Эпоха огнепоклонников (капище). Эпоха христианства (‘Мцыри’). Железобетонная. Электрификации” (Šadr 1978: 93-94).

²² In an article in which she reflects upon the role played by photographs in the construction of the Soviet iconography, Leah Dickerman relates Lenin's distinctive pose chosen by Šadr to a 1919 picture of the leader speaking in the Red Square (cf. Dickerman 2000: 147, 149).

²³ Belyj notices similarities between the Georgian landscape and the planet Mars as depicted by Wells (cf. вк: 95); Bugaeva defines it as a “landscape from the future” (Bugaeva 1996: 208), and recalls that for Belyj *ZAGĒS* was similar not only to Wells' or Verne's pages, but also to the building of the Goetheanum (cf. Bugaeva 1996: 208-209).

на взял; это Ленин, врастающий в почву, без позы, – хозяйствует: распоряжается местностью [...]. Над ревом Куры, обрамленный отвесами, Мцхетом, платиной, под Мцыри – уместен он: в фокусе прошлого, будущего, – настоящего; Мцыри и – Ленин [...]; место скрещения культур (христианской с языческим) – стало и третьей культурой: железобетонной (ВК: 96-97).

Here Lenin appears as the undisputed master of the landscape; he is the only one who has been able to fit properly amongst a nature that seems to reject all other cultural products. In this regard, the verbs associated with him (хозяйствовать, распоряжаться) are meaningful, as they clearly denote his intrinsic superiority and power over the area. Moreover, Lenin gives the impression of being in control of time, since he gazes at the past (the old monastery), the future (the electrification of the whole country) and the present (the newly established power plant). In this sense, he brings a new element, the reinforced concrete, to the already existent cultural contamination. The monument is so evocative that Lenin's famous slogan inevitably comes to mind: "вспомнили мы: революция, электрификация, – вместе равны: социализму" (ВК: 97). At the same time, its considerable height brings the ordinary man back to his proper place; thus, in a meaningful passage Mikeladze positions himself under the statue, underlying his own insignificance:

Микеладзе нарочно в подножии стал.
– Вот какой я: вы можете ясно судить о размерах.
Под Лениным – карлик он.
Думал я (ВК: 100).

The scene is constructed from Belyj's point of view, as it is the writer who reports through his own gaze the insignificance of the Georgian engineer, labelled a dwarf. But Mikeladze seems perfectly aware of his unimportance when compared to Lenin, thus obeying to what Joep Leerssen has called auto-exoticism, or the internalization of the imperial gaze by its objects (Beller, Leerssen 2007: 341). In a space with a subjugated other, as Slemon notices,

[...] the viewers, in recognising the statue as a semiotic system, and in assembling from the codes it deploys the allegory of Imperial Self, become complicit in the colonising gaze, active participants whose knowledge of Western modes of representation is necessary to the communication of the statue's allegorical meaning (Slemon 1987: 6).

Both Belyj (the representative of the Russian power) and Mikeladze (the native) are complicit in the colonising gaze: while the former chooses to describe the scene emphasizing a symbol of the Soviet establishment, the latter recognizes and internalizes the semiotic meaning of the monument.

At the same time, the hugeness of the statue, combined with the vastness of the land and the astonishing innovation of the power plant, transposes in modern (and Soviet)

times what Harsha Ram has called the ‘imperial sublime’. A feeling of dismay perceived in front of a thrilling landscape, the sublime has been intended by some critics as “a dynamic manifestation of *power*”, which “conveys an ongoing imbalance of greater and lesser forces, allowing for temporary convergences of discursive position or subjective identification” (Ram 2003: 16). Indeed, the sublime can be regarded as the peculiar aesthetic of a totalitarian regime (cf. Dobrenko 2013). Quoting Terry Eagleton, who has explained that “as a kind of terror, the sublime crushes us into admiring submission” (Eagleton: 144), Dobrenko links the sublime not only to terror, but also to the core of Soviet power, and describes it as a “desacralized [...] beauty” (Dobrenko 2013: 145) characterized by “a profound internal disharmony” (Dobrenko 2013: 146), at the same time the object of fear and admiration.

In the passage, the dismay is caused by the Martian landscape as well as by Lenin’s statue and the hydroelectric power plant, the signs of the country’s projection into the future. This is a phantasmagorical world (“вступили в фантасмагорический мир” [ВК: 97]), strongly modified by human beings:

[...] росло удивление: это все выполнить – в 3 ½ года! Сначала Куру – отвели; поразрыли двухверстный обводный канал, обложивши покато бетоном ту страшную яму, иль ложе пустое, забаррикадировали установкою стаи чудовищ (машин); опустили стальные щиты; и потоки вод – грянули в них; щиты – выдержали (ВК: 97).

Thus, Lenin embodies this new possibility to control and manipulate the landscape, aiming at the modernization of the country. The present times acquires such importance, that in the end Belyj and his group forget about the monastery and do not visit it, since it does not seem proper to go around an ancient ruin after having been in contact with modernity: “но ясно: сегодня туда – невозможно нам; соединять ту романтику с этим железобетонной фантасмом, – безвкусица; да и не выдержат нервы; придется все смазать” (ВК: 101).

A final remark can be made regarding Belyj’s view on the spread of modernity in the Caucasus. Edward Said and Homi Bhabha have pointed out how the modern traveller feels disoriented when he arrives in far, Oriental countries which are no longer ‘Oriental’ or ‘authentic’ enough: “to write about the modern Orient is either to reveal an upsetting demystification of images culled from texts, or to confine oneself to the Orient [...] as ‘image’ or ‘pensée’” (Said 1979: 101). Indeed, colonised countries have undergone a process of Europeanization by their colonizers which has created a hybrid society, a ‘third space’ as Bhabha puts it, or the result of two cultures colliding together (cf. Bhabha 1994). The rupture of the traditional binary division between the colonisers and the colonised causes in the traveller’s mind feelings of anxiety, fear and disgust. These tendencies become evident in Belyj’s travelogues about North Africa, where he went in 1911. In *Putevye zametki* and *Afrikanskij dnevnik* the author demonises European colonization in Tunisia and Egypt, stating that it produces a horrid mixture of different styles, noticeable in local architecture, in the railways running to the very core of Africa, in the changing habits of the Arab people, who now wear Western clothes and speak mangled European languages, thus appear-

ing grotesque. However, as far as the Caucasus and Soviet power are concerned, the author slightly changes his mind. Even though the Sovietization is partially levelling the Caucasus to the European part of Russia, Belyj still constructs it as an ‘other’ with a peculiar soul. While he constantly quotes Russian past writers, thus perpetuating old stereotypes, he sometimes encourages the reader to go beyond them and see the actual Georgia or the actual Armenia. At the same time, however, he is not able to abandon a rhetoric based on generalization and abstraction, typical, according to Said 1979, of a Western mind talking about an oriental ‘other’. For example, Belyj is annoyed when Russians tell the same old jokes about ‘Asian people’ (“люди восточные”), but he, too, characterizes them through general traits, like tact, warmth, moderation and straightforwardness (VK: 51-52). In other passages, he creates an abstract image of Tbilisi, emphasizing the grey tonality of the city: “серый Тифлис: он – приветливо серый: есть серость, которая – лишь аллегория скуки; и есть серый цвет: просто цвет безо всякого примысла” (VK: 65)²⁴. Nevertheless, in his mind the Caucasus is not merely oriental; on the contrary, it is the place where the West and the East meet. Recalling the Georgian capital, Belyj states that its appearance is clearly oriental, but the sounds of the city are western, since he hears a symphony by Beethoven coming from an open window (VK: 67). The architectural features of the area are a symbol of cultural contaminations, too: “вставала конструкция храмов армянских, связавшая Запад с Востоком и стили сирийские с ранним романским и с русским” (AR: 14); the whole Armenian population is actually composed by different peoples and cultures (AR: 40-41). The new Soviet presence is perceived as the continuation of this traditional cultural mixture, and the modernization of the country is not seen by Belyj as a distortion of an ‘original’ Caucasus. This not only goes against what postcolonial studies have shown, but also it clashes with the aforementioned travelogues on North Africa in which the ‘new’ is considered inappropriate for Oriental places. The Caucasian picture is rather different: while the author insists on the past / future theme, describing in detail the electrification and the rapid growth of the area, he does not perceive it as a distortion of a lost authenticity. Thus, in AR Belyj depicts a country under permanent construction, speaking about a “construction fever” (AR: 11) or a surprising “Armenian construction pathos” (AR: 11, 44), and extolling people’s projection into the future (“строится новая жизнь” [AR: 12]; “тамановский” стиль [...] строит картину великого завтра” [AR: 22]; “строительство новой Армении” [AR: 56]). It is no surprise, therefore, that the travelogue ends with the following exclamations:

- Строимся!
- Выстроили!
- Будем строить! (AR: 79)

²⁴ This is a common feature in Belyj’s description of the cities, as he himself admits: “воспринимаю я город в цветах; [...] Берлин мне останется буро-сиренево-серым; Тунис – ярко-белым; Неаполь стоит краснобоким” (VK: 66).

Abbreviations

- AR: A. Belyj, *Armenija: očerk, piš'ma, vospominanija*, Erevan 1985.
 VK: A. Belyj, *Veter s Kavkaza. Vpečatlenija*, Moskva 1928.
 ZR: *Zamok razbojnika. Kadžory 29 goda* – Sankt-Peterburg, RNB, f. 60, ed. chr. 50, l. 21.

Literature

- Ančugova 1988: T. Ančugova, *Vystuplenija Andreja Belogo v konce 20-ch – načale 30-ch godov*, in: S. Lesnevskij, A. Michajlov (sost.), *Andrej Belyj. Problemy tvorčestva. Stat' i. Vospominanija. Publikacii*, Moskva 1988, pp. 663-678.
- Ashcroft *et al.* 2007: B. Ashcroft, G. Griffiths, H. Tiffin, *Post-Colonial Studies. The Key Concepts*, London, New York 2007².
- Beller, Leerssen 2007: M. Beller, J. Leerssen (eds.), *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters. A Critical Survey*, Amsterdam-New York 2007.
- Belyj 1921: A. Belyj, *Ofejra. Putevye zametki*, I, Moskva 1921.
- Belyj 1922: A. Belyj, *Sicilija i Tunis*, Berlin 1922 (= *Putevye zametki*, I).
- Belyj 1924: A. Belyj, *Odna iz obitelej carstva tenej*, Leningrad 1924.
- Belyj 1985: A. Belyj, *Armenija: očerk, piš'ma, vospominanija*, Erevan 1985.
- Belyj *et al.* 1998: A. Belyj, Ivanov-Razumnik, *Perepiska*, Sankt-Peterburg 1998.
- Bhabha 1994: H. Bhabha, *The Location of Culture*, London-New York 1994.
- Böhmig 2018: M. Böhmig, *Scrittura e visualità: "testo" vs "immagine". Considerazioni preliminari con alcune esemplificazioni pratiche*, in: C. Scandura, E. Mari (a cura di), *Testo e immagine. Riflessioni su letteratura e arti visive*, Roma 2018, pp. 9-54.
- Bugaeva 1996: K. Bugaeva, *Dnevnik. 1927-1928*, in: A. Lavrov (red. sost.), *Lica: biografičeskij al'manach*, VII, Moskva-Sankt-Peterburg 1996, pp. 191-316.
- Bugaeva 2001: K. Bugaeva, *Vospominanija ob Andree Belom*, Sankt-Peterburg 2001.
- Clark 2017: K. Clark, *Working Class Literature and/or Proletarian Literature: Polemics of the Russian and Soviet Literary Left*, in: J. Lennon, M. Nilsson (eds.), *Working-Class Literature(s). Historical and International Perspectives*, Stockholm 2017, pp. 1-30.
- Colombo 2008: D. Colombo, *Scrittori, in fabbrica! Una lettura del romanzo industriale sovietico*, Ospedaletto (PI) 2008.

- Cooke 2017: O. Cooke, "Živěš dvojnoj žizn'ju": tajnaja žizn' Andreja Belogo v pis'mach 1930-1933 gg., in: K. Ičin, M. Spivak (red. sost.), *Arabeski Andreja Belogo*, Belgrad-Moskva 2017, pp. 392-397.
- Dickerman 2000: L. Dickerman, *Camera Obscura: Socialist Realism in the Shadow of Photography*, "October", 2000, 93, pp. 138-153.
- Dobrenko 2013: E. Dobrenko, *Terror by Beauty: Russo-Soviet Perspectives*, in: L. Arrington, Z. Leinhardt, P. Dawid, *Beauty*, Cambridge 2013, pp. 143-168.
- Ebert 2010: C. Ebert, "Nado umet' videt'": travelogi Andreja Belogo "Veter s Kavkaza" i "Armenija" kak estetičeskoe nastavlenie, in: W. Kissel, G. Time (sost.), *Beglye vzgljady. Novoe pročtenie russkich travelogov pervoj treti XX veka*, Moskva 2010, pp. 146-165.
- Etkind 2011: A. Etkind, *Internal Colonization: Russia's Imperial Experience*, Oxford 2011.
- Gluchova 2017: E. Gluchova, *Andrej Belyj v proektach pervykh let sovetskoj vlasti: Proletkul't i Narkompros*, in: K. Ičin, M. Spivak (red. sost.), *Arabeski Andreja Belogo*, Belgrad-Moskva 2017, pp. 177-198.
- Kajdalova 1988: N. Kajdalova, *Risunki Andreja Belogo*, in: S. Lesnevskij, A. Michajlov (sost.), *Andrej Belyj. Problemy tvorčestva. Stat'i. Vospominanija. Publikacii*, Moskva 1988, pp. 597-605.
- Kauchtschischwili 2011: N. Kauchtschischwili, *Andrej Belyj: "Veter s Kavkaza"*, in: R. Casari, U. Persi, M.C. Pesenti (a cura di), *Territorija russkogo slova. Obrazy*, Salerno 2011, pp. 15-23 (= "Europa Orientalis", 17).
- Kotrelev 2005: N. Kotrelev (vstup. i publ.), *Andrej Belyj: konspekt vvedenija k lekcii "Blok"*, "Naše nasledie", 2005, 75-76, <<http://www.nasledie-rus.ru/podshivka/7509.php>> (latest access: 15.02.2019).
- Lavrov 1978: A. Lavrov, *Mifotvorčestvo "Argonavtov"*, in: V. Bazanov (sost.), *Mif – Fol'klor – Literatura*, Leningrad 1978, pp. 137-170.
- Lavrov 2002: A. Lavrov, "Proizvodstvennyj roman" – poslednij zamysel' Andreja Belogo, "Novoe Literaturnoe Obozrenie", 2002, 56, <<http://magazines.russ.ru/nlo/2002/56/lavr.html>> (latest access: 02.04.2019).
- Lavrov 2008: A. Lavrov, *Andrej Belyj v 1917 godu: monarchija ili respublika?*, in: M. Spivak, E. Nasedkina, I. Delektorskaja (sost.), *Andrej Belyj v izmenjajuščemsja mire: k 125-letiju so dnja roždenija*, Moskva 2008, pp. 88-92.
- Lavrov, Malmstad 2016: A. Lavrov, J. Malmstad (sost.), *Andrej Belyj: avtobiografičeskie svody. Material k biografii. Rakurs k dnevniku. Registracionnye zapisi. Dnevnik 1930-ch godov*, Moskva 2016.
- Layton 1994: S. Layton, *Russian Literature and Empire: Conquest of the Caucasus from Pushkin to Tolstoy*, Cambridge 1994.
- Magarotto 2015: L. Magarotto, *La conquista del Caucaso nella letteratura russa. Puškin, Lermontov, Tolstoj*, Firenze 2015.

- Matich 2010: O. Matich (ed.), *Petersburg/Petersburg. Novel and City, 1900-1921*, Madison (WI) 2010.
- Nicholas 2010: M. Nicholas, *Writers at Work: Russian Production Novels and the Construction of Soviet Culture*, Lewisburg 2010.
- Nikolesku 2000: T. Nikolesku [Nicolescu], *Risunki Andreja Belogo*, "Slavica Tergestina", VIII, 2000, pp. 127-143.
- Nikolesku 2018: T. Nikolesku [Nicolescu], *Andrej Belyj posle "Peterburga"*, Moskva 2018.
- Novikov 1990: L. Novikov, *Stilistika ornamental'noj prozy Andreja Belogo*, Moskva 1990.
- Pasternak et al. 1988: E.V. Pasternak, E.B. Pasternak (vstup. st., publ. i komment.), *Iz perepiski Borisa Pasternaka s Andreem Belym*, in: S. Lesnevskij, A. Michajlov (sost.), *Andrej Belyj. Problemy tvorčestva. Stat'i. Vospominanija. Publikacii*, Moskva 1988, pp. 686-706.
- Pratt 1992: M.L. Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, London 1992.
- Ram 2003: H. Ram, *The Imperial Sublime: A Russian Poetics of Empire*, Madison 2003.
- Ross Bullock 2014: P. Ross Bullock, "The Mountain of the Mind": The Politics of the Gaze in Andrei Platonov's Dzhana, "Slavic Review", LXXIII, 2014, 4, pp. 751-771.
- Sahni 1997: K. Sahni, *Crucifying the Orient: Russian Orientalism and the Colonization of Caucasus and Central Asia*, Bangkok 1997.
- Said 1979: E. Said, *Orientalism*, New York 1979².
- Sippl 1997: C. Sippl, *Reisetexte der russischen Moderne: Andrej Belyj und Osip Mandel'stam im Kaukasus*, München 1997.
- Slemon 1987: S. Slemon, *Monuments of Empire: Allegory / Counter-Discourse / Post-Colonial Writing*, "Kunapipi", IX, 1987, 3, <<http://ro.uow.edu.au/kunapipi/vol9/iss3/3/>> (latest access: 15.02.2019).
- Spivak 2006: M. Spivak, *Andrej Belyj: mistik i sovetskij pisatel'*, Moskva 2006.
- Spurr 1993: D. Spurr, *The Rhetoric of Empire: Colonial Discourse in Journalism, Travel Writing and Administration*, Durham-London 1993.
- Šadr 1978: I.D. Šadr, *Literaturnoe nasledie. Perepiska. Vospominanija o sku'ptore*, Moskva 1978.
- Sulpasso 2017: B. Sulpasso, *Ital'janskoe putešestvie Andreja Belogo: ot putevych očerkov (1911) k "Putevym zametkam" (1922)*, in: K. Ičin, M. Spivak (red. sost.), *Arabeski Andreja Belogo*, Belgrad-Moskva 2017, pp. 103-114.
- Thompson 2000: E. Thompson, *Imperial Knowledge. Russian Literature and Colonialism*, Westport (CT)-London 2000.

- Voronin 2008: S. Voronin, *Andrej Belyj i sovetskaja vlast'*, in: M. Spivak, E. Nasedkina, I. Delektorskaja (sost.), *Andrej Belyj v izmenjajuščemsja mire: k 125-letiju so dnja roždenija*, Moskva 2008, pp. 93-99.
- Zalambani 2003: M. Zalambani, *Iskusstvo v proizvodstve: avangard i revolucija v Sovetskoj Rossii 20-ch godov*, Moskva 2003.

Abstract

Anita Frison

Depicting the Landscape. Andrej Belyj's A Wind from the Caucasus and Armenia

Andrej Belyj (1880-1934) went to the Caucasus three times, in 1927, 1928 and 1929. He collected these experiences in two travelogues, *A Wind from the Caucasus* and *Armenia*. The aims of this article are to analyse how the author describes the Caucasian landscape and to underline the importance of the visual element in Belyj's portrayal of the region. On the one hand, descriptions maintain traditional Romantic elements stemming from the works of Puškin and Lermontov, but on the other, they show new, modern (and Soviet) references, for example to a newly built monument to Lenin or to the numerous factories established by the Soviet government in the area. The 19th century myth of a picturesque and wild Caucasus is therefore placed side by side with a new mythology of modernization and projection into the future.

Keywords

Andrej Belyj; Caucasus; Visual Studies; Postcolonial Studies.

Mariana Čechová
Simona Klimková

Intercultural Connections in Archetypal Stories Concerning the Protagonist's Predestination

The thematologically oriented research presented in this paper is rooted in the newly established literary field of 'arch-textual thematology'¹. Its subject (although not its concept and methodology) overlaps with several scientific disciplines in addition to literary science and aesthetics – folklore studies, cultural anthropology and existential semiotics. Within the framework of this particular definition, it is primarily focused on typological grasping of fundamental thematic segments (algorithms², motifs, characters, etc.) in arch-narratives, such as myths, magic fairy tales, epics, fables or legends. These are perceived, with a particular regard to their existential impact, as expressions of archetypal experience of wisdom.

The paper focuses on a thematological analysis of an existential problem situation defined by Václav Tille as "protected by fate". The analysis will be based on the classic folk tale *Plavčík a Vratko, čo osúšajú slzy sveta*³ (*Vratko and the Ferryman Dry All the Tears of the World*). The study presented intends to contribute, from a comparative-intertextual perspective, to a typologically systemizing interconnection of such a specified form of iconization of the abovementioned problem situation and the arch-narratives⁴ of various

¹ It is developed by the Department of Semiotic Studies at the Institute of Literary and Art Communication, Constantine the Philosopher University in Nitra, Slovakia (M. Čechová, L. Plesník).

² Thematic algorithm is defined by two substantial moments: 1. *succession, sequence, order* of points/partial segments on an imaginary timeline; 2. *repetition, iteration*. An algorithm presents an *organized, structured syntagma* (referring to the term plot), a *simplified syntagma* (referring to the term model), an *organized structure* (referring to the terms scheme and pattern). An algorithm is identified and characterized by an *invariant* (unchanging, stable, constant) texture (cf. Čechová et al. 2016).

³ In Dobšinský 1996: 291-302.

⁴ The terminological neologism arch-narrative is defined as a story or a text that has a fundamental meaning in terms of the development of a specific culture (its subsystem, area, etc.), it contributes to a creation of a specific style and is based on a certain ideological archetype (Horálek 1979: 20). At the same time, it seeks to articulate, in a fundamental way, a certain sense of life (in the sense of Heidegger's attunement), the concept of the Lifeworld and one's presence in it (*Dasein*), as well as to illustrate the basic existential strategies that seem to be the most meaningful in such a conceived world. The concept of an arch-narrative/arch-text combines the semanteme of develop-

civilizational and cultural provenance; it seeks to prove its universality which evidently transcends the dissemination radius of this material⁵ (the question of other ‘mechanisms’ related to its creation / formulation in various areas is not going to be addressed here since it transcends the scope of our conceptual and methodological ‘poetics’; this fact, however, provides an implicit evidence of the vast existential potential of the narrative concerning the type “protected by fate”).

1. *Folk Tale Type Prophecy*

According to Aarne-Thompson-Uther (ATU) international classification, the folk tale *Vratko and the Ferryman Dry All the Tears of the World* belongs to two related folk tale types, which are registered under the indices ATU930 *The Prophecy* and ATU461 *Three Hairs of the Devil*. The relation between these two folk tale types has been discussed by the Finnish scholar Antti Aarne in his work *Der reiche Mann und sein Schwiegersohn* (1916) and by the Czech folklorist Václav Tille in his study *Chráněněc osudu* (1918).

The folk tale type *Prophecy* refers to the first episode about the ferryman and Vratko. Its narrative frame is as follows:

- I. Prophecy – it is foretold that a youth is to become the king’s son-in-law.
- II. Sale and abandonment – a) the king buys the boy from his parents; b) he abandons the boy in a box on a river; c) the boy is saved by a miller who takes him in.
- III. Uriah’s letter – a) the king finds the boy and sends him to the queen with a letter in which he asks her to execute the boy; b) while on his way, he is stopped by the god-mother who swaps the letters and gives him one which asks the queen to marry her daughter to the boy.

In our opinion, the title of the last sequence (“Uriah’s letter”) has been inspired by the biblical story of Uriah the Hittite (2 Sm 10-11) whom King David wanted dead so that he could marry his wife. David entrusts Uriah with a letter to the commander to send him to the front line of the battle. As a result, Uriah dies in the battle and King David marries his wife.

The biblical story of Uriah and the folk tale about the Ferryman are interconnected via the motif of a murderous letter. A high-ranking person entrusts his (inferior) rival with a message that sends him to a place of his own death.

Karel Horálek refers to European medieval legends in relation to the central motif of the “death letter” that is unknowingly delivered by the carrier of the letter. In these legends, the “Uriah’s letter” sequence is used as a separate narrative material. The French

mental *primordiality* (in this sense, it refers to an ‘arch-story’ or ‘proto-text’) and/or the semanteme of (stylistic, paradigmatic, epistemological, typological) *distinctiveness* (Čechová 2017: 278).

⁵ The exact definition of the term ‘material’ can be found in Čechová *et al.* 2016: 164.

folklorist Emmanuel Cosquin related the story of a person protected by fate to the medieval legend of St. Elizabeth of Portugal. It recounts the story of a God-fearing Queen whom a certain page helped to give out her alms. As another young page became jealous of his companion, he informed the king that the queen and the young man have an inappropriate relationship. The king sent the presumed offender to a lime-burner with a letter stating that he should be thrown into the furnace. The young man, however, stopped for Mass. In the meantime, the king sent the wicked page to the lime-burner who then met his fate intended for the innocent young man⁶. The Czech folklorist Václav Tille suggests to name the abovementioned sequence “the message to the lime-burner” (Tille 1918: 370).

Thus, the hero of the medieval legend, in contrast to the Old Testament Uriah, survives the malicious machinations. The Czech fairy tale *Chráněnc osudu* (*Protected by Fate*)⁷ has a similar conclusion – the king finally reconciles himself to the predetermined fate of the young man and accepts him as his son-in-law.

While working on *Der reiche Mann und sein Schwiegersohn* (1916), the Finnish researcher Antti Aarne was probably inspired by the commentary on the Grimms’ fairy tale *Der Teufel mit den drei goldenen Haaren* (*Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm*, 1913)⁸ by Johann Bolt and Jiří Polívka and the monograph by Josef Schick *Corpus Hamleticum* (1912), which analyses the original inspiration of Shakespeare’s Hamlet – the Irish legend of Amleth. The legend is recorded in *Gesta Danorum* by the medieval Danish chronicler Saxo Grammaticus (12th century)⁹. Grammaticus’ story of Amleth is interconnected with the type “protected by fate” via the double motif of a murderous letter. The first time, Amleth exchanges the letter in which his uncle sends him to death, himself; the second time, it is exchanged by the queen who wants to marry Amleth.

⁶ In Cosquin 1912 and Horálek 1979.

⁷ In Dvořák 2001.

⁸ Bolte and Polívka grouped and commented upon a total of about one hundred texts about persons protected by fate (especially variants of the Grimms, other German texts and Flemish, Danish, Swedish, Norwegian, Finnish, Icelandic, Spanish, Portuguese, Serbo-Croatian, Slovak, Czech, Polish, Russian, Turkish and other variants) (Bolte, Polívka 1913).

⁹ The story of Amleth also appeared in the Norwegian-Icelandic area, in the collection of ancient Nordic mythological songs *Edda* by Snorri Sturluson, to which stanzas of the Icelandic skald Snæbjörn (around 1000, i.e. two centuries prior to Grammaticus’ chronicle) were attached. The existence of the Amleth-type folk tale in Iceland is testified by the *Folk tale of Briám*, recorded in 1707. It is a folk tale, not related to Saxo’s version, about a poor boy who kills the king for murdering his father and brothers and becomes the king himself (Kadečková 1996). According to Schick, Shakespeare was not inspired precisely by this text, but by the dissemination of the mentioned legend, which was recorded by the French author Francois de Beleforest in his *Histoires tragiques* (1567) in the 16th century.

In accordance with Cosquin and Shick, Aarne believes that the type “protected by fate” has its origins in Chinese and Indian literature. He refers to a Chinese Buddhist story of the 3rd century, featuring the hero Bodhisattva (*Tripitaka*)¹⁰ himself, and an Indian Buddhist narrative of the 5th century, featuring the protagonist Ghosaka¹¹. In both narratives, a prophecy suggests that an abandoned infant is to become an heir of a rich person. The rich person takes in the child, but when his own son is born, he tries to kill the orphan. However, all machinations are thwarted. The abandoned child is either fed by sheep (Bodhisattva) or protected by a bull (Ghosaka). The rich person leaves the child on the road to be trampled by the animals, but they save the child as it is protected by fate, etc. Another act against the boy is presented by the treacherous “message to the lime-burner”. In the end, however, it is the very son of the rich man who is killed. Thus, the prophecy from the beginning of the story is fulfilled.

However, Tille refers to an older text with a similar topic. According to Greek sources, in the first decade of the 1st century the Roman historian Pompeius Trogus wrote a historical work called *Historiae Philippicae*, from which only a Latin synopsis was preserved. It was recorded in the 2nd or 3rd century by the historian Junianus Justinus (Justin) in his work *Historiarum Philippicarum libri XLIV*. It contains references to king Gargoris, who does not want Habis, his daughter’s illegitimate child, to become his successor so he attempts to kill him. The story coincides with the abovementioned Buddhist narratives in the motif of machinations and the power of fate: the king leaves the new-born child in the woods, but animals save him by feeding him; later, the ruler leaves him on a road, but the passing cattle does not hurt him; finally, he throws the infant to ravenous dogs and sows, but they do not hurt him either. Therefore, Tille assumes that this material originates in ancient Greece.

The narrative algorithm of “the one protected by fate” corresponds to several so-called royal legends of Cyrus, Romulus and Remus. These include European medieval pseudo-historical tales about the Byzantine Emperor Constantine the Great from the 13th century, about the Spanish king Florindo from the 16th century, and about the forester’s son who is pursued by Hannibal (Old Czech text *Gesta Romanorum* from the 14th and 15th centuries).

In the Christian legends of Egypt and Abyssinia, “protection of fate” is personified by Archangel Michael. Unlike in the mentioned Indian texts, these legends contain the motif of a new-born child being thrown into the sea and its almost miraculous rescue: the sea wave ushers it to the shore.

Thus, the folk tale type *Prophecy* draws on motifs and narrative algorithms that have been chiselled in different cultures for centuries. This is evidenced also by the paradigmatic and syntagmatic parallels of the mentioned narratives about the protection of the fate that we have identified in their comparison (see TABLE 1).

¹⁰ Literally translates as “three baskets”, it is the name of Buddhist scriptures.

¹¹ The story of Ghosaka is part of the Buddhist collection of moral rules *Dhammapada*.

TABLE I. ATU 930 PROPHECY

	<i>Boddhisattva</i> (Chinese tradition)	<i>Gbosaka</i> (Indian tradition)	<i>Thalassion</i> (Arabic tradition)	<i>Constantine</i> (French tradition)	<i>Florindo</i> (Italian tradition)	<i>The One Protected by Fate</i> (Czech tradition)	<i>The Legend of St. Elizabeth of Portugal</i>
<i>The Prophecy (Blessing)</i>	Prophecy of a brahmin	A prophecy from the stars	A blessing from the sky	A sign from the stars	A prophecy from the stars	A prophecy from the sky	
<i>The Rival Gets the Child</i>	By adoption	By purchase	By purchase	By purchase	By purchase	By donation	
<i>First Machinations</i>	Throwing the child to a ditch, leaving it the woods, on the road	Throwing the child to a dump, a ditch, a grove of death...	Throwing the child to the sea	An order to kill the child	Leaving the child in the woods	An order to kill the child	
<i>The Saviour</i>	Animals	Animals	A shepherd	An abbot	A baron	An earl	
<i>Second Machinations</i>	A letter containing a death sentence	A letter containing a death sentence	A letter containing a death sentence	A letter containing a death sentence	A letter containing a death sentence	A letter containing a death sentence	A letter containing a death sentence
<i>Thwarted Machinations</i>	Exchange for the rich man's son / exchange of the letter by the Brahmin's daughter	Exchange of the letter by the merchant's daughter	Exchange of the letter by St. Michael	Exchange of the letter by the king's daughter	Exchange of the letter by the king's daughter	Exchange of the letter by the knight	Exchange for the informer
<i>The Fulfilment of Prophecy</i>	Wedding / the poor man becomes rich	Wedding / the poor man becomes the buyer	Wedding / the poor man becomes rich	Wedding / the poor man becomes king	Wedding / the poor man becomes king	Wedding / the poor man becomes the king	

2. *Folk Tale Type Three Hairs from the Devil's Beard*

While in Oriental narratives of the type “protected by fate” the sequence of the “message to the lime-burner” appears relatively frequently (in spite of all the machinations, another character associated, to some extent, with the machinations dies instead of the innocent protagonist), European folk tales of this type, including the Slovak version of *Vratko and the Ferryman*, are characterized by a significant substitution of this sequence with a narrative segment in which the hero is sent to a demonic creature or another supernatural being, for example, to get her three hairs or feathers. This is a fairy-tale type 461 *Three Hairs from the Devil's Beard*. The narrative line is as follows:

- I. Introduction – a) prophecy that a youth is to become the king's son-in-law; b) vain attempts to prevent his marriage with the princess
- II. Quest for Devil's hair – a) the hero is sent on a quest to hell to bring three hairs from the devil's beard or b) to find out who is the strongest, the most skilful man on earth
- III. Questions – on his way, various questions are given to the youth: a) why does a tree that he passes by not blossom, b) when will be the ferryman who takes the boy across the river set free, c) how can a sick prince (princess) be cured, d) why did the well run dry, e) where is the lost princess, f) how can a girl who does not have any suitors get married, g) why do the living die.
- IV. Success in the quest – a) The devil's mother helps the youth; b) the boy turns into an ant and hides in the skirt of the devil's mother; c) after seeing his mother the devil smells flesh, but the boy is not found; d) with the help of the devil's mother the boy learns the answers to the following questions: (d₁) there is some gold or a snake hidden under the tree that needs to be removed, (d₂) the ferryman must place the oar in the hands of another man and he will be free from his duties, (d₃) the princess can be healed by returning the holy water she stole from the church; (d₄) the well is going to be restored when an animal or stone is removed from it; e) the boy gets three hairs from the devil's beard (i.e. his three golden hairs).
- V. Reward – on his way home, the youth answers the given questions and receives the reward (gold, gems, animals).
- VI. The King as the ferryman – a) the envious king tries to imitate the heroic acts of the young man; b) the ferryman puts the oar in his hand, and the king must assume his role.

Clearly, ATU type 461 is an extended narrative of ATU type 930. The exposition of the narrative is presented by the tale about a hero protected by fate (ATU930). In the next part, the hero sets out on a journey into an unknown country to a dangerous – underworld or heavenly – being (in addition to the devil, it can be represented, for example, by the personified Sun called *Vratko*, the Old Man Know-All, the Dragon, a big bird or the prophetess *Sibyl*) and brings it three golden hairs.

The following is a selection of European variants of ATU 461:

- the German variant *Der Teufel mit den drei goldenen Federn* (Brothers Grimm, 1812);
- the Serbian variant *Usud* (V.S. Karadžić, 1833);
- the Slovak variant *Cesta k slunci* (J. Rimavski, 1845);
- the Czech variant *Vyslany k slunci* (J. Malý, 1845);
- the Czech variant *Tři zlaté perá* (B. Němcová, 1846);
- the Czech (Moravian) variant *O chovanci královském* (B.M. Kulda, 1854);
- the Russian variant *Marko bogatyj a Vasilij bezščastnyj* (A.N. Afanasjev, 1855);
- the Slovak variant *Cesta k slunci a k měsíci* (B. Němcová, 1857);
- the German (Leipzig) variant *Die Reise zur Sonne* (J. Wenzig, 1857);
- the Slovak variant *Tri perá z draka, alebo hľadanie zlého a dobrého* (A. H. Škultéty, P. Dobšinský, 1858) – see also *Zlatá podkova, zlaté pero, zlatý vlas*;
- the Czech variant *Tri zlaté vlasy Deda Vševeda* (K. J. Erben, 1860).

In Slovak tradition, ATU 461 is represented by the narrative *O chudobnom chlapcovi a o dedovi Vševiadovi* which is divided into other variants¹²:

A VARIANTS¹³:

Group I – Journey to the Sun.

Group II – Journey to an overseas dragon (Satan):

Kristus so sv. Petrom jako mentor (Codex revúcky C, 57-58; Polívka III, 6-8);

Barcéllly, čo slzy osúšal (Dobšinský; Polívka III, 8-11);

Rozprávka o jednom chudobnom Jankovi (Polívka III, 11-18);

Tri perá z draka (Zábavník prešovský no. 15-17);

Tri perá z draka ako hľadanie zlého a dobrého (Škultéty – Dobšinský, 125-135);

Plavčík a Vratko, čo osúšajú slzy sveta (Dobšinský; Polívka III, 19);

B VARIANTS¹⁴:

Plavčík;

O troch perách z nochtivtáka.

¹² See the anthology *Slovenské ľudové rozprávky* (Gašparíková 2002-2004).

¹³ A variants present the basic variants of the fairy tale, which are usually registered in Polívka 1923.

¹⁴ B variants represent parallels to the basic A variants.

We have found out that variants of the folk tale type 461 demonstrate the following stable narrative algorithms (TABLE 2):

TABLE 2. ATU 461 THE HAIRS OF THE DEVIL

	<i>The Devil with Three Golden Hairs</i> (German tradition)	<i>Old Man Know-All</i> (Czech tradition)	<i>Vratko and the Ferryman Dry All the Tears of the World</i> (Slovak tradition)	<i>Christ and St. Peter as a Mentor</i> (Slovak tradition)
<i>Prophecy</i>	Fairy Godmothers – wedding with the king's daughter	Fairy Godmother – wedding with the king's daughter	Godmother – wedding with the king's daughter	Christ – wedding with the king's daughter
<i>Journey to a Dangerous Being</i>	The devil	The Old Man Know-All	Vratko	The dragon
<i>Success / Reward</i>	Three golden hairs, answered questions, wealth	Three golden hairs, answered questions, wealth	Three golden hairs, answered questions, wealth	Three golden feathers, answered questions, wealth
<i>The Fulfilment of Prophecy</i>	The king becomes the ferryman / the poor man becomes the king	The king becomes the ferryman / the poor man becomes the king	The poor man becomes the king	The king becomes the ferryman / the poor man becomes the king

At the typological level, there are several 'pre-images' of the ATU461 type. Viera Gašparíková, for example, sees the second part of the ATU461 narrative ("the journey to a supernatural being") as "a secondary product of the narrative about the journey to God, which leads the hero to a reward or answers to his questions" (Gašparíková 2002: 676).

The narrative about the dangerous journey to God or the underworld has a very old tradition. The Assyrian Izdubar legends (Jeremias 1891: 14-44) or tales about Gilgamesh (presumably from the 3rd millennium BC), whose fragments have been preserved on 6th-century BC Assyrian tablets, represent some of the oldest narratives concerning the journey to the underworld: Gilgamesh travels to the land of the dead to seek his forefather and gain immortality. He passes through the darkness to a palace of a beautiful girl. Here, he learns of the pitfalls that lie ahead. He finds a ferryman who takes him to the land of the blissful. There he meets his forefather who tells him the secret of a rejuvenating and reviving plant.

The idea of a land (some inhabited territory) 'on the other side' – over the sea – has always represented a transpersonal metaphysical notion. The semiotic projection of water, which divides the world into two cosmologically binary principles (terrestrial / supernatural, profane / sacred, human / divine) features prominently in many cultural narratives.

One of the most fundamental narrative motives of old magic tales is the passage (crossing) of the hero through the so called *horos* (Lat. *ōra*, Gr. *ōrio* – ‘limit, boundary’)¹⁵, *limen*¹⁶ (‘threshold’) separating his safe and familiar (micro)space from a territory full of mysterious and threatening forces (distant lands, sea and underground depths, worlds above the clouds, on top of mountains or in mysterious forests). When crossing the border, the protagonist enters a mysterious land of ambiguous forms (a zone of extraordinary phenomena that are predominantly represented by supernatural / deified beings modified into polymorphic personified forms) to obtain something what is otherwise inaccessible to ordinary mortals (a divine or diabolical source of power in the form of golden hairs, revitalizing water, a rejuvenating herb, etc.).

Whether in *Plavčík a Vratko, čo osušajú slzy sveta* (‘*Vratko and the Ferryman Dry All the Tears of the World*’) or *The Epic of Gilgamesh*, water embodies a magical border of the otherworldly land. Both arch-narratives feature the character of a ferryman who guards the threshold (J. Campell). In folk tales, heroes frequently need to travel across the known world to its borders and then be transported to the unknown in order to achieve their coveted goals. Thus, the ferryman functions as a mediator between these worlds, the world of the living and that of the dead, or between the world on ‘this’ shore and the world on ‘that’ shore; ‘that’ shore significantly exceeds or denies the limits and possibilities of the world (the principles of the ‘fictional grammar’) from which the protagonist originates.

The name of the Slovak protagonist *Plavčík* (chosen according to the principle of *nomen omen*) is derived from the word *plávať* (‘to swim’), which metaphorically embodies the significant skill of the bearer of the name – the ability to ‘swim’ through life with the blessing of the fate. At the same time, in the primal meaning of the lexeme *plavčík*, the protagonist represents a real fairy-tale hero – a rescuer of others, who gets the golden hair and “dries the tears of the world” as well as revives the (fictional) universe of the narrative.

In the tale about *Plavčík*, water influences the life of the hero as well as the lives of other human beings several times: 1) after his birth, he is transported to the safety of the mill house via water; 2) later, water transports him to the supernatural world and back; 3) thanks to *Vratko*, people regain access to water as a source of existence (returning water to the well, reviving the dried tree of life).

As a miraculous and life-giving agent, water connects the human element with the supernatural/divine, favourably interfering with the fate of many mythological fairy-tale heroes: e.g. in the conclusion of the German fairy tale of Grimm brothers, *Hansel and*

¹⁵ Other meanings: ‘edge, shore, coast, seaside, belt, area, region, landscape’ (Špaňár, Hrabovský 1987: 411).

¹⁶ *Limen* – 1. ‘threshold’, 2. ‘entrance, door’, 3. ‘boundary, limit’, 4. ‘dwelling’, 5. ‘beginning’. Derived expressions: *postlimium* (Lat. *pos-limium* / meaning ‘beyond the threshold’) / – 1. ‘return to the homeland and return of privileges to a person who has voluntarily or forcibly resigned to a foreign country’, 2. ‘borderline’; *sublimis* (Lat. *sub-limen* – 1. ‘raise on high’, 2. ‘elevated’, 3. ‘noble, famous’, 4. ‘ideal’)(Špaňár, Hrabovský 1987: 348, 459, 577).

Gretel, water transports the children from the dark woods of the witch to the ‘other shore’; in another tale of the Grimm brothers, *Iron John*, magical water from a sacred well of a mysterious forest creature gives the hero an extraordinary appearance, golden hair, which reveals his true royal identity; in the Russian fairy tale *The Maiden King*, the merchant Ivan meets his future wife at sea.

3. *Other Arch-Narratives*

In addition, there are other arch-narratives corresponding with the key motives of the type “protected by fate”:

THE MASSACRE OF THE INNOCENTS

The motif of the massacre of the innocents is also found in the New Testament story of King Herod, who is visited by three wise men from the East informing him about the birth of a new king. Herod issues an order to kill all new-born boys to get rid of his opponent. However, the fate of the new King is predestined by God.

THE RESCUE OF A CHILD

The motif of the “rescue of a child” is also present in the legend of Sargon of Akkad or in the Old Testament narrative about baby Moses, whose mother set him adrift in a basket. The child is saved by Pharaoh’s daughter, and the boy’s sister suggests to her taking her mother (the boy’s real mother) as a nurse. A similar motif of the mother/nurse appears in the Slovak fairy tale by B. Němcová ‘*Christ and St. Peter as a mentor*’ (*Kristus so sv. Petrom jako mentor*).

THE MOTIF OF THE HEAVENLY SIGN

In this fairy tale, Christ fulfils the role of the prophet and the godfather. When the farmer’s wife goes into labour, Christ asks Peter to observe the sky and delay birth until an auspicious sign appears. Christ then prophesies that the boy will become a king. In the morning, both Christ and Peter are invited to become the child’s godfathers (here, we are probably dealing with a post-text that follows the New Testament story of the three wise men from the East, to whom a star announces the birth of Jesus). An analogous motif is also found in the old French story about Emperor Constantine.

The mythological motif of “God’s child”, whose fate is foretold by heavenly beings, goes beyond the motivic paradigm of the folk tale type 461. This child has two parents: 1) earthly ones, whether biological or step-parents (a miller, lumberjack, farmer, merchant, etc.); and 2) divine ones (embodied by the godparents - godmother, Christ, etc.). The child, therefore, seems to belong to both worlds – human and divine. His mission is to bring the ‘divine principle’ into the earthly existence, and thus change it fundamentally.

THE FULFILMENT OF THE PROPHECY

The prophecy suggests that the fate of the child predestined by ‘the powers of the higher world’ will prevail against the will of earthly mortals. Paradoxically, their strenuous efforts will make the fulfilment of the prophecy possible.

4. *Conclusions*

In conclusion, the invariant semanteme of both folk tale types (ATU930 *Prophecy* and ATU461 *Three Hairs of the Devil*) is embodied by the effort of an earthly monarch to kill a child that is supposed to become his successor.

The Slovak fairy tale *Plavčík a Vratko, čo osušajú slzy sveta* (*Vratko and the Ferryman Dry All the Tears of the World*) and the abovementioned arch-narratives demonstrate the following narrative homology:

exile of the child → testing / suffering → ‘the outcast’ becomes the king

The child chosen by fate undergoes a strenuous journey marked by mercilessness and demanding obstacles, in order to revive this world as destined by a sovereign superior power.

Thus, we are dealing with an archetypal image of an existential problem situation that has been created/passed on transcontinentally across different cultures through millennia – though it is not known where and how in terms of the genetic line, where and how in terms of the typological line, and where and how in any other way. According to Tille, it is an expression of a worldview which underlines the vanity of human efforts against the will of mysterious forces superior to the earthly world (Tille 1918: 3690).

We conclude with a question whether we are not dealing with a manifestation, iconized in the narrative, of the vanish point of the desire for transcendence of a suffering-filled existence in this world, which gives a greater sense to the given hardship, and represents the basis of at least those culture-forming narratives that have sacral potency – if it is not the very belief in election, then at least, an assumption of an otherworldly or a ‘different’ form of protection or favour¹⁷.

¹⁷ The study is part of the research project *APVV-17-0026 Tematologická interpretácia, analýza a systemizácia archinaratívov ako semiotických modelov životného sveta a existenciálnych stratégií* (Thematological interpretation, analysis and systematization of arch-narratives as semiotic models of the life world and existential strategies).

Bibliography

- Aarne, Thompson 1961: A. Aarne, S. Thompson, *The Types of the Folktale*, Helsinki 1961.
- Bolte, Polívka 1913: J. Bolte, G. Polívka, *Der Teufel mit den drei goldenen Haaren*, in: Id., *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm*, Leipzig 1913, pp. 276-292.
- Cosquin 1912: E. Cosquin, *La Légende du page de sainte Elisabeth de Portugal et les nouveaux documents orientaux*, Paris 1912, pp. 320-326.
- Čechová et al. 2016: M. Čechová, L. Plesník, Z. Rédey, P. Žiak, E. Pariláková, M. Malíčková, M. Boszorád, P. Zlat, *Osnovné tematické algoritmy v slovesnom umení (s intersemiotickými interdisciplinárnymi presahmi)*, Nitra 2016, pp. 7-8.
- Čechová 2017: M. Čechová, *Arcinaratív / arcitext – Tematický algoritmus – Arcitextuálna tematólogia*, "Litikon", II, 2017, I, p. 278.
- Dobšinský 1996: P. Dobšinský, *Slovenské národné povesti*, Bratislava 1996.
- Dvořák 2001: K. Dvořák, *Nejstarší české pohádky*, Praha 2001, pp. 123-129.
- Gašparíková 2002-2004: V. Gašparíková (red.), *Slovenské ľudové rozprávky*, I-III, Bratislava 2002-2004.
- Horálek 1979: K. Horálek, *Folklor a světová literatura*, Praha 1979, p. 130.
- Jeremias 1891: A. Jeremias, *Izdubar-Nimrod. Eine altbabylonische Heldensag*, Leipzig 1891, pp. 14-44.
- Kadečková 1996: H. Kadečková, *Příběh Amleta, prince jutského, jak jej ve své dánské kronice napsal Saxo Grammaticus*, in: Id., *Cesty pověsti o Amletovi*, Praha 1996, pp. 4-23.
- Polívka 1923: J. Polívka, *Súpis slovenských rozprávok*, I-V, Martin 1923-1931.
- Špaňár, Hrabovský 1987: J. Špaňár, J. Hrabovský, *Latinsko-slovenský a slovensko-latinský slovník*, Bratislava 1987.
- Thompson 1946: S. Thompson, *Folktale*, New York 1946, pp. 39-141.
- Tille 1918: V. Tille, *Chráně nec osudu*, "Národopisný věstník československý", 1918, 2, pp. 369-417.
- Tille 1919: V. Tille, *Doplňky. Chráně nec osudu*, "Národopisný věstník československý", 1919, 13, pp. 76-78.
- Uther 2004: H.-J. Uther, *The Types of International Folktales*, Helsinki 2004.

Abstract

Mariana Čechová, Simona Klimková

Intercultural Connections in Archetypal Stories Concerning the Protagonist's Predestination

The paper seeks to provide a thematological analysis of folk tale types 461 and 930 (“protected by fate”) and to identify their thematic and motivic intersections of intercultural validity in terms of existential semiotics within the comparative frame of European and Asian literary traditions. The invariant semanteme of all mentioned myths, fairy tales or legends resides in the unsuccessful endeavour of a high-ranking, powerful man to kill a person predestined to become his successor. In many cases, the storyline of this thousand year-old motif also includes well-known biblical motifs, such as, massacre of the innocents, a heavenly sign and fulfilment of the prophecy.

Keywords

Folk Tale Type “Protected by Fate”; Narrative Algorithm; Transcultural Parallels.



BLOCCO TEMATICO

*Scrittura e Scritture per Massimo il Greco.
A cinquecento anni dall'arrivo in Moscovia*

a cura di
F. Romoli e A. Alberti

Alberto Alberti

Le citazioni bibliche nell'opera di Massimo il Greco

Perché gli antichi non si incontrano solo nell'Antica Legge – come Mosè, assai grande in saggezza e santità, e così pure Daniele e Isaia, Geremia e gli altri profeti di Dio che vennero dopo di loro. Anche nel Nuovo Testamento ne troviamo che brillarono di ogni saggezza e santità, che non furono frenati dai limiti della debolezza umana nel cantare le opere soprannaturali del Pantomatore e nel trasmetterle alle generazioni successive, in modo che da ciascuno e in ciascuno sia glorificato colui che al tempo stesso è giudice e difensore di tutti'.

Massimo il Greco

Nel prossimo triennio (2019-2021), un nutrito ed eterogeneo gruppo di studiosi si occuperà della figura di Massimo il Greco e, più in generale, della complessa dialettica di umanesimo e tradizione che caratterizza il mondo slavo dei secoli XVI-XVIII². Oggetto delle ricerche di chi scrive saranno (anche) le citazioni bibliche nell'opera dell'erudito di Arta, con particolare attenzione ai passi evangelici.

Prima di analizzare nel dettaglio le singole citazioni e le varie problematiche a esse inerenti – siano esse teologiche, letterarie o filologiche *stricto sensu* – bisogna anzitutto elaborare un quadro d'insieme su cui basare le successive analisi. Tale quadro risulterà necessariamente generico, a tratti persino caricaturale, e intende soltanto introdurre, non certo sostituire l'analisi approfondita dei testi concreti. Tuttavia, il compito che ci prefiggiamo è talmente vasto che, per cominciare, una ricognizione generale risulta semplicemente imprescindibile.

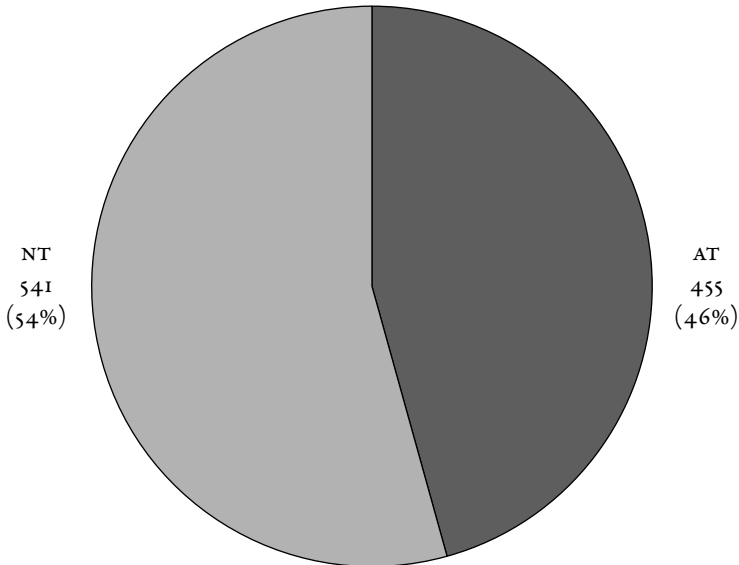
Tanto per dare qualche numero, le citazioni scritturali identificate da N. Sinicyna nella recente edizione in due tomi dell'opera di Massimo il Greco (Maksim Grek 2008, 2014) sono quasi un migliaio (996, per l'esattezza!), disseminate in più di cinquanta testi³. Dal momento che l'edizione in questione non contiene un indice apposito, anche solo redigere un banale inventario comporta una mole di lavoro davvero considerevole.

¹ Maksim Grek 2014: 241.

² Si tratta dei partecipanti al progetto triennale franco-italo-tedesco *Chrétiens orientaux et République des Lettres aux 16^e-18^e siècles: correspondances, voyages, controverses*, coordinato da V. Kontouma, M. Garzaniti e N. Makrides (Fondation Maison des Sciences de l'Homme – Deutsche Forschungsgemeinschaft – Villa Vigoni, cfr. <<http://www.fmsl.fr/fr/international/29984>>).

³ Il numero complessivo delle opere in slavo-ecclesiastico è 74 (23 in Maksim Grek 2008 e 51 in Maksim Grek 2014). Va considerato, tuttavia, che in alcuni brevi testi non sono state individuate citazioni bibliche: le opere che ne contengono almeno una risultano perciò essere 57.

GRAFICO 1.
Citazioni bibliche nell'opera di Massimo il Greco



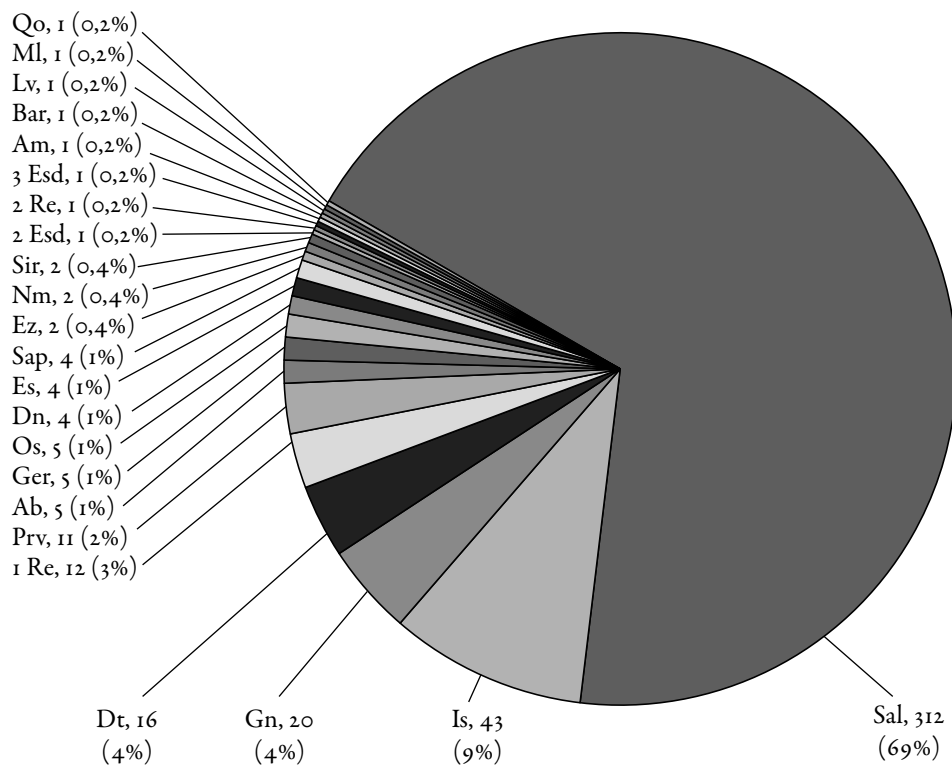
1. *Tipologia delle citazioni bibliche: Antico e Nuovo Testamento*

Alla luce di quanto detto, converrà entrare subito *in medias res*: la prima questione da affrontare riguarda la tipologia delle citazioni finora individuate dagli studiosi nell'opera di Massimo.

Come mostra il GRAFICO 1, le citazioni vetero- e neotestamentarie sono distribuite piuttosto equamente, con una certa prevalenza nell'utilizzo del Nuovo Testamento.

Se però analizziamo i singoli libri, restiamo subito colpiti dall'enorme sproporzione che caratterizza le citazioni veterotestamentarie, qui raggruppate nel GRAFICO 2: come si può vedere, queste sono tratte prevalentemente dal libro dei Salmi (ben 312 citazioni, che significa quasi il 70% del totale). Di per sé, la predilezione per il Salterio – uno dei libri più estesi dell'Antico Testamento – non desta particolare stupore nello slavista avvezzo al 'citazionismo' scritturale, ma un utilizzo così massiccio esula certamente dall'ordinario. Forse ciò può essere messo in connessione col fatto che, mentre l'opera di traduzione di Massimo il Greco aveva riguardato "i commenti di autori ecclesiastici a quasi tutti i libri del Nuovo Testamento" (Sinicyna 2008: 136), per quanto concerne l'Antico Testamento, l'attenzione del nostro si posò quasi esclusivamente sui commenti al libro dei Salmi (*ibidem*). Questo vale soprattutto per i primi anni del suo soggiorno moscovita (tra il 1518 e il 1519) quando, come è noto, la sua occupazione principale fu proprio la revisione della versione slava del Salterio commentato (cfr. Haney 1973: 34 sgg., 46, Ševčenko 2009: 484).

GRAFICO 2.
Citazioni veterotestamentarie nell'opera di Massimo il Greco

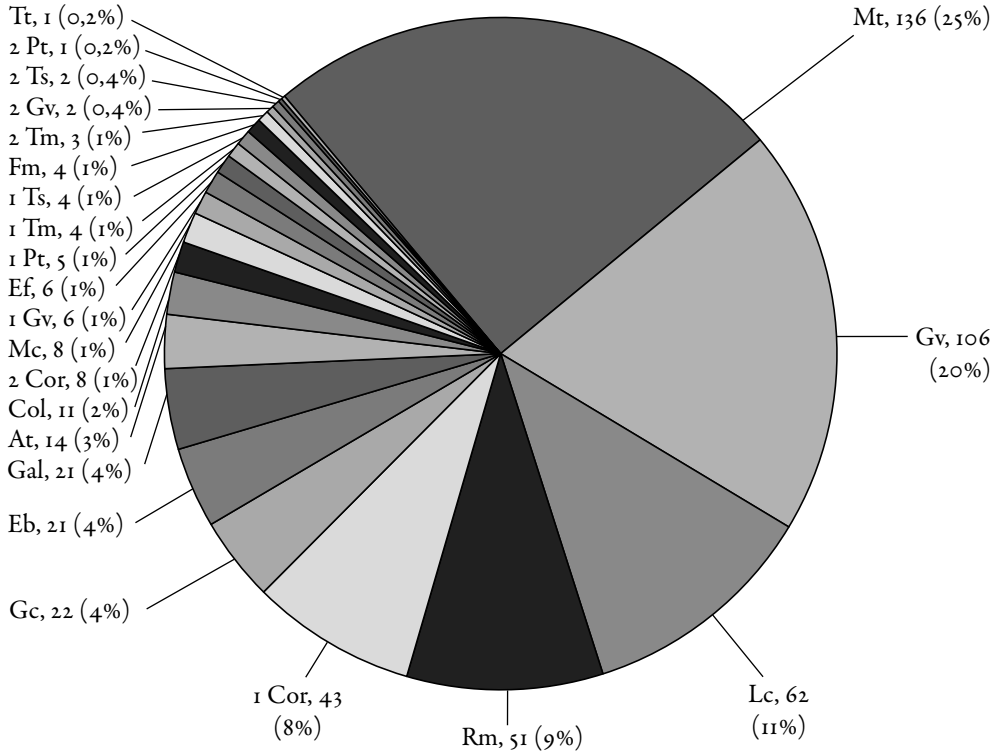


Dopo i Salmi, il libro più citato risulta essere Isaia – che totalizza appena il 9% delle citazioni!⁴ –, seguito da due libri del Pentateuco: Genesi e Deuteronomio (con il 4% ciascuno). Tra i libri profetici noteremo il primo libro dei Re (col 3%), tra quelli sapienziali il libro dei Proverbi (col 2%). Tutti gli altri libri non oltrepassano le 5 citazioni nell'intera opera di Massimo.

Invece le citazioni neotestamentarie, come mostra il GRAFICO 3, sono distribuite in modo molto più armonico, anche se – com'è piuttosto ovvio – i tre quarti delle citazioni provengono dai vangeli, dalla lettera ai Romani e dalla prima ai Corinzi. Il libro più citato risulta essere il vangelo di Matteo, con 136 occorrenze (25% del totale). Al secondo posto – ma per poco – viene il vangelo di Giovanni, citato 106 volte (20%). Con uno scalino notevole, si passa al vangelo di Luca, che totalizza 62 citazioni (meno della metà di Matteo!). Giunti a questo punto, non può che colpire l'uso limitato del vangelo di Marco, da cui sono tratte appena 8

⁴ Si tratta prevalentemente di passi del cosiddetto 'Proto-Isaia', ovvero tratti dai capitoli 1-39 del libro (Merlo 2008: 221).

GRAFICO 3.
Citazioni neotestamentarie nell'opera di Massimo il Greco



citazioni, lo stesso numero fatto registrare dalla seconda lettera ai Corinzi (“la più personale fra le lettere dell’apostolo”, Cullmann 1966: 77; cfr. Theissen 2003: 74sg). Oltre ai libri elencati fin qui, il vangelo di Marco risulta meno utilizzato rispetto non solo agli Atti degli Apostoli, ma anche alle lettere ai Colossesi, agli Ebrei, ai Galati e a una lettera cattolica (la lettera di Giacomo, le cui 22 citazioni oltrepassano di quasi tre volte quelle del vangelo di Marco!). Ciò dimostra per l’ennesima volta⁵ l’importanza di considerare la dimensione liturgica quando si studia il testo biblico e i suoi vari usi all’interno della tradizione manoscritta: il vangelo di Marco infatti è quello meno letto nella liturgia (Aland, Aland 1987: 320), e spesso finisce con l’essere influenzato, o sostituito *tout court* (come nel nostro caso), dai passi paralleli degli altri sinottici, più presenti alla memoria dell’autore (o del copista) di turno (cfr. per es. Alberti 2006: 180, 304). D’altro canto, non va trascurata la cornice storico-ideologica della lettera

⁵ “Solo negli ultimi decenni è avvenuta una lenta ‘riscoperta’ della funzione liturgica di gran parte dei libri slavo-ecclesiastici e in particolare dei libri che contengono le scritture” (Garzaniti 2001: 246 n.).

GRAFICO 4.
Citazioni bibliche nelle opere
precedenti il 1525

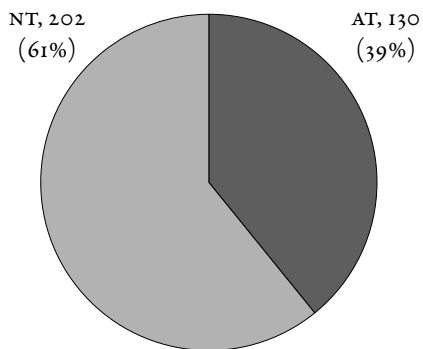
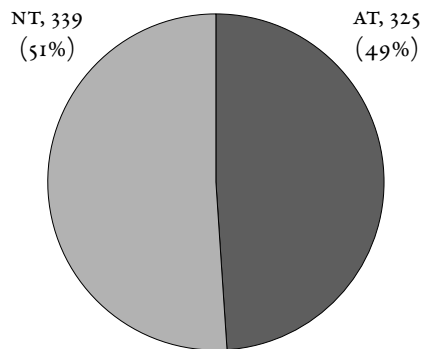


GRAFICO 5.
Citazioni bibliche nelle opere
successive al 1525



di Giacomo, volta a definire la condotta dei cristiani provenienti dal giudaismo e concepita sostanzialmente come integrazione degli scritti paolini sul 'giudeocristianesimo' delle origini (Theissen 2003: 120). Non è perciò da escludere che la significativa presenza di questo testo tra quelli citati da Massimo possa essere letta proprio alla luce della diatriba accesa attorno alla corrente giudaizzante nei decenni immediatamente precedenti l'arrivo in Moscovia del monaco atonita (cfr. Haney 1973: 38-42, Garzaniti 2010: 350, De Michelis 1993: *passim*).

2. Cronologia delle citazioni bibliche: prima e dopo il 1525

L'edizione di Nina Sinicyna, tra le altre cose, ha il merito di organizzare il materiale secondo un principio "cronologico-codicologico" (Maksim Grek 2008: 12) anziché tematico-tipologico, in parte seguendo l'impostazione proposta da Golubinskij più di un secolo fa (*ibidem*: 11). Le opere del primo periodo (1518-1525) risultano perciò riunite nel primo tomo dell'edizione, mentre quelle successive alla reclusione (anni '30-'50 del XVI secolo) vengono pubblicate nel secondo tomo. Questa disposizione dei testi permette di analizzare in modo relativamente agevole l'uso delle citazioni bibliche da un punto di vista cronologico più generale, prima di passare all'esame delle singole opere. Va subito specificato che, nell'edizione in questione, le opere del primo periodo e quelle del secondo risultano sostanzialmente omogenee per dimensione, occupando quasi lo stesso numero di pagine (286 nel tomo I – se si escludono gli scritti latini e greci del precedente periodo italiano-atonita [1498-1516]⁶ – vs. 296 nel tomo II). Le citazioni, invece, sono nettamente più frequenti nelle opere del secondo periodo: il loro numero è esattamente il doppio (664 vs. 332).

I GRAFICI 4 e 5 mostrano la distribuzione delle citazioni dal Nuovo e dall'Antico Testamento nei due volumi. Si può subito notare come, mentre le opere del primo periodo (GRAFI-

⁶ Queste costituiscono la "prima parte" del primo tomo (pp. 84-115)

CO 4) mostrano una netta predilezione per le citazioni neotestamentarie, le opere successive alla reclusione (GRAFICO 5) sono invece caratterizzate da un notevole equilibrio (al punto che si potrebbe persino ipotizzare che ciò sia frutto di scelte mirate, e non del semplice caso⁷).

3. *Le citazioni bibliche negli scritti di Massimo il Greco*

Se ora passiamo all'analisi delle singole opere, dobbiamo anzitutto distinguere il numero assoluto delle citazioni (che ovviamente risulta maggiore nelle opere più estese) dalla loro *frequenza* (che può essere molto alta anche in testi che nell'edizione occupano poche pagine, cfr. 2.32., 2.36. *infra*⁸). La messa a fuoco sulle singole opere è necessaria anzitutto per verificare se i dati raccolti con la generica analisi quantitativa fin qui condotta riflettano effettivamente la concreta realtà dei testi, o se si tratti piuttosto di 'distorsioni statistiche'. In questo campo infatti la prudenza è d'obbligo e bisogna sempre tenersi al riparo da quelli che gli esperti definiscono 'artefatti'⁹, i casi cioè in cui il quadro generale elaborato risulta di fatto inadeguato a descrivere i casi particolari (nel nostro caso i singoli testi, che – ricordiamolo – sono gli unici elementi davvero presenti nella realtà!).

Riportiamo quindi nella TABELLA 1 le opere che contengono in media più di quattro citazioni per pagina: come si può vedere, i sette testi in questione sono tutti riconducibili al secondo periodo della biografia di Massimo il Greco. Non si tratta di opere particolarmente estese: due *Missive* (2.38. e 2.40.), tre *Discorsi* (2.19., 2.32. e 2.36.), i '*Capitoli istruttivi*' rivolti ai ceti dirigenti (2.25.) e la '*Disputa* sulla condotta di vita monastica' (2.20.).

A queste vanno aggiunte almeno altre 8 composizioni di più ampio respiro, in cui i riferimenti diretti alle Sacre Scritture compaiono meno frequentemente, ma in numero comunque considerevole, data l'estensione di questi scritti. Riportiamo perciò nella TABELLA 2 le opere in cui sono state individuate più di 30 citazioni bibliche. Si noterà che stavolta sono soprattutto opere scritte prima del 1525; in particolare, compaiono qui i due testi più estesi del *corpus* massimiano, due *Missive* a Fëdor Ivanovič Karpov (la seconda antilatina del 1522/23, cfr. 1.8. e la prima contro l'astrologia divinatoria, risalente al 1523 circa, cfr. 1.10.). Una terza lettera (a "Nikolaj Latinjanin", cfr. 1.21.) non è in realtà attribuibile con sicurezza alla penna di Massimo il Greco (anche se a insospettire gli studiosi è soprattutto la figura del destinatario, in passato identificato un po' sbrigativa-

⁷ Cfr. tuttavia la TABELLA 3, *infra*.

⁸ Nel seguito dell'articolo faremo riferimento agli scritti di Massimo il Greco adottando la numerazione progressiva utilizzata da N. Sinicyna, facendo precedere il numero dell'opera da quello del volume: gli scritti precedenti il 1525 saranno perciò indicati con 1.1. (*Kolofon v rukopisi 'Geoponiki'*), 1.2. (*Pis'mo Nikolaju Tarsskomu*) – cfr. rispettivamente Maksim Grek 2008: 84-85 e 86-87 –, ecc. Per le opere successive al 1525 si utilizzeranno invece i riferimenti 2.1. (*Ispovëdanie pravoslavnyja věry*), 2.2. (*Molitva ko Prečistěi Bogorodici*) – cfr. Maksim Grek 2014: 51-58 e 59-62 –, ecc.

⁹ Ovvero "osservazioni dovute interamente a qualche aspetto del metodo di ricerca" (Kahne-
man 2015: 123).

TABELLA 1.
Opere con il maggior numero di citazioni per pagina

OPERA	NUMERO CITAZIONI	NUMERO PAGINE	FREQUENZA CITAZIONI
2.38. <i>Poslanie k někoim čestnym inokinjam</i>	50	9	5,56
2.19. <i>Slovo o pokaanii</i>	56	11	5,09
2.20. <i>Stjazanie o izvěstnom inočskom žitel'stvě</i>	56	11	5,09
2.32. <i>Slovo k chotjaščim ostavljati ženy svoja</i>	20	4	5,00
2.25. <i>Glavy poučitel'ny k načjal'stvujuščim pravověrno</i>	53	11	4,82
2.36. <i>Slovo poučitelno, vkupe že i obličitelno prelesti zvézdočeststěi</i>	23	5	4,60
2.40. <i>Poslanie k někoemu drugu ego</i>	30	7	4,29

TABELLA 2.
Opere con il maggior numero di citazioni in assoluto
(oltre a quelle presenti nella tabella 1)

OPERA	NUMERO CITAZIONI	NUMERO PAGINE	FREQUENZA CITAZIONI
1.8. <i>Vtoroe polemičeskoe poslanie F.I. Karpovu protiv latinjan</i>	55	44	1,25
2.8. <i>Slovo obličitelno na agarjan'skuju prelest'</i>	48	21	2,29
1.10. <i>Pervoe poslanie F.I. Karpovu protiv predskazatel'noj astrologii</i>	40	40	1,00
1.21. <i>Poslanie Nikolaju Latinjaninu ili neizvesnomu licu (Dubia)</i>	39	12	3,25
2.10. <i>Slovo obličitelno, vkupe i razvraščatelno lživago pisanija Afroditiana persjanina zlomudrenago</i>	35	10	3,50
1.19. <i>Slovo po povodu nesbyvšegosja astrologičeskogo predskazanija vsemirnogo potopa v 1524 g.</i>	31	14	2,21
1.10a. <i>Sokrašenaja redakcija v sostave "Sinoksarija-sobranija" Georgija Komonina (1603)</i>	30	12	2,50
2.15. <i>Slovesa dušepolezna zělo vnimajuščim ich, besėduet um k duši svoei v tom že i na lichimstvo</i>	30	21	1,43

mente con l'erudito di Lubecca Nikolaus Bulow, medico di corte di Vasilij III¹⁰). Sempre al periodo precedente la reclusione appartengono il 'Discorso sul mancato avveramento della predizione astrologica del diluvio universale nel 1524' (1.19.), composto tra il febbraio del 1524 e quello dell'anno successivo, e la 'versione ridotta' della *Missiva* a Karpov sull'astrologia (1.10a.).

Al secondo periodo appartengono invece tre *Discorsi*, di cui due (2.8. e 2.15.) piuttosto estesi (circa il doppio rispetto al terzo, 2.10.). In generale, comunque, possiamo fin d'ora notare come le opere del secondo periodo da un lato siano di dimensioni più contenute, rispetto a quelle dei primi anni '20, dall'altro facciano un uso decisamente maggiore delle citazioni bibliche.

4. *I libri della Bibbia*

Possiamo ora analizzare più in dettaglio le citazioni contenute in queste opere. La TABELLA 3 raggruppa i testi fin qui individuati. Ricordiamo che non si tratta necessariamente delle opere più significative dal punto di vista documentale o letterario, ma semplicemente di quelle più estese, o comunque più ricche di citazioni.

Già a un primo sguardo possiamo trovare conferma di quanto osservato in precedenza – a ribadire il fatto che, quando è condotta su *corpora* sufficientemente ampi e con la dovuta cautela, l'analisi statistico-quantitativa è uno strumento assolutamente affidabile (addirittura imprescindibile, quando i *corpora* sono molto estesi): le opere del primo periodo, infatti, fanno in generale un uso più parco dell'Antico Testamento, anche se non mancano testi come la *Missiva* a Karpov contro l'astrologia (1.10. e 1.10a. nella versione ridotta), la cui trama retorica è imbastita soprattutto sulle citazioni veterotestamentarie (in particolare si noterà l'uso consistente del Pentateuco, che altrove risulta piuttosto marginale nella prosa di Massimo). Va detto, peraltro, che non è possibile identificare nell'opera di Massimo una tipologia delle citazioni sulla base dell'etichetta letteraria dei suoi scritti: altre *Missive*, infatti, come la 1.8. e la 1.21., fanno un uso molto più marcato del Nuovo Testamento. È infatti ovvio che l'autore sceglieva le citazioni in base al contenuto, ovvero al concreto messaggio da veicolare e alla cornice teologica di riferimento, e non in base al tipo di scritto che aveva in mente di redigere.

Le opere del secondo periodo, come abbiamo visto, fanno registrare nel loro insieme valori abbastanza omogenei, ma se consideriamo le singole opere ci accorgiamo che il dato aggregato non corrisponde a una pratica costante dell'autore: abbiamo infatti testi che quasi non utilizzano passi neotestamentari, come il *Discorso* sull'inganno degli astrologi (2.36.), accanto a scritti che, al contrario, traggono almeno i due terzi delle citazioni proprio dal Nuovo Testamento (per es. il *Discorso* sulla menzogna agarena, 2.8., e il *Discorso* sull'abbandono delle mogli, 2.32.).

¹⁰ Maksim Grek 2008: 44, cfr. 505 sgg.

TABELLA 3.
Libri della Bibbia citati più frequentemente
nelle principali opere di Massimo

Opera	<i>pre-1525</i>					<i>post-1525</i>										
	1.8	1.10	1.10a	1.19	1.21	2.8	2.10	2.15	2.19	2.20	2.25	2.32	2.36	2.38	2.40	
Frequenza	1,25	1,00	2,50	2,21	3,25	2,29	3,50	1,43	5,09	5,09	4,82	5,00	4,60	5,56	4,29	
Dimensioni	44	40	12	14	12	21	10	21	11	11	11	4	5	9	7	
Citaz. TOT	55	40	30	31	39	48	35	30	56	56	53	20	23	50	30	
Citaz. AT	11	26	21	13	3	17	22	13	24	23	35	7	21	24	18	
Citaz. NT	44	14	9	18	36	31	13	17	32	33	18	13	2	26	12	
ANTICO TESTAMENTO	Gn		4	2	9			1								
	Es															1
	Lv							1								
	Dt	1	4	4					1							
	1 Re		1	1										1		
	Sal	7	13	13	3	2	10	17	9	21	21	26	7	17	21	16
	Prv								1			5		1		
	Qo		1													
	Sap											1				
	Sir								1							
	Is	3	2	1	1	1	5	2		1	2	1		2	1	1
	Ger		1						1			1				
	Bar						1									
	Dn							1								
Os									2						1	
Am															1	
Ab						1					1					
NUOVO TESTAMENTO	Mt	1	4	1	6	2	15	4	8	10	11	4	3		11	3
	Mc				1			1								2
	Lc	3	2	2	2	4	2	4	5	7	6				2	3
	Gv	22			2	20	12	2	2	1	4	4	1		1	2
	At	5					1									1
	Rm	9	3	3		3	1		3	1	2				4	1
	1 Cor	1	1		2	3				3	3	3			1	2
	2 Cor				1			1		1						1
	Gal		1		1	2		1		1						1
	Ef					1			2	1						
	Col		1	1	1					2	1			1		
	1 Ts												3			
	1 Tm		1							1	1					
	2 Tm										1					
	Fm									3			1			
	Eb	1				2				1	2	2	2		1	1
	Gc		1	2		1					1	3		1		
	2 Pt								1							
	1 Gv	2									1				1	

Per quanto riguarda il Nuovo Testamento, inoltre, possiamo facilmente enucleare un gruppo di opere del secondo periodo che fa un uso quasi nullo dell'Apostolo (di nuovo 2.8., ma anche la *'Disputa sulla condotta di vita monastica'*, 2.20. e il *Discorso* 2.15., ma cfr. anche la *Missiva* a una monaca, 2.38.), traendo pressoché tutte le citazioni neotestamentarie dal libro dei Vangeli.

Nella tabella sono evidenziati i libri dell'Antico e del Nuovo Testamento da cui si traggono citazioni in tutti (o quasi tutti) gli scritti di Massimo da noi analizzati e che rappresentano una sorta di 'filo conduttore' del pensiero dell'autore: come ormai siamo autorizzati ad aspettarci, si tratta anzitutto del libro dei Salmi e del vangelo di Matteo. L'unico testo in cui quest'ultimo non viene citato è il *Discorso* sull'inganno degli astrologi (2.36.) che, come abbiamo già potuto osservare, è quasi privo di riferimenti al Nuovo Testamento.

L'altro libro dell'Antico Testamento che attraversa l'intera opera di Massimo, alla luce dei dati raccolti, è il libro del profeta Isaia – e anche questo conferma quanto da noi già osservato durante l'analisi preliminare (cfr. *supra*). Per quanto riguarda invece il Nuovo Testamento, a essere impiegati con maggior continuità, oltre al vangelo di Matteo, sono i vangeli di Luca e Giovanni, l'epistola ai Romani e la prima ai Corinzi.

5. *Le citazioni evangeliche*

A questo punto, possiamo concentrarci sulle citazioni tratte dai vangeli, che costituiranno il nostro principale oggetto di indagine e che elenchiamo nella TABELLA 4. In totale, si tratta di 312 citazioni, distribuite in 45 testi, di cui 12 ne contengono almeno una decina (1.7., 1.8., 1.9., 1.19., 1.21., 2.7., 2.8., 2.10., 2.15., 2.19., 2.20. e 2.38.). Si tratta quasi sempre di opere da noi già evidenziate nelle tabelle 1 e 2. Oltre a queste, notiamo soltanto la presenza della prima *Missiva* antilatina a F.I. Karpov (1.7.), del *Discorso* contro gli scritti di Nicolaus Bulow (1.9.) e dell'*Encomio* ai SS. Pietro e Paolo (2.7.).

Ovviamente, ciascuna di queste 312 citazioni andrà analizzata in modo approfondito, mettendola prima di tutto a confronto con i dati della tradizione manoscritta slava, avvalendosi – dove possibile – delle edizioni critiche a disposizione, delle trascrizioni diplomatiche e delle riproduzioni dei singoli manoscritti.

A sua volta, però, l'analisi della tradizione slava deve essere supportata da un attento esame della tradizione greca, per ricostruire la storia del testo e comprendere appieno le sfumature della traduzione slavo-ecclesiastica. Mi occupo di questo confronto da più di un decennio¹¹, utilizzando a tal fine il *corpus* di 467 nodi testuali elaborato presso l'*Institut für neutestamentliche Textforschung* di Münster¹², sulla scia dei lavori (che ormai possiamo a

¹¹ I risultati di questo confronto sono pubblicati in Alberti, Garzaniti 2007, 2009 e 2017; Alberti 2013a, 2013b, 2014, 2016a e 2017.

¹² Il *corpus* è pubblicato in Aland *et al.* 1998, 1999a, 1999b e 2005. Un'introduzione metodologica generale al 'corpus di Münster' e alla sua applicazione all'analisi della tradizione slava si può leggere in Alberti 2016b.

TABELLA 4.
Citazioni evangeliche nell'opera di Massimo il Greco

Opera	Citazioni evangeliche	Pagine	Frequenza	Mt	Mc	Lc	Gv
1.2.	1	6	0,17				1
1.7.	11	28	0,39	4	1		6
1.8.	26	44	0,59	1		3	22
1.9.	11	10	1,10	7	1	1	2
1.10.	6	40	0,15	4		2	
1.10a.	3	12	0,25	1		2	
1.10b.	1	4	0,25			1	
1.11.	1	24	0,04			1	
1.12.	1	2	0,50			1	
1.17.	2	3	0,67	2			
1.18.	1	3	0,33				1
1.19.	11	14	0,79	6	1	2	2
1.20.	9	14	0,64	4		2	3
1.21.	26	12	2,17	2		4	20
1.22.	7	6	1,17	1		1	5
2.1.	2	8	0,25	1	1		
2.7.	15	13	1,15	10		1	4
2.8.	29	21	1,38	15		2	12
2.9.	6	8	0,75	5			1
2.10.	11	10	1,10	4	1	4	2
2.11.	4	8	0,50	3		1	
2.12.	2	4	0,50	1			1
2.13.	1	9	0,11				1
2.14.	3	16	0,19	2		1	
2.15.	15	21	0,71	8		5	2
2.19.	18	11	1,64	10		7	1
2.20.	21	11	1,91	11		6	4
2.21.	4	7	0,57	2		2	
2.23.	1	6	0,17	1			
2.24.	4	6	0,67	1		1	2
2.25.	8	11	0,73	4			4
2.26.	1	8	0,13		1		
2.27.	3	4	0,75	2			1
2.28.	1	2	0,50				1
2.30.	1	3	0,33			1	
2.31.	2	2	1,00	1		1	
2.32.	4	4	1,00	3			1
2.37.	2	5	0,40	1		1	
2.38.	16	9	1,78	11	2	2	1
2.39.	3	2	1,50	2		1	
2.40.	8	7	1,14	3		3	2
2.41.	2	7	0,29	1			1
2.42.	6	3	2,00			3	3
2.45.	1	2	0,50	1			
2.47.	1	1	1,00	1			
TOT	312			136	8	62	106

buon diritto definire pionieristici) di M. Garzaniti¹³. Perciò, in questa breve introduzione mi limiterò a considerare le 23 citazioni evangeliche che trovano riscontro nel suddetto *corpus*, per il quale ho già a disposizione un *database* con le varianti di 50 testimoni della tradizione slava, raccolte negli anni di lavoro sul *corpus* di Münster. Trattandosi di meno del 10% delle citazioni, non ci possiamo aspettare risultati dirimenti, ma trarremo comunque da questa indagine delle indicazioni utili¹⁴, sulla base delle quali partire con l'analisi vera e propria.

(α) Mt 5,4-5

^{Mt 5,4} Блажени {рече,} плачущи, яко ти утѣшашься (Maksim Grek 2014: 210) [...] блажени кротцыи, и яко тии наследятъ землю (*Ibidem*: 211, cfr. Aland *et al.* 1999a: n° 11).

In questo caso il nodo testuale¹⁵ abbraccia i versetti 4 e 5, che nell'opera di Massimo vengono citati in due passi distinti, anche se all'interno del medesimo scritto (2.19.). Ciò significa che, almeno in linea teorica, non è possibile trarre conclusioni affidabili dal confronto, dato che – a voler essere rigorosi e solo per fare un esempio delle problematiche che ci troveremo ad affrontare – entrambi i passi andrebbero considerati compatibili con le varianti del testo greco che omettono il versetto 4 o il versetto 5. È vero, del resto, che l'intera tradizione slava da noi analizzata segue compatta il testo di maggioranza, che presenta entrambi i versetti, quindi per il momento possiamo accantonare gli scrupoli e ritenere che la citazione sia in sintonia con la tradizione. Di per sé, anche l'inversione dei versetti 4 e 5, che in greco si osserva nel cosiddetto 'testo occidentale' e che trova riflesso in parte della tradizione croato-glagolitica (il Messale di New York legge infatti ... кротъци яко ти наследятъ землѣж блажени плачущи са яко ти оутѣшатъ са) potrebbe essere giudicata compatibile con la presenza dei due versetti isolati nell'opera di Massimo, ma si tratterebbe di una procedura meccanica decisamente fuorviante (questo sì un 'artefatto', cfr. *supra*). Per inciso, ci sono casi in cui un tale approccio purtroppo è inevitabile: quando si devono gestire molti dati ed elaborare statistiche, occorre stabilire una *ratio* e operare di conseguenza, sacrificando la plausibilità del dato alla coerenza formale (cfr. Alekseev 1999: 84), ma in questo caso, con un *corpus* di 23 citazioni appena, operare in tal senso sarebbe soltanto un errore, per di più grossolano.

Desta più di un sospetto la presenza della congiunzione **и** prima di **яко**, una variante del tutto sconosciuta non solo alla tradizione slava (alla luce del nostro *corpus* e della recen-

¹³ Il *corpus* di Münster è stato applicato per la prima volta all'analisi di un testimone slavo (il Vangelo di Ivan Aleksandăr) da M. Garzaniti (2004).

¹⁴ Spiace doverlo evidenziare, ma la prima indicazione che ricaviamo da questa indagine preliminare è che tutte le 996 citazioni andranno verificate una ad una, perché le edizioni curate da N. Sinicyna (Maksim Grek 2008, 2014), oltre a non distinguere in modo coerente tra citazione vera e propria e reminiscenza, contengono numerose imprecisioni (o almeno quelle che sembrano tali dopo un rapido esame come quello qui condotto).

¹⁵ In questo e nei successivi esempi il nodo testuale del *corpus* di Münster è evidenziato tramite sottolineatura.

te edizione di Matteo, cfr. Alekseev *et al.* 2005: 32), ma anche a quella greca. La congiunzione effettivamente non compare nel manoscritto di riferimento (RGB – MDA 42, f. 210v¹⁶), e neppure nel testimone secondario MDA.III.138 (f. 167r¹⁷)!

(β) Mt 5,11

Mt 5,10 **Блаженни изгнани правды ради, яко тѣхъ есть Царство небесное; ¹¹ блажени есте, егда поносятъ вас и ижденут и рекутъ всякъ зль глаголь на васъ лжуще, Мене ради, радуитесь и веселитесь яко мзда ваша многа на небесѣхъ** (Maksim Grek 2014: 123, cfr. Aland *et al.* 1999a: n° 12).

Come la gran parte della tradizione slava – da codici paleoslavi come lo Zografense e il Libro di Sava, fino a testimoni del testo atonita come la Bibbia di Ostrog o il Vangelo di Nikon di Radonež – la citazione segue il testo bizantino, che inserisce la parola *ῥῆμα* (in slavo **глаголь**). Il testo standard, che invece la omette, non trova riscontro in slavo, mentre l'inversione caratteristica del 'testo occidentale' (o meglio del solo codice di Beza!) è riflessa nella tradizione croato-glagolitica (di nuovo, nel Messale di New York, che ha **на васъ всякъ зль глаголь**), ma dà luogo a fenomeni di contaminazione anche in tetraevangeli slavo-orientali (come il Vangelo di Druck) e slavo-meridionali (come il Vangelo di Kratovo), che presentano la forma **вы всякъ зль глаголь на вы**.

La citazione che leggiamo nell'opera di Massimo (per l'esattezza nel *Discorso* ai seguaci di Maometto, 2.9.) presenta tuttavia un elemento che, anche a giudicare dall'edizione a nostra disposizione (Alekseev *et al.* 2005: 32), non compare mai nella tradizione (a eccezione del Messale di New York, che però come abbiamo visto segue un'altra lezione), vale a dire la forma del genitivo/accusativo **васъ** in luogo dell'arcaismo **вы**¹⁸.

(γ) Mt 5,22

Mt 5,22 **Всякъ, гнѣваяся ꙗко на брата своего туне, повиненъ есть суду; и иже аще речеть брату своему: “рака”, повиненъ есть сънмишу, и иже аще речеть: “юродѣ”, повиненъ есть геенѣ огненѣи** (Maksim Grek 2014: 97, cfr. Aland *et al.* 1999a: n° 13).

¹ брату своему Ch [GIM, Chlud. 73] (Maksim Grek 2014: 97).

Anche in quest'occasione, per quanto riguarda il nodo testuale, la citazione resta nell'alveo del testo bizantino, che inserisce l'avverbio *εἰκῆ*, reso in slavo in una pluralità di

¹⁶ **кротцияко** <<http://old.stsl.ru/manuscripts/medium.php?col=5&manuscript=042>> (ultimo accesso: 15.12.2019). Per la lista dei mss. utilizzati nell'edizione delle opere di Massimo il Greco e le sigle corrispondenti cfr. Maksim Grek 2014: 349.

¹⁷ **крѣцияко** <<http://old.stsl.ru/manuscripts/173-iii/138?fnun=169>>.

¹⁸ In RGB – MDA 42 (f. 102r) si legge effettivamente **нава** лжуще.

modi – безъ оума, ошоуть, (и)спыти(ѣ), (въ)соуж. Nella tradizione, per quanto ci permettono di osservare il nostro *corpus* e l'edizione di Alekseev *et al.* (2005: 33), non compare mai il lessema impiegato da Massimo (туне).

Il 'testo standard', che non presenta l'avverbio, caratterizza la tradizione croato-glagolitica nel suo complesso, ma si può leggere anche in un lezionario slavo-orientale come il Vangelo di Druck e in un tetra slavo-meridionale (piuttosto eccentrico, cfr. Alberti 2016a: 276) come il Vangelo di Terter.

(δ) Mt 7,21

1. ^{Mt 7,21} ниже всякому Господа просто глаголющу Его, нъ совръшающу, рече, теплымъ рачениемъ души, волю Отца, иже на небесѣхъ, внити въ царство небесное (Maksim Grek 2014: 82 [2.7.], cfr. Aland *et al.* 1999a: n° 22);
2. ^{Mt 7,21} Не всякъ глаголяи Мене: Господи, Господи, внидетъ въ Царство небесное, нъ творяи волю Отца Моего, Иже на небесѣхъ (Maksim Grek 2014: 193 [2.15.]);
3. ^{Mt 7,21} ниже всякъ глаголяи Мя Господа, – слышали есте, – внидетъ въ царство небесное вкупѣ с мудрыми дѣвами, но иже волю Отца Моего довршит, сирѣчь, иже Моа заповѣди съблюдаютъ (*Ibidem*: 236 [2.21.]);
4. ^{Mt 7,21} Не всякъ глаголяи Ми: Господи, Господи, внидетъ въ царство небесное, но творяи волю Отца Моего, иже на небесѣхъ (*Ibidem*: 248 [2.24.]);
5. ^{Mt 7,21} Не всякъ глаголяи Мнѣ: Господи, Господи, внидетъ въ Царство небесное, но творяи волю Отца Моего Небеснаго (*Ibidem*: 289 [2.32.]);
6. ^{Mt 7,21} Не всякъ глаголяи мнѣ: Господи, Господи, внидетъ въ Царство Небесное, но творяи волю Отца Моего Небеснаго (*Ibidem*: 309 [2.38.]).

Matteo 7,21 è uno dei passi citati più spesso nell'opera di Massimo: compare 6 volte in 6 differenti testi del periodo successivo alla reclusione. La citazione è letterale in 4 casi (δ2, δ4, δ5, δ6), nei quali le sole varianti sono rappresentate dal pronome di prima persona, che compare ora all'accusativo, ora al dativo, in forma tonica o atona, e dalla resa del greco ἐν τοῖς οὐρανοῖς: **иже на небесѣхъ** oppure **небеснаго**. Quest'ultima variante è ignota alla tradizione slava, mentre il sintagma **иже на небесѣхъ** caratterizza il testo atonita (che elimina il verbo 'essere': **иже есть на небесѣхъ** è infatti la lezione accolta dalla tradizione precedente nel suo insieme, cfr. Alekseev *et al.* 2005: 33).

La citazione compare anche, fortemente rielaborata, nei *Discorsi* del vescovo di Tver' (δ3), dove andrà notato in particolare il riferimento alle 'donne sagge', reminiscenza di Matteo 25; il versetto viene inoltre impiegato da Massimo nell'*Encomio* ai SS. Pietro e Paolo (δ1). Quest'ultima citazione è la sola che non si chiude con il sintagma **иже на небесѣхъ**, per via dell'aggiunta di **внити въ царство небесное**. Una parte della tradizione greca (8 codici, a partire da 032, del IV/V secolo), in effetti, è caratterizzata dall'aggiunta αὐτός εισελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, riflessa nel messale glagolitico come **тѣ вьни-**

детъ въ цѣсарство небесскою. La sintassi della frase, tuttavia, così come la leggiamo nell'*Encomio*, è evidentemente adattata al contesto: l'infinito ha come soggetto logico i precedenti dativi **всякому... глаголющу... совершающу** e rappresenta quindi la semplice *trasposizione* delle parole che nel testo evangelico si trovano nella prima parte del versetto, e non la loro *ripetizione* (come avviene in parte della tradizione greca e nel messale croato). In buona sostanza, quindi, anche in questo caso possiamo affermare che le citazioni di Massimo il Greco sono in sintonia con la tradizione slava nel suo insieme, che segue il testo di maggioranza, privo di aggiunte alla fine del versetto.

(ε) Mc 12,30

1. ^{Mc 12,30} **Възлюбихи Господа Бога твоего от вся душа твоя и от всего сердца твоего и от вся крѣпости твоя и от вся мысли твоя** (Maksim Grek 2014: 268 [2.26.], cfr. Aland *et al.* 1998: n° 162);
2. ^{Mc 12,30} **възлюбихи Господа Бога твоего от вся души твоя, и отъ вся силы твоея, и ближняго своего, якоже самъ себе** (Maksim Grek 2014: 310 [2.38.]).

Alla fine del versetto, dopo le parole **от вся крѣпости твоя**, l'intera tradizione slava aggiunge la frase **сия (кътъ) пръвая заповѣдь**, in perfetta conformità con il testo bizantino. L'assenza di quest'inserimento nei testi di Massimo non costituisce però una prova sufficiente di adeguamento al cosiddetto 'testo standard' (il testo che leggiamo nel Nestle-Aland₂₈ e che rappresenta il tentativo più avanzato di ricostruzione del testo originario del Nuovo Testamento). È vero che il 'testo standard' (testimoniato già nel Cod. Sinaitico 801 del IV secolo) termina il versetto dopo *ισχύος σου*, ma questa lezione non compare mai nella tradizione slava – sia all'interno del nostro *corpus*, sia nell'apparato di Voskresenskij (1894: 320-321). Anche in questo caso, inoltre, la citazione di Massimo non è letterale e l'assenza di un elemento, in questi casi, non fornisce *mai* la prova di una relazione testuale.

Piuttosto, nel *Discorso* n° 26 è interessante la successione dei sintagmi **душа твоя ... сердца твоего ... крѣпости твоя ... мысли твоя**, sconosciuta alla tradizione slava da noi considerata, ma che – a parte l'assenza della frase finale – corrisponde al testo del ms. greco in misuscola 557 (Oxford – Holkham Gr. 114, del XIII secolo): *ισχύος σου {καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου} αὐτῆ πρώτῃ πάντων ἐντολή*.

Anche nella *Missiva* a una monaca (2.38.) la citazione risulta adattata (si noti, per esempio, l'assenza della parte iniziale del versetto 31) e non si possono trarre conclusioni *ex silentio*. Noteremo però la resa di *ισχύος* con **силы**, una variante lessicale che compare soltanto in ambito slavo-meridionale, nel Vangelo del pope Dimităr (Sofia – NBKM 509, f. 41v), un codice târnoviano della metà del XIV secolo. Il testo di questo codice, peraltro, è verosimilmente il risultato di trasmissione orizzontale, dato che il genitivo **силы** non è concordato con il successivo **своиѣж** allo strumentale. Evidentemente il copista ha 'corretto' il testo impiegando un codice in cui **силы** risultava inserito in un sintagma preposizionale, proprio come nella citazione massimiana.

(ζ) Lc 2,14

^{Lc 2,14} **Слава въ вышних Богу и на земли миръ, в чловѣцѣхъ благоволение** (Maksim Grek 2014: 282 [2.30.], cfr. Aland *et al.* 1999b: n° 1).

Questo è uno dei rari casi in cui possiamo trarre conclusioni univoche (anche se di scarso interesse) dal frammento citato: come l'intera tradizione slava dei Vangeli, la citazione di Massimo utilizza il singolare **благоволение** come nel testo bizantino (*ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία*). L'unico riflesso del 'testo standard' (*ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας*) reperibile in slavo compare nel Messale glagolitico di New York, che ha il plurale **благоволения**.

(η) Lc 2,15

^{Lc 2,15} **И чловѣци пастырие рѣша друг къ другу: прѣидем до Вифлесема и видимъ гласъ сеи бывшы, и его же Господь сказа нам. ¹⁶ И придоша поспѣшышесе и обрѣтоша Мариам же и Иосифа и младенець лежащъ въ яслѣхъ** (Maksim Grek 2014: 131 [2.10.], cfr. Aland *et al.* 1999b: n° 2).

Come nella maggior parte della tradizione slava dei Vangeli, dai codici paleoslavi a quelli atoniti, l'*incipit* della citazione riflette il testo bizantino (*καὶ οἱ ἄνθρωποι οἱ ποιμένες*). Alcuni codici slavi conformano il loro testo a lezioni particolari della tradizione greca (omettendo la congiunzione iniziale, come nei Vangeli di Banica, di Curzon e di Dobrejšo; duplicandola – **и чловѣци и пастыри** –, come nel Vangelo Macedone, seguendo il 'testo standard' che ha solo il riferimento ai 'pastori' e non agli 'uomini', come nella tradizione croato-glagolitica).

(θ) Lc 9,56

^{Lc 9,56} **Не прииде бо Сынъ чловѣчьскый, да погубитъ душа чловѣча, но да спасеть** (Maksim Grek 2014: 222 [2.20.], cfr. Aland *et al.* 1999b: n° 19).

Queste parole, collocate all'inizio del versetto 56, caratterizzano il testo bizantino e sono accolte quasi integralmente dalla versione slava, dai codici paleoslavi fino a quelli atoniti. Anche in questo frangente la citazione di Massimo non è letterale: nessun codice da noi esaminato pone il sintagma verbale all'inizio (variante peraltro sconosciuta all'intera tradizione del tetraevangelo greco), seguendo invece, con qualche leggera modifica, la lezione del codice Zografense, che ha **сынъ бо чловѣчьскый нѣсть пришьль доушь чловѣчьскъ погубить нъ съпастъ**. Un interessante punto di contatto con il testo atonita può tuttavia essere ravvisato nell'uso dell'aoristo **прииде**, resa più fedele del greco *ἦλθεν* rispetto al perfetto che caratterizza la restante tradizione slava. **сынъ бо чловѣчьскый не приде...** è infatti la forma che leggiamo nelle Bibbie di Gennadij e di Ostrog, nel vangelo di Elisavetgrad, in quello di Nikon di Radonež, e in tutti i codici più tardi. A ben vedere, l'aoristo viene già impiegato nella tradizione del lezionario: nel menologio del Vangelo di

Mstislav (f. 205r) il versetto compare infatti come **сынъ чловѣчь не приде...**, senza l'enclitica **бо** (seguendo una subvariante del testo bizantino molto diffusa¹⁹).

Bisogna notare come nella tradizione slava ci sia anche il riflesso del 'testo standard', che non presenta l'aggiunta all'inizio del versetto 56, come nel Codice Mariano e nel Vangelo della Типография, nella tradizione del lezionario (a partire dal Vangelo di Miroslav) e addirittura nel Nuovo Testamento Čudovskij. Va detto che questo è uno dei nodi in cui il 'testo standard' è supportato dal maggior numero di testimoni greci (la cifra, davvero astronomica, è 451!). In questo caso, quindi, l'adesione della citazione di Massimo al testo bizantino da un lato, e a quello atonita dall'altro, è particolarmente significativa.

(i) Lc 10,22

1. ^{Lc 10,22} **Вся Мнѣ предана суть Отцемъ Моимъ** (Maksim Grek 2008: 390 [1.21.], cfr. Aland *et al.* 1999b: n° 21);
2. ^{Lc 10,21} **открыль еси Отче [...]** {**вся же от Отца* суть вѣща –**} ²² **Вся Мнѣ предана быша** (Maksim Grek 2008: 391 [1.21.]).

* *Далее стерто Моего, следующее слово написано по стертому (Ibidem).*

Queste due citazioni compaiono in un'opera del periodo precedente la reclusione di Massimo, peraltro di dubbia attribuzione, la 'Missiva a Nikolaj Latinjanin'. In questo caso è difficile (o meglio impossibile) trarre conclusioni dirimenti, dato che la variante riguarda la presenza o meno, prima del termine **вся** con cui si apre la citazione, dell'inciso – dal sapore liturgico – **и обращъ са къ оученикомъ рече**, tipico del testo bizantino e accolto nella maggior parte della tradizione slava. Nel nostro *corpus* di 50 codici, però, sono ben 13 i testimoni (tra i quali lo Zografense e il Vangelo di Ivan Aleksandăr) che non presentano l'aggiunta, come nel 'testo standard', presente a sua volta in 160 tetraevangeli greci. Quindi, visto che a essere citato è un frammento del versetto, e che la variante riguarda proprio il confine della citazione, dobbiamo scartare con decisione qualsiasi *argumentum ex silentio*.

(κ) Lc 18,11

^{Lc 18,11} **внимателнѣ услыши самого фарисѣа, глаголюща съ похвалою: Боже, благодарю Тя, яко нѣсмь, якоже прочии чловѣци, хыщници, неправдиви, прегнусодѣа, или якоже мытарь съи, пощуся* дважды въ субботу, одесятьствую вся имѣнна моа** (Maksim Grek 2014: 224 [2.20.], cfr. Aland *et al.* 1999b: n° 37).

* *Вписано на левом поле почерком М со знаком вставки (Maksim Grek 2014: 224).*

¹⁹ Cfr. le subvarianti 1B (181 mss.), 1C (2 mss.), 1D (126 mss.) del testo greco (Aland 1999b: 43-44). Altrove (ff. 80r-80v), il Vangelo di Mstislav usa il consueto perfetto, ma sempre omettendo l'enclitica.

La citazione è adattata in modo significativo proprio dove compare il nodo testuale. La tradizione slava dei vangeli ha СИЦЕ ВЪ СЕБѢ МОЛѢАШЕ СЯ o forme simili, in conformità con una variante particolare del testo greco (ταῦτα πρὸς ἑαυτὸν), mentre solo il Nuovo Testamento Čudovskij e la tradizione del messale glagolitico si conformano al testo di maggioranza, che mostra l'inversione πρὸς ἑαυτὸν ταῦτα. Al posto di queste parole, nella nostra citazione si trova il sintagma Глаголюща съ похвалою, che non trova corrispondenza né nella tradizione slava, né in quella greca. Volendo forzare un po' la mano, si può vedere nella forma impiegata da Massimo il riflesso di una variante greca che omette del tutto le parole πρὸς ἑαυτὸν ταῦτα (4 mss. in minuscola) e che in slavo trova corrispondenza soltanto nel Vangelo di Miroslav. Ma in casi come questi, al confine tra citazione vera e propria e reminiscenza, credo sia più prudente sospendere il giudizio.

(λ) Gv 1,4

1. ^{Gv 1,4} **В Нем бо, {рече,} живот бѣ** ^Г **свѣт человеком,** ⁵ **и свѣт въ тмѣ свѣтит** (Maksim Grek 2008: 174 [1.7.], cfr. Aland *et al.* 2005: n° 1).

^Г **и живот бѣ** *E B Π Cφ A P E2 У A Cн Cд Тр Ц M* (Maksim Grek 2008: 174)

2. ^{Gv 1,3} **ничто же бысть*** [...] **еже бысть,** ⁴ **в том Г животъ бѣ**** (Maksim Grek 2008: 217 [1.8.]).

* *Вписано на поле.*

** *Испр. из бы Л.*

^Г **животъ Т** (Maksim Grek 2008: 217).

Con queste citazioni giovanee torniamo alle opere del periodo moscovita di Massimo il Greco. Il verbo 'essere' compare all'imperfetto (**бѣ**), in conformità con la totalità della tradizione slava, che segue compatta il testo di maggioranza (ἦν). In slavo non si registrano varianti che si conformano al 'testo occidentale' (che usa il presente: ἐστίν). È semmai curioso notare come nel testo di prima mano di un testimone secondario (Λ: Parigi – Man. Slave 123) compaia l'aoristo **бы**, privo di riscontro in greco. Nella tradizione slava, la forma **бы** compare soltanto nei codici bosniaci (il Nuovo Testamento di Venezia e il Vangelo di Nicola), dove però si deve all'ortografia impiegata in questi manoscritti, e in realtà rende il consueto imperfetto: un 'balcanismo occidentale' insinuatosi nella tradizione russa? Diversamente, può trattarsi di un errore innescato dagli aoristi che chiudono il versetto precedente.

Nella prima citazione, il codice di riferimento (ma non la restante tradizione) omette **и живот бѣ**, verosimilmente per omeoteleuto. Lo stesso fenomeno si verifica nel testo del ms. greco 2454, un cod. in minuscola del XIV secolo: con ogni probabilità, la genesi di queste lezioni è del tutto indipendente. Sempre nella prima citazione, noteremo il minor

letteralismo nella resa di $\alpha\upsilon\tau\omega$, che nella tradizione slava viene sempre tradotto col dimostrativo **томъ** (come nella seconda citazione, cfr. Alekseev 1998: 3), mentre qui si impiega l'anaforico (**немь**).

(μ) Gv 1,18

^{Gv 1,18} **Бога никто же видѣ николи же, единородный Сынъ, иже есть в нѣдрох Отчих, тѣи повѣда** (Maksim Grek 2014: 108 [2.8.], cfr. Aland *et al.* 2005: n° 2).

La tradizione slava procede nell'alveo del testo bizantino fin dai primi manoscritti. Non ci sono attestazioni, in slavo, del 'testo standard', che ha $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma$ θεός anziché δ $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma$ υἱός. Nella tradizione del lezionario il sintagma è spesso preceduto da **тѣкъмо**, mentre i tetra balcanici talvolta impiegano nella stessa posizione la congiunzione **нѣ**. Le due forme coesistono una accanto all'altra in lezionari festivi come l'Assemaniano o il Putnense (che però ha **нѣ тѣчию**). Queste inserzioni possono essere fatte risalire a una lezione particolare della tradizione greca, dove il sintagma è introdotto da $\epsilon\iota$ $\mu\eta$ (tuttavia, ciò si osserva nel solo codice 'Freeriano' $\omega 032$, in cui peraltro l'inizio di Giovanni – da 1,1 a 5,11 – costituisce un supplemento recenziore, rispetto al resto del ms., che viene datato a cavallo dei secoli IV e V²⁰).

La variante più importante che possiamo notare in questo caso è di natura lessicale, e riguarda la resa del greco $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma$: come è ampiamente noto, i manoscritti slavi più arcaici (o arcaizzanti) utilizzano a tal fine il composto **юдиночадый** (o la sua forma abbreviata **иночадый**). Il lessema impiegato da Massimo, **единородный**, costituisce invece un vero e proprio 'marchio di fabbrica' delle versioni atonite (uno dei rari 'atonismi' accolto in modo consistente anche nelle versioni târnoviane, cfr. Alberti 2014: 30 [n. 41] e 2017: 679).

(ν) Gv 3,16

1. ^{Gv 3,16} **Сице возлюби Богъ мира, яко посла Сына Своего Единороднаго** (Maksim Grek 2008: 214 [1.8.], cfr. Aland *et al.* 2005: n° 25)
2. ^{Gv 3,16} **Сице бо възлюбилъ есть Богъ мира, яко Сына Своего единароднаго даль есть, да всякъ вѣруаи въ Нѣ, не погыбнет, нѣ да иматъ животъ вѣчныи** (Maksim Grek 2014: 105 [2.8.]).

Nel nostro *corpus* si tratta dell'unica citazione che compare sia in opere del primo periodo della biografia di Massimo, sia in opere del periodo successivo alla reclusione. Il quadro è identico a quanto abbiamo potuto osservare nel nodo precedente: come la tradizione slava in generale, le citazioni di Massimo seguono il testo bizantino, mostrando accordo lessicale con le più recenti versioni atonite. Alla periferia del nodo testuale, possiamo notare un minor letteralismo nell'opera del primo periodo, dove Massimo impiega il verbo

²⁰ Cfr. R. Waltz, *The Encyclopedia of New Testament Textual Criticism*, <<http://www.sky-point.com/members/waltzmn/ManuscriptsUncials.html#uW>> (ultimo accesso: 15.12.2019).

посълати (посла), del tutto ignoto alla tradizione dei vangeli slavi (cfr. Alekseev 1998: 12), come lo è del resto la collocazione dell' aoristo prima del complemento. La seconda citazione, invece, che presenta il versetto nella sua interezza, utilizza il consueto дати (даль есть) posposto a Сына Своего Единороднаго.

(ξ) Gv 4,24

Gv 4,24 Духъ бо, {рече}, Богъ есть, и покланяющимся Ему в душъ подобаеть и истинѣ поклонитися Ему (Maksim Grek 2014: 227 [2.20.], cfr. Aland *et al.* 2005: n° 39).

Dal punto di vista testuale si tratta di un nodo di scarso interesse per quanto riguarda il rapporto tra la versione slava e il testo greco. La sintassi della lingua di destinazione rende di fatto impossibile stabilire se la versione slava riposi sul testo di maggioranza (προσκυνοῦντας αὐτὸν), come è probabile, o su lezioni particolari come προσκυνοῦντας αὐτῷ, come non è impossibile. Possiamo comunque notare come la tradizione slava, peraltro discretamente frammentata (anche per via di omeoteleuti, che spesso trovano un preciso corrispondente in greco), utilizzi prevalentemente il verbo non prefissato кланяти са (иже кланяѣтъ са, кланяѣщихъ са, ecc.). Da questo punto di vista, la citazione di Massimo si accorda con due manoscritti slavo-orientali: il Vangelo di Nikon di Radonež (ma con omeoteleuto tra i vss. 23 e 24) ha infatti покланяѣщихъ са кмоу (ma col genitivo/accusativo del participio); il Nuovo Testamento Čudovskij ha invece покланяѣщимъ яго (senza il riflessivo e con il genitivo/accusativo dell' anaforico). Anche il Vangelo di Elisavetgrad utilizza lo stesso verbo, ma sciogliendo il participio in una proposizione relativa иже покланяѣтъ са кмоу.

5. Conclusioni

Per concludere, riassumiamo i risultati delle nostre analisi nella TABELLA 5²¹. La prima cosa da notare è, in generale, lo scarso letteralismo che caratterizza le citazioni evangeliche nell' opera di Massimo – cfr. in particolare (δ), (ε), (κ), (ν). Sintassi e lessico subiscono spesso modifiche anche consistenti, rispetto alla tradizionale versione slava del testo dei vangeli, in certi casi per adattare il testo della citazione al fluire del discorso in cui si trova inserita, ma altrove per quelle che sembrano semplici esigenze di *variatio* stilistica. Un fenomeno

²¹ Elenco di seguito le abbreviazioni utilizzate nella tabella: Čud (Nuovo Testamento Čudovskij, NT, 1355 ca, ed. mitr. Leontij, *Novyj Zavět gospoda našego Iisusa Christa. Trud svjatitelja Aleksija, mitropolita Moskovskago i vseja Rusi*, Moskva 1892); Elgr (Vangelo di Elisavetgrad, Moskva – RGB 178.9500, e, fine XVI-inizio XVII sec.); Mst (Vangelo di Mstislav, Moskva – GIM Sin.1203, le, inizio XII sec.) NR (Vangelo di Nikon di Radonež, Moskva – RGB 173.1.138, e, fine XIV-inizio XV sec.). Per una lista completa dei testimoni slavi impiegati in questo studio cfr. Alberti 2013a: 40-43 (consultabile on-line: <<https://www.fupress.com/catalogo/contributi-italiani-al-xv-congresso-internazionale-degli-slavisti/2669>>; ultimo accesso: 15.12.2019).

TABELLA 5.
Accordo con le tradizioni slava e greca nei nodi del 'corpus di Münster'

<i>nodo testuale</i>	<i>testo slavo</i>	<i>accordo con la tradizione greca</i>	<i>accordo con la tradizione slava</i>	<i>note</i>
(α) Mt 5,4-5	плачущи, яко ти утѣшаться блажени кротцыи, и яко тии наслѣдятъ землю	testo di maggioranza	generale	
(β) Mt 5,11	всякъ заъ глаголь на васъ	testo bizantino	maggior parte della tradizione	васъ come nel messale glagolitico
(γ) Mt 5,22	своего туне	testo bizantino	maggior parte della tradizione	туне ignoto alla tradizione slava
(δ) Mt 7,21 (×6)	небесѣхъ	testo di maggioranza	generale	in un caso la citazione è fortemente rielaborata
(ε) Mc 12,30 (×2)	крѣпости твоя	? in un caso accordo col ms. gr. 557	? in un caso сила come nella tradizione sl.mer.	scarso letteralismo
(ζ) Lc 2,14	в чловѣцѣхъ благоволение	testo bizantino	generale	
(η) Lc 2,15	и чловѣци пастырие	testo bizantino	maggior parte della tradizione	
(θ) Lc 9,56	не прииде бо Сынъ чловѣчьскый, да погубитъ душа чловѣча, но да спасеть	testo bizantino	maggior parte della tradizione	aoristo прииде come nel testo atonita e nel menologio di Mst
(ι) Lc 10,22 (×2)	вся	?	?	confine di citazione
(κ) Lc 18,11	съ похвалою	?	?	scarso letteralismo
(λ) Gv 1,4 (×2)	бѣ	testo di maggioranza	generale	
(μ) Gv 1,18	единородный Сынъ	testo bizantino	generale	единородный come nel testo atonita
(ν) Gv 3,16 (×2)	Сына Своего Единогоднаго	testo di maggioranza	generale	единородный come nel testo atonita; minor letteralismo in opera del primo periodo
(ξ) Gv 4,24	и поклоняющимся Ему	?	?	verbo prefissato come in NR Čud Elgr

interessante, che però andrà verificato sull'intero *corpus* di citazioni, è la maggior fedeltà al testo riscontrata nelle opere del periodo successivo alla reclusione, rispetto a quelle del periodo moscovita – cfr. (v). Vale la pena ricordare, inoltre, che le opere del secondo periodo non sono solo caratterizzate da un maggiore letteralismo, ma anche da un uso molto più consistente delle citazioni bibliche (cfr. § 2, *supra*).

Per quanto possiamo giudicare dai pochi esempi a nostra disposizione, che non sempre permettono di trarre conclusioni univoche, le citazioni di Massimo sono quasi sempre in sintonia con la tradizione slava nel suo insieme, o con la maggior parte di essa. Le deviazioni sono prevalentemente di natura lessicale e in alcune occasioni, come è lecito aspettarsi, richiamano direttamente il cosiddetto 'testo atonita' – in particolare l'uso di **единородный** in (v) e l'impiego dell'aoristo **прииде** in (θ). Quest'ultima variante è particolarmente interessante, perché, pur tipica delle tarde versioni atonite, compare già nel menologio del Vangelo di Mstislav. La fortuna del 'testo atonita' nella Rus' moscovita è un fenomeno che infatti può sembrare straordinario, se non si considera che molte delle varianti, magari le meno innovative, che caratterizzano questa tipologia testuale richiamano elementi che in realtà erano già presenti alla memoria del copista slavo-orientale.

Come abbiamo dichiarato in partenza, da questo piccolo *specimen* di citazioni non si possono ricavare risultati definitivi, anche perché la natura stessa, frammentaria, delle citazioni da un lato, e la struttura dei nodi testuali dall'altro spesso ci mettono di fronte all'impossibilità di procedere con inconsistenti *argumenta ex silentio* – cfr. (ε), (ι). Questo breve *excursus*, tuttavia, ci ha permesso di identificare i tratti generali delle strategie citazionali di Massimo il Greco e di individuare le principali problematiche a esse inerenti. Abbiamo analizzato in modo sommario 23 citazioni, ne restano 'appena' 289. *Ducunt volentem fata!*

Bibliografia

- Aland, Aland 1987: K. Aland, B. Aland, *Il testo del Nuovo Testamento*, trad. di S. Timpanaro, Genova 1987 (ed. or.: *Der Text des Neuen Testaments*, Stuttgart 1982).
- Aland et al. 1998: K. Aland, B. Aland, K. Wachtel, K. Witte, *Text und Textwert der Griechischen Handschriften des Neuen Testaments*, IV. *Die Synoptischen Evangelien*, 1. *Das Markusevangelium*, I-II, Berlin-New York 1998.
- Aland et al. 1999a: K. Aland, B. Aland, K. Wachtel, *Text und Textwert der Griechischen Handschriften des Neuen Testaments*, IV. *Die Synoptischen Evangelien*, 2. *Das Matthäusevangelium*, I-II, Berlin-New York 1999.
- Aland et al. 1999b: K. Aland, B. Aland, K. Wachtel, *Text und Textwert der Griechischen Handschriften des Neuen Testaments*, IV. *Die Synoptischen Evangelien*, 3. *Das Lukasevangelium*, I-II, Berlin-New York 1999.

- Aland *et al.* 2005: K. Aland, B. Aland, K. Wachtel, *Text und Textwert der Griechischen Handschriften des Neuen Testaments, v. Das Johannesevangelium, 1. Teststellenkollation der Kapitel 1-10, 1-11*, Berlin-New York 2005.
- Alberti 2006: A. Alberti, *Il Vangelo di Ivan Aleksandär e i Balcani del XIV secolo*, tesi di dottorato, Università di Roma 'La Sapienza', Roma 2006.
- Alberti 2013a: A. Alberti, *Il lessico dei vangeli slavi e il 'testo di Preslav'. Alcune considerazioni sulla classificazione dei codici*, in: M. Garzaniti, A. Alberti, M. Perotto, B. Sulpasso (a cura di), *Contributi italiani al XV Congresso Internazionale degli Slavisti (Minsk 20-27 agosto 2013)*, Firenze 2013 (= "Biblioteca di Studi Slavistici", 19), pp. 23-48.
- Alberti 2013b: A. Alberti, *Gli scriptoria moldavi e la tradizione medio-bulgara. Il caso del Vangelo di Elisavetgrad*, in: G. Moracci, A. Alberti (a cura di), *Linee di confine. Separazioni e processi di integrazione nello spazio culturale slavo*, Firenze 2013 (= "Biblioteca di Studi Slavistici", 22), pp. 15-61.
- Alberti 2014: A. Al'berti [Alberti], *Tak blizko, tak daleko... Tyrnovskie evangelija XIV veka i vizantijskij tekst*, in: *Treti meždunaroden kongres po bälgaristika. 23-26 maj 2013 g. Plenarni dokladi*, Sofija 2014, pp. 17-54.
- Alberti 2016a: A. Alberti, *The Banica, Dobrejšo and Curzon Gospels in Light of the Greek Text*, in: A. Kulik, C.M. MacRobert, S. Nikolova, M. Taube, C. Vakareliyska (eds.), *The Bible in Slavic Tradition*, Leiden 2016, pp. 271-310 (DOI: 10.1163/9789004313675_013).
- Alberti 2016b: A. Al'berti [Alberti], *Text und Textwert. Mjunsterskaja metodika i oценка raznočtenij slavjanskich evangelij*, "Studi Slavistici", XIII, 2016, pp. 307-335 (DOI: http://dx.doi.org/10.13128/Studi_Slavis-20437).
- Alberti 2017: A. Alberti, *Leksikata na Ivan-Aleksandrovo evangelie i tekstologičeskata tradicija na slavjanskite evangelija*, in: H. Miklas, T. Popova (red.), *Četirievangelie na car Ivan Aleksandär. Izdanie i izsledvane / Tetraevangelium des zaren Ivan Aleksandär. Edition und Untersuchung*, Wien 2017, pp. 656-699.
- Alberti, Garzaniti 2007: A. Alberti, M. Garzaniti, *Slavjanskaja versija grečeskogo teksta evangelija: Evangelie Ivana Aleksandra i pravka perevoda svjaščennogo pisani-ja*, in: *Problemi na Kirilo-Methodievoto delo i na Bälgarska kultura prez XIV vek*, Sofija 2007 (= "Kirilo-Methodievski Studii", 17), pp. 180-190.
- Alberti, Garzaniti 2009: A. Alberti, M. Garzaniti, *Il Vangelo di Ivan Aleksandär nella tradizione testuale dei vangeli slavi*, "Studi Slavistici", VI, 2009, pp. 29-58 (DOI: http://dx.doi.org/10.13128/Studi_Slavis-3373).
- Alberti, Garzaniti 2017: A. Alberti, M. Gardzaniti [Garzaniti], *Četirievangelieto na car Ivan Aleksandär v tekstologičnata tradicija na slavjanskite evangelija*, in: H. Miklas, T. Popova (red.), *Četirievangelie na car Ivan Aleksandär. Izdanie i izsledvane / Tetraevangelium des zaren Ivan Aleksandär. Edition und Untersuchung*, Wien 2017, pp. 700-742.

- Alekseev 1999: A.A. Alekseev, *Tekstologija slavjanskoj Biblii*, Sankt-Peterburg 1999.
- Alekseev *et al.* 1998: A.A. Alekseev, A.A. Pičhadze, M.B. Babickaja, I.V. Azarova, E.L. Alekseeva, E.I. Vaneeva, A.M. Pentkovskij, V.A. Romodanovskaja, T.V. Tkačeva (red.), *Evangelie ot Ioanna v slavjanskoj tradicii*, Sankt-Peterburg 1998 (= *Novum Testamentum Paleoslovenice*, 1).
- Alekseev *et al.* 2005: A.A. Alekseev, I.V. Azarova, E.L. Alekseeva, M.B. Babickaja, E.I. Vaneeva, A.A. Pičhadze, V.A. Romodanovskaja, T.V. Tkačeva (red.), *Evangelie ot Matfeja v slavjanskoj tradicii*, Sankt-Peterburg 2005 (= *Novum Testamentum Paleoslovenice*, 2).
- Cullmann 1968: O. Cullmann, *Introduzione al Nuovo Testamento*, Bologna 1968 (ed. or. *Le Nouveau Testament*, Paris 1966).
- De Michelis 1993: C.G. De Michelis, *La Valdesia di Novgorod. 'Giudaizzanti' e prima riforma*, Torino 1993.
- Garzaniti 2001: M. Garzaniti, *Die altslavische Version der Evangelien. Forschungsgeschichte und zeitgenössische Forschung*, Köln-Weimar-Wien 2001.
- Garzaniti 2004: M. Gardzaniti [Garzaniti], *Perevod i ekzegeza na primere Evangelija carja Ivana Aleksandra*, in: L. Taseva (red.), *Prevodite prez XIV stoletie na Balkanite*, Sofija 2004.
- Garzaniti 2010: M. Garzaniti, *Sacra scrittura, auctoritates e arte traduttoria in Massimo il Greco*, "Studi Slavistici", VII, 2010, pp. 349-363 (DOI: https://doi.org/10.13128/Studi_Slavis-9217).
- Haney 1973: J.V. Haney, *From Italy to Muscovy. The Life and Works of Maxim the Greek*, München 1973 (= *Humanistische Bibliothek. Reihe 1. Abhandlungen*, 19).
- Kahneman 2015: D. Kahneman, *Pensieri lenti e veloci*, trad. di L. Serra, Milano 2015 (ed. or. *Thinking, Fast and Slow*, New York 2011).
- Maksim Grek 2008: Prepodobnyj Maksim Grek, *Sočinenija*, I, red. N.V. Sinicyna *et al.*, Moskva 2008.
- Maksim Grek 2014: Prepodobnyj Maksim Grek, *Sočinenija*, II, red. N.V. Sinicyna, Moskva 2014.
- Merlo 2008: P. Merlo (a cura di), *L'Antico Testamento. Introduzione storico-letteraria*, Roma 2008.
- Ševčenko 2009: I. Ševčenko, *Četyre mira i dve zagadki Maksima Greka*, in: R.M. Šukurov (red.), *More i berega. K 60-letiju Sergeja Pavloviča Karpova ot kolleg i učnikov*, Moskva 2009, pp. 477-490.
- Sinicyna 2008: N.V. Sinicyna, *Maksim Grek*, Moskva 2008 (= *Žizn' zamečatel'nych ljudej*, 1162).
- Theissen 2003: G. Theissen, *Il Nuovo Testamento*, a cura di G.M. Vian, Roma 2003.

Voskresenskij 1894:

G.A. Voskresenskij, *Evangelie ot Marka po osnovnym spiskam četyrech redakcij rukopisej slavjanskogo evangelskogo teksta s raznočtenjami iz sta vos'mi rukopisej evangelija XI-XVI vv.*, Sergiev Posad 1894.

Abstract

Alberto Alberti

Biblical Quotes in the Work of Maximus the Greek

This paper focuses on the analysis of Gospel quotes which inform Maximus the Greek's works. Taking into account the point of view of textual tradition, the aim of this preliminary study is both to verify the extent to which his quotes come from the traditional Slavic version of the sacred scriptures and to point out the exegetic relevance of any detected variant. Such a task requires a broad comparison with the Greek tradition and will be carried out referring to critical editions as well as to the corpus of textual nodes compiled by the Münster Institute for New Testament Textual Research (cfr. the series *Text und Textwert der griechischen Handschriften des Neuen Testaments*).

Keywords

Sacred Scriptures; Michael Trivolis; 16th Century; Muscovy; Book Revision.

Дмитрий Михайлович Буланин

Полное собрание сочинений Максима Грека. Начало работы и план ее завершения*

Неординарная биография, благоговение перед автором современников и потомков, тематическое разнообразие его творений и самый объем его литературного наследия, сложная и разветвленная рукописная традиция текстов – все это предопределило устойчивый интерес к жизни и творчеству Максима Грека в новейшей историографии. Не будет преувеличением сказать, что он входит в десятку писателей Древней Руси, находящихся в эпицентре современных исторических и филологических разысканий¹. Из многих номеров библиографии смело можно выделить две книги, которые – по своей значимости для освоения темы – перевесят все остальные вместе взятые монографии, статьи и публикации, имеющие предметом биографию и сочинения Максима Грека. Разумею два начальных тома первого научного издания писаний ученого книжника, тома, которые позволительно рассматривать как первые шаги в публикации полного собрания сочинений Максима Грека (МГ, I-II, 2008-2014). Редактором и главным исполнителем всех операций при подготовке обоих томов явилась Нина Васильевна Сеницына – лучший на тот момент знаток всего, что связано с литературной деятельностью и судьбой афонского старца. К сожалению, 1 апреля 2018 г. Н.В. Сеницына скончалась, так и не успев довести до конца задуманное издание. Оборвется ли оно на втором томе или будет продолжено? – В нижеследующих заметках о вышедших томах и о возможных дополнениях и коррективах, которые стоило бы внести в замысел серии при подготовке к публикации оставшихся неизданными текстов Максима Грека, предлагаю исходить из оптимистического прогноза – будто у неоконченного дела найдутся продолжатели. Предлагаемые заметки бесполезны еще и потому, что полное собрание сочинений Максима Грека, будь оно закончено, явилось бы для палеославистики в известном смысле пионерским мероприятием.

* Работа выполнена при финансовой поддержке Российского Научного Фонда, проект № 16-18-10137.

¹ Список литературы, посвященной Максиму Греку и вышедшей до 2012 г., можно составить по трем кн.: Иванов 1969: 218-236; СККАДР, II/2: 89-98; II/3: 283-294.

1. Полное собрание сочинений

В отношении большинства древнерусских писателей, по крайней мере тех, что подвизались в пределах до XVI в., задача издать полное собрание их сочинений не является актуальной. Это объясняется присущей средневековой культуре редуцией авторского начала, вследствие чего отдельные тексты распространяются анонимно, другие же – с указанием имени – обозначают этим именем разную степень индивидуального вклада в генерацию памятника, в широком диапазоне от работы подлинного сочинителя до труда простого копииста (ср. Гардзанини 2019). Изданные в виде свода творения некоторых писателей (например, Кирилла Туровского или Григория Цамблака) обычно основываются на циклизации этих творений по жанровому признаку в самой рукописной традиции, преимущественно в пределах ограниченной номенклатуры гомилетических жанров. Хотя в письменности конца XV-XVI в. возникла иной раз тенденция к аккумуляции произведений наиболее уважаемых авторов, и делались даже к тому первые шаги (Нил Сорский, Иосиф Волоцкий, митрополит Даниил, Ермолай-Еразм), сложившиеся комплексы их писаний ни по листажу, ни по популярности не могут соперничать с грандиозными рукописными собраниями сочинений Максима Грека. Дело, конечно, не столько в несоизмеримом объеме написанного названными авторами и нашим героем, сколько в элементарности внутренней структуры их наследия: соединив под одним переплетом *Предание*, *Устав* и послания Нила Сорского, мы, хотя и получим для издания полное собрание его сочинений, едва ли добавим через это что-либо новое к нашим сведениям о писателе. Что же касается Максима Грека, то первые опыты сборников собственных трудов были укомплектованы многоученным старцем собственноручно, после его смерти они неуклонно разрастались в объеме и представляют собой многостраничные рукописные фолианты. Получается, что сама форма распространения трудов афонского инока в рукописях подталкивает современного ученого к мысли об издании серии, образующей собрание сочинений писателя. Но этого мало. Для того, чтобы такое собрание было полным, необходимо учесть сочинения и переводы Максима Грека, которые не вошли в рукописные собрания его творений, а распространялись в кодексах монографического характера (иногда в многотомных, как перевод Толковой Псалтири) или в сборниках разнообразного состава, наконец, уникальные списки, где отложились разные части архива афонского инока. Таким образом, в истории русской литературы Максим Грек – первый из героев, чье наследие как по многообразию и объему, так и по совокупным результатам его освоения культурой средневековья может дать материал для публикации этого наследия в виде полного собрания сочинений. По типу тех, с какими мы привыкли иметь дело, занимаясь литературой последних столетий.

Знаменательно, что вторым по счету русским литератором, чьи писания, включая переводы, безусловно заслуживают издания в виде полного собрания сочинений, является князь Андрей Курбский – страстный поклонник нашего героя. Собственно говоря, публикация такого собрания уже начата была, в соответствии с принятыми тогда правилами, Г.З. Кунцевичем, выпустившим в 1914 г. в «Русской исторической

библиотеке” том, содержащий оригинальные произведения князя; еще один подготовленный исследователем том, с изданием переводов Курбского (малой их части), сохранился в корректурных листах (РИБ, XXXI; Санкт-Петербургский институт истории РАН, Русская секция, ф. 276, оп. 1, № 30). В XVII в. – переходном от средневековья к новому времени – находим уже целую когорту литературных деятелей, чьи сочинения как по их значимости в литературном процессе, так и по общей массе написанного достойны публикации в полном объеме, т. е. как полные собрания сочинений. Таковы, к примеру, Симеон Полоцкий, Карион Истомина, Евфимий Чудовский, Афанасий Холмогорский, и др. В наличии же у нас имеется по литературе XVII в. только лишь бывшее для своего времени (1927) исчерпывающим издание сочинений протопопа Аввакума в соответствующем томе все той же “Русской исторической библиотеки” (РИБ, XXXIX/1, 1). По сегодняшним меркам это старое издание не может уже считаться полным, а эдиционные правила, которых придерживалась “Русская историческая библиотека”, не могут удовлетворить современного читателя. Ситуация ныне такова: в то время как принципы публикации отдельно взятых памятников древнерусской литературы до тонкостей разработаны (ср. Дмитриева 1955), для работы над полным собранием сочинений средневекового автора какого-либо эталона не изобретено. Откуда следует, что начатое Синецкой издание трудов Максима Грека, помимо его вклада в осмысление творчества писателя, имеет ценность как первый, пускай не вполне совершенный, эксперимент в подготовке подобной серии.

Для объективной оценки эксперимента, за отсутствием универсального мерила, предлагаю воспользоваться богатым опытом, накопленным академической филологией в издании полных собраний сочинений классиков русской литературы XVIII–XX вв. Высокий стандарт, которому должны соответствовать такие серии, был заложен еще в дореволюционные годы, когда, в серии “Академическая библиотека русских писателей”, выпущены были под редакцией лучших знатоков предмета сочинения А.В. Кольцова, М.Ю. Лермонтова, А.С. Грибоедова и Е.А. Баратынского (1909–1915 гг.). Публикация основного текста каждого из произведений сопровождалась извлечениями из черновиков, комментарием и указателями. Советские филологи стремились удержать и даже поднять высокую планку подобных изданий. Действительно, выход очередного академического собрания сочинений всякий раз становился большим событием не только в кругу узких специалистов, но и среди широкой читающей публики. Наиболее известным из числа этих изданий, разумеется, является шестнадцатитомное полное собрание сочинений А.С. Пушкина (1937–1949 гг.), приуроченное к столетию со дня его гибели. Прискорбно, что из серии был исключен историко-литературный и реальный комментарий. За академическим Пушкиным последовали М.Ю. Лермонтов, Н.В. Гоголь, и др. Ни одно из этих изданий по разным причинам не было, на самом деле, полным (хотя существовали и “более чем полные собрания сочинений”, куда по недосмотру включались посторонние тексты), к ним предъявляют и другие претензии (Лавров 2011). И все же трудно переоценить культурно-просветительское значение академических собраний, которые узаконивали канонические

редакции, служившие потом источником для бесчисленных массовых перепечаток классиков (включая хрестоматийные *Горе от ума* и *Медного всадника*). С собственно научной точки зрения главное отличие академических полных собраний от любых других заключается в том, что они представляют собой итог многолетних разысканий о наследии каждого из издаваемых писателей, разысканий, которые отражаются в сопровождающих основной текст комментариях и в справочном аппарате. Предлагая палеославистам принять в расчет технологию подготовки и оформления собраний сочинений классиков, не сомневаюсь, что таким манером удастся решить целую серию вопросов, которые неизбежно встанут при издании полного свода творений того или иного древнерусского писателя. Например, Максима Грека. К числу подобных вопросов относится выявление автографов (если они сохранились), атрибуция сочинений, выбор основного списка для каждого из произведений, критический анализ его черновиков и вариантов, необходимых для публикации, приблизительный формуляр комментариев с текстологическими, историко-литературными и реальными справками, селекция библиографии, рекомендуемые индексы. В отношении некоторых писателей приходится решать вопрос о сохранении или, напротив, о раздроблении в интересах хронологии сборников, составленных самим писателем или поэтом по индивидуальному плану (случай, аналогичный авторским сборникам Максима Грека). Попробуем проверить значимость перечисленных вопросов применительно к сочинениям Максима Грека, как вошедшим в два тома, составленных под редакцией Сеницыной, так и подлежащим изданию в томах, еще не подготовленных.

2. Автографы

Иногда бывает полезно проверить, насколько прочен тот фундамент, на котором возводятся мысленные конструкции, включая проблемы атрибуции и – в особенности – истории текста. В нашем случае таким фундаментом, принятым за не подлежащий пересмотру факт, является обнаружение Сеницыной многочисленных русских автографов Максима Грека. На самом деле, поиском автографов афонского труженика занимались любители русских древностей, начиная с митрополита Евгения (Евгений 1827: 26-41), но только Сеницына, как принято считать, надежно опознала руку писателя (Сеницына 1977: 12-43). Собственноручные его записи на русском языке, протяженностью от одной буквы до относительно пространственных текстов, встречаются, по данным исследовательницы, в одиннадцати рукописных книгах (в одной из одиннадцати – предположительно). Из них четыре – это сборники сочинений Максима Грека, откуда явствует принципиальное значение находки почтенного историка. На чем же зиждется умозаключение Сеницыной? Как она признается, “основой последующих отождествлений” послужили наблюдения Б.Л. Фонкича над давно известной рукописью РНБ, Софийское собр., № 78 (Фонкич 1971). Эта рукопись содержит Псалтирь на греческом языке, переписанную Максимом Греком в Твери в 1540 г. для Вениамина, ризничего тверского епископа, о чем и сообщает находящийся в книге колофон. По-видимому, ученый грек обучал по этой рукописи Вениамина

греческому языку. Во всяком случае, помимо греческих, в рукописи налицо разного содержания записи на церковно-славянском. Исследователи прежних времен высказывали уже предположение, что все эти записи или часть их вышли из-под пера Максима Грека. Фонкич пришел к выводу, что кириллические тексты записаны были двумя людьми, из которых один Максим Грек (второй, скорее всего, Вениамин), его почерком переписаны два кондака на Благовещение на л. 160 об., попеременно – сначала по-гречески, потом по-славянски. Признав это первичное отождествление неоспоримым, главным образом, поскольку перемежающиеся греческие и славянские фрагменты записаны одним пером и одними чернилами, Фонкич нашел в той же рукописи еще целый ряд автографов афонского книжника.

Мне уже приходилось высказываться по поводу вошедшей сейчас в моду практики отождествления полууставных почерков (тем более уставных) как о процедуре сугубо эмпирической, а потому небезопасной (см., например: Буланин 2016: 129-130; Буланин 2019: 10). Палеографы так и не придумали общепонятных аргументов, эксплицирующих произведенные отождествления, так что надежность их выводов зависит исключительно от доверия к отдельно взятому палеографу. Такое положение вещей не может не порождать злоупотреблений. Хотя Фонкич безусловно является одним из лучших экспертов по греческим почеркам, атрибуция руке одного и того же человека текстов, написанных на разных языках (греческом и славянском), – очень смелое решение. Думаю, что его нельзя квалифицировать иначе, как более или менее убедительное предположение. Соответственно, предложенное Сеницыной отождествление русских автографов Максима Грека оказывается гипотезой второго уровня, а потому значительно более шаткой, чем та, на которой она базируется. Тем, кто изучает разные разделы в наследии афонского старца (включая автора этих строк), не следовало бы забывать, что, отталкиваясь от отождествлений Сеницыной, они вступают на нетвердую почву возведенных друг над другом субъективных мнений. Если же говорить конкретно о предполагаемых греческих и русских автографах Максима Грека, то есть еще несколько факторов, побуждающих не воспринимать их атрибуцию писателю как аксиоматичную истину.

Однажды мне посчастливилось вторично отыскать известный славистам начала XX в., но потом затерявшийся список грекоязычного варианта послания Максима Грека князю Петру Ивановичу Шуйскому (Владими́ро-Сузда́льский музей, В 5636/429, лл. 140 об.-141 об.). Когда я поделился своей находкой с Фонкичем, он признался, что почерк, которым переписано послание, в точности совпадает с автографами Максима Грека. Беда лишь в том, что греческий текст послания (как и вся рукопись) переписан на бумаге, которая датируется 1620-1630-ми гг. Впоследствии Фонкич опубликовал статью, в которой, чтобы объяснить такое чудо, ему пришлось прибегнуть к довольно громоздкой теории о том, что в Троицком монастыре, откуда скорее всего происходит Владимирская рукопись и где свято береглась память об афонском старце, неизвестный почитатель тщательно воспроизвел подлинный его автограф (Фонкич 1992). Ученый подыскал и подтверждение своей теории: в рукописном сборнике XVII в., содержа-

щем сочинения Максима Грека и также происходящем из Троицкого монастыря (РГБ, собр. Троице-Сергиевой лавры, № 200, л. 13 об.), еще один имитатор почерка почившего грека переписал на греческом языке перечень порядковых числительных. Если мы согласимся с предложенной Фонкичем интерпретацией этого двойного феномена, следует неутешительный (для энтузиастов различения людей по манере письма) вывод: возможность столь точной репродукции автографов компрометирует саму идею опознания писца по его почерку. Разве не мог ризничий Вениамин или кто другой, участвовавший в составлении греческой Псалтири 1540 г., подражать почерку мэтра? И дальше, по принципу домино, падают один за другим – в качестве общепризнанных носителей автографов Максима Грека – все кодексы, выделенные Сеницыной.

Справедливости ради отметим, что исследовательница дает себе отчет, что “почти полное отсутствие сплошного, связного текста” затрудняет отождествление записей Максима Грека, и что это преимущественно записи на полях, “а письмо маргинальных глосс [...] имеет свою специфику”. Более того, Сеницына, как кажется, в ближайшие к нам годы была уже несколько обеспокоена пугающим количеством греческих кодексов из европейских архивов, почерк которых новейшие палеографы атрибутируют Максиму Греку. Исследовательница признает теперь (МГ, I: 23) “желательным более подробное и детальное обоснование идентификаций” (в чем, спросим мы, это обоснование может заключаться, если доказательная платформа подобных операций так и не выработана?). Со своей стороны, позволю себе выразить удивление, что, если видеть в выделенных Сеницыной записях автографы Максима Грека, их функция ничем не отличается от функции исправлений, сделанных другими корректорами. Его предполагаемые автографы лишены примет авторства.

3. *Атрибуция*

Не отказывая построению Фонкича-Сеницыной в праве на существование, внесем лишь поправки в модальность их выводов, признав это построение остроумной, хотя и труднодоказуемой догадкой. При этом в решении всего комплекса проблем, связанных с авторством Максима Грека, ничего кардинально не меняется: личное участие писателя в комплектовании собраний его сочинений в 47 и в 73 главы (тех самых, в списках которых Сеницына опознала руку автора: РГБ, собр. МДА фонд., № 42; собр. МДА по временному каталогу, № 138; собр. Большакова, № 285), а также в создании кодекса, сохранившего некоторые черновики его произведений (РГБ, собр. Румянцева, № 264), ученые обсуждали задолго до открытия предполагаемых автографов писателя. Находящиеся в этих манускриптах тексты издавна признавались как плоды творчества афонского переводчика, включая сюда оригинальные композиции, переводы, тематические подборки выписок из прежних переводов.

В отношении значительной доли произведений, надписанных именем Максима Грека, сомнений в авторстве и сейчас не возникает, потому что они помещены в продуманные по конструкции рукописные собрания сочинений самим автором (о рукописи из собрания Румянцева, № 264, не предназначавшейся для распространения,

скажем далее особо). Не столь уже часто попадают ложно атрибутированные ему сочинения и в позднейших рукописных собраниях, хотя порой туда вставлялись (без имени Максима Грека в заголовке) чужие писания, ассоциирующиеся с кругом его интересов (например, афонские легенды – о посещении Святой горы Богородицею, о Ватопедском монастыре и Иверской чудотворной иконе). Что касается отдельных статей, рассеянных по позднейшим книгам и сборникам, то упоминание в заглавии имени ученого старца свидетельствует только о его престиже, доказывать, что это псевдоэпиграфы, как правило, нет необходимости (см., например: Иванов 1969: № 118, 119, 314). Хочется предостеречь вместе с тем от неизменно воспроизводимого в исследованиях о Максиме Греке доказательства о принадлежности ему какого-то произведения, когда ссылаются на встречающиеся в этом произведении ‘ошибки’ в падежных окончаниях. Аргумент восходит к книге А.И. Соболевского (Соболевский 1903: 262-263), но найденные впоследствии параллели убеждают, что смешение падежных форм (особенно родительного и местного) не является индивидуальной чертой языка нашего героя. Это было довольно распространенное явление (см., в частности: Voupatirou 2018: 744-749), которое я склонен интерпретировать так же, как присущий средневековой славянской письменности принцип пословного перевода – дискретным восприятием текста, где опорной единицей выступает слово в изоляции от контекста (Левин 1995: 25-37 – раздел написан Д.М. Буланиным). Не следует также спешить и причислять к идиосинкразическим чертам языка Максима Грека перебои в падежном управлении именами из категории одушевленных (Olmsted 2002: 6-7). В этом случае, как и в отношении флексий родительного и местного падежей, необходимо учитывать общезыковые, хотя и неоднозначные тенденции (Keipert 1988: 89).

Стратегия исследователя, занимающегося атрибуцией сочинений Максима Грека, должна строиться на двух тезисах. Первый сводится к тому, что, при обсуждении авторского участия в судьбе отдельно взятого текста, изначально должен быть вынесен за скобки анахронистический взгляд на непреодолимость барьеров между оригинальным творением, переводом и целенаправленным заимствованием из уже имеющегося перевода. Второй заключается в необходимости держать в уме присущую древнерусским книжникам вообще, а также Максиму Греку, манеру предварять работу над собственным сочинением сбором тематических выписок из чужих, а иногда из своих старых писаний. Эта манера обусловлена и отсутствием в древности представлений об авторской собственности, и предпочтением средневековых начетчиков сочинительной (паратаксис), а не подчинительной связи между сводимыми в тексте смысловыми единицами (Буланин 1983; 2018: 7-11). Приведем два примера, подтверждающих значимость указанных тезисов.

Берем в качестве первого примера хорошо исследованные и опубликованные переводы Максима Грека из Лексикона *Суда* или *Свида* (Буланин 1984: 53-81, 128-181). По всему судя, ученый грек привез с собой в Россию одно из первых изданий этого энциклопедического свода и не расставался с ним, по крайней мере, до осудивших его церковных соборов, когда у него отобрали все книги. Поначалу он преимущественно

черпал из Лексикона материалы, касающиеся экзегезы Псалтири, но впоследствии стал оформлять для любознательных читателей свои переводы в виде законченных статей просветительского содержания (*Промифей, Похвала Адаму пръвъзданному, Сказание о сивиллах, колико их были*, и др.). Переводы из *Свиды* размером от одной фразы до пространныго рассуждения выполняют в наследии святогорца все мыслимые функции: то это бессистемные подборки, результаты последовательного просмотра огромного справочника, отложившиеся в архиве писателя и частично послужившие черновиками для позднейших манипуляций, то мудрые изречения-афоризмы, переводы греческих слов или толкования непонятных реалий, вкрапленные в собственные сочинения Максима Грека или вынесенные на поля рукописей в качестве маргиналий, то тематические комплексы, чаще всего касающиеся отдельных сюжетов Священного Писания и церковной истории (такие комплексы писатель составлял для своего друга Василия Михайловича Тучкова-Морозова: Плигузов 1986), то, наконец, главы, предназначенные занять свое законное место в очередном рукописном собрании сочинений автора. Использование переводов из *Свиды* Вассианом Патрикеевым (наблюдение А.И. Плигузова) и князем Курбским свидетельствует о неослабевающем интересе читающей публики к этому разделу трудов Максима Грека. Сам переводной текст находился под пером писателя в постоянном движении, так что отдельные переводные статьи Лексикона существуют в разном объеме, при вхождении в тематические блоки некоторые извлечения оттуда переводились заново. Иные вольные переводы-пересказы из Лексикона трудно бывает отличить от тех, что наш герой заимствовал из Хроники Георгия Амартола, в свою очередь, послужившей некогда источником *Свиды*. Если добавить к сказанному, что некоторые заимствования из *Свиды* переводчик снабжал своими разъяснениями, мы окончательно убедимся в отсутствии границ, отделяющих эти заимствования от собственных произведений афонского старца.

Еще более выразителен второй пример – фрагменты из библейских книг, входящие единым блоком в целый ряд рукописных сборников сочинений Максима Грека, начиная от составленного им самим собрания в 47 глав. Фрагменты представляют собой более или менее короткие выписки из книг больших и малых пророков с толкованиями, к которым примыкает еще несколько статей с самостоятельными заголовками из того же библейского источника: *Пророчество о вратех и мере града Иерусалимска..., Многоценных камней имена суть сия, От третьяго видения Данилова, От видения осмаго Данилова...* Далее помещено два отрывка из Первой книги Царств с описанием Голиафа и рассказом о приготовлении Давида к поединку. В то время как извлечения из пророческих книг и толкований, с незначительными переменами, взяты из известного сборника “толковых пророков”, русские списки которого восходят к протографу XI в. с именем Упыря Лихого, отрывки, касающиеся Давида и Голиафа, совпадают с переводом, который читается в Библии Франциска Скорины (Olmsted 1987; 1995). О том, что перечисленные тексты, хотя и не являются собственными переводами Максима Грека, собраны вместе именно его стараниями, говорит не только рукописная традиция, берущая начало от афонского старца. Как показал Х. Олмстед, тематика

выписок перекликается с пафосом, которым пронизаны оригинальные творения нашего писателя, собиратель выписок выступает за обездоленных, подчеркивает, что Бог покровительствует не наделенным властью, а слабым и гонимым, и т.д. Ясно, что все эти моральные заповеди читателю надлежало проецировать на обиженного судьбой автора. Исследователь показал, что выписки из прежних переводов служили для Максима Грека таким же складом черновых материалов, как и переводы из Лексикона *Свиды*, которые он по мере надобности инкорпорировал в свои оригинальные писания. Приходится согласиться с выводом Олмстеда: законное место в творческом наследии афонского старца, наряду с его собственными сочинениями и переводами, занимают целенаправленные заимствования из книг и произведений, уже находившихся в обращении. Такой вывод вполне согласуется и с присущей средневековой письменности ослабленной оппозицией между своими и чужими текстами. Отсюда, между прочим, следует, что статьи, происходящие из древнерусских переводных сборников (*Пролога*, *Измарагда*, и др.) и вставленные между текстами и заметками Максима Грека в рукописях, отражающих его архив (особенно в сборнике Румянцева, № 264), тоже неверно считать чужеродными элементами в наследии писателя.

4. *Текстология*

Текстология сочинений Максима Грека представляет собой трудный аспект в изучении корпуса его трудов, не разобравшись с которым опасно однако продолжать полное академическое издание этого корпуса. Трудность обусловлена тремя факторами:

- 1) существованием довольно значительного количества равноправных авторских (возможно, редакторских, которые обычно невозможно отличить от авторских) вариантов, как правило, на лексическом уровне, возникших на раннем этапе бытования текста;
- 2) устойчивостью текстов, единожды попавших в состав собраний сочинений Максима Грека, особенно тех собраний, что комплектовались после его смерти;
- 3) переписыванием текстов, вошедших в собрания сочинений, в том числе конструированием новых собраний сочинений, по нескольким оригиналам (так называемая “контролируемая текстологическая традиция”).

Последние два фактора свидетельствуют о высоком авторитете автора, потому что аналогичным образом распространялись тогда творения отцов церкви, с которыми и соотносился по своему статусу наш герой. С другой стороны, относительная устойчивость текстов, во всяком случае, на поздних этапах их распространения, в некотором смысле упрощает работу источникововеда, занятого подготовкой научного издания. Ибо ключевое значение приобретают самые первые стадии в истории каждого из сочинений писателя, те главным образом, в которых по прямым или косвенным признакам опознается авторское участие или участие редактора (что, при-

менительно к средневековой эпохе, одно и то же), который однако действовал в не слишком отдаленные от автора времена. Вторжение в словесную ткань творений Максима Грека со стороны позднейших книжников было бы равнозначно святотатству, аналогичному изменениям в наследии святых отцов. Из сказанного не следует, разумеется, что работы этих позднейших книжников, не склонных существенно менять известные тексты, но иногда знакомивших читателей с найденными где-то неучтенными писаниями ученого грека, могут быть игнорированы текстологами.

Нужно признать, что, при всех возможных оговорках, главные для издания – начальные ступени в текстологической судьбе сочинений Максима Грека неплохо отражены последними научными разысканиями о творчестве писателя. Если ограничиться самой общей схемой, ранняя история сочинений писателя может быть представлена в виде нескольких – частично перекрывающих друг друга пластов. Вообще, все писания афонского старца делятся на две части – то, что он сотворил до роковых для него соборов 1525 и 1531 гг., и то, что он сочинял (или полностью переделывал прежде написанное) специально для собраний сочинений, составлением которых он начал заниматься в 1531 г. и над которыми продолжал трудиться вплоть до своей смерти. Дошедшие до нас ранние писания святогорца (первый пласт) сохранились в сборниках разнообразного состава и влились в его собрания сочинений на довольно позднем этапе – ближе к концу XVI в. Именно ранние писания (только оригинальные тексты) опубликованы в первом из томов Максима Грека, изданных под редакцией Синицыной, с ее довольно подробными текстологическими комментариями. Второй пласт, который тоже включает авторские тексты, их виды и редакции, дошел до нас в виде рукописных собраний сочинений. Это упоминавшиеся уже и, возможно, даже авторизованные (если мы согласимся с предложенным нам отождествлением ‘автографов’ Максима Грека) собрания в 47 и 73 главы. Собрание в 47 глав (без окончания) полностью опубликовано во втором из томов Максима Грека, изданных под редакцией Синицыной, к сожалению, с более скудными (против первого тома) текстологическими экскурсами. Наконец, третий и, возможно, самый ценный пласт составляют рукописи и части рукописей, в которых есть основания усматривать извлечения из архива, точнее из разных частей архива писателя. Примечательной особенностью этих рукописей является то, что там могут соединяться, и чаще всего соединяются, ранние произведения (до соборов) с поздними, в том числе вошедшими в рукописные собрания сочинений. Сюда относятся, помимо известной уже нам рукописи из собрания Румянцева, № 264, раздел XVI в. (с л. 366) из кодекса РНБ, Q.I.219 и связанные с деятельностью Максима Грека тетради в рукописи ГИМ, Синодальное собр., № 791 (лл. 95-164). К этим трем номерам нужно добавить:

- 1) отдельные произведения нашего героя (гл. 7-8, 18-21) из знаменитого Алтайского сборника с *Судным списком Максима Грека* (ГПНТБ, F.IV.3); как установила Л.И. Журова, общие чтения роднят списки этих произведений в Алтайском сборнике и в Румянцевском сборнике (Журова 2009);

- 2) некоторые главы из собрания сочинений Максима Грека, которое я назвал Архивное-2, не известные прочим спискам, или читающиеся только в Румянцевском сборнике; как то свойственно кодексам с материалами из архива Максима Грека, собрание Архивное-2 включает одновременно ранние и поздние произведения писателя.

Несколько сложнее обстоит дело с относительно недавно попавшей в поле зрения ученых рукописью Парижской национальной библиотеки, Slave 123. Не приходится отрицать, что в ней, скорее всего через промежуточные звенья, отразились какие-то части архива ученого грека. На это, прежде всего, указывает хаотичное расположение глав, резко отличающееся от продуманной структуры рукописных собраний сочинений, которые составлялись самим писателем и его ближайшими преемниками. Далее, в рукописи Slave 123 замечена целая россыпь находящихся на полях маргинальных глосс, отсутствующих в прижизненных рукописных сборниках Максима Грека, но соответствующих его манере разъяснять на полях экзотические для московского читателя слова и понятия (греческая лексика, античные реалии: Ševčenko 2000-2001). На принадлежность глосс нашему писателю, помимо прочего, указывает тот факт, что, по меньшей мере, две из них заимствованы были *Азбуковником*, который Л.С. Ковтун датирует серединой XVI в. (Ковтун 1989: 172, 200). Кроме того, в отличие от прижизненных сборников, в кодексе представлена формулярная редакция Слова о тверском пожаре, а одно из посланий Ивану Грозному читается в двух вариантах – в виде личного обращения к самодержцу и преобразованное в учительное слово (*Слово к начальствующему на земли*). Как я показал в своей книге на примере эпистолярных сочинений Максима Грека (Буланин 1984: 95-123), такая “деперсонализация” – обычный этап в эволюции первоначального жанра его статей, соответственно, нет надобности подыскивать тому конспирологические или политические мотивировки (ср. МГ, II: 381-382, 387-388). А наличие в пределах одного кодекса нескольких вариантов одного произведения выдает связь с черновиками автора (подобных случаев немало в Румянцевском сборнике). Журова небезосновательно предполагает, что из черновых записей автора компилированы внутренне противоречивые тексты, занимающие в Парижской рукописи гл. 5 и 6 (Журова 2008: 177-178). И, наконец, на источник чернового характера намекает статья в Slave 123 с дополнениями к первой редакции составленного святогорцем *Толкования именам по алфавиту*. Из того, что среди источников Парижской рукописи были какие-то черновики автора, не следует однако, что все включенные в рукопись главы могут быть использованы как ‘контрольные’ при выборе чтений (ср. МГ, II: 351, 363, 390, 393, 394): до сих пор не представлено ни одного необратимого разночтения, в котором Парижская рукопись, сравнительно с главами из прижизненных рукописных сборников Максима Грека, стояла бы ближе к архетипу.

В рукописных источниках из перечисленных трех пластов находятся тексты, наиболее близкие к авторским, а потому для издателя сочинений Максима Грека они

составляют 'золотой фонд', из которого нельзя потерять ни одного факта. Например, приходится пожалеть, что во втором томе новоизданного собрания не учтен последний и самый полный вариант программного политического манифеста святогорца (*Главы поучительны начальствующим правоверно*) из рукописи РНБ, Q.I.219, лл. 367-384 об. (Буланин 2019а). Последующая судьба наследия нашего героя в рукописной традиции связана с составлением и распространением разных типов его собраний сочинений. Как было сказано, источниковед не может оставить без внимания эту менее разработанную область, помимо прочего, потому что в поздние рукописные собрания периодически вливались новонайденные произведения, которые однако же несомненно принадлежат перу Максима Грека. Но текстология сборников относительно устойчивого состава, каковыми являются разные типы рукописных собраний сочинений афонского старца, требует иных методов. Эволюцию сборника не получится вывести из суммы текстологических исследований, касающихся отдельных составляющих этого сборника, тут требуется комплексный подход (ср. МГ, I: 471; II: 41). Вроде того, который разработал в своих плектограммах Олмстед, который выделяет в разных типах рукописных собраний устойчивые комплексы статей и, на этом основании, стремится определить зависимость одного собрания от другого (Olmsted 1994). Некоторые выводы ученого стали прочным достоянием науки: он доказал вторичность Никифоровского вида Хлудовского собрания относительно Бурцевского вида, подтвердил зависимость собрания Ионы Думина от Рогожского (условные названия раскрыты в предисловиях к двум новоизданным томам сочинений Максима Грека). Кроме того, Олмстед обсуждает связь Парижской рукописи (точнее, зависимость от нее Синодального собрания) и Полного собрания (в 151 главы). Счастливая находка другого ученого позволила подтвердить наблюдения Олмстеда и установить стадияльное старшинство Парижской рукописи относительно Синодального, Музейного и Полного собраний: в Slave 123 механически перемещена тетрадь из 8 листов – дефект, отразившийся внутри соответствующих текстов во всех трех позднейших собраниях (Крутецкий 2006: 19-20). Выяснены пути формирования собрания в единственном списке РНБ, собр. Соловецкого монастыря, № 495/514 и позднего Поморского собрания. Несмотря на ряд достижений, генеалогическое исследование типов рукописных собраний с сочинениями святогорца остается малоосвоенным разделом в истории его текстов.

5. *Комментарии*

Баланс между текстологическими, историко-культурными и реальными комментариями обусловлен в академическом типе издания спецификой литературного наследия публикуемого автора. Если говорить о препарировании текстов Максима Грека в вышедших двух томах, то в первом из них с текстологической точки зрения все сделано безукоризненно. Форма подачи текста во втором томе, в котором для всех произведений выбран главным один и тот же прижизненный список (собр. МДА фонд., № 42), менее удобна. На с. 349 перечисляется еще шесть рукописей, 'использованных'

в издании, однако читатель остается в неведении, какие из них привлечены как источник разночтений к каким из текстов. А если какие-то не привлечены, то сделано ли это из-за отсутствия в рукописи соответствующей главы, из-за отсутствия разночтений или потому что они были сочтены издателем нерелевантными. Сведения об этом должны быть приложены к каждому из публикуемых памятников. Обстоятельства, при которых писалось абсолютное большинство трудов Максима Грека, нам не известны, поэтому историко-литературный комментарий вполне можно уместить во вступительной статье, как то и сделала Сеницына. Также нам известно совсем мало случаев буквальных заимствований из произведений Максима Грека в творениях писателей более позднего времени. Тем более важно обратить внимание на такие случаи, как, например, извлечения из Максимова Слова о тверском пожаре, найденные М.А. Салминой в *Сказании вкратце о бывшем пожаре града Ярославля* (Салмина 2003).

Ощутимый пробел в изданных томах – отсутствие в них реальных комментариев. Речь не идет, разумеется, об энциклопедических справках, которые самостоятельно может навести читатель по общедоступным словарям. Речь идет, прежде всего, об источниках. Издатель ограничился указанием на цитируемые Максимом Греком библейские стихи. Этого, разумеется, недостаточно, поскольку в сочинениях нашего героя встречаются имена, которых не найдешь в энциклопедиях, воспроизводятся редкие сюжеты, иногда с дополнительными подробностями, используется широкий круг русских и иноземных источников, поиском которых занимались уже первые читатели афонского переводчика (составители *Азбуковника*) и на опознание которых потратили немало сил современные исследователи. Тому, кому адресованы изданные два тома, предлагается пройти такой путь заново, с чем едва ли можно согласиться. Покажу на нескольких примерах, сколь важен реальный комментарий не только для наших представлений о круге чтения и риторическом мастерстве Максима Грека, но и для элементарного понимания его текста. Беру те контексты, на которые, сколько мне известно, не обратили до сих пор внимания знатоки творчества писателя.

В Послании Василию III об афонских монастырях, которое помещено в издании Сеницыной как самое первое сочинение грека из написанных в России, между прочим, сообщается: “древние писатели глаголють”, что при заходе солнца тень от Афонской горы достигает острова Лемнос (МГ, I: 120). Сеницына обратила внимание, что в старшем списке произведения (РНБ, Софийское собр., № 1498) в основном тексте читается “в островопристанница”, но потом “пристанница” зачеркнуто и на поле записано “Лимнос”. Первоначальная ошибка справедливо объясняется смешением названия острова и греческого λιμήν (‘пристань’). Перед нами уникальный случай необратимого разночтения, которое позволяет определить взаимоотношение списков Послания. Непосредственное участие Максима Грека в исправлении доказывается тем, что, ссылаясь на “древних писателей”, писатель подразумевает хорошо известную греческую поговорку, впервые употребленную Софоклом (Ἄθως σκιάζει νότα Λημνίας βόας), которую, в числе других, растолковывает и Лексикон *Свиды*, как мы помним, всегда находившийся под рукой у нашего героя (Pearson 1917: No. 776). Еще один пример касается оригинального

толкования имени “Василия”, которое, согласно выводу Сеницыной, записано рукой Максима Грека в рукописи из собрания МДА по временному каталогу, № 138, л. 179 об.: “Толк: сиречь царство, а тлъкуется утверждение люудем (!)” (МГ, II: 390). Совершенно непонятно, почему это объяснение (от βασις и λαός), которое, конечно, мог изобресть только носитель греческого языка (но не обязательно сам его записать!)², считается вторичным сравнительно с кратким толкованием в других рукописях (“Толк: царство”). Составление реальных комментариев избавило бы издание от довольно элементарных ошибок, как в случае с припиской к Посланию “о немецкой прелести, глаголемей фортуне” (МГ, II: 307). Тут цитируется почему-то не опознанное 1 Ин. 4:18: “В любви бо несть страха, глаголеть бо Анергес”. Никто из печатавших эту приписку, начиная с В.Ф. Ржиги, не соотнес приведенные слова с Мк. 3:17, где арамейским словом “Боанергес / Воанергес” (сыны Громовы) Спаситель называет Иакова Заведеева и Иоанна (Ржига 1935-1936: 91; Иванов 1969: 126; Журова 2011: 103, прим. 12). “Сыном Громовым” (Βροντογενής) Максим Грек именует Иоанна Богослова в других своих произведениях, написанных и по-гречески, и по-славянски (МГ, I: 102; II: 284).

6. План завершения

Из написанного выше можно уже составить общее представление о том, каким хотелось бы видеть полное собрание сочинений Максима Грека. Выпущенные Сеницыной два тома превосходны, но они неполны даже в пределах той ограниченной программы издания, которую разработал редактор этих томов. Программу свою Сеницына впервые объявила в первой половине 1990-х гг. (Сеницына 1993-1994), но лишь пятнадцать лет спустя приступила к ее реализации. Во введении к первому тому, в разделе, озаглавленном *О структуре и принципах издания*, исследовательница обрисовала его как серию, состоящую из шести частей (МГ, I: 9-14). Состав этих частей таков: первая часть охватывает немногочисленные тексты на греческом языке, оставшиеся от итальянского и афонского периодов жизни Максима Грека, вторая – те оригинальные произведения, которые писатель успел сочинить до злополучных соборов 1525 и 1531 гг. и наиболее надежные списки которых находятся в ранних сборниках разнообразного содержания. Третья часть включает рукописное собрание сочинений святогорца в 47 глав, сохранившееся в прижизненных рукописях, где Сеницына распознала автографы писателя. В четвертую часть должны войти главы еще одного прижизненного собрания – в 73 главы, те из них, которых не было в собрании из 47 глав. В пятой части должны быть напечатаны тексты из не упорядоченного по структуре Румянцевского сборника (те, что не вошли в третью и четвертую части), в шестой – памятники, которые были включены позднейшими книжниками в рукописные собрания, составлявшиеся после смерти автора. Обнародованы были Сеницыной только первые три части, из них две – в первом томе, а третья – во втором.

² У слова нет общепризнанной этимологии (Frisk 1960: 222-223).

Достоинно изумления, что вышедшие тома не включают гимнографического наследия Максима Грека, хотя его грекоязычный Канон Иоанну Крестителю упоминается в рассмотренном введении Сеницыной *expressis verbis*. К этому канону, напечатанному когда-то И. Денисовым, теперь необходимо добавить еще один – Эразму Охридскому, отысканный К. Цицианнисом (Τσιζιαννής 2005). Аналогичным образом без каких-либо оговорок во второй том не включен Канон Параклиту из числа текстов, находящихся без собственной нумерации в конце собрания в 47 глав. Как мы помним, здесь же – в конце этого собрания – читаются выписки Максима Грека из пророческих книг, которые сыграли важную роль в творчестве писателя и тоже не могут быть пропущены. И еще: поскольку мы признали неправильным ограничивать издание его оригинальными сочинениями, вторую часть (включающую, по программе Сеницыной, труды до 1525 г.) следовало бы дополнить внушительной массой переводов – теми, что сделаны для Кормчей Вассиана Патрикеева, теми, что переведены из агиографического сборника Симеона Метафраста (они часто попадали в те же рукописные сборники, что и ранние творения самого Максима Грека), из Лексикона *Свиды*, и др. Правильным было бы напечатать третий том в качестве дополнительного к первым двум, где, кроме пропущенных текстов, следовало бы разместить реальный комментарий к произведениям, вошедшим в два вышедших. Далее можно было бы придерживаться программы Сеницыной, распространяя содержание намеченных ею частей следующим образом. Румянцевский сборник необходимо печатать *in extenso*, включая тексты, привлекавшиеся в разночтениях к публикации произведений, которые вошли в предыдущие части, а также все попавшие в кодекс переводы и заимствования из будто бы посторонних древнерусских источников (Максим Грек их не считал чужими). Вслед за текстами Румянцевского сборника должны быть напечатаны, тоже без изъятий, перечисленные нами разделы других рукописей, содержащих материалы из архива Максима Грека. Завершить полное собрание сочинений афонского писателя можно было бы публикацией наиболее объемных переводов, выполненных им самим или, по крайней мере, при его участии (Толковая Псалтирь, Толковый Апостол, Беседы Иоанна Златоуста на Евангелие от Матфея, а возможно и на Евангелие от Иоанна). Завершенное в таком составе полное собрание сочинений Максима Грека знаменовало бы собой важнейший этап в изучении его наследия и одновременно стало бы достойным подражания образцом для публикации в подобной форме трудов других выдающихся писателей Древней Руси.

Сокращения

ГИМ	Государственный исторический музей.
ГПНТБ	Государственная публичная научно-техническая библиотека.
МГ	Преподобный Максим Грек, <i>Сочинения</i> , I-II, Москва 2008-2014.
МДА	Московская духовная академия.
РАН	Российская Академия наук.
РГБ	Российская государственная библиотека.
РИБ	<i>Русская историческая библиотека</i> , I-XXXIX, Санкт-Петербург-Петроград-Ленинград 1872-1927.
РНБ	Российская национальная библиотека.
СККДР	<i>Словарь книжников и книжности Древней Руси</i> , I-IV, Ленинград-Санкт-Петербург 1987-2017.

Литература

- Буланин 1983: Д.М. Буланин, *О некоторых принципах работы древнерусских писателей*, "Труды Отдела древнерусской литературы", XXXVII, 1983, с. 3-13.
- Буланин 1984: Д.М. Буланин, *Переводы и послания Максима Грека: Неизданные тексты*, Ленинград 1984.
- Буланин 2016: Д.М. Буланин, *Ефросиновская версия Чуда о спасенном отроке в Дохиарском монастыре*, "Русская литература", 2016, 3, с. 120-135.
- Буланин 2018: Д.М. Буланин, *Предисловие*, в: Он же (ред.), *Берлинский Кормчий: Древнерусский учительный сборник XIV века*, Санкт-Петербург 2018, с. 7-11.
- Буланин 2019: Д.М. Буланин, *Книжное наследие Кирилло-Белозерского монастыря XV века: Новые открытия и новые перспективы*, "Русская литература", 2019, 1, с. 5-18.
- Буланин 2019а: Д.М. Буланин, *К интерпретации символов Московского царства: (Александр Македонский как идеал правителя)*, в: Е.Л. Конявская (ред.), *Комплексный подход в изучении Древней Руси: Материалы X Международной научной конференции*, Москва 2019, с. 38-39.
- Гардзанити 2019: М. Гардзанити, *Периодизация литературы донетровской Руси и концепция средневековья в России*, "Известия РАН. Серия литературы и языка", LXXVIII, 2019, 3, с. 5-13.
- Дмитриева 1955: Р.П. Дмитриева, *Проект серии монографических исследований-изданий памятников древнерусской литературы*, "Труды Отдела древнерусской литературы", XI, 1955, с. 491-499.

- Евгений 1827: Евгений (Болховитинов), *Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина греко-русской церкви*, II, Санкт-Петербург 1827².
- Журова 2008: Л.И. Журова, *Авторский текст Максима Грека: Рукописная и литературная традиции*, I, Новосибирск 2008.
- Журова 2009: Л.И. Журова, *Сочинения Максима Грека в системе Алтайского (Сибирского) сборника*, "Гуманитарные науки в Сибири. Сер.: Отечественная история", 2009, 3, с. 11-15.
- Журова 2011: Л.И. Журова, *Авторский текст Максима Грека: Рукописная и литературная традиции*, II. *Сочинения*, Новосибирск 2011.
- Иванов 1969: А.И. Иванов, *Литературное наследие Максима Грека*, Ленинград 1969.
- Ковтун 1989: Л.С. Ковтун, *Азбуковники XVI-XVII вв.: Старшая разновидность*, Ленинград 1989.
- Крутецкий 2006: В.Ю. Крутецкий, *Максим Грек и русская культура последней четверти XVI века: Автореферат дисс.*, Ярославль 2006.
- Лавров 2011: А.В. Лавров, *Проблемы академических изданий классиков русской литературы*, "Вестник РАН", LXXXI, 2011, 11, с. 970-980.
- Левин 1995: Ю.Д. Левин (ред.), *История русской переводной художественной литературы: Древняя Русь. XVIII век*, I. *Проза*, Санкт-Петербург 1995.
- Плигузов 1986: А.И. Плигузов, *Василий Тучков – собеседник Максима Грека*, в: В.И. Буганов (ред.), *Исследования по источниковедению истории СССР XIII-XVIII вв.*, Москва 1986, с. 62-93.
- Ржига 1935-1936: В.Ф. Ржига, *Неизданные сочинения Максима Грека*, "Byzantinoslavica", VI, 1935-1936, с. 85-108.
- Салмина 2003: М.А. Салмина, *Новонайденный источник "Сказания вкратце о бывшем пожаре града Ярославля"*, "Труды Отдела древнерусской литературы", LIII, 2003, с. 593-595.
- Синицына 1977: Н.В. Синицына, *Максим Грек в России*, Москва 1977.
- Синицына 1993-1994: Н.В. Синицына, *Проект издания сочинений Максима Грека*, "Syrillomethodianum", XVII-XVIII, 1993-1994, с. 93-141.
- Соболевский 1903: А.И. Соболевский, *Переводная литература Московской Руси XIV-XVII веков: Библиографические материалы*, Санкт-Петербург 1903.
- Фонкич 1971: Б.Л. Фонкич, *Русский автограф Максима Грека*, "История СССР", 1971, 3, с. 153-158.
- Фонкич 1992: Б.Л. Фонкич, *О греческом тексте послания Максима Грека князю П.И. Шуйскому*, в: Л. Магаротто, Д. Рицци (ред.), *Русская духовная культура*, Trento 1992, с. 335-351.

- Bounatirou 2018: E. Bounatirou, *Eine Syntax des "Novyj Margarit" des A.M. Kurbskij: Philologisch-dependenzgrammatische Analysen zu einem kirchenslavischen Übersetzungskorpus*, II, Wiesbaden 2018.
- Frisk 1960: H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, I, Heidelberg 1960.
- Keipert 1988: H. Keipert, *Die slavische Übersetzung des Photius-Briefs an Boris-Michael von Bulgarien*, в: H.-B. Harder, H. Rothe (hrsg.), *Gattungen in den slavischen Literaturen: Beiträge zu ihren Formen in der Geschichte*, Köln-Wien 1988, с. 89-113.
- Olmsted 1987: H. Olmsted, *A Learned Greek Monk in Muscovite Exile: Maksim Grek and the Old Testament Prophets*, "Modern Greek Studies Yearbook", III, 1987, pp. 1-73.
- Olmsted 1994: H. Olmsted, *Modeling the Genealogy of Maksim Grek's Collection Types: The 'Plectogram' as Visual Aid in Reconstruction*, в: M.S. Flier, D. Rowland (eds.), *Medieval Russian Culture*, II, Berkeley 1994, с. 107-133.
- Olmsted 1995: H. Olmsted, *Maksim Grek's "David and Goliath" and the Skaryna Bible*, "Harvard Ukrainian Studies", XIX, 1995, с. 451-475.
- Olmsted 2002: H. Olmsted, *Recognizing Maksim Grek: Features of His Language*, "Palaeoslavica", X, 2002, 2, pp. 1-26.
- Pearson 1917: A.C. Pearson (ed.), *The Fragments of Sophocles*, III, Cambridge 1917.
- Ševčenko 2000-2001: I. Ševčenko, *Gleaning 5*, "Palaeoslavica", VIII, 2000, с. 354-358; IX, 2001, с. 288-300.
- Τσιλιγιάννης 2005: Κ. Τσιλιγιάννης, *Άγίου Μαξίμου του Γραικού ιερά Άκολουθία για τον Άγιο Έρασμο*, Άγιον Όρος 2005.

Abstract

Dmitrii Mikhailovich Bulanin

The Publication of the Complete Collected Works of Maximus the Greek: The Beginning of the Project and the Plan for its Final Realization

Under the supervision of N.V. Sinicyna, the first and second volumes of the academic series of the collected works of Maxim the Greek were published in 2008 and 2014 respectively. The publication of these two volumes was the first step of a grandiose project, which promises to be a major event in Slavic studies. If the project is finished, the prospect of which has become less definitive after Sinicyna's death in 2018, the series would conclude the preliminary stage in the evaluation of the writings of Maxim the Greek, and at the same time, open up new perspectives in the study of his writings. The author of the article, hoping that such an important undertaking will not stop at the second volume, offers a plan for completing the series. Some wishes are also expressed regarding additions to the already published volumes. In particular, it is absolutely necessary to include certain texts missing in the first volumes (translations and compilations among others) as well as commentary to the texts already published. Afterwards the publication of the series has to be continued. In order to face the problems that will arise in the process of preparing the next volumes, the author recommends to make use of the experience accumulated by Russian philologists. Indeed, they have published at a high academic level, multivolume series of complete collected works of each of the most prominent Russian writers. The questions that arise with the publication of every academic series of the kind includes the identification of autographs (if they are preserved), the attribution of the compositions, the selection of the main version for each of them, a critical analysis of its drafts and of the variants relevant for publication, the models of the historical, literary and real commentaries, the selection of a bibliography, and the required indices. In the case of Maxim the Greek, the publisher should take into account his extraordinary biography as far as it is reflected in his works, his encyclopedic erudition, the extensive manuscript tradition of his works, and different strata of manuscript evidence. If the work is completed according to the proposed plan, the collected works by Maxim the Greek might become a model for similar publications of other Old Russian writers.

Keywords

Academic Publication; Complete Collected Works; Autograph; Attribution; History of the Text; Historical, Literary and Real Commentaries; Plan for the Final Realization of the Project.

Maria Chiara Ferro

Per un'analisi lessicale delle opere di Massimo il Greco

1. Introduzione

Le molteplici prospettive d'indagine della produzione di Massimo il Greco annoverano anche studi di carattere linguistico. Le analisi sin qui condotte in tale direzione considerano primariamente l'aspetto morfologico-sintattico delle opere, pervenendo all'individuazione di alcune caratteristiche peculiari dell'*usus scribendi* dell'autore, utili per dirimere questioni di attribuzione dei testi, oltre che per evidenziare il ruolo di primo normalizzatore dello slavo ecclesiastico che taluni studiosi riconoscono al monaco atonita¹. Un secondo ambito di ricerca risultano le glosse autoriali, che mostrano la cura posta da Massimo nella selezione di traduttori slavi adeguati a restituire la semantica di lemmi ed espressioni greche².

In effetti, nella produzione scrittoria dell'autore e nell'attività culturale da essa testimoniata appaiono chiari segni di una consapevole attenzione a questioni di ordine lessicografico e lessicologico. L'opera *Tolkovanie imenam po alfavitu*³, un glossario commentato di nomi greci con cui Massimo contribuì fattivamente alla fondazione della moderna lessicografia slava⁴, dimostra la sua sensibilità lessematica, sia in prospettiva traduttologica dal greco allo slavo ecclesiastico, sia in ottica didattica, quale strumento per permettere ai neofiti russi di memorizzare celermente molte radici greche. Giunto a Mosca Massimo si rese conto della necessità di promuovere una maggiore conoscenza della lingua greca, affinché clerici e scribi potessero avere accesso ai testi originali; operazione della cui complessità egli era ben conscio, come leggiamo nello *Slovo otvčatel'no o knižnom ispravlenii* (Maksim Grek 2014: n°

¹ Cfr. Kovtun *et al.* 1973; Kravec 1991; Romodanovskaja 2000; Olmsted 2002; Mac Robert 2008, 2017; Verner 2010a-b, 2017.

² Tale aspetto è emerso con chiarezza durante i lavori del recente convegno scientifico internazionale *Maksim Grek i razvitie grammatičeskoj tradicii v Rossii* (Mosca, 18.12.2018), in particolare nelle relazioni presentate da I.V. Verner, T.V. Pentkovskaja e L.I. Ščegoleva; l'abstract degli interventi è disponibile al link: <http://www.philol.msu.ru/Максим Грек Конференция 2018 аннотации докладов.pdf>.

³ Per l'edizione delle diverse redazioni dell'opera si veda Kovtun 1975.

⁴ Sull'argomento, insieme a Garzaniti 2010, si veda Nizametdinova 2016, che spiega come il *Tolkovanie imenam po alfavitu* di Maksim Grek costituisca il prototipo degli *azbukovniki* che si diffondono nella Moscovia cinquecentesca.

12), dove non nasconde l'estrema difficoltà dell'idioma natio⁵ e, più in generale, mostra chiara contezza delle problematiche di corrispondenza o non corrispondenza semantica e culturale che potevano insorgere in sede di traduzione dal greco allo slavo. Per la stessa ragione, arrivato in Moscovia “piuttosto che tradurre nuove opere, anche della tradizione patristica, Massimo preferisce elaborare in slavo alcune parti del Suida, un lessico bizantino che conteneva molte informazioni utili, a cominciare dalle etimologie” (Garzaniti 2010: 360), ulteriore indizio di precisi intenti di disambiguazione, onde favorire una comprensione esatta di lemmi ed espressioni. Nella stessa direzione possiamo ritenere si muovesse la lista dei nomi delle pietre preziose che Massimo avvertì l'esigenza di compilare (Maksim Grek 1859-1862, III: 284).

Al contempo, la frequentazione dei circoli culturali dei maggiori umanisti italiani dell'epoca e di noti esponenti delle coeve correnti progressiste in ambito ecclesiastico⁶ trova palesi riflessi nelle opere in slavo di Massimo il Greco, sia sul piano argomentativo-strutturale che su quello dei contenuti, come ormai da qualche anno gli studi vanno dimostrando⁷. In tale contesto non appare fuor di luogo supporre una qualche influenza di concetti (e termini) fondamentali dell'umanesimo o propri dell'atmosfera di rinnovamento religioso che permeava il contesto italiano sull'*usus verborum* dell'autore.

2. *Scopo e metodo del lavoro*

Alla luce di queste considerazioni risulta plausibile l'ipotesi di un uso peculiare del lessico nelle opere di Massimo il Greco, vale a dire l'impiego di lemmi noti alla tradizione slavo ecclesiastica con modalità ed accezioni almeno in parte diverse da quelle riscontrabili nella letteratura precedente, nonché l'introduzione, sotto l'influsso della cultura umanistica e del rinnovamento religioso respirati in Italia, di termini nuovi, o poco usati, nel contesto slavo ecclesiastico.

Al fine di verificare interesse e realizzabilità di un simile approfondimento presentiamo i risultati dell'analisi di due vocaboli. La prima, condotta sul lemma sl.ecl. *разумъ*, è volta a comprendere se ed eventualmente in che maniera Massimo innova nell'uso di termini significativi del medioevo slavo-orientale. Il secondo termine che consideriamo è il composto sl.ecl. *самовластие*, scelto perché connotato dal punto di vista della rilevanza culturale in ambito umanistico.

⁵ Si veda, in particolare, Maksim Grek 2014: 145: “елиньскыи языкъ, сирѣчь греческыи, зѣло есть хытрѣишыи” (“la lingua ellena, cioè greca, è molto insidiosa”). In assenza di una traduzione ufficiale delle opere di Massimo, qui e in seguito forniamo una nostra traduzione, e dunque interpretazione, dei brani citati in lingua italiana. Per la resa dei passi scritturali si fa riferimento alla versione della Bibbia di Gerusalemme.

⁶ Sui rapporti di Massimo il Greco con l'Occidente si consiglia la lettura di: Denissoff 1943; Garzaniti in stampa; Garzaniti, Romoli 2010; Gudzij 1911; Haney 1973; Ivanov 1972-1973; Kudrjavcev 2013; Ševčenko 2009; Viskovatyj 1939-1940.

⁷ Si vedano in proposito almeno Ševčenko 2009; Sinicyna 1972, 2010; Romoli 2010, 2015, 2017.

In entrambi i casi, prima di accostarsi alla produzione grechiana, abbiamo ricostruito semantica e contesti d'uso del vocabolo prescelto nella letteratura precedente in base ai significati restituiti, nella nostra interpretazione, dalle occorrenze del *Corpus nazionale della lingua russa*, nella sezione storica, con riferimento particolare all'assortimento di fonti dei sub-corpora *Drevnerusskij* (fonti del XII-XIII sec.), *Staroruskij* (fonti del XIV-XVIII sec.) e *Cerkovnoslavjanskij* (fonti liturgiche)⁸, e ai valori fissati in una selezione di dizionari del paleoslavo e dello slavo ecclesiastico (cfr. *Bibliografia, Dizionari*). Lo studio è condotto sui testi inclusi nei primi due volumi della nuova edizione delle opere di Massimo il Greco curata da N.V. Sinicyna (Maksim Grek 2008, 2014).

3. *Sl.eccl. разумъ*

3.1. *La semantica del lemma nei dizionari e nel NKRJA*

In un precedente articolo (Ferro 2018), al quale si rimanda per lo spoglio del NKRJA e dei dizionari, abbiamo dimostrato che sl.eccl. *разумъ* è un lemma altamente polisemico sin dal suo substrato paleoslavo, con cinque principali nuclei semantici e almeno tre valori accessori. Come attributo di uomo, esso può indicarne la 'facoltà di pensare e conoscere', la 'mente', il 'senno', i 'sensi' e la 'coscienza', l'animo'. Assumendo il valore di 'conoscenza', sl.eccl. *разумъ* designa, non senza evidenziarne la dicotomia, ora il 'sapere profano', che l'uomo acquisisce attraverso lo studio, guadagnando 'saggezza' e 'assennatezza', ora la 'conoscenza di Dio' e delle verità rivelate, da Lui ispirata. In contesti differenti, locuzioni analoghe a quelle che veicolano quest'ultimo significato indicano l'"intelligenza" e l'"intelletto" divini; le fonti attestano altresì il significato di 'intelletto' e 'scienza' intesi come doni di Dio all'uomo. Sl.eccl. *разумъ* si riferisce, poi, al prodotto del pensiero, individuando un singolo 'pensiero', 'ragionamento', o 'opinione', le 'intenzioni', il 'messaggio' o il suo 'contenuto', talvolta il 'consiglio'. Ancora, si presta ad indicare il 'senso' e il 'significato' di Scritture, testi, parole e azioni. Infine, un limitato numero di esempi attesta i valori di 'regola' e 'segno'.

3.2. *L'uso di sl.eccl. разумъ nelle opere di Massimo il Greco*

3.2.1. *Accezioni d'uso del vocabolo*

L'esame delle attestazioni del lemma nella produzione di Massimo il Greco permette anzitutto di osservare che egli utilizza il termine in tutti e cinque i significati principali restituiti dalla disamina dei contesti d'uso delle fonti censite nel NKRJA, presentando anche le accezioni particolari che ognuno dei suddetti significati può assumere⁹, fatta eccezione per

⁸ Se non diversamente indicato, con la sigla NKRJA si intendono qui i tre sub-corpora succitati della sezione storica del *Corpus Nazionale della Lingua Russa*.

⁹ A titolo di esempio e in base alla nostra interpretazione dei testi, si rimanda a Maksim Grek 2014: 342 e 279 per il significato di 'facoltà di pensare e conoscere'; a Maksim Grek 2008: 148 e 181; 2014: 199 per quello di 'mente'; a Maksim Grek 2008: 145 e 2014: 136 rispettivamente per i

‘sensi e coscienza’, ‘assennatezza e buon senso’ e per ‘consiglio’. I valori accessori del vocabolo (‘regola’ e ‘segno’), invece, non si riscontrano.

3.2.2. *Padronanza della semantica di sl.eccl. разумъ*

Un secondo dato significativo che si evince dall’analisi condotta è l’impiego del lemma in contesti argomentativi autoriali, nei quali Massimo gli attribuisce valori diversi. Esemplificativo in tal senso un passo dello *Slovo v’spominatel’no o ispravlenii inočeskago žitija k”někoim” čestnym inokynjam*, dove nel corso di pochi paragrafi il vocabolo ricorre quattro volte, in quattro diverse accezioni:

Просяť у мене, убогаго и нищага, елико въ добродѣтелех и въ разумѣ¹⁰ книжном честные и премудры дщери небеснаго Царя, [...] акы бы лишени суще премудрости и разума божественаго [...] “Зачяло премудрости страх Господень, разумъ же благъ всѣмъ творящимъ и”. Премудрость здѣ уразумѣимъ не изобилень разум, ни много искусство всяческих писани и божественных и внѣшних, но божественных заповѣди [...] (Maksim Grek 2014: 308-309).

Chiedono a me, povero e misero tanto nelle virtù quanto nella conoscenza dei libri, le venerabili e sapienti figlie del Re dei Cieli [...] come se fossero prive di sapienza e di intelletto ispirato da Dio [...] “Principio della saggezza è il timore del Signore, saggio è colui che gli è fedele”. Per saggezza qui s’intende non l’abbondante intelligenza, non tanto la maestria in tutte le scritture divine e pagane, quanto piuttosto nei comandamenti di Dio [...].

Come si vede, una prima volta il termine occorre nella locuzione sl.eccl. *разумъ книжный* che denota la ‘conoscenza dei libri’, l’‘erudizione’, di cui Massimo afferma di essere in difetto; poco dopo ricorre l’espressione sl.eccl. *разумъ божественный*, per indicare l’‘intelletto ispirato da Dio’ (dalla Sua grazia), del quale, dice Massimo, le monache che lo interrogano sembrano sentirsi prive; una terza volta il vocabolo è contenuto in una citazione di Sal. 111(110),10, passo diversamente interpretato nelle versioni italiane della Bibbia, che recano ora il concetto di ‘saggezza’ (Bibbia di Gerusalemme), ora quello di ‘buon senso’ (versione della Nuova Riveduta), ora ‘grande sapienza’ (versione Nuova Diodati); in ogni caso qui il termine si riferisce a prerogativa umana, ricevuta come dono divino da coloro che osservano i comandamenti; nell’esegesi del brano del salterio Massimo utilizza nuovamente il lemma, stavolta nel significato di ‘intelligenza’.

significati di ‘senno e ragione’ e di ‘animo’; l’autore usa il lemma in una delle accezioni del sema ‘conoscenza’ in Maksim Grek 2014: 57, 74-75 e 145; l’uso di sl.eccl. *разумъ* per esprimere una prerogativa divina è attestato in Maksim Grek 2014: 49 e 95; i passi Maksim Grek 2008: 137 e 395; 2014: 52, 145-146 restituiscono, invece, le diverse ‘espressioni del pensiero’ che il lemma si presta ad indicare; infine, Maksim Grek 2014: 137, 147 e 319 registrano i valori di ‘senso, significato, interpretazione’.

¹⁰ Qui e in seguito il corsivo nelle citazioni è di chi scrive.

Anche nello *Slovo otveščatel'no o ispravlenii knig" ruskych* Massimo in uno stesso capoverso utilizza il lemma due volte in due diversi significati:

А яко не порчу священныя книги, [...] нъ прилѣжнѣ и съ всякимъ вниманиемъ и Божиимъ страхомъ и правымъ разумомъ исправливаю ихъ, в них же растлѣвашеся ово убо отъ преписующихъ ихъ ненаученыхъ сущихъ и неискусныхъ в разумѣ и хытлости грамотикыистѣи [...] (Maksim Grek 2014: 136).

E non sciupo i libri sacri, [...] ma con rispetto e ogni attenzione e con timor di Dio e con animo retto li correggo, eliminando ciò che [è stato scritto] da copisti insipienti e inesperti nella conoscenza e nelle insidie grammaticali [...].

Qui sl.eccl. *разумъ* denota una prima volta la disposizione con cui l'autore ha intrapreso la correzione dei libri, il suo 'animo' retto, la sua retta 'coscienza' e financo le sue buone, giuste 'intenzioni'; la seconda occorrenza si riferisce invece agli scribi della Rus', inesperti nella 'conoscenza' e nelle insidie della grammatica.

Nello *Slovo otveščatel'no o knižnom ispravlenii*, laddove Massimo discute della differenza tra le parole greche ὑψηλός e ψηλός, una prima volta il lemma denota la 'contezza, conoscenza' del greco da parte di Massimo, mentre poco dopo l'autore impiega il vocabolo per indicare il 'messaggio' dei teologi e degli apostoli:

нъ со всякою истинною и правдою и извѣстнымъ разумомъ еллинскаго учения, сирѣчь греческаго, и преведохъ вамъ и исправихъ и глаголахъ съ вами, государи мои. [...] А преподобнии преводницы, не догодавшесе различную силу пословиць сихъ – “ипсилоось” да “псилоось” – [...] вездѣ высокъ проповѣдуемъ естъ ими Христосъ, еже естъ ложно и несходно къ разуму богословцовъ [...] (Maksim Grek 2014: 145).

e, signori miei, ho tradotto e corretto e parlato a voi con vera e autentica e nota contezza dell'insegnamento elleno, cioè del greco. [...] mentre i santi traduttori [antichi], non cogliendo la differenza tra queste parole – ὑψηλός e ψηλός – [...] sempre hanno definitivo Cristo “alto”, che è falso e non corrisponde al messaggio dei teologi [...].

E gli esempi di questo tipo potrebbero moltiplicarsi.

Ad ulteriore conferma della padronanza della semantica del lemma, nell'opera *Glavy poučitel'ny k načjal'stvujuščim pravoverno* Massimo situa al terzo posto di un elenco di prerogative e qualità necessarie a coloro che governano proprio sl.eccl. *разумъ*, dilungandosi poi a spiegarne l'utilità (cfr. Maksim Grek 2014: 253).

3.2.3. Nuove possibilità di combinazione del vocabolo

Rispetto ai dati attinti da НКРЈА, inoltre, Massimo arricchisce l'inventario delle locuzioni o formule in cui ricorre il termine, ampliandone le possibilità di combinazione.

Nel *Poslanie velikomu knjazju Vasiliju III o našestvii krymskago chana Muchammed-Gireja* compare sl.eccl. *неподобный разумъ* (Maksim Grek 2008: 147), assente in НКРЈА; l'espressione, che letteralmente vale 'intelletto non somigliante' ed è da intendersi alla luce del

concetto di somiglianza proprio dell'antropologia cristiana, definisce una disposizione del pensiero avversa, contraria a Dio. Nella *Pochvalnaja epi o prepodobnom Ioanně, narečennom Trevelikom*, Massimo impiega la locuzione sl.eccl. *разумъ богоприемный* (Maksim Grek 2014: 342) per indicare, invece, un intelletto umano degno e capace di accogliere Dio; una simile espressione nei testi della sezione storica del NKRJA non è presente. Così come non vi si trova sl.eccl. *разумъ бранный* che Massimo usa nello *Slovo blagoda'stveno k" Gospodu našemu Iisusu Christu o byvšei pobede na krymskago psa* (*Ibidem*: 243) col valore di 'intenzione bellicosa'. Analogamente nell'opera *Slovo obličitel'no na agarjan'skuju prelest' i umyslivišago ea skvernago psa Maometfa* rinveniamo la locuzione sl.eccl. *разумъ неблаженный* (*Ibidem*: 97)¹¹; la combinazione del sostantivo in questione con l'aggettivo sl.eccl. *неблаженный* non è attestata in NKRJA se non nell'opera di Massimo, dove restituisce il significato di 'intelletto retto'.

Nell'ambito della polemica contro l'astrologia divinatória, troviamo altre tre espressioni che destano interesse. Nel *Vtoroe poslanie F.I. Karpovu protiv predskazatel'noj astrologii* compare sl.eccl. *лжеименный разумъ* (Maksim Grek 2008: 316), che lo stesso Massimo parafrasa come sl.eccl. "басенная фортуна"; nel *Polemičeskoe poslanie po povodu nesbyvšegosja predskazanija novogo vsemirnogo potopa v fevrale 1524 g.* la combinazione ricorre con l'aggiunta dell'aggettivo sl.eccl. *вѣшний* (*Ibidem*: 371), che, tenuto conto della dicotomia che separa il sapere profano da quello cristiano, rafforza l'accezione negativa che l'autore attribuisce alla locuzione¹². In NKRJA la locuzione appare nel sub-corpus *Cerkovnoslavjanskij*, due volte all'interno di una citazione dalla prima lettera a Timoteo (1 Tm 6,20): *тимоѳеѣ, преданіе сохрани, уклоняяся скверныхъ суетловій и преколсловіи лжеименнаго разума* (*Biblija, Apostol*)¹³; e una terza volta nella *Filocalia* (F3), nel primo libro di Pietro Damasceno. Abbiamo verificato che in tale forma, essa è attestata anche nella Bibbia di Gennadij (GB), che risulta così la probabile fonte di Massimo; resta significativo il fatto che l'autore, possiamo supporre per la prima volta (vista l'assenza della locuzione nei sub-corpora *Drevnerusskij* e *Starorusskij*), la impieghi al di fuori di un testo liturgico.

Nel *Pervoe poslanie F.I. Karpovu protiv predskazatel'noj astrologii* troviamo sl.eccl. *зловѣсный разумъ* (Maksim Grek 2008: 261) e sl.eccl. *суетный разумъ* (*Ibidem*: 267). In quest'ultimo caso, alcuni indizi contenuti nel testo permettono di approfondire la ricerca delle possibili fonti di Massimo. L'espressione vede il sostantivo di nostro interesse qualificato con l'aggettivo sl.eccl. *суетный*, che vale it. 'vuoto', 'vano'; prima di comparire nella locuzione analizzata, l'aggettivo è impiegato a p. 256, dove con valore sostantivato e in

¹¹ La locuzione è presente anche in: *Slovo k smejuščim triždy glagolati "alliluija" črez predanija cerkovnago, a četvertoe "slava tebe Bože"* (Maksim Grek 2014: 268), e in *Slovo v'spominateľ'no o ispravlenii inočeskago žitija k" někoim" čestnym inokynjam* (*Ibidem*: 312).

¹² L'espressione è poi ripetuta nel *Poslanie k" někoemu inoku, byvšu v" igumeněch, o německoi prelesti, glagolemi fortuně, i o kolese eja* (Maksim Grek 2014: 304).

¹³ Qui e in seguito per il dettaglio bibliografico delle fonti incluse in NKRJA si rimanda alle informazioni del portale: <http://ruscorpora.ru/search-old_rus.html>. L'espressione compare anche nella Bibbia di Elisabetta, mentre nella versione moderna troviamo sl.eccl. *лжеименное знание*.

riferimento a Sal 4,3 indica “le cose vane”, e a p. 258, dove compare nel fraseggio autoriale in riferimento alla fede e all’insegnamento degli apostoli, che – scrive Massimo – sono “vani”, se è vero lo zodiaco: “суетъна убо апостольскаа проповѣдь, суетъна и вѣра наша” (*Ibidem*: 258 – “vana è la predicazione degli apostoli, e vana è la nostra fede”). La terza occorrenza nella missiva è quella che ci interessa e che reca la locuzione in un passo in cui Massimo intende dimostrare che le teorie di coloro che danno credito all’astrologia sono prive di fondamento; l’espressione sl.eccl. *суетный разумъ* può qui essere interpretata come ‘opinione vana’, ‘pensiero vano’¹⁴, ‘intelletto vano’ in riferimento alla scienza ingannevole dei divinatori. Per avvalorare le sue affermazioni, subito dopo Massimo cita il passo paolino Col 2,8 nel quale sl.eccl. *суетный* ricorre una quarta volta, riferito a sl.eccl. *власть*:

звѣздоблазнительи [...] от своего суетънаго разума сиа намъ глаголюще, // имъ же заповѣдася намъ никако же вѣнмати, блаженнымъ апостоломъ Павломъ къ селуняномъ пишушымъ: “Блюдитесь, да никто же вас будеть крадяи философиєю и суетною властью, по преданию чловѣковъ, по стихиямъ мира, а не о Христѣ” (Maksim Grek 2008: 267).

i divinatori [...] ci dicono ciò [traendolo] dalle loro opinioni senza fondamento, e ciò che vanno predicando non è da prendere in considerazione, come scrive il beato apostolo Paolo ai Colossesi: “Badate che nessuno vi inganni con la sua filosofia e con vuoti raggiri ispirati alla tradizione umana, secondo gli elementi del mondo e non secondo Cristo” (Col. 2,8).

La locuzione sl.eccl. *суетный разумъ* è dunque impiegata in un contesto di polemica contro l’astrologia e in riferimento all’‘opinione’, al ‘pensiero’ degli astrologi, che viene definito ‘senza fondamento, vano’. Come si è detto, in НКРЈА l’espressione non trova un equivalente diretto nella letteratura precedente a Massimo, nemmeno in testi liturgici. Sebbene per quanto concerne Sal 4,3 la Bibbia di Gennadij (GB) rechi sl.eccl. *суетная*, per la combinazione di nostro interesse la fonte scritturale non sembra offrire ulteriori conferme, visto anche che in Col 2,8, laddove Massimo scrive sl.eccl. *философиєю и суетною властью*, compare sl.eccl. *хитростию и тщетнолюlestию*; ciò porta ad escludere un’influenza diretta del testo gennadiano sul fraseggio di Massimo nel brano succitato. Dobbiamo allora ritenere che Massimo abbia qui citato traducendo a memoria dal greco o dal latino; nel greco della *koine* il brano recita: “Вλέπετε μή τις ὑμᾶς ἔσται ὁ συλαγωγῶν διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου καὶ οὐ κατὰ Χριστόν”; nella *Vulgata* si legge: “videte ne quis vos decipiat per *philosophiam et inanem fallaciam* secundum traditionem hominum secundum elementa mundi et non secundum Christum” (BSV). Stando ai dizionari del paleoslavo e dello slavo ecclesiastico sia l’aggettivo gr. κενός (cfr. SJS) che quello lat. *inanis* (cfr. MSDRJA) sono tra i corrispondenti di sl.eccl. *суетный*, insieme ai più diretti gr. μάταιος (LPGL, SJS, PCSS, SRJA) e lat. *vanus* (LPGL, SJS) e ciò conferma la scelta opportuna di Massimo nella citazione paolina, ma poco dice

¹⁴ Su queste particolari accezioni di sl.eccl. *разумъ* cfr. Ferro 2018: 28.

della combinazione di sl.eccl. *суетный* con sl.eccl. *разумъ*. Alla luce delle conclusioni cui è pervenuta F. Romoli (2015), dimostrando che il *Trattato contra li astrologi* di Girolamo Savonarola costituisce il testo modello utilizzato da Massimo nella redazione dello *Slovo protivu tščaščichsja zvezdozreniem predricati o buduščich i o samovlastii čelovekom* (titolo che nell'edizione ottocentesca delle opere di Massimo indica la prima missiva a F. Karpov), appare plausibile ipotizzare che l'opera italiana possa aver in qualche modo determinato in Massimo l'accostamento dell'aggettivo sl.eccl. *суетный* con il sostantivo sl.eccl. *разумъ*. In effetti nel suo trattato ripetutamente Savonarola definisce l'astrologia un'arte 'senza fondamento': "vanità" (Savonarola 1982: 284 *et al.*); "tutta vana" (275); "vana" (283); "vana e fallace" (277); "vana fallacia de' segni del cielo" (292-293); "falsa e vana" (284, 288); "vana, falsa, ridicola" (286); "vana e pernicioso" (286); "vanissima" (298); "piena di vanità e di bugie" (298); "fatua e vana e totalmente inutile" (300); "non è scienza né arte, ma somma vanità" (310); e così via. Inoltre, citando San Tommaso, Savonarola esplicitamente accosta it. *vano* a it. *opinione*:

Santo Tommaso ancora nella *secunda secunde*, questione LXXXV, articolo v e in molti altri luoghi dice che quelli che per la considerazione delle stelle cercano di conoscere le cose future causale e fortuite, e massime le operazioni degli uomini future, sono vani e superstitiosi, e procede questo da una falsa e *vana loro opinione* e da un istinto diabolico el quale si mescola nella loro fantasia (Savonarola 1982: 287)¹⁵.

Stando alle evidenze raccolte, sembra possibile collegare la coniazione dell'espressione sl.eccl. *суетный разумъ* da parte di Massimo il Greco con il testo di san Tommaso, con ogni probabilità per il tramite del trattato savonaroliano, date le acclamate somiglianze a livello di struttura e di contenuto esistenti tra le due opere.

4. *Sl.eccl. самовласть/самовластие*

4.1. *La semantica del lemma nei dizionari e nel НКРЈА*

Venendo a sl.eccl. *самовластие* è necessario precisare che il lemma conosce rare attestazioni nell'epoca precedente a Massimo, tanto da non essere nemmeno registrato in alcuni dei dizionari del paleoslavo (SS) e dello slavo ecclesiastico (PCSS, SAR). Sulla base dei lessici che includono la voce, nel paleoslavo il lemma è noto nella forma pl.sl. *самовласть*, che compare nella *Vita Methodii* (XII sec.) nel significato di ru. 'свободная воля' (SJS) e in riferimento alla creazione dell'uomo narrata nel Libro della Genesi. Il passo occorre nell'*incipit* del componimento, laddove, secondo le consuetudini del genere di appartenenza del testo in quel periodo storico, non era strano che la narrazione della vita del santo fosse preceduta da una sorta di prologo introduttivo in cui si richiamavano alcuni momenti salienti della storia della Salvezza, nella quale, di conseguenza, l'esistenza del santo celebra-

¹⁵ Il testo di Tommaso recita: "divinationi quae ex opinione falsa vel vana procedit, ingerit se operatio Daemonis, ut hominum animos implicet vanitati aut falsitati" (ST: 928).

to risultava incastonata; in tale contesto, l'autore della *Vita Methodii* richiamandosi alla creazione dell'uomo sottolinea la prerogativa di pl.sl. *самовласть* donatagli dal Creatore, che lo distingue dagli animali, i quali agiscono per istinto. In Miklosich (LPGL) appaiono due voci, pl.sl. *самовласть*, che ricalca la voce di SJS, e pl.sl. *самовластие*. Per entrambi i lemmi Miklosich segnala l'equivalente lat. *libera potestas* e per il secondo quello gr. *αὐτεξουσιότης* (ingl. 'independent power' – GEL), che restituisce una semantica in parte diversa, che investe la sfera giuridica e dei rapporti di potere.

Nello slavo ecclesiastico si conservano entrambe le voci e per la seconda MSDRJa e SRJa segnalano l'equivalente gr. *αὐτεξούσιον* (ingl. 'in one's own power', 'free' e 'free power' – GEL); SCR registra solo sl.eccl. *самовластие* di cui fornisce come unico significato, non corredato da esempi, la locuzione ru. 'неограниченная власть'. SRJa indica quattro accezioni: ru. 'собственная воля'; ru. 'свободная воля', 'собственная власть'; ru. 'отсутствие верховной власти', 'безвластие'; ru. 'единодержавное направление', 'монархическая власть'. Per il significato che qui maggiormente ci interessa, gli esempi d'uso sono tratti dal *Discorso XIII* di Gregorio di Nazianzo (IV secolo) in una versione slava dell'XI secolo, e da una versione coeva del *Pandette della Sacra Scrittura* di Antioco di San Saba, testo greco del VII secolo (cfr. PG89: 7842-7844), vale a dire in due testi tradotti. Successivamente il lemma compare nella *Vita* in slavo di Andrej Jurodivyj (XIV-XV) e nello *Skazanie ob Adame* (SRJa), in copie del XV-XVI secolo.

Nel NKRJa nel sub-corpus *Drevnerusskij* il lemma occorre tre volte in opere tradotte – nello *Žitije Andreja Jurodivogo* in una copia del XIV-XV secolo, nel significato di 'autonomia', 'libertà'; nella *Istorija Iudejskoj vojny Iosifa Flavija*, in una fonte del XIII secolo, col valore di 'indipendenza'; e nella *Pčela* – e una volta nello *Skazanie o černorizskom čine*, attribuito a Kirill Turovskij, nel senso di 'libertà', 'autonomia'. Il sub-corpus *Staroruskij* registra solo due occorrenze riconducibili ad un'epoca precedente a quella di Massimo, e precisamente l'esempio della *Povest' o Šekvale* (1326-1350), dove il lemma assume il valore di 'libertà, indipendenza giuridica', e un passo del *Tajna Tajnych* (1470-1550), nel quale affiora il concetto di 'libertà, libero arbitrio'. Quest'ultimo significato risulta meglio attestato nelle occorrenze del sub-corpus *Cerkovnoslavjanskij*, e precisamente in *Alfavit Duchovnyj* (4 occorrenze), *Dobrotololjubie* (12 occorrenze), *Trebnik* e di *Trod Cvetnaja*, in riferimento alle Scritture e alla letteratura patristica, in particolare agli scritti di san Marco l'Asceta, Gregorio Sinaita, Massimo il Confessore, Simeone il Nuovo Teologo, Antonio il Grande, Pietro Damasceno, il beato Diadoco di Photiki (Fotice), Niceta Pettorato, inclusi nella *Filocalia* (F3); e ciò non sorprende, data l'importanza del concetto di 'libertà' nella letteratura patristica e in generale nella spiritualità orientale (cfr. Špidlík 1985: 88-92).

La consultazione dei dizionari e lo spoglio di NKRJa permettono così di osservare che il termine pl.sl./sl.eccl. *самовласть* / *самовластие*, pur attestato nello slavo sin dall'XI secolo, ricorre in un numero limitato di occorrenze, nella duplice accezione di 'libera volontà, libero arbitrio' in senso filosofico-teologico, e di 'libertà' giuridicamente intesa. Il primo significato nei testi precedenti a Massimo il Greco risulta limitato al succitato passo della *Vita Methodii*, che lo trae dal contesto biblico della Genesi, mentre le altre attestazioni si rinvencono in versioni slave di testi greci, spesso patristici.

4.2. *Il lemma nelle opere di Massimo il Greco*

Nei primi due volumi della nuova edizione delle opere di Massimo il Greco il lemma compare nei seguenti testi:

1. *Pervoe poslanie F.I. Karpovu protiv predskazatel'noj astrologii* (Maksim Grek 2008: n° 10);
2. *Vtoroe poslanie F.I. Karpovu protiv predskazatel'noj astrologii (Ibidem: n° 11)*;
3. *Poslanie Nikolaju Latinjaninu ili neizvestnomu licu (Ibidem: n° 21)*;
4. *Inoka Maksima Greka slovo o tom, jako promyslom Božiim, a ne svezdami i kolesom sčastija, vsja čelovečeskaja ustrojajutsja* (Maksim Grek 2014: n° 13).

4.2.1. *Sl.eccl. самовластие come prerogativa dello Spirito santo*

Nel *Poslanie Nikolaju Latinjaninu ili neizvestnomu licu*, opera che N.V. Sinicyna (cfr. Maksim Grek 2008: 36) giudica di dubbia attribuzione, sl.eccl. *самовластие* definisce una prerogativa della terza Persona della ss. Trinità:

Что сего белѣ и указнѣ, якоже реченное слово: Духъ истинный, Иже от Отца исходить? Ты же откуда се умысли прелогати Божия словеса и претолковати я по своему уму? Идѣже глаголетъ: “Азъ истинно глаголю вамъ, унѣ вамъ, да Азъ иду; аще ли не иду, Утѣшитель не приидет, аще ли иду, пошлю Его к вамъ”. Виж ми в сѣмъ и Духа самовластие и Сына изволение, еже бо “приидет Утѣшитель” – Духа власть, а еже “Азъ пошлю” и Сына благоволение (Maksim Grek 2008: 394).

Cosa c'è di più chiaro e certo delle parole: lo Spirito di verità procede dal Padre? E a te da dove è venuto in mente di cambiare le parole di Dio e interpretarle a modo tuo? Egli dice: “Ora io vi dico la verità: è bene per voi che io me ne vada, perché, se non me ne vado, non verrà a voi il Consolatore; ma quando me ne sarò andato, ve lo manderò”. In questo noi vediamo sia l'autonomia dello Spirito, sia la volontà del Figlio, poiché “verrà il Consolatore” [esprime] il potere dello Spirito, e “Io lo mando” la volontà del Figlio.

Trattando della processione dello Spirito santo, dopo aver citato Gv 16,7, Massimo commenta che il passo evangelico permette di capire l'“autonomia” dello Spirito. È questa un'accezione del termine che né lo spoglio di NKJRA né la consultazione dei dizionari esplicano, e sulla quale ci proponiamo di ritornare in futuro.

4.2.2. *Sl.eccl. самовластие come prerogativa umana*

Più numerose sono le attestazioni d'uso del vocabolo nei contesti di polemica contro l'astrologia, dove Massimo con sl.eccl. *самовластие* definisce il ‘libero arbitrio’, prerogativa propria dell'uomo, ricevuta come dono da Dio all'atto della creazione. Ed è a queste che dedichiamo qui attenzione.

Nel *Pervoe poslanie F.I. Karpovu protiv predskazatel'noj astrologii* il termine compare una prima volta nell'intestazione e introduce la tesi fondamentale di tutta l'invettiva di

Massimo contro l'arte divinatoria, che vede nel libero arbitrio donato da Dio all'uomo la migliore confutazione delle credenze superstiziose. Il lemma ricorre poi all'interno di una citazione patristica da san Gregorio Nazianzeno: “якоже Богословъ рече Григории: ‘Образом Божиимъ почтени быхомъ, сирѣчь самовластиемъ’” (Maksim Grek 2008: 263 – “come disse Gregorio Teologo: ‘Siete stati onorati dell’immagine di Dio, cioè del libero arbitrio’”) e “[...] явъствени самовластиа достоинство, яко въ своемъ произволении лежить еже обращати или не обращати себе къ дѣланию добродѣтели” (*Ibidem*: 266 – “siamo dotati della dignità del libero arbitrio, poiché risiede nella nostra volontà [la libertà] di orientarsi a praticare o non praticare le virtù [...]”); infine il vocabolo si ritrova nella parte conclusiva del testo, laddove Massimo afferma che lo zodiaco e i pianeti sono inanimati e sordi e non hanno alcun potere sull’immagine di Dio, cioè sul nostro ‘libero arbitrio’, del quale siamo stati onorati sin dal principio: “бездушъна бо сиа и глуха, и ни едину силу стяжаваютъ противу образа Божиа, сирѣчь самовластиа нашего, им же исперва почтени быхомъ” (*Ibidem*: 292)¹⁶.

Nel *Vtoroe poslanie F.I. Karpovu protiv predsказatel'noj astrologii* Massimo impiega il lemma due volte. Dopo aver riferito il parere contrario di Basilio, Giovanni e Agostino nei confronti della lettura delle stelle, spiega che l’astrologia contrappone la legge degli astri alla potenza legislatrice divina, e ciò che dipende dal desiderio e dal ‘libero arbitrio’ – le virtù e i vizi – attribuisce a cambiamenti nel movimento delle stelle:

Которому бо отнюдь цѣломудрию и чистотѣ, или правде, и мудрости, и мужеству научити можетъ звѣздозрительное художество, еже божественныя законы вся развращаетъ и звѣздную силу и нужю возставляетъ противу божественаго законоположения, и аже от произволения и самовластиа, добродѣтели или злобы,⁷ звѣзднымъ отношениемъ возлагаетъ? (Maksim Grek 2008: 317).

Quale virtù e purezza, o verità, o saggezza, o coraggio può insegnare l’arte divinatoria, dal momento che distrugge i comandamenti divini e innalza la forza e la necessità delle stelle contro l’ordine disposto da Dio, e mette il movimento delle stelle al di sopra della volontà e del libero arbitrio, della virtù e del vizio?

Più avanti l’autore ribadisce l’opposizione tra ‘libero arbitrio’ e influenza delle stelle ammonendo Fedor, con riferimento a Lc 8,18, a non “sottomettere all’influsso degli astri la dignità della libertà, donata da Dio”: “и под звѣздными силами подлагаеши самовластиа достоинство, от Бога тебѣ дарованное” (Maksim Grek 2008: 333).

Analoga accezione del termine si trova nello *Slovo o tom, jako promyslom Božim, a ne svezdami i kolesom sčastija, vsja čelovečeskaja ustrojajutsja*; dopo aver citato alcune argomentazioni di Paolo sull’autorità che viene da Dio (Rm 13, 1-2; Gal 4, 8-10), Massimo commenta che noi uomini siamo portati a credere più alle eresie caldee e germaniche che non

¹⁶ Nella stessa opera, come sinonimo di sl.eccl. *самовластие*, compare la locuzione sl.eccl. *самовластное освобождение разума* (Maksim Grek 2008: 257), che curiosamente combina il primo vocabolo qui analizzato (sl.eccl. *разумъ*) con l’aggettivo derivato dal secondo.

ad un simile insegnante e in generale ai Padri della Chiesa, i quali affermano che non dallo zodiaco dipende ciò che accade, ma che avendoci onorato il Creatore di 'libero arbitrio' siamo liberi nei nostri pensieri e nelle nostre azioni, sia buone che cattive:

Мы же, не вѣмъ что пострадаваше, наипаче внимаим халдѣвымъ и германскимъ бѣсованіемъ, нежели богоглагольнымъ учительствомъ богодухновенныхъ отецъ нашихъ и учителей. Яко убо не звѣздъ и зодии и планитовъ обоношени и исхожени, ниже колесомъ счѣстїа нѣкогого, яже о насъ правятся и бывають, нѣ самовластїемъ почтени бывше изначяла отъ Създавшаго насъ, мы сами и властели есмы своихъ помыслъ и дѣлъ благыхъ и лукавыхъ (Maksim Grek 2014: 154).

Noi non sappiamo quanto avremmo sofferto se avessimo aderito alle diavolerie caldee e germaniche, invece che all'insegnamento della parola di Dio dei nostri padri e maestri ispirati da lei. Poiché infatti non le stelle e lo zodiaco e il movimento e la traiettoria dei pianeti, né alcuna ruota della fortuna esiste e ci regola, ma del libero arbitrio siamo stati onorati dal principio dal Creatore, e noi stessi governiamo i nostri pensieri e le azioni buone e malvagie.

Come si vede, in Massimo l'uso del termine si collega direttamente o indirettamente a citazioni patristiche o paoline; tale modo di procedere ricorda, ancora una volta, il *Trattato* del Savonarola, che dedica la seconda sezione del suo testo alla confutazione dell'astrologia "dalli sacri Teologi" (Savonarola 1982: 285-287), i Padri appunto, e nella terza sezione menziona gli scritti paolini (*Ibidem*: 288-290). Inoltre, nella già ricordata puntuale analisi comparativa, F. Romoli (2015), notando che tutti gli argomenti che i due autori sollevano contro l'arte divinatoria derivano da una stessa tesi – vale a dire dalla convinzione che gli eventi futuri siano guidati dalla Provvidenza divina e dalla libera volontà dell'uomo –, confronta due passi delle opere summenzionate nei quali si palesa la corrispondenza tra la locuzione 'libero arbitrio' e l'espressione sl.eccl *самовластїе*:

nella Scrittura sacra troviamo che le cose future, le quale non procedono da cause necessarie o da cause che quasi sempre producono li suoi effetti ma da cause indifferenti, cioè che possono indifferentemente produrre e non produrre li suoi effetti o che li producono rare volte, o procedano meramente da la volontà di Dio, da la volontà della creatura angelica o dal libero arbitrio del uomo, non le può conoscere certamente né preannunziare se non Iddio (*Trattato contra li astrologi*, cfr. Romoli 2015: 14).

[...] и все, еже Содѣтелемъ всаждено бысть въ человекѣхъ, по образу божию созданномъ, самовластное свобожение разума, имже паче иныхъ еже по образу и подобїю является, зодѣйскимъ и звѣзднымъ снїтїемъ [сїяніемъ] возлагая, и отгуду повѣдаше и самовластїе добродѣтелей и злобы (Maksim Grek 2008: 257).

[...] e attribuendo allo zodiaco e alla luminosità delle stelle tutto ciò che dal Creatore è stato posto nell'uomo, creato a immagine di Dio, [cioè] la libertà autonoma del pensiero, per la quale egli [l'uomo] più degli altri [esseri] risulta essere a immagine e somiglianza di Dio, da là fanno derivare la libertà di scelta tra virtù e vizio.

L'insistenza di Massimo sui concetti della 'libera volontà' e del 'libero arbitrio', al punto di farne il primo e fondante motivo di confutazione della superstizione, viene attribuita da N.V. Sinicyna (in Maksim Grek 2008: 57) all'influsso della diatriba su tali temi che proprio in quegli anni in Occidente vedeva confrontarsi Erasmo e Lutero¹⁷; si tratta di un elemento importante, sul quale varrà la pena tornare in futuro. Al momento, la nostra indagine offre una prima conferma dell'ipotesi espressa sin dal 2005 dalla studiosa, secondo la quale "negli scritti [di Massimo] contro l'astrologia si forma la terminologia filosofica, in particolare la terminologia della 'libera volontà' e della 'libertà di scelta'" (Sinicyna 2005: 289, n° 21).

5. Conclusioni

Il presente studio si proponeva di verificare interesse e realizzabilità di un approfondimento lessicale sistematico sulle opere di Massimo il Greco, muovendo dall'analisi di due lemmi, sl.eccl. *разумъ* e sl.eccl. *самовластие*, scelti il primo in virtù della sua rilevanza nel medioevo slavo-orientale, il secondo per la sua appartenenza alla cultura di matrice umanistica. Le occorrenze rinvenute nei primi due volumi della nuova edizione delle opere di Massimo il Greco sono state poste a confronto con l'uso dei lemmi nell'epoca antecedente all'autore, ricostruito sulla base delle voci dei dizionari di paleoslavo e slavo ecclesiastico, e della nostra interpretazione dei contesti d'uso del lemma confluiti nella sezione storica del NKRJa.

I dati e le riflessioni che ne sono scaturite confermano l'ipotesi della presenza di elementi peculiari nell'*usus verborum* di Massimo: l'uso di sl.eccl. *разумъ* restituisce l'intera gamma dei significati principali del lemma, ne mostra un impiego attivo nel fraseggio autoriale e disinvolto, viste le nuove possibilità di combinazione lessicale che abbiamo elicitato; l'utilizzo di sl.eccl. *самовластие* testimonia un uso frequente del lemma nel significato di 'libero arbitrio', inusuale nella produzione letteraria precedente, e sostanzialmente collegato all'ambito della polemica contro l'astrologia.

In entrambi i casi, come si è visto, l'analisi dell'uso lessicale di Massimo permette di evidenziare da una parte la profonda conoscenza dei Padri della Chiesa su cui si fondava il pensiero dell'autore, dall'altra un ruolo importante dell'esperienza italiana e della conoscenza delle opere del Savonarola nella formazione dell'intellettuale.

¹⁷ Le due missive a F. Karpov sono del 1523-1524, l'apice della disputa tra Erasmo e Lutero si colloca tra il 1524 e il 1526.

Abbreviazioni

gr.	greco
ingl.	inglese
it.	italiano
lat.	latino
pl.sl.	paleoslavo
ru.	russo
sl.eccl.	slavo ecclesiastico

Bibliografia

FONTI

- BSV: *Biblia Sacra Vulgata*, Stuttgart 1994.
- GB: *Gennadievskaja Biblija – Biblija 1499 goda i Biblija v sinodal'nom perevode s illjustracijami v 10-ti tomach*, Moskva 1992.
- Maksim Grek 1859-1862: *Sočinenija prepodobnogo Maksima Greka*, I-III, Kazan' 1859-1862 (1894-1872²).
- Maksim Grek 2008: *Prepodobnyj Maksim Grek*, *Sočinenija*, I, red. N.V. Sinicyna, Moskva 2008.
- Maksim Grek 2014: *Prepodobnyj Maksim Grek*, *Sočinenija*, II, red. N.V. Sinicyna, Moskva 2014.
- F3: *Filocalia*, III, Atene 1991 <<https://greekphilokalia.files.wordpress.com/2018/09/filokaliac.pdf>> (ultimo accesso: 01.03.2019).
- NKRJa: *Nacional'nyj Korpus Russkogo Jazyka. Istoričeskij Korpus* <http://ruscorpora.ru/search-old_rus.html> (ultimo accesso: 01.03.2019).
- PG89: Jacques-Paul Migne, *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, LXXXIX, Parisiis 1865.
- Savonarola 1982: Girolamo Savonarola, *Trattato contra li astrologi*, in: Id., *Scritti filosofici*, a cura di G.C. Garfagnini, E. Garin, I, Roma 1982 (= Edizione nazionale delle opere di Girolamo Savonarola), pp. 273-370.
- ST: Tommaso D'Aquino, *La Somma Teologica*, II/2, Bologna 2014, cfr. <https://www.edizionistudiodomenicano.it/Docs/Sfogliabili/La_Somma_Teologica_Seconda_Parte_2/index.html#4/z> (ultimo accesso: 01.03.2019).

- ŽM: *Žitija Mefodija*, in: *Biblioteka literatury drevnej Rusi*, II. XI–XII v., red. D.S. Lichačev, L.A. Dmitriev, A.A. Alekseev, N.V. Ponyrko, Sankt-Peterburg 1999, cfr. <<http://lib2.pushkinskijdom.ru/ta-bid-2164>> (ultimo accesso: 01.03.2019).

DIZIONARI

- GEL: H.G. Liddell, R. Scott, *Greek-English Lexicon*, New York 1969.
- LPGL: F. Miklosich, *Lexicon Paleoslovenico-Graeco-Latinum emendatum auctum*, Wien 1862-1865.
- MSDRJa: I.I. Sreznevskij, *Materialy dlja slovarja drevnerusskogo jazyka po pis'mennym pamjatnikam*, I-III, Sankt-Peterburg 1893-1912 (reprint Moskva 2003).
- PCSS: G. D'jačenko, *Polnyj cerkovno-slavjanskij slovar'*, Moskva 1993 (1901').
- SAR: *Slovar' Akademii Rossijskoj*, I-VI, Sankt-Peterburg 1789-1794.
- SCR: *Slovar' cerkovno-slavjanskogo i russkogo jazyka, sostavlenyj Vtorym otdeleniem Imperatorskoj Akademiej Nauk*, I-IV, Sankt-Peterburg 1847.
- SJS: Československá Akademie Věd, Slovanský ústav, *Slovník jazyka staroslověnského. Lexicon linguae palaeoslovenicae*, red. J. Kurz, Z. Hauptová, I-IV, Praha 1966-1997 (reprint Sankt-Peterburg 2006).
- SRJa: *Slovar' russkogo jazyka XI-XVII*, Moskva 1975, cfr. <<http://etymolog.ruslang.ru/index.php?act=xi-xvii>>.
- SS: Slavjanskij Institut Akademii Nauk Čěšskoj Respubliki, Institut Slavjanovedenija i Balkanistiki Rossijskoj Akademii Nauk, *Staroslavjanskij slovar' (po rukopisjam X-XI vv.)*, red. R.M. Cejtlin, R. Večerka, E. Blagova, Moskva 1994.

STUDI

- Denissoff 1943: E. Denissoff, *Maxime le Grec et l'Occident. Contribution a l'histoire de la pensée religieuse et philosophique de Michel Trivolis*, Louvain-Pa-
ris 1943.
- Ferro 2018: M.C. Ferro, *Sl.eccl. pazumь. Studi per un lexicon plurilingue dei termini religiosi e filosofico-teologici*, in: M.C. Ferro, L. Salmon, G. Ziffer (a cura di), *Contributi italiani al XVI Congresso Internazionale degli Slavisti (Belgrado, 20-27 agosto 2018)*, Firenze 2018, pp. 23-36.
- Garzaniti 2010: M. Garzaniti, *Sacra Scrittura, auctoritates e arte traduttoria in Massimo il Greco*, "Studi Slavistici", VII, 2010, pp. 349-363.

- Garzaniti in stampa: M. Garzaniti, *Umanesimo, rinascimento e cultura russa tra il XV e il XVII secolo. Alcune riflessioni preliminari*, in: G. Siedina (ed.), *Towards an Atlas of Humanistic and Renaissance Literary Civilization and of the Diffusion of Classical Literatures in the Slavic World (15th-17th century)*, Firenze (in corso di stampa).
- Garzaniti, Romoli 2010: M. Garzaniti, F. Romoli (a cura di), *Forum "Massimo il Greco, Firenze e l'Umanesimo italiano"*, "Studi Slavistici", VII, 2010, pp. 239-394.
- Gudzij 1911: N.K. Gudzij, *Maksim Grek i ego otnošenje k époche ital'janskogo Vozroždenija*, "Universitetskie izvestija", LI, 1911, 7, pp. 1-19.
- Haney 1973: J.V. Haney, *From Italy to Muscovy. The life and works of Maksim the Greek*, München 1973.
- Ivanov 1972-1973: A.I. Ivanov, *Maksim Grek i ital'janskoe vozroždenie*, "Vizantijskij Vremennik", 1972, 33 (58), pp. 140-157; 1973, 34 (59), pp. 112-121; 1973, 35 (60), pp. 119-136.
- Kovtun et al. 1973: L.S. Kovtun, N.V. Sinicyna, B.L. Fonkič, *Maksim Grek i slavjanskaja Psaltyr' (složenie norm literaturnogo jazyka v perevodčeskoj praktike XVI v.)*, in: *Vostočnoslavjanskije jazyki: istočniki dlja ich izučenija*, Moskva 1973, pp. 99-127.
- Kovtun 1975: L.S. Kovtun, *Leksikografija v Moskovskoj Rusi XVI-načala XVII v.*, Moskva 1975.
- Kravec 1991: E.V. Kravec, *Kněžnaja sprava i perevody Maksima Greka kak opyt normalizacii cerkovnoslavjanskogo jazyka XVI veka*, "Russian Linguistics", XV, 1991, 3, pp. 247-279.
- Kudrjavcev 2013: O.F. Kudrjavcev, *Evropejskoe Vozroždenie i russkaja kultura XV-seređiny XVII v.: kontakty i vzaimnoe vosprijatie*, Moskva 2013.
- MacRobert 2008: C.M. MacRobert, *Maksim Grek and the Norms of Russian Church Slavonic*, in: *Papers to be presented at the XIV International Congress of Slavists*, Ohrid 2008, pp. 45-63.
- MacRobert 2017: C.M. MacRobert, *Maksim Greek in Linguistic Context*, in: V.S. Tomelleri, I.V. Verner (eds.), *Latinitas in the Slavic World*, Leipzig 2017 (= *Specimina Philologiae Slavicae*, 192), pp. 173-205.
- Nizametdinova 2016: N.Ch. Nizametdinova, *Russkaja leksikografija v XVI v.*, "Vestnik Moskovskogo Gosudarstvennogo Oblastnogo Universiteta. Serija: Russkaja filologija", 2016, 5, pp. 89-96.
- Olmsted 2002: H.M. Olmsted, *Recognizing Maksim Grek: Features of his Language*, "Palaeoslavica", X, 2002, 2, pp. 1-26.
- Romodanovskaja 2000: V.A. Romodanovskaja, *"Sede odesnuju otca" ili "sidel esi"? K voprosu o pravke Maksima Greka*, in: *Problemy istorii, russkoj knižnosti, kul'tury i obščestvennogo soznania*, Novosibirsk 2000, pp. 232-238.

- Romoli 2010: F. Romoli, *L'Epistola al gran principe di Mosca Vasilij III sulla traduzione del Salterio commentato di Massimo il Greco fra retorica classica e prassi umanistica*, "Studi Slavistici", VII, 2010, pp. 365-383.
- Romoli 2015: F. Romoli, "Trattato contra gli astrologi" *Džiolamo Savonaroly i "Slovo protivu tščaščichsja zvezdozreniem predricati o buduščich i o samovlastii čelovekom" Maksima Greka. Opyt sopostavitel'nogo analiza*, "Wiener Slavistisches Jahrbuch", III (Neue Folge), 2015, pp. 1-17.
- Romoli 2017: F. Romoli, "Antimagometanskije" *stat' i v "Triumphus crucis" Džiolamo Savonaroly i Pervom sobranii sočinenij Maksima Greka. Nekotorye tekstual'nye sovpadenia*, "Trudy Otdela drevnerusskoj literatury", LXV, 2017, pp. 84-100.
- Ševčenko 2009: I. Ševčenko, *Četyre mira i dve zagadki Maksima Greka*, in: R.M. Šukurov (red.), *More i berega. K 60-letiju Sergeja Pavloviča Karpova ot kolleg i učениkov*, Moskva 2009, pp. 477-488.
- Sinicyna 1972: N.V. Sinicyna, *Maksim Grek i Savonarola. O pervom rukopisnom sobranii sočinenij Maksima Greka*, in: *Feodal'naja Rossija vo vseмирno-istoričeskom processe*, Moskva 1972, pp. 149-156.
- Sinicyna 2005: N.V. Sinicyna, *Massimo il Greco, Firenze, Savonarola*, in: M. Garzanti, L. Tonini (a cura di), *Giorgio La Pira e la Russia*, Firenze 2005, pp. 265-289.
- Sinicyna 2010: N.V. Sinicyna, *Umanesimo e vocazione monastica nella biografia e nell'opera di Massimo il Greco*, "Studi Slavistici", VII, 2010, pp. 313-326.
- Špidlík 1985: T. Špidlík, *La spiritualità dell'Oriente cristiano. Manuale sistematico*, Roma 1985.
- Verner 2010a: I.V. Verner, *Lingvističeskie osobennosti perevoda "latinskich" knig Gennadevskoj biblii 1499 g.*, "Studi Slavistici", VII, 2010, pp. 7-31.
- Verner 2010b: I.V. Verner, *O jazykovej praktike Maksima Greka rannego perioda "sub specie grammaticae"*, "Slavjanovedenie", 2010, 4, pp. 29-38.
- Verner 2017: I.V. Verner, *K istorii perevoda Psaltyri Maksimom Grekom v 1522-1552 godach: chronologija, tekstologija, metodologija*, "Slavjanovedenie", 2017, 2, pp. 40-54.
- Viskovatj 1939-1940: K. Viskovatj, *K voprosu o literaturnom vlijanii Savonaroly na Maksima Greka*, "Slavia. Časopis pro slovanskou filologii", XVII, 1939-1940, pp. 128-133.

Abstract

Maria Chiara Ferro

For a Lexical Analysis of Maximus the Greek's Works

Michael Trivolis' life history, together with his fervent activity as a translator, lead us to speculate on the particular attention that he was to pay to lexical features in his own works, regarding, for instance, the attribution of new and/or different meanings to traditional lemmas or the introduction of new terms. In order to verify this hypothesis, we examined the occurrences within his works of some key concepts from medieval and humanistic culture. This paper focuses on the terms *разумъ* and *самовласть/самовластие* in the texts included in the first two volumes of the new edition of Maximus the Greek's works edited by N.V. Sinicyna. The results of the survey are compared with the reconstructed semantics and contexts of use of the chosen words in previous literature, on the basis of the occurrences in the historical section of the National Corpus of the Russian language as well as in a selection of dictionaries of Old Slavonic and Church Slavonic. The analysis allowed us to highlight the deep knowledge of the church fathers, on which the thought of Maximus the Greek was based, and the important role of his Italian experience and the knowledge of Savonarola's works in his intellectual training.

Keywords

Maximus the Greek; *разумъ*; *самовластие*; Humanism; Free Will; Savonarola; Controversy Against Astrology.

Marcello Garzaniti

Il Discorso sulle instabilità e i disordini
(*Slovo o nestroenijach i bezčijnjach*) di Massimo il Greco.
Alle fonti del lamento della Vasilija

Il *Discorso più esteso che illustra con pena le instabilità e i disordini degli imperatori e dei governanti di questo ultimo secolo*¹ (d'ora in poi *Discorso*) è uno degli scritti più affascinanti di Massimo il Greco. In quest'opera si fondono armonicamente tematiche e motivi che percorrono l'intera sua produzione e che testimoniano la sua educazione umanistica, la sua vasta erudizione, e allo stesso tempo lo sviluppo di un pensiero originale. Se da una parte infatti sono evidenti le tracce della sua formazione in Italia, dall'altra, com'è stato recentemente osservato, l'autore manifesta una concreta attenzione alla situazione della Russia nel contesto delle trasformazioni che segnarono l'inizio dell'epoca moderna in Europa.

Non possiamo soffermarci in dettaglio sull'abbondante critica letteraria e storica che si è occupata dell'opera, ma vi faremo riferimento, se necessario, nel corso della nostra riflessione. Sin d'ora, tuttavia, ci sembra importante sottolineare la presenza di due diverse linee interpretative. Da una parte si osserva la tendenza a rileggere l'opera sulla base della formazione italiana dell'autore e più specificamente in relazione alla Divina Commedia (Picchio, Baracchi) o alla canzone *De ruina ecclesiae* di Girolamo Savonarola (Viskovatyj, Ivanov)². Dall'altra si sottolineano i motivi sociali e politici che emergono nello scritto di Massimo cercando di individuare le concrete circostanze storiche che avrebbero spinto il monaco atonita alla sua composizione. Secondo alcuni interpreti (Ikonnikov, Ržiga)³ l'opera scaturirebbe dalla situazione drammatica dei primi anni del regno di Ivan il Terribile, mentre per altri (Sinicyna, Žurova, Emčenko) rifletterebbe gli anni successivi, legati al progressivo ristabilimento dell'ordine sociale e politico all'epoca del metropolita Makarij, in particolare alla celebrazione del sinodo dei Cento capitoli⁴. Si possono infatti trovare

¹ L'edizione più recente dello *Slovo prostranněe izlagajušče s žalostiju nestroenia i besčinia carei i vlastelčchū poslednjago veka sego* è stata curata sulla base del codice RGB MDA 42 da N.V. Sinicyna in Maksim Grek 2014 (N° 26, pp. 264-271, comm. pp. 390-393).

² Picchio 1968: 218, Baracchi 1983, Viskovatyj 1939-1940; Ivanov 1968: 223-224. M. Baracchi non sembra conoscere lo studio di Viskovatyj sull'ispirazione savonaroliana dell'opera, in cui si mettono in evidenza le relazioni letterarie fra gli scritti dei due autori.

³ Ikonnikov 1915: 450-455, Ržiga 1934: 50-59.

⁴ Considerando la composizione delle raccolte dei suoi scritti N.V. Sinicyna riteneva che "il *Discorso sulle instabilità e i disordini* fosse stato incluso nella Raccolta di Ioasaf nella fase conclusiva

tracce del *Discorso* nella documentazione sinodale, nella lettera rivolta dal giovane zar Ivan ai padri sinodali in cui si parla esplicitamente di “un impero in stato di vedovanza”⁵.

Il *Discorso* si apre con il racconto in prima persona di un viandante (*prechodnikü*), che, percorrendo un “aspro cammino”, incontra una donna solitaria e piangente, circondata da fiere. A un lettore italiano l’immagine richiama inevitabilmente diverse opere della letteratura italiana, cominciando dalla Divina Commedia, che il giovane Michele aveva certamente conosciuto durante il suo soggiorno fiorentino. Allo stesso tempo la densa riflessione, che si sviluppa nel lamento della protagonista, con le numerose citazioni bibliche volte a interpretare i rivolgimenti sociali e politici dell’epoca, spinge a studiare più precisamente le fonti e il loro uso, considerando l’opera nel complesso della sua produzione e alla luce del contesto storico della Russia e più in generale dell’Europa del tempo.

Per questo studio si adotta la succitata recente edizione, curata da N.V. Sinicyna⁶, ma si tiene conto anche dell’edizione, pubblicata qualche anno prima, da L.I. Žurova, che offre in apparato le varianti dei principali codici⁷. Purtroppo quest’ultima edizione non ha potuto includere l’interessante codice parigino Man. Slav. 123, un testimone che contiene annotazioni che con ogni probabilità appartengono allo stesso Massimo o ai collaboratori, che operavano sotto la sua guida⁸.

Come abbiamo detto, nel proemio il viandante, *alter ego* dell’autore, incontra sul suo cammino una donna “che piange sconsolata”, vestita come una vedova, circondata da “leoni, orsi, lupi e volpi”. Quest’immagine poteva richiamare alla memoria di un greco la più tradizionale letteratura classica, a cominciare dal lamento di Penelope che si piange vedova mentre è circondata dai Proci (Omero, Odissea, I, 325-364)⁹, ma in realtà sappiamo che testimonia lo stretto legame del *Discorso* con la produzione di Savonarola. La diretta fonte di ispirazione è infatti la canzone *De ruina ecclesiae* (1475), cui ha fatto riferimento in passato K. Viskovatj. A questa però bisogna aggiungere la precedente composizione del frate

della sua realizzazione, quando fu messa a punto la “forma breve”, dove il nostro testo è assente, ma in un periodo in cui era già iniziato il lavoro per la composizione della seconda parte della Raccolta di Chludov (capp. 26-73, in cui il cap. 26 è ugualmente occupato dal *Discorso sulle instabilità*). Verosimilmente questo accadde all’epoca del Sinodo dei Cento capitoli, intorno al 1551...” (Maksim Grek 2014: 264-271 [N° 26], 390 [comm.]). Cfr. Žurova 2011, I: 216-217; Emčenko 2014.

⁵ A questo proposito si veda soprattutto l’ottimo studio di E. Emčenko (2014: 99).

⁶ Cf. *supra* n.1.

⁷ Žurova 2011, II: 26-43. Se necessario, faremo riferimento a queste testimonianze manoscritte indicando le varianti dei singoli codici. La studiosa ha analizzato con scrupolo la tradizione manoscritta, mostrando che l’antigrafo dei due principali manoscritti coevi all’autore (RGB MDA 42; RGB Rum. 264) era il più vicino all’originale dell’opera, ma che il codice RGB, Bol’s. 285 contiene delle correzioni di pugno del medesimo autore, che non si basano sul precedente antigrafo, ma che rappresentano una nuova variante dell’opera (Žurova 2011, I, in particolare pp. 224-232).

⁸ Sulla presenza delle glosse nel codice BNF Man. Slav. 123 si veda Garzaniti 2019a.

⁹ Per la letteratura bizantina A.S. Orlov ha fatto riferimento all’opera poetica di Giovanni Geometra e alla Storia di Niceta Coniata (Viskovatj 1939-1940: 129).

ferrarese, il *De ruina mundi* (1472), che con la prima costituisce una specie di ‘dittico’¹⁰. Si deve dunque considerare attentamente questa fonte, non semplicemente per sottolineare la dipendenza dell’opera di Massimo, quanto piuttosto la capacità dell’autore di rielaborare e sviluppare la tematica in forme e modi specifici, a cominciare dalle differenze formali esistenti fra composizione poetica e narrazione in prosa, ma soprattutto mettendo in risalto l’acuta esegesi delle sacre scritture applicata al nuovo contesto russo.

Nel racconto il viandante, avvicinatosi alla donna, le chiede cortesemente chi è, la ragione per cui si trova in quel “luogo deserto” e “la causa del suo pianto e del suo dolore”. Ostinandosi a non rivelare la sua identità, il lettore può facilmente intuire il carattere allegorico della figura e della sua ambientazione in cui si fondono reminiscenze classiche e motivi biblici. Ci sembra indicarlo con chiarezza la glossa che nel succitato codice parigino spiega la parola “incontro (*srětenii*)” con il termine “visione (*viděni*)” (Man. Slav. 123, f. 68v.)¹¹. Questo termine, ben al di là di una sinonimia stilistica, rimanda a un concetto fondamentale della letteratura veterotestamentaria profetica che, come vedremo, assume un ruolo fondamentale nel *Discorso*.

All’inizio la protagonista non sembra voler rispondere al viandante. Non rivelando la propria identità, la donna invita il viandante a tacere e a continuare per la sua strada, dichiarando che le sue ferite “non possono essere curate dagli uomini”. Le sue parole, tuttavia, offrono due indizi fondamentali per comprendere il successivo svolgimento dell’opera. La protagonista sottolinea che apprendere le ragioni della sua attuale situazione lo farebbe solo “finire in disgrazia” e accenna al fatto che fra queste ragioni vi sia “la grande durezza (*žestosta*)” (ma potremmo tradurre anche con “crudeltà”), di quanti dovrebbe fungere da guide perché non ascoltano gli “utili consigli” e sono dominati dalle passioni diventando così “prigionieri” di coloro che li circondano. Si richiamano così motivi fondamentali della letteratura veterotestamentaria, che vede costantemente la figura del profeta subire gravi ripercussioni per aver diffuso un messaggio divino, che chiama alla conversione.

¹⁰ Per le canzoni si veda l’edizione nazionale delle poesie del frate domenicano, curata da M. Martelli (Savonarola 1968: 3-9). Non ci possiamo soffermare sulla produzione poetica di Savonarola, di cui negli anni Settanta del ventesimo secolo è stato scoperto un importante autografo (Milano, Biblioteca Ambrosiana, S.P.II.5; cfr. Cattin 1973), come pure sull’analisi delle due canzoni. Si deve comunque osservare insieme alla raffinata metrica, il sottotesto scritturale, soprattutto profetico, l’influenza dantesca e il loro evidente e peculiare petrarchismo (Martelli 2001, in particolare p. 133; Savonarola 2015). Nella loro interpretazione del *Discorso* K. Viskovatjy e A.I. Ivanov menzionano solo il *De ruina ecclesiae* (secondo l’edizione di V. Piccoli, Savonarola 1926), perdendo di vista così l’orizzonte ermeneutico complessivo dello scritto di Massimo (Viskovatjy 1939-1940; Ivanov 1968: 223-224). Secondo Viskovatjy infatti l’operetta parlerebbe solo dell’impero, mentre il frate ferrarese si occuperebbe della chiesa, per cui il monaco atonita non avrebbe tratto da Savonarola il “soggetto letterario”, ma solo “un’immagine letteraria... rielaborando i dettagli a modo suo” (Viskovatjy 1939-1940: 131).

¹¹ Sinicyna ha osservato che si tratta di un “cambiamento stilistico, che precisa il senso, il suo carattere allegorico” (Maksim Grek 2014: 392).

Per convincere la vedova, il viandante, tuttavia, la esorta, invocandola “purissima fra le donne”, ad alleggerire il proprio dolore rivolgendogli “con coraggio” (*su družnovenijemü*), evidente riferimento alla parresia apostolica, un discorso che potrà essere utile a lui e a quanti potranno conoscerlo per suo tramite, evitando loro le medesime gravi conseguenze. La protagonista si schernisce sottolineando nuovamente il motivo già menzionato della pericolosità di diffondere il suo messaggio (soprattutto se “messo per iscritto”) per via delle possibili persecuzioni di quanti odiano la “verità” e l’“insegnamento degli anziani” (*poučenie starčeskoe*) e sono in grado di influenzare rovinosamente i governanti.

Alla fine, però, la protagonista accetta di “narrare tutte le ragioni della sua tristezza” e, “mossa dall’amore e dalla bontà divina”, si accinge a illustrare le cause del suo dolore con la speranza che i governanti si pentano e si dedichino alle buone opere, che non solo danno “onore e gloria”, ma garantiscono pure la “crescita della potenza”. Non può sfuggire qui un chiaro riferimento a concomitanti fonti bibliche e classiche, laddove la “verità”, com’è di norma per Massimo, è la “verità evangelica”, sempre spiegata alla luce della dottrina dei profeti e dei padri della Chiesa, mentre la “crescita della potenza” costituisce un inequivocabile riferimento al pensiero politico della tradizione imperiale romana¹².

Ora la donna può finalmente presentarsi come “una delle nobili e gloriose figlie” del “Re di tutti, creatore e signore”, da cui proviene ogni dono e ogni “paternità”¹³. Questa citazione biblica sull’origine divina di ogni dono (Gc 1,17), costituisce un *leit motiv* della letteratura politica bizantina. Nel pensiero di Massimo il Greco è un concetto importante che ha un ruolo chiave già in uno dei suoi primi scritti in slavo, la *Lettera al gran principe di Mosca Vasilij III sulla traduzione del Salterio commentato* (1522)¹⁴. Pur avendo diversi nomi “comando, ... potere e potenza, e signoria”, il suo nome è “Vasilija”, un appellativo che li riassume tutti. L’elezione divina, nascosta nel nome “ricevuto dall’Altissimo” manifesta la sua funzione in quanti le sono sottomessi rappresentando la “fortezza” e il “fondamento del popolo”.

Nel codice MDA 138 (f. 179v.), che contiene una raccolta delle sue opere con annotazioni di pugno dello stesso Massimo, il nome della figura allegorica “Vasilija”, viene spiegato

¹² Il concetto di *civitas augescens* e *civitas amplianda*, presente anche nel codice giustiniano, è stato oggetto del Seminario internazionale “Da Roma alla Terza Roma” (Roma 1996) (Catalano 2002: 81-93). Per sottolineare la continuità del concetto nella tradizione bizantina potremmo fare riferimento alla Lettera di Fozio al khan Boris, considerata nel Cinquecento russo una sorta di *speculum principis*, che Massimo stesso provvede a far circolare in versione slava (Bulanin 1984: 82-94, cfr. *infra*). In questo caso, come nei precedenti citati, si dovrebbe svolgere uno studio specifico sulle relazioni del *Discorso* con le fonti bizantine.

¹³ Si deve rammentare che ‘re’ e ‘regno’, riferiti sia a Dio, come pure ai sovrani del popolo ebraico, corrispondono sempre in slavo a *car’* e *carstvo*, traduzione del greco βασιλεύς e βασιλεία. Continueremo, comunque, in questi casi a tradurre seguendo la tradizione latina.

¹⁴ In questa lettera la citazione appare accompagnata da riferimenti al pensiero di Platone e alla legislazione di Giustiniano, in cui si afferma che l’impero e il sacerdozio sono i massimi doni divini (*Poslanie moskovskomu velikomu knjazju Vasiliju III o perevode Tolkovoj Psaltyri*, in: Maksim Grek 2008: 151-166; cfr. Žurova 2011, I: 178-200; Garzaniti 2010).

con una glossa che rende esplicita la fonte biblica del pensiero di Massimo: “spiegazione: cioè l’impero, e si interpreta come fondamento del popolo” (cfr. Sap 6,24)¹⁵. Il libro della Sapienza fa riferimento in realtà al “re sapiente”¹⁶ che rappresenta il “fondamento del popolo”. Nel *Discorso* la sostituzione del termine re / imperatore con impero / regno (*carstvo*) è finalizzata a un’esegesi allegorica, che va compresa in chiave universale e messianica. Nelle parole della protagonista questo nome ha un significato che corrisponde al senso greco della parola *vasilevo*, ma che tuttavia non è compreso da quanti si comportano “indegnamente”, trasformandosi da “imperatori” a “persecutori”, arrecandole disonore. In cambio ne ricevono “malvagità e malattie” quale meritata punizione divina¹⁷.

La presentazione della protagonista, contenuta nel proemio dell’opera, si conclude con la deferente venerazione del viandante che ne riconosce la dignità regale e le chiede nuovamente di narrare le ragioni del suo dolore e del ritiro “in quel luogo deserto” (*na puti pustè*)¹⁸. Questo nuovo riferimento al deserto costituisce un nuovo importante indizio per delineare meglio i contorni della figura allegorica. L’immagine della donna nel deserto richiama, infatti, la donna dell’Apocalisse (Ap 12,1-6), figura della chiesa militante perseguitata, adottata in una delle canzoni più importanti del Savonarola, il *De ruina ecclesiae*. Il predicatore ferrarese così presenta l’incontro con la protagonista:

Così io dissi a la pia Madre antica
Per gran disio ch’io ho di pianger sempre;
E Lei, che par che gli occhi mai non tempre,
Col viso chino e l’anima pudica,
La man mi prese, et a la soa mendica
Spelonca mi condusse lacrimando¹⁹.

¹⁵ “толк: сирѣчь царство, а тѣкуется утвержение людемъ” (Maksim Grek 2014: 390). Interessante la variante presente in un altro testimone manoscritto, RNB Solov. 494/513: “Толк. Царство Василия съ бо тѣкуется утвержение” (Žurova 2011, I: 228).

¹⁶ Traduciamo dalla versione slava: “E il re sapiente è fondamento del popolo” (и царь премудръ утвержение есть людем, Sap 6,24). La citazione non è indicata né da Sinicyna, né da Žurova.

¹⁷ Già all’inizio Vasilija, come abbiamo visto, aveva accennato al potere esercitato con “durezza / crudeltà” e alle sue inevitabili conseguenze (cfr. *supra*).

¹⁸ I due termini in slavo *puti* e *pustü*, che producono un’allitterazione, uniscono i temi del cammino e del deserto e sono ripresi al termine dell’opera rappresentandone una chiave fondamentale. Baracchi mette l’espressione “cammino aspro” del proemio in relazione alla Divina Commedia, ma in realtà il termine richiama un motivo biblico fondamentale, presente soprattutto nei salmi, di cui si serve anche Dante nel suo poema.

¹⁹ *De ruina ecclesiae*, vv. 23-28 (Savonarola 1968: 7). La canzone è accompagnata da una serie di note che sono ritenute autografe e che risalirebbero al periodo fiorentino (Savonarola 2015: 97-98). Così spiega l’immagine lo stesso Savonarola: “La Chiesa vera, cioè la congregazione di veri cristiani, li quali piangono sempre li peccati de li altri, e se dogliono de tanta ruina” (*ibid.*: 102).

Questo testo, pur composto molti anni prima, come altre composizioni del frate ferrarese veniva cantato durante le processioni religiose e veniva usato nel convento di San Marco²⁰ dove Michele Trivolis era stato novizio (1502-1503/1504?)²¹.

L'affinità nella descrizione del personaggio e dell'incontro del *Discorso* con il *De ruina ecclesiae* trova conferma nell'invocazione del nostro viandante alla protagonista: "purissima fra le donne" che fa eco all'appellativo con cui inizia la canzone savonaroliana:

Vergene casta, ben che indegno figlio,
Pur son di membri de l'eterno Sposo²².

Con l'espressione "verGINE casta" l'apostolo Paolo si riferisce alla comunità cristiana, raffigurata nella metafora della sposa sulla base dell'interpretazione allegorica del Cantico dei Cantici (2 Cor 11,1-2). Nei versi seguenti, che Massimo riprende più volte nel suo *Discorso*, Savonarola si lamenta che non si ascoltino più i consigli delle generazioni passate:

Però mi duol asai che l'amoroso
Antiquo tempo, e il dolce suo periglio
Or mai sia perso; e non par più consiglio
Che ristorar il possa, on forsi ardisca;
L'ardente voce prisca
Più non cognosce i Greci nè' Romani;
El lume de' primi ani
È ritornato in ciel cum la Regina
Et a noi, lasso me! più non se inchina²³.

Del resto, lo stesso invito a tacere che Massimo aveva messo sulle labbra della protagonista lo ritroviamo proprio nel *De ruina ecclesiae* in cui Savonarola, compiangendo la sorte della sposa di Cristo, la contrappone alla meretrice Babilonia con toni apocalittici e danteschi:

Do poi Madona, dissi: Se 'l ve piace,
Di pianger con voi l'alma si contenta.
Qual forza ve ha così del regno spenta?
Qual'arrogante rompe vostra pace?
Rispose sospirando: Una fallace
Superba meretrice, Babilona.

²⁰ Nel decreto, che imponeva in San Marco la *damnatio memoriae* del riformatore ferrarese (10 marzo 1502) si davano esplicite disposizioni che riguardavano anche processioni, canti e quant'altro fosse legato al Savonarola (Schnitzer 1931, II: 437-438).

²¹ Cfr. Sinicya 2006. Sulle circostanze storiche che legarono Michele Trivolis al convento di san Marco si veda Garzaniti 2019b.

²² *De ruina ecclesiae*, vv. 1-2 (Savonarola 1968: 6).

²³ *De ruina ecclesiae*, vv. 3-11 (*ibid.*).

E io: – Deh! per Dio, Dona,
 Se romper se potria quelle grande ale!
 E lei: Lingua mortale
 Non pò, nè lice, non che mover l'arme.
 Tu, piangi e taci: e questo meglio parme²⁴.

In questi versi, peraltro, è evidente la forma del dialogo che sarà adottata da Massimo per il suo *Discorso*. Nella chiusa della medesima canzone troviamo, pur adattato allo specifico contesto storico, il motivo della profezia inascoltata:

Canzone, io non fo stima
 Di scordio ponto. Non pigliar impresa,
 Se non serai intesa.
 Forsi è meglio: sta' pur contenta al *quia*,
 Dopoi che fa mestier che così sia²⁵.

L'allegoria della donna nel deserto presente nel *Discorso*, tuttavia, non si può identificare *tout court* con l'immagine della chiesa militante e perseguitata, che offre Savonarola nel suo *De ruina ecclesiae*, ma diventa, come abbiamo visto, una metafora del 'comando' e del 'potere', cioè del carisma che i regnanti ricevono da Dio stesso e che nel tempo presente esercitano indegnamente. La costruzione allegorica si colloca dunque all'interno di una riflessione sulla situazione del mondo e dei suoi governanti, esplicita fin dal titolo, che trova ispirazione in una precedente canzone savonaroliana, il *De ruina mundi* (1472). Il suo prologo mostra una sostanziale coincidenza tematica con il *Discorso* di Massimo:

Vedendo sottosopra volto el mondo
 Ed esser spenta al fondo
 Ogne vertute e ogne bel costume:
 Non trovo un vivo lume,
 Né pur chi dei suoi vizi si vergogni:
 Chi te nega, chi dice che tu sogni²⁶.

Nella chiusa della medesima canzone Savonarola introduce il *topos* veterotestamentario della profezia che si contrappone al potere mondano:

²⁴ *De ruina ecclesiae*, vv. 67-77 (*ibid.*: 8). Così spiega l'immagine di Babilonia Savonarola: "Cioè la superbia, la lussuria e la avarizia" (Savonarola 2015: 102).

²⁵ *De ruina ecclesiae*, vv. 78-82 (Savonarola 1968: 9). Savonarola vi aggiunge due glosse esplicative assai interessanti: a proposito della "stima", "Cioè, non mi curo che di me sia detto male, e che io sia punto" e quando parla del "pigliar impresa": "Cioè, non disputare, quasi volendoti defendere quanto è detto da li cechi che non sono vere queste cose, e che non verranno tribulazione; ma sta' in pace" (Savonarola 2015: 110).

²⁶ *De ruina mundi*, vv. 6-11 (Savonarola 1968: 3).

Canzion, fa' che sia acorta,
 Che a purpureo color tu non te apogie;
 Fugi palazi e logie
 E fa' che toa ragion a pochi dica,
 Ché a tuto el mondo tu serai nemica²⁷.

La concomitante rielaborazione dei motivi savonaroliani della chiesa perseguitata e della critica al potere corrotto che si può leggere nel *Discorso* di Massimo potrebbe avere il proprio anello di congiunzione nella Divina Commedia. Nel suo canto più politico Dante unisce l'immagine della vedova in pianto con la città imperiale, la prima Roma, che attende l'imperatore che la liberi": "Vieni a veder la tua Roma che piagne vedova e sola, e di e notte chiama: 'Cesare mio, perché non m'accompagne?'"²⁸. Potremmo allora dire che nel *Discorso* di Massimo, pur individuando una relazione diretta con le canzoni savonaroliane, penetra in Russia la prima eco della Divina Commedia, in particolare del suo canto più politico. Del resto il giovane Michele non solo aveva conosciuto l'opera dantesca negli anni del suo soggiorno a Firenze, ma soprattutto aveva potuto accostarsi ai commenti che ne aveva fatto Cristoforo Landino (1425-1498), insegnante all'Accademia fiorentina, e che erano stati pubblicati a Firenze negli anni ottanta del Quattrocento²⁹.

Questa prima parte del *Discorso* contiene un'articolata riflessione di Vasilija sulla giustizia. In primo luogo la protagonista si compiace di riconoscere nel viandante lo "zelo per Dio" e "un amore non ipocrita", che sono caratteri fondamentali delle figure profetiche, e gli conferisce il ruolo di annunciatore e mediatore per quanti desiderano giungere al "regno senza fine". La "figlia del re e creatore" distingue dunque i suoi "amanti nella verità", che sono degni della denominazione di "imperatori" e quanti invece sono sottomessi alla piaga dell'amore per il denaro e l'usura e si costruiscono edifici lussuosi, non preoccupandosi di dare "fondamento al loro potere" (cfr. nuovamente Sap 6,24).

Per condannare il loro comportamento Massimo cita diversi passi dei salmi, cui seguono brevi commenti esegetici che fanno riferimento all'ingiustizia, alla ricchezza e all'usura anche usando espressioni neotestamentarie: Sal 73,20, Sal 61,11 (cfr. Gv 1,9), Sal 118,105; Sal 118,121.163³⁰. Le commentano alla fine le beatitudini dei "misericordiosi" e di quanti hanno "fame e sete di giustizia" (Mt 5,7.6), che l'autore commenta con la citazione

²⁷ *De ruina mundi*, vv. 67-71 (*ibid.*: 5).

²⁸ Purgatorio VI, vv. 111-114. Vi fa riferimento anche Baracchi (1983: 21).

²⁹ Cfr. *ibid.*: 26-28.

³⁰ Riguardo alle lezioni del testo biblico che Massimo adotta rimandiamo per il momento all'osservazione di Sinicya su una glossa del Man. Slav. 123, f. 70v). Sulla base dei dati offerti da Žurova, la studiosa evidenzia come la glossa *nepravvednych* che fa riferimento alla citazione del Sal 73,20, apparentemente solo un sinonimo di (*domov bezakonych*, riflette in realtà la particolare lezione della Bibbia di Gennadij (Maksim Grek 2014: 391). Non si dimentichi che fra i primi collaboratori di Massimo nella sua attività di traduttore incontriamo proprio Dmitrij Gerasimov, che lavorò a Novgorod alla realizzazione della prima Bibbia slava (Garzaniti 2017). Rimandiamo a un

di 1 Cor 1,30. Questi erano gli “antichi amanti” di Vasilija, a cominciare dal “re e primo pio sacerdote” Melchisedek, che viene presentato sulla scia dell’esegesi neotestamentaria e sulla base dell’etimologia del nome e del toponimo Gerusalemme, richiamando la voce del lessico bizantino Suida, tradotta in slavo dallo stesso Massimo³¹.

Concentrandosi soprattutto sul concetto di giustizia che prepara e moltiplica la pace, Vasilija riprende la sua filippica contro l’avidità e l’usura scagliandosi contro le figure dei “violenti (*nasilniky*)... pastori”, severamente criticati dai profeti veterotestamentari, cominciando da Geremia fino a Ezechiele e Isaia (Ger 12,10; 23,1; cfr. Ez 34,3-4; Is 1,21.23.24). In particolare riporta le parole di Isaia: “O come è diventata prostituta la città fedele di Sion, piena di rettitudine, in cui la giustizia trionfò, ora invece i tuoi principi omicidi si ribellano facendosi complici dei ladri che amano la ricompensa, vendicatori oltremisura, non rendono giustizia gli orfani e trascurano la causa delle vedove; per questo dice il Signore: guai a coloro che sono i forti di Israele, non si placa la mia ira contro quanti si ribellano”³².

Vasilija rimprovera i governanti non solo perché si sono ribellati contro chi li aveva resi degni dell’onore e della carica, ma anche, perché, come già accennato all’inizio, hanno rigettato i consigli “degli apostoli e dei profeti ispirati”, opponendosi così a Dio stesso. Li attende il giudizio divino (Sal 74,9) non solo per aver “corrotto la dignità imperiale” con ogni ingiustizia, ma anche per aver taciuto (Sal 49,21) senza preoccuparsi delle ingiustizie verso gli offesi. Dio verrà in soccorso di chi lo invoca (Lc 18,7³³, Sal 11,6) e metterà ognuno di fronte alle proprie responsabilità (Sal 49,21; Sal 9,34.27; 93,15.6.23).

L’ampia citazione del secondo salmo, testo fondamentale di riferimento sulla tematica, è un appello rivolto ai governanti (Sal 2,10-12), in cui si parla del “giusto cammino” (*pravednyj puti*), che costituisce, come abbiamo visto, un motivo fondamentale del *Discorso*: “E ora, imperatori, ragionate, istruitevi tutti (voi) che giudicate la terra, servite il Signore con timore, e rallegratevi davanti a lui con tremore; accogliete l’istruzione, perché il Signore non si adiri

successivo lavoro l’analisi testuale delle citazioni bibliche, che comunque già Žurova ha confrontato con le testimonianze della Bibbia di Gennadij e della Bibbia di Ostrog (Žurova 2011, II: 41-43).

³¹ Cfr. Bulanin 1984: 53-82; per l’edizione della versione slava cfr. 142-143, 168.

³² Nella formulazione profetica di Isaia (Is 1,21) si osserva la trasformazione della “fedele Sion” nella “prostituta”, con cui Massimo fa un nuovo implicito rimando all’Apocalisse, all’immagine della meretrice Babilonia, con cui “i re della terra hanno fornicato” (cfr. Ap 17,1-18). Vi fa riferimento anche la Divina Commedia in un passo che ci sembra opportuno citare per le sue assonanze con la riflessione di Massimo: “Di voi pastor s’accorse il Vangelista, quando colei che siede sopra l’acque puttanecciar coi regi a lui fu vista” (Inferno, XIX, 107-117). L’adattamento della metafora in slavo è difficile per via che il termine “città” (*gradü*) è maschile. Nel nostro testo per questa ragione leggiamo il maschile *bludnikü*, mentre la Bibbia di Ostrog, più aderente al testo greco, propone la variante femminile *bludnica*. Si potrebbe persino pensare che la scelta di Massimo faccia riferimento al peccato di sodomia, tante volte condannata dal monaco atonita sulla scia di Savonarola.

³³ Nel suo apparato Žurova (2011, II: 227) osserva la presenza in questo passo della variante *li* che indica l’interrogativa, mantenendo il testo più fedele alla citazione evangelica, che tuttavia non è segnalata dalla studiosa.

e voi vi rovinate (deviando) dal retto cammino, quando all'improvviso divampa la sua ira". Al commento di questo salmo, interpretato in chiave messianica nell'orizzonte della regalità di Cristo, Massimo dedica particolare attenzione nella sua lettera a un amico, in cui il dotto monaco spiega alcune espressioni non facilmente comprensibili nella scrittura divina³⁴.

In questa prima parte possiamo dunque leggere invettive simili a quelle presenti in forma poetica, e dunque assai sintetica, nella canzone *De ruina mundi*:

Felice or mai chi vive di rapina,
 E chi de l'altrui sangue più se pasce,
 Chi vedoe spoglia e soi pupilli in fasce
 E chi di povri corre a la ruina!
 Quella anima è gentil e peregrina,
 Che per fraude o per forza fa più acquisto,
 Chi spreza il ciel cum Cristo
 E sempre pensa altrui cacciar al fondo;
 Colui onora el mondo,
 Che ha pien di latrocini libri e carte,
 E chi d'ogne mal far sa meglio l'arte³⁵.

Massimo ha ripreso i medesimi motivi non con proprie parole, ma citando i profeti veterotestamentari, già alla base della riflessione savonaroliana³⁶, si concentra soprattutto sul tema dell'ingiustizia nei confronti degli orfani e delle vedove. Nella riflessione di Massimo, come in Savonarola, si manifesta una stretta correlazione fra lo stato di vedovanza di Vasilija e l'esortazione alla protezione delle vedove, un tema fondamentale della predicazione savonaroliana e degli scritti del monaco greco³⁷.

La seconda parte inizia con una brusca interruzione del discorso di Vasilija. Il vian-dante infatti si inserisce per chiedere la spiegazione di un passaggio apparentemente contraddittorio del secondo salmo appena citato (Sal 2,11): come è possibile infatti "servire Dio con timore" e al contempo "rallegrarsi con tremore"? La sua spiegazione, al di là di ogni sottigliezza esegetica, implica in realtà una riflessione teologico-spirituale connessa alla delicata questione della relazione fra l'Antico e il Nuovo testamento. Citando, infatti, il

³⁴ Si tratta della *Lettera del medesimo monaco Massimo il Greco a un suo amico, in cui si espone l'esegesi di alcuni passaggi non facilmente comprensibili nella divina scrittura* (*Togo že inoka Maksima Greka poslanie k někoemu drugu ego, v nem že tlükovanie někoichŭ řečenii neudobŭ rozuměvaemych v božestvenom pisanii*, cfr. Maksim Grek 2014: 320-321). Ritorneremo sul ruolo di questo salmo nella riflessione del monaco atonita.

³⁵ *De ruina mundi*, vv. 34-44 (Savonarola 1968: 4).

³⁶ Lo evidenzia G. Tuccini nel suo commento al *De ruina mundi* (Savonarola 2015: 88-89).

³⁷ Cfr. Garzaniti 2019b. Sono grato a O. Kudrjavcev, esperto conoscitore del Quattrocento fiorentino, per avermi segnalato la presenza dell'immagine della vedova in uno degli ultimi quadri del Botticelli, *L'ultimo miracolo e morte di san Zanobi*, realizzato all'inizio del Cinquecento, proprio negli anni in cui Massimo visse fra Firenze e Venezia.

profeta Abacuc sul “tremore che entra nelle ossa” (Ab 3,16), il viandante mette ancor più in risalto questa contraddizione nelle sacre scritture. Rispondendo al suo interlocutore la protagonista richiama innanzitutto la dottrina giovannea dell’amore che vince il timore (1 Gv 4,18) e ricorda che quanti seguono il comandamento dell’amore divino (Mc 12,30) si “rallegrano con timore”, cioè raggiungono uno stato di “gioia spirituale” che va ben distinto dalla “gioia carnale”. Ritornando all’Antico testamento sarebbe lo stesso Abacuc a confermarlo quando, qualche versetto più avanti, proclama di “gioire ed esultare in Dio” perché “il mio Dio è la mia forza” (Ab 3,18-19), in quanto, glossa Massimo, guida l’uomo alla perfezione della sapienza.

Questa spiegazione, riconducibile alla pratica dell’esegesi spirituale, introduce una diversa interpretazione di carattere morale con un’applicazione a situazioni concrete. Da una parte infatti le sacre scritture mostrano l’accondiscendenza divina nei confronti della debolezza umana³⁸ per cui si concede all’uomo la gioia di mangiare e bere, a condizione che lo si faccia beneducendo Dio (1 Cor 10,31). Dall’altra, seguendo l’invito di Paolo, che Vasilija definisce “mio predicatore”, si invita a rifuggire da ogni immoralità (Rm 13,12-14)³⁹.

Quest’esegesi morale produce una dura filippica di Vasilija contro la pratica dei banchetti e delle orge. Esordendo con le parole del profeta Isaia (Is 5,11-12) ed evocando il giudizio finale la protagonista menziona sia il banchetto di Erode, che, come narrano i vangeli, per tener fede al giuramento fatto “alla fanciulla danzante” fu costretto a far decapitare Giovanni Battista, sia il banchetto idolatra del popolo di Israele nel deserto (Es 32,6; 32,1)⁴⁰.

Per l’infervorata Vasilija sono tutte conseguenze “di ogni sorta di usura, dell’ubriachezza, delle impurezze carnali”, cui si lasciano andare imperatori e principi. La condizione esistenziale del peccatore è descritta seguendo la tradizione orientale che la vede segnata dalla completa autoreferenzialità (*samovolie* e *samougodie*), cui consegue l’incapacità di ascoltare i consigli di sacerdoti e monaci anziani o le “scritture ispirate”, facendo rallegrare i demoni per la loro rovina (Sal 70,11)⁴¹. Il giudizio finale è perentorio: questi imperatori e principi sono “falsamente rivestiti della mia dignità imperiale a causa della loro follia e insensibilità”.

Il tema del giudizio, che incontriamo più volte, è presente fin dall’inizio anche nel *De ruina mundi*, dove pur in un diverso contesto, introduce la condanna dei costumi immorali più diffusi e riprovevoli:

³⁸ Pur essendoci il segnale di una citazione scritturale (“ha detto”, *reče*) non è possibile individuare il passo preciso a cui si fa riferimento, se non l’eco della 1 Tess 5.

³⁹ Nella lunga citazione di Rm 13,12-14 Žurova (2011, I: 231) osserva per la lezione *vū ložach* la variante *gnusodčanii*.

⁴⁰ Questa citazione non è segnalata da Sinicya. Aggiungiamo ancora il riferimento al testo sacro del Cantico di Mosè, che non è segnalata né da Sinicya, né da Žurova: “degli dei che i loro padri non avevano conosciuto (боговъ, их же не вѣдашя отци ихъ)” (Dt 32,17).

⁴¹ Alla fine della seconda parte Žurova (2011, II: 228) osserva nella citazione del salmo l’aggiunta di “*reče*” a sottolineare la presenza di una citazione.

On pur ch'è forse appresso, e tu l'aspetti,
 L'estremo di che fa tremar l'inferno.
 A noi virtù non tornerà in eterno:
 Quivi si estima chi è de Dio nemico;
 Catone va mendico;
 Ne la man di pirata è gionto il scetro;
 A terra va san Pietro;
 Quivi è lussuria ed ogni preda abunda,
 Che non so come il ciel non si confunda.
 [...]

Deh! Mira quel cinedo e quel lenone
 Di porpora vestito, un istrione
 Che 'l vulgo segue e il cieco mondo adora!
 Non ti ven sdegno ancora
 Che quel lussurioso porco gode,
 E le toe alte lode
 Usurpa, [ha] assentatori e parasciti,
 E i toi di terra in terra son banditi?⁴².

Col suo discorso Vasilija si accinge a congedare il viandante – “va, rallegrandoti, per il tuo cammino...” –, auspicando che il viandante oramai abbia compreso quali bestie “feroci” dominano l’ecumene con riferimento all’immagine iniziale dei “leoni, orsi, lupi e volpi”⁴³. Secondo Viskovatyj, Massimo si sarebbe ispirato questa volta all’omelia del frate ferrarese sul salmo 132⁴⁴. Si tratta a nostro parere piuttosto della predica XXIII sul salmo *Ut quid Deus repulisti in finem* (Sal 74) a proposito del cattivo esempio dei prelati, che fu pronunciata nel 1498 e di cui citiamo il passo relativo: “Levati su Signore; vieni a liberare la Chiesa tua dalle mani de’ diavoli, dalle mani de’ tiranni, dalle mani de’ cattivi prelati. Non vedi tu che l’è piena d’animali, piena di bestie, leoni, orsi e lupi, che l’hanno tutta guasta? Quare oblivisceris tribulationem nostram?”⁴⁵.

Il dialogo si potrebbe concludere così. L’autore aggiunge tuttavia una terza e ultima breve parte, che, prendendo le mosse dal concetto di “bestie feroci” si apre con un’ulteriore richiesta di spiegazioni alla vedova sulle ragioni del suo ritiro in “questo luogo deserto” e sulla presenza delle fiere. Illustrando il senso figurale dello scritto nel suo complesso, l’ul-

⁴² *De ruina mundi*, vv. 14-22, 25-33 (Savonarola 1968: 4).

⁴³ Riguardo a questo passaggio Baracchi (1983: 25) si limita a sottolineare l’ascendenza dantesca dell’espressione “va per il tuo cammino”.

⁴⁴ Viskovatyj 1939-1940: 133.

⁴⁵ Villari, Casanova 1898: 51. Ci potremmo chiedere perché Massimo aggiunge ai “leoni, orsi, lupi”, citati da Savonarola, anche le “volpi”. Dal momento che la metafora si applica ai governanti e non ai prelati, si può ipotizzare che non poteva mancare questo riferimento alla volpe, ricorrente figura dell’astuzia. L’immagine si trova già nei vangeli nelle stesse parole di Gesù a proposito di Erode (Lc 13,32). La questione comunque meriterebbe un approfondimento.

tima replica di Vasilija rimanda all'immagine di "questo ultimo secolo maledetto" che non ha più "imperatori fedeli e saggi" (con l'adozione del neologismo *blagovernomudryj*) dal momento che tutti "cercano le cose proprie e non quelle dell'Altissimo"⁴⁶, cioè vogliono "allargare i confini dei propri stati" facendosi guerra fra loro e spargendo il sangue dei popoli credenti comportandosi come "bestie feroci" senza preoccuparsi delle persecuzioni contro i cristiani del mondo islamico. Mentre si saldano nuovamente i temi del cammino e del deserto, giocando, come aveva già osservato Žurova, sull'allitterazione di *puti* e *pustŭ*⁴⁷, si staglia sullo sfondo il desolante spettacolo delle potenze cristiane in guerra fra loro incuranti delle minacce della Porta ottomana, tema angoscioso della diaspora greca, ma anche della predicazione di Savonarola.

La stessa Vasilija si paragona a "una donna in stato di vedovanza" che siede "vestita in abiti da vedova", "circondata da bestie feroci e crudelmente da loro sbranata", immagine che trova corrispondenza, pur in forma diversa, nella descrizione della chiesa militante offerta da Savonarola nel suo *De ruina ecclesiae*:

Povra va con le membra discoperte,
I capei sparsi e rotte le ghirlande;
Ape non trova, ma a le antique giande
Avidamente, lasso, si converte.
Scorpio la punge e l'angue la perverte,
E le locuste le radice afferra:
E così va per terra
La coronata e le soe sante mani
Biastemata da cani...⁴⁸.

Lo stesso Savonarola così commenta il suo testo: "Da li Infedeli, li quali dicono: s'el fusse vera la Fede Cristiana, non viveriano li cristiani a questo modo"⁴⁹. Questo tema è indicato da Massimo fra gli argomenti principali della predicazione di Savonarola nel suo scritto che dà ampio spazio alla vicenda del frate ferrarese *Narrazione terribile e memorabile del monaco Massimo il Greco e sulla perfetta forma di vita monastica*: "e diceva spesso: 'Se noi conducessimo una vita degna del vangelo di Cristo salvatore, assolutamente tutti i popoli infedeli, vedendo la nostra vita simile degli angeli, si convertirebbero al Signore, e così avremmo la salvezza grande e il godimento dei beni eterni, ora invece vivendo in opposizione ai comandamenti evangelici, né correggiamo noi stessi, né ci occupiamo di guidare altri alla pietà, cos'altro attendiamo di udire dal giusto giudice se non questo: 'Guai a voi scribi

⁴⁶ È evidente il riferimento a Fm 2,21 che però non è segnalato nelle edizioni del *Discorso* (Maksim Grek 2014: 270).

⁴⁷ La pregnanza semantica del termine "cammino" appare sottolineata dalla presenza del salmo 118 nella cui composizione l'immagine rappresenta un tema centrale (Žurova 2011, II: 223).

⁴⁸ *De ruina ecclesiae*, vv. 45-53 (Savonarola 1968: 8).

⁴⁹ Savonarola 2015: 106.

e farisei ipocriti, che chiudete il regno dei cieli davanti agli uomini, voi stessi non entrate e a chi vuole entrare lo impedite' (Mt 23,13)⁵⁰.

L'“estrema angoscia” di Vasilija deriva dall'assenza di figure profetiche, che, prese dallo “zelo divino”, come avveniva in passato, sappiano correggere i suoi sposi (*obručniki*) che si “comportano disordinatamente”⁵¹. Massimo comincia a enumerare le figure più importanti dei profeti dell'Antico testamento, insieme ai sovrani da loro rimproverati e corretti, cominciando da Samuele e Saul, Natan e Davide. Dopo aver citato Elia ed Eliseo, proseguendo nella storia sacra, la protagonista evoca la testimonianza dei vescovi dei primi secoli: Ambrogio, che seppe opporsi all'imperatore Teodosio⁵², Basilio Magno ai tempi di Valente e infine Giovanni Crisostomo che aveva “smascherato l'avidità di denaro e la pratica dell'usura dell'imperatrice Eudossia, non sopportando che fossero disprezzate le calde lacrime di quella povera vedova”⁵³. E conclude: “Forse è dunque ingiusto che io segga come una donna in stato di vedovanza sulla via deserta di questo, dico, maledetto secolo presente, priva di tali difensori e zelanti? Per queste disgrazie, o viandante, sono degna di molto pianto...”.

Giustamente è stato osservato che l'immagine della vedova ricorre tradizionalmente negli scritti ecclesiastici per indicare una comunità cristiana priva del suo vescovo. In particolare nella storia della metropoli russa si può far riferimento al periodo successivo all'allontanamento del metropolita Isidoro prima della decisione del sinodo moscovita di eleggere il metropolita Iona aprendo di fatto alla strada alla autocefalia della Chiesa russa⁵⁴. La nuova prospettiva, promossa dal monaco greco in Russia, consiste proprio, nello spostamento semantico dalla vedovanza di una comunità cristiana priva del suo vescovo a una

⁵⁰ La *Pověstī strašna i dostopamjatna, i o sivrūšenom inočiskomū žitelīstvě* è pubblicata in Žurova 2011, II: 239-258, in particolare qui p. 252. Per la traduzione della parte della *Narrazione terribile* dedicata a Savonarola si veda Garzaniti 2019b.

⁵¹ L'idea che “imperatori e governanti” siano tutti per vocazione “sposi” della Vasilija nasce non solo dalla teologia paolina del corpo, ma conferma l'eco savonaroliana del *Discorso*, quando all'inizio del *De ruina ecclesiae* si parla di “membri de l'eterno Sposo” e soprattutto richiama la succitata visione dantesca della vedovanza della prima Roma.

⁵² Si dovrebbe ricordare che il vescovo di Milano Ambrogio aveva censurato il comportamento imperiale proprio durante il suo soggiorno a Firenze, quando aveva consacrato la basilica di San Lorenzo, presso cui era stato sepolto Lorenzo il Magnifico (1492), dopo i suoi solenni funerali nella chiesa di San Marco.

⁵³ Sul famoso episodio che spinse Crisostomo a paragonare l'imperatrice alla veterotestamentaria Gezabele vedi van Ommeslaeghe 1979.

⁵⁴ Offrendo un prezioso suggerimento, P. Gonneau rimanda alla lettera del metropolita Iona, scritta dopo esser stato eletto dal sinodo riunito a Mosca nel 1448, in cui il prelado si lamentava che “per molti anni la chiesa di Dio era rimasta vedova, priva del suo grande vescovo, senza metropolita (коликое лѣтъ церковь Божія вдовствовала безъ большаго Святителя, безъ Митрополита)” (Grigorovič 1841: 86, n. 43, Gonneau 2012). Sulle conseguenze culturali e sociali dell'autocefalia nella storia russa si veda Garzaniti 2005.

società in cui è assente un'autorità civile che garantisca l'ordine e la sicurezza⁵⁵. In questa prospettiva possiamo mettere in relazione la lettera dello zar Ivan il terribile al Sinodo dei Cento capitoli con la riflessione di Massimo il Greco, le cui radici vanno cercate nella sua esperienza italiana, rielaborata comunque all'interno della riflessione sul potere imperiale nella tradizione bizantina. Non è un caso che Massimo il Greco consigli al giovane zar la lettura di scritti della tradizione bizantina dalla lettera del monaco Agapito alla lettera del patriarca Fozio⁵⁶.

Il *Discorso* si conclude infine con un appello alle sue preghiere perché i suoi sposi finalmente si convertano dalle loro azioni malvage e per mezzo di “un esercizio del potere terreno giusto e a Dio compiacente, possano ricevere l'eterno regno celeste” insieme a quanti hanno “esercitato l'impero terreno” fedelmente e compiacendo Dio.

Se si considerano i discorsi di Vasilija e l'articolata presentazione del personaggio all'inizio del dialogo, si può dividere lo scritto di Massimo in un proemio e tre parti che sviluppano tre aspetti riflessioni sul drammatico stato attuale del mondo e dei suoi attori principali, imperatori e principi⁵⁷. Nella prima parte si illustra l'immagine allegorica descrivendo la situazione del mondo immerso nei vizi e dominato da regnanti ingiusti e violenti e illustrando gli ideali di giustizia e pace incarnati da Melchisedek, re di Salem, in un orizzonte messianico sottolineato dall'ampia citazione del secondo salmo. Nella seconda si affronta la questione sul piano etico sulla base di una raffinata esegesi biblica, in cui si afferma la possibilità di uscire dalla drammatica situazione mediante radicali cambiamenti rifuggendo esempi nefasti come quello di Erode o del popolo d'Israele nel deserto. Infine nella terza parte, dominata dalla prospettiva escatologica, si richiama la testimonianza dei profeti veterotestamentari e dei padri della Chiesa che, pur nella persecuzione, guidarono il popolo verso il regno di Dio, non temendo di opporsi al potere costituito.

Siamo dunque ben al di là dell'orizzonte esclusivamente politico e terreno del neonato impero russo, comunque ben presente, all'interno di un'interpretazione complessiva della storia dell'umanità, in cui si definiscono i rapporti fra potere terreno e regno di Dio e assumono un ruolo fondamentale le figure profetiche, capaci di richiamare le autorità stesse alla loro missione e, riguardo al tempo presente, a superare i dissidi fra le potenze cristiane che aprono le porte al pericolo islamico.

Fin dall'inizio assume un ruolo fondamentale la letteratura profetica, sia per mezzo delle diverse citazioni come pure con la presenza di alcuni *topoi* fondamentali, ma anche con l'evocazione di alcune principali figure e una rilettura in chiave profetica della storia ecclesiastica. Non è un caso che Massimo nel corso della sua attività abbia raccolto una serie

⁵⁵ A nostro parere nel solido saggio sugli anni della minore età di Ivan il Terribile M.M. Krom non coglie la fondamentale innovazione che Massimo il Greco introdusse sulla scia della tradizione occidentale (Krom 2010: 7).

⁵⁶ Garzaniti 2015: 361.

⁵⁷ Considerando la forma dialogica dell'opera, Žurova (2011, II: 220) ha formalmente distinto nell'opera cinque parti sulla base dell'alternanza delle domande e delle risposte dei protagonisti.

di *excerpta* dagli scritti profetici, che in seguito furono inseriti nella sua raccolta di opere⁵⁸. Il ruolo stesso del viandante, personificazione dell'autore, deve essere letto nella prospettiva di un profeta perseguitato e ingiustamente condannato. Lo stesso Massimo non mancò di identificare la propria sorte con quella del patriarca veterotestamentario Giuseppe venduto dai fratelli al faraone, ma "salvato da Dio"⁵⁹.

Risulta perciò difficile sulla base delle tematiche illustrate stabilire un momento cronologico preciso in cui l'opera fu concepita. Certamente l'accorato lamento di Vasilija e l'orizzonte apocalittico con cui viene descritto il mondo attuale, fanno pensare a un periodo ben distante dalle speranze suscitate all'epoca dell'arrivo di Massimo a Mosca (1518) e rimandano piuttosto agli anni successivi la lunga reclusione nel monastero di Volokolamsk, quando ormai le consolazioni umane erano svanite e le speranze di una pacificazione del mondo cristiano e di una sua reazione comune al pericolo islamico sembravano spente. La riflessione si fa accorata, ma allo stesso tempo più distaccata in una visione complessiva della storia in cui emergono ancora più chiaramente quelle figure profetiche che avevano saputo indicare la strada anche nei momenti più bui della storia. Proprio il suo ruolo di *starrec* nel monastero della Trinità insieme alla stima e alla protezione del metropolita Makarij potevano consentire a Massimo di scrivere un'opera così coraggiosa e severa nei confronti dei regnanti del suo tempo confermando in qualche modo la sua composizione negli anni a ridosso del Concilio dei cento capitoli.

All'incirca negli stessi anni questo medesimo distacco dal mondo immerso nel male e la trepida attesa messianica era stata espressa da un altro estimatore del Savonarola, che così scriveva, lui pure in tarda vecchiaia:

Il mondo è cieco e 'l tristo esempio ancora
 Vince e sommerge ogni perfetta usanza.
 Spent'è la luce e seco ogni baldanza,
 Trionfa il falso e 'l ver non surge fora.
 Deh, quando fie, Signor, quel che s'aspetta
 Per chi ti crede? c'ogni troppo indugio
 Tronca la speme e l'alma fa mortale.

(Michelangelo Buonarroti)⁶⁰

⁵⁸ Alla tradizione manoscritta dell'antologia, presente peraltro nel citato testimone della Raccolta di Ioasaf, RGB MDA 42, ha dedicato un importante studio H.M. Olmsted (1987), che fa qualche significativo accenno alla presenza di questi testi negli scritti originali del monaco atonita.

⁵⁹ Questo parallelo fra il proprio destino e quello del patriarca Giuseppe si può leggere in una lettera al principe P.I. Suiskij che si era interessato della sua sorte (1542; Maksim Grek 1894-1897, III: 415-420, in particolare pp. 416-417).

⁶⁰ Buonarroti 1960: 139 (sonetto 295).

Bibliografia

- Baracchi 1983: M. Baracchi, *Echi letterari italiani nella Moscovia cinquecentesca? (Confronto di uno "Slovo" di Maksim Grek con motivi e tecniche della "Divina Commedia")*, in: J. Křesálková (a cura di), *Mondo Slavo e cultura italiana. Contributi italiani al IX Congresso Internazionale degli Slavisti. Kiev 1983*, Roma 1983, pp.13-37.
- Bulanin 1984: D.M. Bulanin, *Perevody i poslanija Maksima Greka. Neizdannye teksty*, Leningrad 1984.
- Buonarroti 1960: Michelangelo Buonarroti, *Rime*, a cura di E.N. Girardi, Bari 1960.
- Catalano 2002: P. Catalano, *II. Roma Costantinopoli, Mosca*, "Index. International Survey of Roman Law. Quaderni camerti di studi romanistici", xxx, 2002, pp. 65-142.
- Cattin 1973: G. Cattin, *Il primo Savonarola. Poesie e prediche autografe dal codice Borromeo*, Firenze 1973.
- Emčenko 2010: E.B. Emčenko, *Sujaščestvo i carstvo v XVI v. (Maksim Grek i Stoglavij Sobor)*, in: *Voprosy religii i religiovedenija*, II. *Isledovanija / 1. Religiovedenie v Rossii v konce XX-načale XXI v.*, a cura di V.V. Šmidt, I.N. Jablokov, Moskva 2010, pp. 90-102.
- Garzaniti 2005: M. Garzaniti, *Il Concilio di Ferrara-Firenze e l'idea della "santa Russia"*, in: M. Garzaniti, L. Tonini (a cura di), *Giorgio La Pira e la Russia*, Firenze 2005, pp. 223-239.
- Garzaniti 2010: M. Garzaniti, *Sacra scrittura, auctoritates e arte traduttoria in Massimo il Greco*, in: M. Garzaniti, F. Romoli (a cura di), *Massimo il Greco, Firenze e l'umanesimo italiano (Forum)*, "Studi slavistici", VII, 2010, pp. 349-363.
- Garzaniti 2015: M. Garzaniti, *Michele Trivolis/Massimo il Greco (1470 circa-1555/1556). Una moderna adesione al vangelo nella tradizione ortodossa*, "Cristianesimo nella storia", XXXVI, 2015, 2, pp. 341-366.
- Garzaniti 2017: M. Garzaniti, *Perevod i ispol'zovanie Biblii v tvorčestve Maksima Greka*, in: A.A. Alekseev, F.V. Pančenko, V.G. Pokovyrova, V.A. Romodanovskaja (a cura di), *Slavjanskaja Biblija v epochu rannego knigopečatanija: K 510-letiju sozdanija Biblejskogo sbornika Matfeja Desjatogo*, Sankt-Peterburg 2017, pp. 57-65.
- Garzaniti 2019a: M. Garzaniti, *Glossy sbornika Maksima Greka v Nacionalnoj biblioteke Francii: meždu leksikografijej i ekzegezoz*, "Vestnik Moskovskogo universiteta. Serija 9. Filologija", 2019, 4, pp. 202-212.
- Garzaniti 2019b: M. Garzaniti, *Michele Trivolis alias Massimo il Greco, Girolamo Savonarola e i domenicani di San Marco (Firenze)*, "Archivum Fratrum Praedicatorum", IV (NS), 2019 (= *I Domenicani e la Russia. Roma, 9-10 dicembre 2016*), pp. 41-74.

- Gonneau 2012: P. Gonneau, *Rezension über: Michail M. Krom, "Vdovstvujučee carstvo". Političeskij krizis v Rossii 30-40-x godov XVI veka, Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie, 2010*, "Jahrbücher für Geschichte Osteuropas / jgo.e-reviews", 2012, 1, pp. 27-28.
- Grigorovič 1841: Protoierej I. Grigorovič (red.), *Akty istoričeskie, sobrannye i izdannye Archeografičeskoju Komissieju*, 1, Sankt-Peterburg 1841.
- Ikonnikov 1915: V.S. Ikonnikov, *Maksim Grek i ego vremja. Istoričeskoe issledovanie*, Kiev 1915.
- Ivanov 1968: A.I. Ivanov, *Maksim Grek i Savonarola*, "Trudy Otdela drevnerusskoj literatury", XXIII, 1968, pp. 217-227.
- Krom 2010: M.M. Krom, *"Vdovstvujučee carstvo". Političeskij krizis v Rossii 30-40-x godov XVI veka, Moskva 2010 (= Historia Rossica)*.
- Maksim Grek 1894-1897: *Sočinenija prepodobnogo Maksima Greka*, I-III, Kazan' 1894-1897² (1859-1862¹).
- Maksim Grek 2008: Prepodobnyj Maksim Grek, *Sočinenija*, a cura di N.V. Sinicyna, 1, Moskva 2008.
- Maksim Grek 2014: Prepodobnyj Maksim Grek, *Sočinenija*, a cura di N.V. Sinicyna, II, Moskva 2014.
- Martelli 2001: M. Martelli, *Savonarola poeta*, in: G. Garfagnini (a cura di), *Una città e il suo profeta: Firenze di fronte al Savonarola*, Firenze, 2001, pp. 129-137.
- Olmsted 1987: H.M. Olmsted, *A Learned Greek Monk in Muscovite Exile: Maksim Grek and the Old Testament Prophets*, "Modern Greek Studies Yearbook", III, 1987, pp. 1-73.
- Picchio 1968: R. Picchio, *La letteratura russa antica*, Milano 1968.
- Ržiga 1934: V.F. Ržiga, *Opyty po istorii russkoj publicistiki XVI v. Maksim Grek kak publicist*, "Trudy Otdela drevnerusskoj literatury", 1, 1934, pp. 5-110.
- Savonarola 1926: G. Savonarola, *Poesie*, a cura di V. Piccoli, Torino 1926.
- Savonarola 1968: G. Savonarola, *Poesie*, a cura di M. Martelli, Roma 1968.
- Savonarola 2015: G. Savonarola, *Rime*, a cura di G. Tuccini, Genova 2015.
- Schnitzer 1931: G. Schnitzer, *Savonarola*, I-II, Milano 1931.
- Sinicyna 2006: N.V. Sinicyna, *Novye dannye ob ital'janskoj periode žizni prepodobnogo Maksima Greka*, "Vestnik cerkovnoj istorii", 2006, 1, pp. 193-199.
- van Ommeslaeghe 1979: F. van Ommeslaeghe, *Jean Chrysostome en conflit avec l'impératrice Eudoxie. Le dossier et les origines d'une légende*, "Analecta Bollandiana", XCVII, 1979, 1-2, pp. 131-159.
- Villari, Casanova 1898: P. Villari, E. Casanova, *Scelta di prediche e scritti di Fra Girolamo Savonarola. Con nuovi documenti intorno alla sua vita*, Firenze 1898.

- Viskovatyj 1939-1940: K. Viskovatyj, *K voprosu o literaturnom vlijanii Savonaroly na Maksima Greka*, "Slavia", XVII, 1939-1940, 1-2, pp. 128-133.
- Žurova 2011: L.I. Žurova, *Avtorskij tekst Maksima Greka. Rukopisnaja i literaturnaja tradicii*, 1-11, Novosibirsk 2011.

Abstract

Marcello Garzaniti

Maximus the Greek's Speech on Instability and Unrest (Slovo o nestroenijach i bezčiniach). On the Sources of Vasilija's Lament

This work by Maximus the Greek, probably written in the middle of the century, has as its protagonist an allegorical personification, a woman named Vasilija, crying, dressed in widowhood and surrounded by wild beasts, in dialogue with a wayfarer. Her long lamentation contains constant references to the severe vaticins of the Old Testament prophets and aims to illustrate the situation of disorder of the present epoch. The character recalls the image of the 'virgin caste' of Pauline origin (2 Cor. 11, 1-2), present in the canzone of Savonarola *De ruina ecclesiae* with references to the Old Testament writings and the Apocalypse. Maksimus elaborates this Savonarolian model, also taking into account the canzone *De ruina mundi* and on the basis of a complex and well constructed biblical exegesis illustrates the allegory not only in relation to the Russian empire, but more generally in the universal horizon of history. By interpreting the relationship between earthly power and the 'kingdom of heaven' in an eschatological key, Maksimus gives a fundamental role to the prophetic figures of both the Old Testament and the history of the church in which the author, the wayfarer's alter ego in dialogue with Vasilija, recognizes himself.

Keywords

Italian-Russian Cultural Relationships; Italian Literature Influence in Russia; Intellectuals and Power in Russia.

Татьяна Викторовна Пентковская
Ирина Михайловна Гневшева

Цитаты из Псалтыри в составе перевода *Бесед на Евангелие* книжного круга Максима Грека*

Беседы (гомилии) на Евангелие от Матфея Иоанна Златоуста были переведены сотрудником Максима переводчиком и книгописцем Силуаном, монахом Троице-Сергиевой лавры, при участии самого Максима ("разумом же и наказанием премудрейшаго старца Максима") в 1524 г. С именем Силуана связан и перевод *Бесед на Евангелие от Иоанна*, однако неясно, был ли он самостоятельным переводчиком, помощником Максима Грека или просто писцом. Оба перевода были изданы в Москве в 1664 г. и 1665 г. соответственно (Буланина 1988: 321-323)¹.

Особенностью гомилий является их близость к толковым текстам: значительное место в них занимают цитаты из Св. Писания. Изучение цитирования евангельского текста в переводе *Бесед на Евангелие от Матфея* показало, что его источниками были Чудовская редакция Нового Завета и афонский текст. При этом в *Беседах* широко представлены и особые (индивидуальные) евангельские чтения (Пентковская 2015: 37-39). Объем цитат из Псалтыри в *Беседах* существенно меньше, чем объем евангельских цитат, однако и в данном случае можно проследить зависимость от определенных источников, и в первую очередь от богослужебных редакций Псалтыри.

Псалтыри принадлежит особое место в творчестве Максима Грека: к переводу и редактуре ее он обращался постоянно в течение своей жизни в Московском государстве. В 1522 г. им была переведена Толковая Псалтырь, сохранившаяся в значительном количестве списков. В работе для сопоставления мы использовали списки РГБ, ф. 173.1. № 143 (сер. XVI в.)², а также дополнительно позднейший список РГБ, собр-е Троице-Сергиевой лавры, ф. 304.1. № 85, нач. XVIII в. (1-ая часть перевода толковой Псалтыри, содержащая начальные 7 кафизм)³ и РГБ, собр-е Троице-Сергиевой

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и Национального научного фонда Болгарии в рамках научного проекта № 19-512-18007.

¹ Пропуски в переводах Максима Грека и С. (45-я беседа на Евангелие от Матфея, 22-23, 44-47 беседы на Евангелие от Иоанна) были выполнены в московских изданиях, как и в некоторых списках, переводами А.М. Курбского (Буланина 1988). Эти гомилии не рассматриваются в настоящей работе.

² Источник исследуется по цифровой копии: <<http://old.stsl.ru/manuscripts/medium.php?col=5&manuscript=143&pagefile=143-0001>> (дата обращения 11.11.2019).

³ Источник исследуется по цифровой копии: <<http://old.stsl.ru/manuscripts/book.php?col=1&manuscript=085>>. Дата обращения 11.11.2019.

лавры, ф. 304.I. № 86, XVI в. (2-ая часть перевода толковой Псалтыри, содержащая конечные 13 кафизм и 9 библейских Песней)⁴. Дальнейшим этапом работы Максима над псалтырным текстом стали глоссы в Псалтыри с воследованием РГБ, собранные в Троице-Сергиевой лавре, ф. 304.I. № 315, относящиеся к периоду около 1540 г. (далее ТСА 315) (Синицына 1977: 13-14; Вернер 2017: 42). Этот список также привлекается нами для сопоставлений⁵. Итоговым этапом его работы явилась Псалтырь без толкований в переводе 1552 г., представляющая собой, по выражению И.В. Вернер (2017: 42-44), “своего рода гипертекст со множеством нелинейных связей”. В настоящей статье приведены данные интерлинейрных греческо-славянских списков перевода Псалтыри 1552 г.: принадлежавший Симону Азарьину список РГБ, ф. 173.I. № 8 (XVII в.)⁶ и список РГБ, ф. 173.I. № 9 (1619 г.)⁷ (*там же*: 41). Для установления отношения к предшествующей традиции развития псалтырного текста привлекаются древнейшая, афонская, Норовская и киприановская редакции Псалтыри по изданию (Чешко *и др.* 1989, II)⁸. Там, где это возможно, приводятся чтения старшего источника второй

⁴ Источник исследуется по цифровой копии: <<http://old.stsl.ru/manuscripts/book.php?col=1&manuscript=086>> (дата обращения 11.11.2019). К сожалению, в настоящее время нам недоступны русские рукописи РГБ Овчинн. 63 and РНБ СПб. ДА А.I 171, являющиеся наиболее ранними представителями толковой Псалтыри 1522 г., а также рукописи Хиланд. 116 и Хиланд. 117 сер. XVI в., которые представляют собой полный комплект Псалтыри с толкованием и вместе насчитывают более 1360 листов (Карачорова 2015: 58; MacRobert 2015: 169; MacRobert 2018: 173).

⁵ Источник исследуется по цифровой копии: <<http://old.stsl.ru/manuscripts/book.php?col=1&manuscript=315>> (дата обращения 11.11.2019). В этом памятнике текст Псалтыри принадлежит киприановской редакции, однако он содержит “многочисленные маргинальные глоссы, а также правку в тексте, сделанные рукой Максима”. Е.В. Кравец полагает при этом, что правка была сделана в период до 1525 г. (Кравец 1991: 248).

⁶ Источник исследуется по цифровой копии: <<http://old.stsl.ru/manuscripts/book.php?col=5&manuscript=008>> (дата обращения 11.11.2019).

⁷ Источник исследуется по цифровой копии: <<http://old.stsl.ru/manuscripts/book.php?col=5&manuscript=009>> (дата обращения 11.11.2019)..

⁸ Среднеболгарская Норовская Псалтырь (ГИМ, Увар. 285, XIV в.), представляет собой особую редакцию Псалтыри, отличающуюся значительным буквализмом. В разномеченных к изданию ее текста опубликованы данные Синайской Псалтыри XI в., представителя старшей редакции, Пловдивской Псалтыри (Пловдив, НБ “Иван Вазов” № 44, XVI в.), представителя афонской редакции, и Псалтыри с воследованием редакции митр. Киприана (РГБ, ф. 173.I. № 142, XV в.) (Чешко *и др.* 1989, I: 242). По наблюдениям К.-М. Мак Роберт, древнейшая редакция Псалтыри была мало известна восточным славянам; афонская же редакция в определенной степени была известна в Московской Руси наряду с Киприановской (MacRobert 2015: 168; MacRobert 2018: 175, примеч. 2). Привлечение Норовской псалтыри к исследованию способствует осмыслению внесенных Максимом Греком изменений в типологическом ключе, тем более что в определенных случаях Норовская Псалтырь может сближаться с Псалтырью 1522 г., давая сходные переводческие решения (MacRobert 2018: 195).

редакции Псалтыри – Бычковско-Синайской Псалтыри к. XI в. по ее основной Синайской части (Sin. Slav. 6/о)⁹.

В некоторых случаях разночтения между Беседами и полными редакциями Псалтыри обусловлены разницей чтений греческой Псалтыри и Бесед. К числу таких случаев относится появление грецизма в цитате Пс. 148:12 в 5-ой Беседе на Евангелие от Матфея:

ТСЛ 94 (XVI в.) юноша... и дѣвы и презвитери съ юногами (л. 48);
νεανίσκοι καὶ παρθένοι πρεσβύτεροι μετὰ νεωτέρων (57).

В древнейшей, афонской, Норовской и киприановской редакциях Псалтыри в этом месте стоит слово старьци (Чешко и др. 1989, II: 694). То же и в Псалтыри 1522 г. ТСЛ 86 (л. 384 об.), ТСЛ 315 (л. 172 об.), Псалтыри 1552 г. РГБ, ф. 173. I. № 8 (л. 253 об.) и РГБ, ф. 173. I. № 9 (л. 168) – νεανίσκοι καὶ παρθένοι πρεσβύται μετὰ νεωτέρων¹⁰.

Как известно, Максим Грек в своей переводческой практике широко использовал грецизмы, и прежде всего освоенные, имеющиеся уже в старших редакциях богослужебных текстов (Кравец 1991: 261). В данном случае выбор грецизма заслуживает отдельного внимания в общем контексте Бесед, где объясняется, что перевод греч. νεῦνις по отношению к Марии как ‘дева’, а не ‘молодая женщина’, является верным¹¹. При этом речь здесь идет о возрасте: старьць пресвѣтѣс в Пс. 148:12 имело значение ‘старик’ (Цейтлин и др. 1994: 623). Однако уже в старославянском языке заимствование презвитерь пресвѣтерос (соплаг. к прѣсвѣс) означало ‘священник’ (Цейтлин и др. 1994: 498). В таком случае введение грецизма в Беседах опирается только на формальное соответствие греческой словоформе, но не учитывает сложившегося уже в древности узкого значения заимствования. Не случайно в дальнейшем исправлении Псалтыри заимствование презвитерь в данном стихе не используется.

Часть вариантов Бесед следует так называемым “правленным редакциям”¹² Псалтыри XIV в., в частности, в 1-ой Беседе на Евангелие от Иоанна при цитировании Пс. 18:11:

ТСЛ 98 Услыши прѣрка глѣнца о нѣ. И премножество сѣе показзѣюцца възделѣннагѡ, рече паче злата и камени чѣстна много. и сладѣниша паче меда и сота (л. 9-9 об.);

⁹ Источник цитируется по цифровой копии: <<https://www.loc.gov/item/00279387910-ms/>> (дата обращения 11.11.2019).

¹⁰ Греческий текст Бесед приводится по изданию *Patrologiae cursus completus. Series graeca*, LVII-LIX, assurgente J.-P. Migne, Parisii 1862. Если это не оговаривается особо, цитируются чтения, не отличающиеся от чтений полного текста Псалтыри.

¹¹ “В Писании часто имя юности употребляется вместо девства не о женщинах только, но и о мужчинах. “Юноши, – говорит оно, – и девицы, старцы и отроки” (Пс. 148:12)”. <https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/tolk_51/5#sel=11:17,11:57> (дата обращения 09.03.2019).

¹² Термин Е.В. Чешко. См., например, Чешко и др. 1989, I: 64.

ἄκουσον τοῦ Προφήτου λέγοντος περὶ αὐτῶν, καὶ τὴν ὑπερβολὴν ταύτην δεικνύντος. Ἐπιθυμητὰ γὰρ, φησὶν, ὑπὲρ χρυσίον καὶ λίθον πολὺν καὶ γλυκύτερα ὑπὲρ μέλι καὶ κηρίον (27).

В Син. греческому чтению τίσιον соответствует вариант **ДРАГА**, а в редакциях XIV в., включая редакцию Норовской Псалтыри, афонскую и Киприановскую, – чтение **ЧЕСТНА** (Чешко *и др.* 1989, II: 281). Такое расхождение между архаичными и новыми редакциями является системным (*там же*, I: 67). При этом вариант **МНОГО** для **πολὺν** зафиксирован только в Пловдивской Псалтыри, представляющей афонскую редакцию (*там же*, II: 281). В списках Псалтыри 1522 г. зафиксированы разные варианты: РГБ, ф. 173. I. № 143 **ПАЧЕ ЗЛАТА И КАМЕНИ ДРАГА МНОГА** (л. 53), а в ТСЛ 85 **ПАЧЕ ЗЛАТА И КАМЕНЕ ЧТНА МНОГА**, причем в толкованиях к этому стиху дается форма **МНОГО** (л. 150 об.). Подобное колебание в цитировании в принципе встречается в толковых текстах и свидетельствует о том, что системного выравнивания чтений в цитатах могло не проводиться. В ТСЛ 315 отражается чтение Киприановской редакции: **ПАЧЕ ЗЛАТА, И КАМЕНЕ ЧТНА МНОГА** (л. 57). В РГБ, ф. 173. I. № 9 сведены вместе архаичное и правленое чтение: **ПД ЗЛАТА И КАМЕНЕ ЧТНА** (под словом: **ДРАГА**) **МНОГА** (л. 19). РГБ, ф. 173. I. № 8 возвращается к господствующему чтению правленых редакций: **ПАЧЕ ЗЛАТА И КАМЕНЕ ЧТНА МНОГА** (л. 26).

В некоторых случаях совпадение обнаруживается только с частью правленых редакций, в частности, Пс. 33:19 в нравоучении к 47-ой Беседе на Евангелие от Матфея:

ТСЛ 95 **БЛИЗЪ ГЪ СОКРЪШЕННЫ СРЦЕ** (л. 10 об.);

ἐγγὺς κύριος τοῖς συντετριμένοις τὴν καρδίαν.

В этом стихе связка отсутствует в Норовской и Киприановской Псалтырях. Ср. Син. **БЛИЗЪ ЕСТЬ ГЪ СЪКРОУШЕННЫХЪ СРЦЕМЪ**, то же Пловдивская Псалтырь афонской редакции (Чешко *и др.* 1989, II: 321). Отсутствие связки по образцу греческого текста – характерная черта Норовской Псалтыри, где это явление встречается чаще, чем в других редакциях XIV в. (*там же*, I: 72). В представителе Псалтыри 1522 г. РГБ, ф. 173. I. № 143 связка наличествует: **БЛИЗЪ ЕСТЬ ГЪ СКРЪШЕННЫХЪ СРЦЕМЪ** (л. 69). Однако связка отсутствует в позднем представителе Псалтыри 1522 г.: ТСЛ 85 **БЛИ ГДЪ СЪКРЪШЕННЫХЪ СРЦЕМЪ** (л. 220), а также в повторяющей киприановскую редакцию чтении ТСЛ 315 **БЛИЗЪ ГЪ СЪКРЪШЕННЫМЪ СРЦЕМЪ** (л. 70). Без изменений по сравнению с этим последним источником остаются чтения в Псалтыри 1552 г. (РГБ, ф. 173. I № 8, л. 50 об.; РГБ, ф. 173. I № 9, л. 36). Таким образом, Беседы в отношении наличия/отсутствия связки разделяют чтение большинства представителей поздних редакций Псалтыри.

В 16-ой Беседе на Евангелие от Матфея цитируется Пс. 49:23:

ТСЛ 94 **ЖРЪТВА ХВАЛЕНІА ПРОСЛАВИТ МА** (л. 176 об.);

θυσία αἰνέσεως δοξάσει με (251).

Отглагольное сущ. **ХВАЛЕНІА** имеется также в Норовской Псалтыри. В Синайской Псалтыри находим перевод прилагательным **ХВАЛЫНА**. Киприановская и афонская

редакции используют бессуффиксное сущ. **хвала**, однако в разных падежных формах **хвалѣ** и **хвалы** соответственно (Чешко и др. 1989, II: 380). В РГБ, ф. 173.І. № 143, как в Киприановской редакции, читается **хвалѣ** (л. 92). То же в ТСЛ 315, **хвалѣ** (л. 86). Данные двух интерлинейрных списков Псалтыри 1552 г. различаются: в РГБ, ф. 173.І. № 8 дается киприановское чтение **хвалѣ** (л. 82), а в РГБ, ф. 173.І. № 9 к чтению **хвалѣ** внизу прибавлено **ленѣа**, совпадающее с Беседами (л. 57 об.). Оценивая совпадение с Норовской Псалтырью, следует иметь в виду, что эта уникальная редакция, известная по одной среднеболгарской рукописи, едва ли была известна Максиму Греку и его русским сотрудникам.

В 21-ой Беседе на Евангелие от Матфея находится цитата из Пс. 146:9:

ТСЛ 94 **дающеѣмъ скотоѣ пици ѣ** (л. 232 об.);

τῷ δίδόντι τοῖς κτήνεσι τροφήν αὐτῶν (297).

В древнейшей и Норовской редакциях Псалтыри используется дат. приименной **имѣ**¹³. Выравнивание по греческому падежу – **ихъ** – черта, свойственная афонской и киприановской редакциям Псалтыри (Чешко и др. 1989, II: 691). Вариант **ихъ** зафиксирован также в Псалтыри 1522 г. ТСЛ 86 (л. 380 об.), ТСЛ 315 (л. 171 об.) и в Псалтыри 1552 г. (л. 251 об.). Чтение **ихъ**, однако, фиксируется уже в представителе второй редакции Псалтыри, Бычковско-Синайской Псалтыри: **дающеѣмоу скотѣмъ пициѣ ихъ** (л. 130). Вторая редакция Псалтыри была широко распространена у восточных славян вплоть до к. XIV в. (MacRobert 2018: 175). При этом выбор между род.п. и дат.п. приименным в принципе входил в зону вариативности в узусе Максима: он мог ориентироваться не только на греческий синтаксис, но и на традиционные чтения (Вернер 2013: 118-119)¹⁴.

Как уже было показано в других случаях, совпадения псалтырных чтений Бесед с Норовской редакцией Псалтыри не являются исключительными, общими только для этих двух памятников. Напротив, существуют случаи, когда чтения Норовской Псалтыри противостоят другим источникам, включая цитаты Бесед. Так, в Беседе 57 на Евангелие от Матфея цитируется Пс. 103:15:

ТСЛ 95 **вино бо рече веселѣ срѣце ѣлвкоу** (л. 95 об.);

εὐφραίνει.

Бесприставочный глагол употребляется в афонской и Киприановской редакциях, а в Норовской Псалтыри, как и в древнейшей редакции, читается **възвеселитъ**

¹³ Источник цитируется по цифровой копии: <<https://www.loc.gov/resource/amedmonastery.00279387910-ms/?sp=134&t=0.165,0.117,1.011,0.383,0>> (дата обращения 12.11.2019).

¹⁴ В данном стихе в списках киприановской редакции также наблюдаются колебания в падеже: так, в ТСЛ 309 читается **имѣ** (л. 140 об.).

(Чешко и др. 1989, II: 546). Во второй редакции Псалтыри, по Sin. Slav. 6/о, в указанном месте также стоит бесприставочный глагол **веселить** (л. 102). В Псалтыри 1522 г. читается **веселить** (ТСЛ 86, л. 238), то же в ТСЛ 315 (л. 134), а также в РГБ, ф. 173. I № 8 (л. 178) и РГБ, ф. 173. I № 9 (л. 122).

Ожидаемы совпадения с Киприановской редакцией Псалтыри, которая на момент появления перевода Бесед занимает прочное положение в русской книжности и является основной богослужбной редакцией этого текста. Пс. 109:7 в 70-ой Беседе на Евангелие от Матфея выглядит так:

ТСЛ 95 ѿ потока на пѣти пїѣ, сего ради вознесеть главѣ (л. 199 об.);
ἐκ χειμάρρου ἐν ὁδῶ πίνεται διὰ τοῦτο ὑψώσει κεφαλὴν (659).

Выбор предлога объединяет Беседы только с Киприановской редакцией Псалтыри, а в древнейшей, афонской и Норовской редакциях читается **ис** (Чешко и др. 1989, II: 584). Продолжение чтения Киприановской редакции находится в ТСЛ 86 ѿ потока (л. 287 *bis*), то же ТСЛ 315 (л. 143 об.), РГБ, ф. 173. I № 8 (л. 198) и РГБ, ф. 173. I № 9 (л. 134 об.).

Ведущая роль Киприановской редакции Псалтыри при создании Бесед не означает, однако, следование ей во всех случаях. Так, в 15-ой Беседе на Евангелие от Матфея цитата Пс. 36:11 выглядит следующим образом:

кротцѣи бо наслѣдѣтъ землю (л. 146);
οἱ γὰρ πραεῖς κληρονομήσουσι γῆν (227).

В переводе прилагательного отражается совпадение с традиционным чтением, представленным также и в Норовской Псалтыри:

кротцѣи же наслѣдѣтъ зема;
οἱ δὲ πραεῖς κληρονομήσουσιν γῆν.

В Киприановской редакции находится вариант **праведници** (Чешко и др. 1989, II: 330). Возможно, выбор Киприановской редакции был основан на другом греческом чтении, так как лексема **правдѣдникъ** является обычным соответствием греч. ὁ δίκαιος (Цейтлин и др. 1994: 497). В Толковой Псалтыри 1522 г. по РГБ, ф. 173. I № 143 читается **кротцыи же наслѣдѣтъ землю** (л. 71). В позднейшем же ее списке ТСЛ 85 отражается правка, вызванная сведением двух вариантов: **кротцыи** (гlossa **праведницы**) **же наслѣдѣтъ землю** (л. 230). Чтение киприановской редакции сохраняется в ТСЛ 315 **праведници же наслѣдѣтъ землю** (л. 73 об.). В Псалтыри 1552 г. в обоих интерлинейрных списках учитывается старший вариант: РГБ, ф. 173. I № 8 **правѣдници же, наслѣдѣтъ землю**. На поле киноварная запись: **в грецкомъ кротцыи же** (л. 56). То же РГБ, ф. 173. I № 9 (л. 40). Расхождение в выборе частиц **бо** – γὰρ (Беседы) и **же** – δὲ (Псалтырь) обусловлено разницей греческих чтений в данных источниках.

Архаическое чтение сохраняется в 16-ой Беседе на Евангелие от Матфея. В Пс. 4:5 читается:

гнѣвѡитѣ, а не съгрѣшѡитѣ (л. 173);
ὀργίξεσθε καὶ μὴ ἁμαρτάνετε (248).

В большинстве редакций, за исключением древнейшей, союзу *καὶ* соответствует союз *и*. Однако в Синайской Псалтыри, представителе древнейшей редакции, читается именно *а* (Чешко *и др.* 1989, II: 239). Чтение правленных редакций продолжает ТСА 315 (л. 45) и Псалтырь 1552 г. (РГБ, ф. 173.І. № 8, л. 4; РГБ, ф. 173.І. № 9, л. 3), в которых также находим союз *и*. Однако в списках Толковой Псалтыри 1522 г. содержится то же чтение, что и в Беседах: РГБ, ф. 173.І.143 гнѣвѡитѣсѡ а не согрѣшѡитѣ (л. 41 об.), то же ТСА 85 (л. 48 об.). Это позволяет предположить, что при переводе Беседа как минимум принимались во внимание чтения Толковой Псалтыри 1522 г.

При цитировании Псалтыри в Беседах фиксируются грамматические варианты, в целом свойственные переводческой манере Максима Грека, отраженной в разных его текстах. В нескольких случаях в чтениях Бесед обнаруживается результат характерных для Максима Грека исправлений, при том что в полных Псалтырях, правленных Максимом, может быть представлено иное чтение.

Так, Максим Грек последовательно использует формы вин.п. = род.п. сущ. и согласованных с ними слов, что связывалось исследователями с разговорным узусом (Кравец 1991: 226-227), с применением правила грамматики Доната в переводе Дмитрия Герасимова о совпадении окончаний род.п. и вин.п. (Вернер 2013: 119-120), а также с расширенным использованием прецедентного принципа афоно-тырновской книжной sprawy (Пентковская 2015:14-15)¹⁵.

Выбор в пользу формы вин.п. = род.п. сделан в 21-ой Беседе на Евангелие от Матфея в Пс. 146:9:

ТСА 94 и птице (!) врановѡ призывающѡй его (л. 232 об.);
καὶ τοῖς νεοσσοῖς τῶν κοράκων τοῖς ἐπικαλουμένοις αὐτόν (297).

Форма *ЕГО* читается также в Норовской Псалтыри, отражая общность и преемственность принципов sprawy Максима Грека и болгарских книжников предшествующей эпохи. Вариант вин.п. = род.п., однако, оказывается древнее: *ѡго* читается и в Sin. Slav. 6/о (л. 97). Однако в афонской и Киприановской редакциях в этом месте стоит форма *и* (Чешко *и др.* 1989, II: 691). В ТСА 315, как представителе Киприановской редакции, сохраняется форма *и* без правки (л. 171 об.). В Толковой Псалтыри 1522 г. (ТСА 86, л. 380 об.) и Псалтыри 1552 г. (РГБ, ф. 173.І № 8, л. 251 об.) читается *ѡго*, как и в Беседах.

¹⁵ О совпадении вин.п. с род.п. сущ., мест., прил. и прич. в правленных редакциях см., например, Афанасьева 2004: 65-66; Чешко *и др.* 1989, I: 73.

Такую характерную для Максима Грека форму мы встречаем и в 9-ой Беседе на Евангелие от Матфея при цитировании Пс. 24:19:

ТСЛ 94 виѣъ враговъ мойъ ѿко умножиша^ѿ и ненавидѣнїемъ неправедныъ възненавидѣша ма (л. 86);

Ἰδε τοὺς ἐχθροὺς μου ὅτι ἐπληθύνθησαν, καὶ μῖσος ἄδικον ἐμίσησαν με (178).

В древнейшей, афонской, киприановской и Норовской редакциях Псалтыри читается *врагы моѣ* (Чешко *и др.* 1989, II: 297). То же находим и в Псалтыри 1522 г.: РГБ, ф. 173.1.143 *враги моа* (л. 60 об.), то же ТСЛ 85 (л. 169 об.), и в ТСЛ 315 (л. 62). Исправлениями не затронут этот стих и в Псалтыри 1552 г.: в обоих интерлинейрных списках читается *врагы моа* (РГБ, ф. 173.1 № 8, л. 36 об.; РГБ, ф. 173.1 № 9, л. 25 об.)¹⁶. Таким образом, чтение Бесед в данном случае, по всей вероятности, возникло независимо от чтения собственно псалтырного текста.

Приведем еще один пример такого рода. Одним из наиболее характерных принципов sprawy Максима Грека является употребление полных причастных форм в соответствии с греческими формами с артиклем, а кратких форм – в соответствии с формами без артикля (Кравец 1991; Вернер 2013: 110-111; 2018: 225-226). Подобный принцип был характерен и для афоно-тырновской книжной sprawy (Чешко 1988; Чешко *и др.* 1989, I: 74), однако Максимом он проводится более последовательно. Возможны, впрочем, и отступления от него под влиянием традиционных чтений. Так, в 19-ой Беседе на Евангелие от Матфея в Пс. 102:20 читается краткая форма причастия в соответствии с греческой формой без артикля:

ТСЛ 94 силни... крѣпостїю твораще слово ѿ (л. 210 об.);

δυνατοὶ ἰσχυὶ ποιῶντες τὸν λόγον αὐτοῦ (280).

В Син. также находится краткая форма *творяще*. Однако во второй редакции Псалтыри на этом месте стоит полная форма *творяции* (Sin. Slav. 6/0, л. 101), то же в правленных редакциях (афонской, Норовской и киприановской): *творяции* (Нор.) и *творящи* (Киприановская и Пловдивская Псалтыри). Эта же форма переходит из киприановской редакции в Толковую Псалтырь 1522 г. ТСЛ 86 *творящи* (л. 232), ТСЛ 315 *творящи* (л. 133) и Псалтырь 1552 г. РГБ, ф. 173.1 № 8 *творящи* (л. 176). Можно предположить, что в Беседах краткая форма была переведена заново, в соответствии с общими принципами перевода причастных форм, но без учета чтения правленных редакций, которые этому принципу в данном случае противоречат.

В 16-ой Беседе на Евангелие от Матфея в Пс. 140:2 не употребляется дв.ч., находящееся в данном стихе в предшествующей псалтырной традиции:

¹⁶ В этом стихе в Псалтыри 1552 г. находим замену *ненавидѣнїемъ* на *ненавистїю*, очевидно, в силу более простой структуры последней лексемы, лучше отвечающей внутреннему устройству греч. *μῖσος*.

ТСЛ 94 *vzъvнiе рѣкъ мой жрътва вѣрнаа* (л. 176 об.);
ἐπαρσις τῶν χειρῶν μου θυσία ἑσπερινή (251).

Ср. Норовская Псалтырь и прочие редакции: *рѣкоу моеу* (Чешко *и др.* 1989, II: 671). Дв.ч. представлено здесь и в Толковой Псалтыри 1522 г. ТСЛ 86 *рѣкъ моею* (л. 364 об.), а также в Псалтыри с воследованием ТСЛ315 *рѣкъ моею* (л. 175 об.). И только в Псалтыри 1552 г. снова зафиксировано мн.ч.: РГБ, ф. 173. I № 8 *рѣкъ мой* (л. 242 об.). Формы мн.ч. парных предметов вместо дв.ч. частотны в Псалтыри 1552 г., их появление учитывает как ситуацию в греческом языке, так и узус (Вернер 2013: 114-115; Кравец 1991: 269).

В сферу вариативности входила проблема выбора между местоимением *свои* для всех трех лиц и различием притяжательных местоимений по лицам, по-разному решавшаяся Максимом в разных текстах (Кравец 1991: 260, 271; Вернер 2013: 121-122). Именно такие колебания отражаются в передаче мест. 2 л. в 10-ой Беседе на Евангелие от Матфея в пределах одного контекста (Пс. 33:14), где встречаются две разные формы:

ТСЛ 94 *оустави азыкѣ свои ѿ зла и оустнѣ твои еже не глѣти льсти* (л. 102);
παῦσον τὴν γλῶσσαν σου ἀπὸ τοῦ κακοῦ, καὶ χεῖλη σου τοῦ μὴ λαλῆσαι δόλον.

В Норовской Псалтыри находим такое же распределение местоименных форм: *оудръжи азыкѣ свои ѿ зла и оустнѣ твои, еже не глѣти льсти*. Однако в Син., афонской и Киприановской редакции в переводе словосочетания *χεῖλη σου* использовано мест. *свои* (Чешко *и др.* 1989, II: 321). В представителе толковой Псалтыри 1522 РГБ, ф. 173. I. № 143 читается *оудержи азыкѣ свои ѿ зла и оустнѣ свои не глѣти льсти* (л. 68 об.). Это полностью соответствует чтению второй редакции Псалтыри по Sin. Slav. 6/0 (л. 10). Колебания отражает позднейшая рукопись Псалтыри 1522 г.: ТСЛ 85 *оудержи азыкѣ свои ѿ зла, и оустнѣ т(исправлено на с)вои, еже не глѣти льсти* (л. 218). В ТСЛ 315 побеждает вариант *свои: оудръжи азыкѣ свои ѿ зла. и оустнѣ свои еже не глѣти льсти* (л. 70). Псалтырь 1552 г. также удерживает традиционное чтение: *свои... свои* (РГБ, ф. 173. I № 8, л. 50; РГБ, ф. 173. I № 9, л. 35 об.).

Отметим также, что, как и часть правленных редакций (Норовская и Киприановская), Беседы и редакции Максимовой Псалтыри в Пс. 33:14 передают субстантивированный инфинитив *τοῦ μὴ λαλῆσαι* как *еже не глѣти*. Афонская редакция Псалтыри, как и Син., не содержит в данном случае *еже* (Чешко *и др.* 1989, II: 321).

Рассмотрим в дополнение к этому случаю, когда лексический вариант, представленный в цитате из Псалтыри в составе Бесед, отличается от вариантов, находящихся в более ранних вариантах Псалтыри.

К таким расхождениям относится разночтение *оустави* и *оудержи* *παῦσον* в цитированном выше Пс. 33:14. Очевидно, корень *дръж-* был закреплен в Беседах за другим греческим соответствием. В связи с этим следует обратить внимание на свойственное части правленных редакций (в частности, Норовской Псалтыри) регулярное соответ-

стве *κραταίος* – дръжавынъ, *κραταίωσις* – дръжава (Чешко и др. 1989, I: 69), то же наблюдается в Литургии Преждеосвященных даров (Афанасьева 2004: 73, 76). Ср. также еще одну лексическую пару в Пс. 24:18. В 9-ой Беседе на Евангелие от Матфея читается:

остаѵи вса грѣхы моа (л. 86 об.);

ἄφεσ πάσας τὰς ἁμαρτίας μου (178).

Однако в РГБ, ф. 173.I № 143 находим *отъпѣсти вса грехи моа* (л. 59 об.), то же в ТСА 85 (л. 169 об.), то же и в ТСА 315 (л. 62). Это чтение богослужебных редакций Псалтыри, в том числе и Киприановской (Чешко и др. 1989, II: 297), за исключением второй редакции по Sin. Slav. 6, в которой, как и в Беседах, читается *остаѵи*. В Псалтыри 1552 г. приведены оба варианта: РГБ, ф. 173.I № 9 *ѡпоустѣти*, под этим словом *остаѵи* *дѣс* (!) (25 об.), то же РГБ, ф. 173.I № 8 (л. 36 об.). Таким образом, в Беседах представлена более ранняя фиксация варианта, данного под строкой в Псалтыри 1552 г. Выбор варианта *остаѵи* для *ἄφεσ* в Беседах учитывает, возможно, не только чтения второй редакции Псалтыри, но и новозаветный узус, ср. Мф. 6:12, так как именно *остаѵи* *ἄφεσ* читается здесь в Чудовской и афонской редакциях Евангелия (Алексеев и др. 2005: 38).

Еще одно лексическое разночтение с псалтырными редакциями обнаруживается в составе 70-ой Беседы на Евангелие от Матфея, где находится цитата Пс. 22:5. В контексте речь идет о пустычниках, которые в борьбе с излишествами стремятся жить как бестелесные существа:

ТСА 97 (XVI в.) сего рѣ и прорркъ рече. оуготовалъ еси предо мною трапезж ѡ съпротивъ вскръбляющѣ ма (л. 188 об.);

Διὰ τοῦτο καὶ ὁ προφῆτης φησὶ· Ἠτοιμασας ἐνώπιόν μου τράπεζαν ἐξεναντίας τῶν θλιβόντων με (660).

Интересующее нас греческое чтение в составе Бесед совпадает с чтением в греческой Псалтыри. При этом данные полных церковнославянских редакций Псалтыри существенно отличаются от рассматриваемого чтения в Беседах в конечном фрагменте (*ἐξεναντίας τῶν θλιβόντων με*): Син. *прѣдъ сътжжжштими мнѣ*; К. *прѣ стѣжащѣи мнѣ*; Нор. *прѣмо стжжжщии мѣ* (Чешко и др. 1989, II: 290). Только в Беседах *ἐξ-εν-αντίας* переведено поморфемно как *отъ-съ-противъ*. Отметим, кроме того, наличие *спротив* в русских диалектах: ср. *супротив* ‘прямо перед кем-л., чем-л., на противоположной стороне, напротив’ и *спротив* ‘на противоположной стороне, напротив’ (СРНГ, XL: 272; XLII: 259). Возможно, что на этот выбор повлияло словопотребление, свойственное живому языку старца Силуана.

В то же время заслуживает внимания вариант *отъпротивоу* ‘с противоположной стороны чего-л.’ представленный в Геннадиевской Библии:

Иезек. 46:9 Не възвратитса по поути вратъ по ниже възходаць естъ, но отпротивоу того изыдетъ;

non revertetur per viam portae per quam ingressus est sed e regione illius egredietur (СлРЯз, XIII: 305).

Главы 45-46 книги Иезекииля входят в число книг Геннадиевской Библии, переведенных с латыни кругом переводчиков, впоследствии сотрудничавших с Максимом Греком (Ромодановская 2005: 584-588).

Сравним данное чтение Бесед с теми редакциями, над которыми работал Максим Грек. В толковой Псалтыри РГБ, ф. 173.1 № 143 читается *оуготовѧ еси предо мною трапезѧ, прѣ стѧжающими мнѣ* (л. 57). Этот вариант совпадает с чтением древнейшей редакции Псалтыри (ср. Син.)¹⁷. В ТСА 85, однако, находим форму *стоужающѣй*, исправленную из *стоужающими* (л. 165).

ТСА 315 в основном тексте содержит чтение Киприановской редакции: *оуготовалъ еси* (на поле вставка *прѣ мною*) *трапезѧ прѣ стоужающѣй мнѣ*. К этому чтению имеется маргиналия *противѣ* (л. 60 об.). Этот вариант, как и вариант части списков Псалтыри 1522 г., близко подходит в выборе предлога к чтению Бесед, однако поморфемное калькирование в нем отсутствует. Именно предлог *противоу* воспроизводится в основном тексте Псалтыри 1552 года:

РГБ, ф. 173.1 № 9 *уготовѧ еси предѣ мнѣ трапезѧ, противѣ стѧжающѣй мнѣ...*;
ἐξεναντίας τῶν θλιβόντων με (л. 23 об.), то же РГБ, ф. 173.1 № 8 (л. 32 об.).

Таким образом, особый вариант Бесед отличается точностью воспроизведения морфемной структуры производного предлога в греческом. Кроме того, чтение Бесед *Оскорбляющѣй ма* не совпадает по лексическому наполнению с чтением богослужбных и четких редакций Псалтыри и точно передает управление греческой причастной формы. Не исключено поэтому, что лексический выбор в данном случае был обусловлен стремлением к совпадению падежа местоимения с греческим. Возможно также, что выбор лексемы в Беседах соотносится и с определенным южнославянским узусом: так, лексема *скръзьь* для передачи греч. ἡ θλίψις характерна для южнославянского перевода Жития Андрея Юродивого XIV в., ее же предпочитал в своих сочинениях Григорий Цамблак (Тюняева 2008: 44). В псалтырной же традиции закрепился синонимичный глагол *стоужати*, к которому возвращается Максим Грек при дальнейшей редактуре этого текста.

Таким образом, в Беседах представлен особый вариант (*ѿ спротивѣ вскръзбляющѣй ма*), как будто не зафиксированный в самой псалтырной традиции.

Вариант, представленный в Беседах, может совпадать с вариантом Псалтыри 1552 г. В 22-ой Беседе на Евангелие от Матфея читается Пс. 148:9:

¹⁷ При этом более ранние списки Псалтыри 1522 г. РНБ, СПб ДА А.И. и Хиланд. 116 имеют чтение *противѣ стоужающѣй ми*. За эту информацию авторы приносят благодарность К.-М. Мак Роберт.

ХВАЛИТЕ Г҃А ДРЕВЕСА ПЛОДОНОСНА (л. 235 об.);
 ἀνεῖτε τὸν Κύριον ξύλα καρποφόρα (301).

В данном стихе архаизированная форма сущ. с формантом -ес- встречается в Псалтыри 1552 г. (РГБ, ф. 173. I № 8, л. 252; РГБ, ф. 173. I № 9, л. 167 об.). Рассмотренные списки Псалтыри 1522 г. (РГБ, ф. 173. I № 143, л. 172 об.; ТСЛ 85, л. 384), ТСЛ 315 (л. 172 об.) и предшествующие редакции Псалтыри имеют здесь форму ДР҃ВВА (Чешко *и др.* 1989, II: 693), включая вторую редакцию по Sin.Slav. 6/о ДР҃ВВА (л. 98).

В Беседах зафиксированы маркированные лексические варианты, употребление которых иллюстрирует характер работы Максима с лексическими синонимами. Так, в 29-ой Беседе на Евангелие от Матфея в Пс. 7:10 читается:

испытѣаи ср҃ца и почки бѣъ (л. 306 об.);
 ἐτάξων καρδίας καὶ νεφρούς ὁ Θεός (360).

В Псалтырях предшествующих редакций νεφρούς передается словоформой *птробы* (Чешко *и др.* 1989, II: 245). Чтение *оутробы* сохраняется в списках Псалтыри 1522 г. (РГБ, ф. 173. I № 143 *Стробы*, л. 43; ТСЛ 85, л. 95 об.)¹⁸ и ТСЛ 315 (л. 46 об.). В Псалтыри 1552 г. сведены два варианта, причем специально приводятся греческие лексемы, им соответствующие: РГБ, ф. 173. I. № 8 *испытѣаи ср҃ца и почки* (на поле в столбик: *оутробы сплагхна*) (л. 7 об.); то же РГБ, ф. 173. I. № 9, (л. 5 об.).

Максим разграничивает *почки νεφρός* – *оутробы σπλάγχνα*, придавая решающее значение экзегетическому истолкованию каждого члена пары: *оутроба* обозначает внутренности в целом, а *почки* “соотносятся только с той плотской частью человека, которая отвечает за вожделение и похоть” (Вернер 2017: 47; 2018: 222). Таким образом, чтение Бесед согласуется с характерным для Максима вариантом, представленным в части списков Толковой Псалтыри.

Еще один маркированный вариант, избранный в Беседах, также появляется уже в Псалтыри с толкованиями, переведенной в 1522 г. В 73-ей Беседе на Евангелие от Матфея цитируется Пс. 140:2 в следующем окружении (цитата выделена курсивом):

ТСЛ 95 первоѣ оуслыши что пом глѣши. да са исправити мѣтва моа *яко фиміанъ прѣ тобою*. егда ѡбо не фиміанъ но дымъ ѿ тебе и ѿ твоихъ дѣствѣвъ восхѣтъ зловоненъ. которѣю казнь недостоинъ еси постарѣти (л. 217 об.);

Πρώτον δὲ ἀκουσον τί ψάλλων λέγεις. κατευθυνθήτω ἡ προσευχή μου ὡς θυμίαμα ἐνώπιόν σου. Ὅταν οὖν μὴ θυμίαμα, ἀλλὰ καπνὸς ἀπὸ σοῦ καὶ τῶν σῶν πράξεων ἀναβαίνει δυσώδης, ποῖαν δικὴν οὐκ ἄξιός εἰ ὑποστῆναι (676).

Чтение богослужбных редакций Псалтыри, от древнейшей до Киприановской, *яко кадило* (Чешко *и др.* 1989, II: 671). Данный стих из Псалтыри уже обсуждался Е.В.

¹⁸ Однако списки РНБ СПб. ДА А. I 171 and Хиланд. 116 содержат чтение *почки*. За эту информацию авторы приносят благодарность К.-М. Мак Роберт.

Кравец в связи с введением Максимом Греком лексических гречизмов на месте церковнославянских слов при редакции богослужебных текстов, в том числе Псалтыри. В статье *W* приносимъѣ ѿнимѣнъ или ѿнимѣмъ с опорой на толкования Иоанна Златоуста и Василия Великого дается разграничение лексемы *θυμιατήριον*, которую предлагается переводить словом *кадило*, и *θυμίαμα*, которой соответствует транслитерированный вариант *ѿнимѣма* или *ѿнимѣм*. В церковнославянских текстах Св. Писания слово *кадило* имело два значения – ‘кадильница’ и ‘фимиам, благовоние’, то есть использовалось при переводе обеих греческих лексем. Глоссы *ѿнимѣн* при наличии чтения *кадило* в основном тексте отмечаются в Пс. 65:15 и 140:2 в Псалтыри с воследованием ТСЛ 315 (л. 97 об. и 166 об.) (Кравец 1991: 261-262). Следует уточнить, однако, что Пс. 140:2 выглядит в ТСЛ 315 таким образом: *да са исправитъ мѣтва моа ѿко̅ и кадило прѣ тобою*. На поле: *ѿнимѣма* (л. 166 об.). Таким образом, в данном фрагменте в ТСЛ 315 представлен более гречизированный вариант заимствования, чем в Беседах. Вариант Бесед совпадает с чтением основного текста в Толковой Псалтыри 1522 г.: ТСЛ 86 *Да са исправѣ мѣтва моа ѿ̅ ѿнимѣнъ прѣ тобою* (л. 364 об.). В Псалтыри 1552 г. находим: РГБ, ф. 173. I. № 9 *да са исправѣ мѣтва моа ѿко̅ ѿнимѣ̅ прѣ тобою* (л. 161). То же РГБ, ф. 173. I. № 8 (л. 242 об.).

Следует отметить и различия, касающиеся передачи сравнительного союза *ὡς*. Как было установлено Е.В. Кравец, сравнительный союз *ὡς* передается Максимом Греком в Псалтыри и Триоди как *ѿкоже*, а изъяснительный как *ѿко* (Кравец 1991: 257-258). Чтение *ѿко* в Беседах совпадает в этом случае с чтением Псалтыри 1522 г. и восходит к господствующему чтению богослужебных редакций. При этом в основном тексте ТСЛ 315 имеется правка: к *ѿко* добавлено выносное ж: *ѿко̅* (л. 166 об.). Этот же правленный вариант воспроизводится также в РГБ, ф. 173. I № 8 и 9.

Так же, как *ὡς*, переводится Максимом и сравнительный союз *ὡσεί*. Пс. 37: 14-15 Увар. 85 *азъ ѿко̅ глос̅ не слыш̅а̅ и ѿко̅ нѣ̅ не ѿверзда оует своих и бых ѿко̅ члѣкз не слыш̅а̅* (л. 34) – *ὡσεί... ὡσεί... ὡσεί*. Это Псалтырь 1552 г. (Кравец 1991: 258). Но в Беседах находится и другой вариант передачи сравнительных союзов. Так, в 11-ой Беседе на Евангелие от Иоанна цитируется Пс. 101:27:

ТСЛ 98 *тѣмже и прѣрѣкз глѣше. вси аки риза оветшяють и аки одеждѣ совъеши ѿ̅ и измѣнѣтъ. ты же той еси и лѣтва твоа не оскѣдѣють* (л. 66);

Διὸ καὶ ὁ Προφῆτης ἔλεγε· πάντες ὡς ἱμάτιον παλαιωθήσονται καὶ ὡσεὶ περιβόλαιον ἀλλάξεις αὐτοῦς καὶ ἀλλαγῆσονται. σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ καὶ τὰ ἔτη σου οὐκ ἐκλείψουσι (л. 79).

Оба союза – *ὡς* и *ὡσεί* – передаются сравнительным союзом *аки*. Ср. чтение Норовской Псалтыри: *и въси ѿко риза оветшяють. и ѿко ѡдеждѣ свиешѣ ѿ̅, и измѣнѣтъ са. Ты же самъ еси, и лѣтва твоа не скончяють са*. Синайская *исконьчѣнѣтъ са*; Киприановская и Пловдивская Псалтыри *оскѣдѣнѣтъ* (Чешко и др. 1989, II: 540). Таким образом, в выборе глагола Беседы следуют за правленными редакциями – афонской и киприановской¹⁹.

¹⁹ Фрагмент данной цитаты с тем же глаголом находится и в Беседе 4-ой: ТСЛ 98 *ты бо той еси и лѣтва твоа не оскѣдѣють* (л. 34 об.).

Не совпадает вариант Бесед и с Толковой Псалтырью 1522 г., в основном тексте которой представлено чтение Киприановской редакции: ТСА 86 тѣ пребываеши и вса ѿко риза обѣшаю. и ѿко одеждѣ свѣеши ѿ и измѣнатса... Ты же тойже еси и лѣта твоа не оскѣдѣю (л. 228 об.-229).

В рассматриваемом стихе Псалтырь с воследованием ТСА 315 содержит уже упомянутую правку ѿко на ѿкоже: И вси ѿко (доб. выносное ж) риза вѣтѣшають. и ѿко (доб. выносное ж) одежа (а исправлено на ѣ) свѣеши ихъ, и измѣнатса. Ты же тойже еси, и лѣта твоа не оскѣдѣють (л. 132). И в этом источнике также отражено чтение Киприановской редакции Псалтыри. Эта правка переходит и в Псалтырь 1552 г.: РГБ, ф. 173. I № 9 и вса ѿкоже риза обѣтцаютьса. и ѿкоже одежу совѣеши ихъ, и измѣнатса. ты же тойже еси. и лѣта твоа не оскѣдѣю (л. 119 об.).

По всей вероятности, Беседы воспроизводят здесь узус, свойственный второй редакции Псалтыри, так как именно акы читается в данном стихе в Sin. Slav. 6/о: и вса акы риза обѣтѣшають и акы одеждю съвѣеши ѿ и измѣнатѣса. ты самъ еси и лѣта твоа не оскѣдѣють (л. 90-91).

Следующий случай показывает, что употребление союза акы не обязательно возникает как результат непосредственного текстологического обращения к редакциям полной Псалтыри. Пс. 37:5 цитируется в 38-ой Беседе на Евангелие от Матфея:

ТСА 94 и сѣе и прѣкъ глѣтъ. ѣство его пописѣа. акы врема тѣко отаготѣ на мнѣ (л. 398 об.);

ὡσεὶ φορτίον βαρὺ ἐβαρύνθησαν ἐπ' ἐμέ (432).

Ср. Нор. ѿко врема тѣко отаготѣшж на мнѣ (без разночтений в других редакциях при передаче союза) (Чешко *и др.* 1989, II: 343), включая Sin. Slav. 6/о ако (л. 16 об.). В списках Толковой Псалтыри 1522 г. также читается ѿко (РГБ, ф. 173. I № 143, л. 74; ТСА 85, л. 236 об.), ѿко находится и в Псалтыри с воследованием ТСА 315 (л. 75). В Псалтыри 1552 г. в соответствии с более последовательным характером исправлений в указанном стихе читается ѿкоже (РГБ, ф. 173. I № 8, л. 59 об.; РГБ, ф. 173. I № 9, л. 42 об.). Однако надо отметить, что в принципе ранние списки Псалтыри 1522 г. в ряде случаев используют акы и в комментариях²⁰, и в основном тексте (MacRobert 2015: 177-179), то есть возможно высказать предположение о различии ранней и поздней переводческой практики Максима и его круга в отношении перевода сравнительных союзов. Данные Бесед и Псалтыри 1522 г. показывают, что на раннем этапе Максим Грек и его сотрудники больше ориентировались на сложившийся в русской традиции книжный узус, частью которого была вторая редакция Псалтыри

²⁰ Так, в частности, акы встретилось нам в толкованиях на Пс. 68:20-21: ТСА 86 дедудорово. Вѣси во како мнѣ поношаѣ всеѣа. акы всеоуѣ тебе ради таковаа страждѣшѣ... исхѣево. Иже во неповиновахоуса хѣу. и противѣ самого вѣда имахѣ брань. и противѣ его столе. акы недръзи овцѣи и брази (л. 81).

южнославянского происхождения. Как известно, выбор между *акы* и *яко* является одной из характеристик, позволяющих разделять домонгольские переводы с восточнославянскими элементами в лексике. Так, в Хронике Георгия Амартола, Повести о Варлааме и Иоасафе, Христианской топографии, Пандектах Никона Черногорца и Толковом Евангелии, сочетающих маркированные русизмы и южнославянизмы в лексико-грамматической системе, по наблюдениям А.А. Пичхадзе, в сравнительном значении регулярно выступает союз *яко*. В другой группе, которая лишена маркированных южнославянизмов и атрибутируется собственно восточнославянским переводчикам, – Александрии, Повести об Акире Премудром, Чудесах Николы, Студийско-Алексиевском Уставе, Пчеле и Истории Иудейской войны – активно употребляется союз *акы*. Этот союз характеризует и оригинальные домонгольские памятники, преимущественно новгородского происхождения (Сказание о Борисе и Глебе, Житие Феодосия Печерского, Киевскую, Галицкую, Волынскую и Суздальскую летописи) (Пичхадзе 2011: 53-54; 232-233).

По всей вероятности, Силуан и Максим Грек опираются на раннем этапе своей переводческой деятельности именно на последнюю практику. При дальнейшей редакции Псалтыри происходит переориентация на узус так называемых правленных редакций.

В Беседах отмечаются расхождения в словоупотреблении между цитатами из Псалтыри и прочим текстом. Так, в цитате Пс. 68:22 в 81-ой Беседе на Евангелие от Матфея читается традиционная для полных редакций Псалтыри лексема *оцѣтъ*:

и инде же *яко* и *оцѣтъ* принесоша емѣ глѣть. даша бо рече въ снѣдь мою желчь. и в жажѣ мою напоиша ма оцѣта (л. 318);

καὶ ἔδωκαν εἰς τὸ βρῶμά μου χολήν καὶ εἰς τὴν δίψαν μου ἐπότισάν με ὄξος.

Ср. Нор. и дашѣ въ ядь моѣ жльчь. и въ жаждѣ моѣ напоишѣ ма оцѣтѣ. Киприановская Псалтырь дает здесь чтение *въ снѣдь* εἰς τὸ βρῶμα (Чешко и др. 1989, II: 431). Таким образом, в Беседах воспроизводится чтение Киприановской редакции Псалтыри.

Без изменений остается данный стих и в редакциях Псалтыри, правленных Максимом Греком. Псалтырь 1522 г.: ТСА 86 и даша въ снѣ мою желчь. и въ жажю мою напоиша ма оцѣта. При этом в толкованиях читается та же лексема: *φειῶ ῥωβο...* выгги же и питію ничто разньствѣющѣ ѿ оцѣта (л. 81 об.). ТСА 315 и даша въ снѣдь мою желчь. и в жажю мою напоиша ма оцѣта (л. 101 об.). То же в Псалтыри 1552 г.: РГБ, ф. 173.І № 9 и даша въ снѣдь мою желчь. и въ жаждѣ мою. напоиша ма оцѣта (л. 78).

Вместе с тем, в 87-ой Беседе на Евангелие от Матфея в цитате Мф. 27:34 употреблен грецизм *оксосъ*, форма которого свидетельствует об ориентации на книжный путь заимствования (ср. *оуксоусъ*), однако далее в пределах того же фрагмента при цитировании Пс. 68:22 снова появляется латинизм *оцѣтъ* (судя по всему, под влиянием чтения полных редакций Псалтыри):

ТСЛ 95 и даша емѡ ѡксоузъ пити. и сїе досажюще. ѡнже не хотаще. инѣже рече ѡко
вкѡсивъ глѡ. совершишася. что же ѣ совершиша. прѣрѣство совершиша еже ѡ немъ. даша
бо рече в' снѣдь мою желчь. и въ жажѡ мою. напоиша ма ѡцта (л. 318);

καὶ ἔδωκαν αὐτῷ ὄξος πιεῖν... ἐπότισάν με ὄξος (770).

В этом случае цитата из Псалтыри снова следует чтению богослужбных редакций псалтырного текста. Колебания в выборе лексемы в Беседах связаны, очевидно, с действиями двух тенденций, приводящих к противоположному результату: со стремлением к грецизации лексики и с ориентацией на собственно псалтырный узус.

Расхождение между чтениями полной Псалтыри и псалтырными цитатами в составе Бесед может быть сформировано благодаря гармонизации (выравниванию) чтения в цитате по смежным с ней текстам-источникам. Рассмотрим особенности цитирования Пс. 79:13 в 3-ей Беседе на Евангелие от Матфея:

ТСЛ 94 тѡмѣ же и баба рѣ. что пресѣчѣ о тебѣ преграженіе зане житѣства свободѡ прише
законъ пресѣчѣ ибо преграженіе прѣно закона писаніе нарицати обыче. ѡко и прѣкѡ рѣ
низложѣ еси преграженіе ѣ. и обвоимаѡ его вси прѣходящии пѡтѣ. исца, и преграженіе емѡ
обложѣ и павѣ. и ѣ сѣ стѣнѣ ограда рѡрѡши, инѣе еже что пресѣчѣ о тебѣ преграженіе,
о новы глѡ рѣно бывше людѣ. сїи бо пришеше законъ разрѡшиша (л. 24);

Διὸ καὶ ἡ μαῖα φησιν· Τί διεκόπη διὰ σέ φραγμός; Ὅτι τῆς πολιτείας τὴν ἐλευθερίαν ἐπεισελθὼν ὁ νόμος διέοψε. Καὶ γὰρ φραγμὸν ἀεὶ τὸν νόμον ἡ Γραφή καλεῖν εἴωθεν· ὥσπερ καὶ ὁ προφῆτης φησί· Καθεῖλες τὸν φραγμὸν αὐτῆς, καὶ τρυγῶσιν αὐτὴν πάντες οἱ παραπορευόμενοι τὴν ὁδόν· καὶ, Φραγμὸν αὐτῆ περιέθηκα· καὶ ὁ Παῦλος, Καὶ τὸ μεστότοιχον τοῦ φραγμοῦ λύσας. Ἄλλοι δὲ τὸ, Τί διεκόπη διὰ σέ φραγμός; ἐπὶ τοῦ νέου φασὶν εἰρῆσαι λαοῦ· οὗτος γὰρ παραγενόμενος τὸν νόμον κατέλυσεν²¹.

Употребление лексемы **преграда** в цитате Пс. 79:13 в Беседах не находит соответствия в полных редакциях Псалтыри. Так, в Sin.Slav. 6/о данный стих выглядит следующим образом: **взскоую разори оплотъ его. и обимають ѣ прѣходящии поуть** (л. 67 об.). В Норовской Псалтыри читается:

Вззкжж разори плетъ его. и обимажтъ его всси прѣходящии жтемъ;

ἵνα τὶ καθεῖλες τὸν φραγμὸν αὐτῆς, καὶ τρυγῶσιν αὐτὴν πάντες οἱ παραπορευόμενοι τὴν ὁδόν.

В Синайской, Киприановской и Пловдивской Псалтырях здесь, как и во второй редакции, стоит лексема **оплотъ**. Следует отметить также колебание и – **его** в списках

²¹ Потому-то повивальная бабка и говорит: “Как ты расторг себе преграду”? Пришедший закон пресек свободу жизни. И Писание обыкновенно называет закон преграждением. Так пророк Давид говорит: “Разрушил Ты ограды ее, так что обрывают ее все, проходящие по пути” (Пс. 79:13). И Исаия: “обнес его оградой” (Ис. 5:2). И Павел: “и разрушивший стоявшую посреди преграду” (Еф. 2:14). <https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/tolk_51/3#sel=12:307,12:370> (дата обращения 03.03.2019).

разных редакций Псалтыри: *τρυνῶσιν αὐτήν* переводится в Синайской Псалтыри как (о)вѣмѣютъ и, в Киприановской овѣимѣютъ и, в Пловдивской Псалтыри как овѣмѣютъ и (Чешко и др. 1989, II: 479). Выбор Бесед, формально совпадающий с выбором Норовской Псалтыри, отражает характерное для редакции Максима Грека стремление к регулярному употреблению формы вин.п. мест. = род.п., о котором уже было сказано выше. При этом *οἱ παραπορευόμενοι* в киприановской редакции переводится как мимоходѣици (*там же*), так что Беседы в данном случае разделяют чтение докиприановских редакций, включая афонскую.

Сущ. *оплотъ* не подвергается заменам и в редакциях и переводах Псалтыри, созданных Максимом Греком при вариативности в прочих пунктах. Так, в 'сущем' Псалтыри 1522 г. сохраняется особенность, характерная для киприановской редакции (мимоходѣици): ТСЛ 86 *взскѣю разорилъ еси оплотъ еа*. и *овѣимѣютъ еа* вси мимоходѣици пѣтѣ (л. 156). При этом, в отличие от других редакций, как и в греческом, используются формы мест. ж.р.: *εα* – *αὐτῆς*; *εα* – *αὐτήν*. Псалтырь с воследованием ТСЛ 315, напротив, разделяет чтения докиприановских редакций: *Взскоую разори вплотъ его*. и *овѣимѣютъ* и *вси преходѣици пѣтемъ* (л. 114 об.). В Псалтыри 1552 г. также сохраняется докиприановское чтение *преходѣици*, однако выражение *ἵνα τί* переведено как *чего ради*, что отвечает, в частности, стремлению достичь соответствия в числе слов славянского перевода и греческого оригинала (ср. Вернер 2018: 217): РГБ, ф. 173. I. № 8 *чего ради разорилъ еси вплотъ его*, и *овѣимѣютъ его* вси преходѣици пѣтѣ (л. 139).

Соответствующий фрагмент в Беседах является отсылкой к Быт. 38:29:

РГБ, Унд. I (XVI в.) *си же рече что прерѣзася тебе дѣла преграженіе;*
ἡ δὲ εἶπεν τί διεκόπη διὰ σέ φραγμός.

В ряде источников, включая Геннадиевскую Библию, читается *прорѣзася* (Михайлов 1908, IV: 330-331). При этом вариант Бесед *пресѣче* не находит себе соответствия в использованных А.В. Михайловым источниках.

Кроме того, в данном фрагменте Бесед цитируется Ис. 5:2. Книга пророка Исаии известна в составе Паримийника и Толковых Пророчеств. В соответствии с *φραγμός* в Ис. 5:2 в Паримийнике читается *вградъ*, а в Толковых Пророчествах отмечаются варианты *преграда*, *градъ*, *вгражденіе* (Евсеев 1897: 112). Таким образом, выбор существительного в Беседах совпадает с сущ. в Быт. 38:29, а не с Ис. 5:2 и Псалтырью.

В еще одной цитате – Еф. 2:14 и павѣ. и *срѣстѣнїе ограда рѣрѣши* – принцип унификации передачи одной лексемы нарушается, что делает необходимым соотношение данного фрагмента с полными редакциями Апостола. В Толковом Апостоле 1220 г. находим и *преграженіе оградѣ раздроушь*. В Толстовском Апостоле, представителе преславской редакции (Новак 2017: 58), читается и *преграженіе* и *ограженіе раздрушивъ*. Ближе к чтению Бесед подходят две новых редакции – Чудовская и афонская, в которых дается калька с греч. *μεσότοιχον*. Чтение Чуд. и *средостѣнные оплота разрѣшь*, а Геннадиевской Библии – и *срѣдостѣнїе вграды разоривъ* (Воскре-

сенский 1908: 264-265)²². Контаминированное чтение Бесед оказывается близким одновременно правленным редакциям XIV в. (срѣ ст҃внїе О҃г҃рады) и преславскому варианту (разроушивъ). Не исключено, что одним из источников редактуры в Беседах могла стать Геннадиевская Библия.

Таким образом, между источниками, переведенными в разное время в разной славянской среде, нет единства при переводе греч. лексемы *φραγμός*. Однако, будучи частью общего авторского рассуждения в составе единого текста Бесед, они нуждаются в унифицированном переводе. При этом перевод данного слова в цитатах из Ветхого Завета ориентирован на Книгу Бытия, а перевод в цитате из Нового Завета – на афонскую редакцию Апостола. Важным и в этом случае снова оказывается прецедентное употребление в соответствующих источниках, а не формальное совпадение с морфемной структурой греческого слова. Таким образом, цитаты-вкрапления могут подвергаться определенной обработке, связанной с учетом ближайшего контекста и с влиянием соседних текстов-источников.

Между Беседами и редакциями и переводами Псалтыри Максима Грека есть и различие, касающееся передачи глагольной формы *καθηίλες*, которая в старших редакциях Псалтыри, а также Норовской, афонской и Киприановской редакциях переводится формой аориста 2 л. ед.ч. *разори*. Хорошо известны редакторские замены Максима, связанные с устранением омонимии аористных форм ед. ч. 2 и 3 л., генезис которых восходит как раз к принципам афоно-тырновской книжной sprawy (Кравец 1991: 249-252; Вернер 2013: 115-117). Такие замены встречаются в Беседах и при цитировании Евангелия (Пентковская 2015: 11, 17). В данном случае, однако, анализ правленных Максимом источников показывает, что чтение полных редакций Псалтыри (Псалтыри 1522 и 1552 гг.) *разорилъ еси* лексически зависит от старших редакций Псалтыри, а чтение Бесед *низложилъ еси* от них отличается именно на лексическом уровне и лучше отражает морфемную структуру греческой лексемы с приставкой.

Приведенный материал позволяет поставить вопрос, использовались ли при переводе Бесед какие-либо дополнительные источники псалтырного текста, или же цитаты из Псалтыри переводились в составе текста Бесед заново без привлечения редакций Псалтыри. Сравнительно небольшой объем цитирования Псалтыри, как кажется, препятствует предположению о сверке с несколькими источниками, представляющими разные редакции богослужебного текста Псалтыри. Возможно, для сверки цитат привлекался источник, который в основном следовал Киприановской редакции Псалтыри. Однако этот гипотетический источник характеризовался некоторыми чтениями, отклоняющимися от киприановских, которые, в частности, удерживают более древние особенности текста. Напомним, что для сверки Евангельских цитат Бесед использовались рукописи Чудовской и афонской редакции, для Апостола – афонской. Возможно, что существовал общий источник для сверки цитат из

²² Отметим, что калька средостение зафиксирована в ТСА 82 (XVI в.) – источнике преславской редакции (Воскресенский 1908: 264).

Евангелия, Апостола и Псалтыри. Таким источником, например, могла быть Геннадиевская Библия, куда вошла Псалтырь в Киприановской редакции, а Четвероевангелие и Апостол в афонской редакции (Ромодановская 2005: 584-588). Эта версия, однако, еще нуждается в проверке.

Выявленные совпадения с Толковой Псалтырью 1522 г. могут быть расценены неоднозначно. С одной стороны, они могут свидетельствовать о привлечении этого источника для сверки, тем более что перевод Псалтыри с толкованиями предшествует Беседам и создавался почти тем же коллективом (можно, конечно, представить ситуацию воспроизведения ключевых чтений, свойственных этому и другим источникам, “по памяти”, однако справа Максима в целом носила научно-филологический характер, и возможность свериться с различными славянскими источниками была). Об этом как будто свидетельствует наличие общего грецизма в Пс. 140:2 (*фимидмъ*). Следует отметить, впрочем, что в рассмотренных нами стихах отклонения от Киприановской редакции в ‘сущем’ Толковой Псалтыри невелики, что показывает отсутствие планомерной редакционной переработки основного текста Псалтыри при переводе толкований. Нужно учесть в то же время, что совпадения Бесед с Толковой Псалтырью относятся к области вариативных чтений (выбор союза в Пс. 4:5, выбор формы местоимения в Пс. 33:14), которые могли появиться в Беседах и не зависимым от Псалтыри 1522 г. путем.

Существенным оказывается наличие в Беседах особых псалтырных чтений, не совпадающих с предшествующими редакциями. Это может свидетельствовать о том, что, как и в случае с Евангелием, при переводе цитат проводилась редакция псалтырного текста. Ее вызвали несколько причин: отклоняющееся греческое чтение с одновременным стремлением к лексической грецизации (Пс. 148:12), контекстное выравнивание и, наконец, непрекращающийся поиск наиболее подходящих для перевода лексико-грамматических решений.

Сокращения

- СЛРЯз: *Словарь русского языка XI–XVII вв., I–XXX-*, Москва-Санкт-Петербург, 1975-2015-.
- СРНГ: *Словарь русских народных говоров, I–XLIX-*, Москва-Ленинград-Санкт-Петербург, 1965-2016-.

Литература

- Алексеев и др. 2005: А.А. Алексеев, А.А. Пичхадзе, М.Б. Бабицкая и др. (ред.), *Евангелие от Матфея в славянской традиции*, Санкт-Петербург, 2005.
- Афанасьева 2004: Т.И. Афанасьева, *Славянская литургия Преждеосвященных даров XII–XIV вв. Текстология и язык*, Санкт-Петербург 2004.
- Буланина 1988: Т.В. Буланина, *Силуан*, в: *Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вторая половина XIV–XVI в., II*, Ленинград 1988, с. 321-323.
- Вернер 2013: И.В. Вернер, *Грамматическая справка Максима Грека в Псалтыри 1552 г.*, в: *Письменность, литература, фольклор славянских народов. История славистики. XV Международный съезд славистов. Доклады российской делегации*, Москва 2013, с. 104-128.
- Вернер 2017: И.В. Вернер, *К истории перевода Псалтыри Максимом Греком в 1522-1552 годах: хронология, текстология, методология*, "Славяноведение", 2017, 2, с. 40-54.
- Вернер 2018: И.В. Вернер, *Locī communes европейской гуманистической филологии: справка библейских текстов Эразма Роттердамского и Максима Грека*, в: *Latinitas in the Slavonic World. Nine Case Studies*, ed. by V.S. Tomelleri and I.V. Verner in collaboration with A. Lukianowicz, Berlin 2018, с. 207-235.
- Воскресенский 1908: Г. Воскресенский, *Послания святого апостола Павла к коринфянам 2-е, к галатам и к ефессянам по основным спискам четырех редакций рукописного славянского апостольского текста с различиями из пятидесяти шести рукописей Апостола XII–XVI вв.*, Сергиев Посад 1908 (= Древнеславянский Апостол, 3-4-5).
- Евсеев 1897: И.Е. Евсеев, *Книга пророка Исаяи в древнеславянском переводе, I. Славянский перевод книги пророка Исаяи по рукописям XII–XVI вв.; II. Греческий оригинал славянского перевода книги пророка Исаяи*, Санкт-Петербург 1897.
- Карачорова 2015: И. Карачорова, *Новонайденная катена к Псалтыри в двух рукописях Хиладельского монастыря*, "Palaeobulgarica/Старобългаристика", XXIX, 2015, 1, с. 55-71.

- Кравец 1991: Е.В. Кравец, *Книжная справа и переводы Максима Грека как опыт нормализации церковнославянского языка XVI в.*, "Russian Linguistics", XV, 1991, с. 247-279.
- Михайлов 1908: А.В. Михайлов (ред.), *Книга Бытия пророка Моисея в древнеславянском переводе*, Варшава 1908 (= Прил. к кн. *Опыт изучения текста книги Бытия пророка Моисея в древнеславянском переводе*, IV, Главы 37-50).
- Новак 2017: М.О. Новак, *Источники и язык толкований на Деяния в Толстовском Апостоле XIV века*, "Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 2. Языкознание", XVI, 2017, 4, с. 58-65.
- Пентковская 2015: Т.В. Пентковская, *Евангелие от Матфея в составе перевода Бесед старца Силуана: к вопросу об источниках комментируемого текста*, "Вестник Московского государственного университета. Серия 9. Филология", 2015, 2, с. 7-41.
- Пичхадзе 2011: А.А. Пичхадзе, *Переводческая деятельность в домонгольской Руси: лингвистический аспект*, Москва 2011.
- Ромодановская 2005: В.А. Ромодановская, *Геннадиевская Библия*, в: *Православная энциклопедия*, X, Москва 2005, с. 584-588.
- Синицына 1977: Н.М. Синицына, *Максим Грек в России*, Москва 1977.
- Тюняева 2008: Д.Б. Тюняева, *Житие Андрея Юродивого в славянском переводе XIV века: особенности языка и переводческой техники*, Дисс. на соиск. уч. степ. канд. филол. наук, МГУ, Москва 2008.
- Чешко 1988: Е. Чешко, *Кирилло-Методиевский перевод Псалтыри и среднеболгарские правленные редакции. Структура слова и реляционные элементы*, в: *Studia Slavico-Vuzantina et Mediaevalia Europensia*, I. *Исследования по славяно-византийскому и западноевропейскому средневековью. Посвящается памяти Ивана Дуйчева*, София 1988, с. 217-230.
- Чешко и др. 1989: Е.В. Чешко, И.К. Бунина, В.А. Дыбо, О.А. Князевская, Л.А. Науменко (ред.), *Норовская псалтырь. Среднеболгарская рукопись XIV века*, I-II, София 1989.
- Цейтлин и др. 1994: Р.М. Цейтлин, Р. Вечерка, Э. Благова (ред.), *Старославянский словарь (по рукописям X-XI веков)*, Москва 1994.
- MacRobert 2015: С.М. MacRobert, *Maximos the Greek: Imprisoned in Polemic*, в: А. Suerbaum, G. Southcombe, B. Thompson (eds.), *Polemic. Language as Violence in Medieval and Early Modern Discourse*, Farnham 2015, с. 165-180.
- MacRobert 2018: С.М. MacRobert, *Maksim Greek in linguistic context*, в: *Latinitas in the Slavonic World. Nine Case Studies*, ed. by V.S. Tomelleri and I.V. Verner in collaboration with A. Lukianowicz, Berlin 2018, с. 173-205.

Abstract

Tatiana Viktorovna Pentkovskaya, Irina Mikhailovna Gnevsheva

Quotations from the Psalms in the Translation of St. John Chrysostom Homilies on the Gospel of Maximus the Greek's Book Circle

Maximus the Greek dedicated the early period of his book activity in Russia to the translations of exegetical texts, such as the translations of the lost part of the *Catena*e on the Acts of the Apostles (1519 or 1520), the *Catena*e on the Psalms (1522), St. John Chrysostom's Homilies on the Gospel of Matthew (1524), and St. John Chrysostom's Homilies on the Gospel of John (1525). The article analyzes the quotations from the Book of Psalms represented in two translations of John Chrysostom's homilies. It is established that when working on the translation of the homilies, not only their Greek original was used, but also the quotations were reconciled with the Church Slavonic versions of the Holy Scriptures. A relatively small amount of quoting of the Book of Psalms prevents the assumption of verification with several sources representing different versions of the liturgical text of the Psalter. The source, which was involved for verification of quotations, mainly followed Metropolitan Cyprian's version of the 14th century. At the same time, this hypothetical source was characterized by some readings that preserve the more ancient features of the text of the Book of Psalms. There are also special Psalter readings in the homilies that do not coincide with the readings of the previous versions of the Psalms. This indicates there was targeted editing of the Psalter readings when translating quotations, which was motivated by several factors, including: the intention to preserve the Greek word without translation; the difference in reading between the Psalter and the homilies; the context alignment; and searching for the most appropriate lexical and grammatical solutions for the translation.

Keywords

Homiliae; Quotations; Church Slavonic Versions of the Book of Psalms; Textual Criticism; Maximus the Greek.

Francesca Romoli

Писану видѣх / писано и вѣдах.
Sulle fonti della *Povest' strašna* di Massimo il Greco*

1. *Premessa*

La *Повѣсть страшна и достопамятна, и о съврѣшенем иноуѣскомъ жительствѣ* (*Narrazione terribile e memorabile, e sulla perfetta forma di vita monastica*) di Massimo il Greco costituisce la prima testimonianza offerta al lettore moscovita sull'università di Parigi, la Grande Chartreuse e l'ordine certosino, e sulla predicazione di Girolamo Savonarola nella Firenze umanistica e l'ordine domenicano¹. L'opera si compone di due narrazioni in origine autonome (cfr. Ivanov 1969: 156-157, Žurova 2008: 453-459)²: la prima accoglie i contenuti riferiti al Regno di Francia, la seconda quelli relativi alla Firenze umanistica. Questo lavoro intende impostare e avviare un'indagine sistematica sulle sue fonti.

1.1. *Status quaestionis*

Generalmente gli studi sulla *Povest'* privilegiano la testimonianza su Savonarola, ricavandone evidenza del suo ruolo nella formazione del giovane greco e ai fini della sua conversione; anche l'idea della povertà monastica difesa da Massimo il Greco è ricondotta all'insegnamento savonaroliano e al noviziato trascorso nel convento di San Marco (cfr. Ikonnikov 1915: 118-123, Viskovatyj 1939-1940, Ivanov 1974). Non sorprende, allora, che É. Denissoff (1943: 249-252) confonda l'ordine certosino, descritto nella prima narrazione della *Povest'* e già correttamente identificato da V.S. Ikonnikov (1915: 107), con quello do-

* Sono grata ad Alberto Alberti per aver accettato di affiancarmi nella curatela del blocco tematico che presentiamo e per la generosità con cui ha condiviso con me idee, intuizioni e riflessioni. Con lui desidero ringraziare i colleghi contributori, che hanno accolto volentieri la proposta di confrontarsi su Massimo il Greco. Ringrazio inoltre Giovanna Brogi, per la sicura disponibilità al dialogo e gli scambi sempre proficui. Ai revisori anonimi che hanno valutato questo saggio, che pure ringrazio, rispondo nelle note. Un grazie speciale va all'amico David Speranzi, per il suo apporto sostanziale e la partecipazione entusiastica alla prima fase di questo progetto.

¹ Il testo è disponibile nelle edizioni Maksim Grek 1897, Bulanin 2000 e Žurova 2011, quest'ultima con apparato critico. Fra le versioni in lingua russa si ricordano Maksim Grek 1911 e Bulanin 2000. Tre le versioni in lingua italiana: Villari 1861 (parziale), Ferro, Romoli 2005 e Kossova 2012 (entrambe integrali). Si prende qui a riferimento l'edizione Žurova 2011.

² Secondo N.V. Sinicyna (2006: 194, 2008a: 65-66), invece, le due narrazioni sarebbero state concepite come parti di un'opera unitaria.

menicano, né che N.V. Sinicyna (da ultimo 2008a: 65), pur ribadendo l'identificazione di Ikonnikov, annoveri erroneamente quello certosino fra gli ordini mendicanti³.

Nell'ambito specifico delle fonti della *Povest'*, sono state avanzate ipotesi disperate, senza che nessuna sia stata sottoposta al necessario vaglio delle evidenze. Denissoff (1943: 234-235) rimanda all'ambiente di Mirandola. Sinicyna (2008a: 66, 68) assume la descrizione della Grande Chartreuse e dell'ordine certosino fondata su incontri, esperienze dirette e fonti scritte, e quella sull'università di Parigi sui racconti di Giano Lascaris; la studiosa individua in particolare tre canali dai quali l'autore avrebbe ricavato le informazioni in suo possesso, che identifica con i monaci della Certosa di Firenze, senza considerare le restrizioni della clausura certosina, con la *Vita* di Bruno di Würzburg (1005-1045), che confonde con il fondatore dell'ordine, Bruno di Colonia (1030-1101), e con la regola dell'ordine; fa inoltre riferimento a "quadri, affreschi, vetrate" della Certosa fiorentina, la cui realizzazione, tuttavia, fu di alcuni decenni successiva all'epoca in cui Massimo il Greco soggiornò a Firenze (cfr. § 2.2.1), e sostiene, con argomento a nostro avviso non probante, l'intenzionalità delle omissioni che si osservano nella descrizione offerta nella *Povest'* (cfr. Sinicyna 2008a: 65-69). L.I. Žurova (2008: 450-468) ritiene la "narrazione parigina" basata su fonti orali e la *Povest'* nel suo complesso legata al soggiorno italiano del suo autore.

1.2. *Datazione*

La datazione dell'opera è incerta. A.I. Ivanov (1969: 157) la colloca nel primo periodo moscovita dell'autore (1518-1525); Sinicyna (2006: 194, 2008b: 17) la data da ultimo agli anni Trenta-Quaranta del XVI sec.; Žurova (2008: 454-455) ipotizza che appartenga agli ultimi anni di vita di Massimo il Greco.

1.3. *Composizione*

Come si è detto (cfr. § 1), la *Povest'* si compone di due narrazioni in origine autonome, la prima sul Regno di Francia e la seconda sulla Firenze umanistica. Nella 'raccolta Rumjancev', rappresentata nel ms. RGB, f. 256, Rum. 264 (metà del XVI sec.), queste due narrazioni sono separate da un foglio bianco (pur in mancanza di un secondo titolo). Žurova (2008: 453) ipotizza per questo che il loro accorpamento sia estraneo alla 'raccolta Rumjancev' e risalga piuttosto all'epoca della formazione della 'raccolta Chludov', la più completa fra le raccolte di opere di Massimo il Greco compilate vivente l'autore, a sua volta rappresentata (in parte) nel ms. RGB, f. 37, Bol's. 285 (metà del XVI sec.)⁴.

³ I quattro ordini mendicanti dell'Occidente sono notoriamente gli ordini francescano, domenicano, agostiniano e carmelitano.

⁴ Sulle raccolte delle opere di Massimo il Greco compilate vivente l'autore e da lui approvate, per il loro rapporto e sulla correlazione con e fra le sillogi che le trasmettano si vedano almeno Žurova 1996, 2008: 3-28 e Sinicyna 1993-1994.

Il titolo della *Povest'* deve intendersi per l'appunto riferito alla narrazione sul Regno di Francia, nella prima parte – Повѣсть страшна и достопамятна – al racconto sul miracolo del dottore parigino che testimoniò il suo giudizio particolare suscitando la vocazione di Bruno di Colonia⁵, e nella seconda parte – о съврѣшенем иноуѣскомъ жительствѣ – al racconto sulla fondazione della prima certosa (1084) e sull'ordine certosino.

1.4. Veridicità e fonti

Volendo dare rassicurazione al lettore sulla veridicità dei fatti narrati, l'autore dichiara che la prima narrazione è basata su fonti indirette e la seconda sulla sua testimonianza visuale. Scrive, infatti, all'inizio della prima narrazione: истину пишу, юже самъ не точию писану видѣх и прочтохъ, но и слухомъ приахъ отъ мужей достовѣрныхъ, сирѣчь добродѣтелию жития и премудростию многою украшѣныхъ, у нихъ же азъ, зѣло юнъ сынъ, пожихъ лѣта доволна (Žurova 2011: 239)⁶; nel racconto sull'ateneo parigino: ꙗкоже слышахъ отъ нѣкихъ (*Ibidem*: 240)⁷; alla fine della seconda narrazione: не отъ инога слышавъ, но самъ ихъ видѣвъ и въ учениихъ ихъ многажды приучивста (*Ibidem*: 254)⁸.

Queste indicazioni sembrano concordare con l'itinerario occidentale di Massimo il Greco a oggi noto, mancando evidenza di una tappa francese di tale itinerario ed essendo al contrario documentati i suoi soggiorni fiorentini. Come si cercherà di mostrare, tuttavia, la descrizione della Grande Chartreuse e della vita al suo interno non è pienamente conforme alla struttura effettiva del monastero e alla regola certosina, né pare poggiare sulla tipologia di fonti dichiarata dall'autore. A ben vedere, del resto, nella formulazione della dichiarazione sulla veridicità e le fonti complessive della prima narrazione si celano elementi di criticità.

2. Fra tradizione e interpretazione

2.1. *Due lectiones, due ipotesi*

Nel periodo истину пишу, юже самъ не точию писану видѣх и прочтохъ, но и слухомъ приахъ отъ мужей достовѣрныхъ, le azioni del 'vedere scritto', del 'leggere' e dell' 'udire' cadono sullo stesso oggetto ('la verità'). L'autore dichiara cioè di scrivere la verità avendola non soltanto vista scritta e letta, ma anche appresa oralmente. La verità sta a significare il suo racconto con i singoli contenuti che lo compongono. La testimonianza sull'università di Parigi, il

⁵ Sull'origine e la tradizione di questa leggenda e per l'identità del dottore dannato si veda Laporte 1960: 90-106, con bibliografia.

⁶ “Scrivo la verità che io stesso non solo vidi scritta e lessi, ma appresi anche con l'udito da uomini fededegni, vale a dire adorni di virtù di vita e molta saggezza, presso i quali, quando ero molto giovane, vissi alcuni anni”.

⁷ “Come udii da alcuni”.

⁸ “Non avendone udito da un altro, ma avendoli visti io stesso, essendomi trovato spesso alle loro prediche”.

resoconto sulla fondazione dell'ordine dei certosini e la descrizione della Grande Chartreuse e della forma di vita certosina sarebbero allora da intendersi basati sia su fonti scritte (viste e lette), sia su fonti orali. Così formulata, questa dichiarazione sembra dubbia per due ragioni:

1. riferendosi alle fonti scritte, l'autore descrive in maniera espletiva (e quasi al limite del nonsenso) il lavoro documentario preliminare alla stesura del suo resoconto: dall'osservazione nei libri di testi pertinenti alla materia di suo interesse all'acquisizione dei loro contenuti (ovvero dalla conoscenza dell'esistenza di libri pertinenti alla materia di suo interesse, al loro reperimento e all'acquisizione dei loro contenuti)⁹; ciò genera (peraltro) un'evidente sproporzione rispetto al successivo riferimento alle fonti orali;
2. la combinazione 'vedere scritto e leggere' è sconosciuta al *corpus* delle opere di Massimo il Greco¹⁰, che al contrario documenta ampiamente la tendenza dell'autore a esplicitare le sue fonti categorizzandole in fonti scritte, orali e nella sua testimonianza visuale (Maksim Grek 2008, 2014: *passim*).

Il sospetto che in questo modo l'autore stia descrivendo la prassi del refettorio domenicano (di cui aveva fatto esperienza diretta; cfr. § 2.2.2.2), dove durante la refezione il lettore della mensa declamava letture che i commensali ascoltavano e che a loro volta avrebbero potuto leggere in privato¹¹, è fugato dalla scarsa pertinenza, in tale contesto, dei contenuti complessivi della prima narrazione, che in questo caso si dovrebbero per di più assumere tratti esclusivamente da fonti scritte¹².

Questi rilievi incoraggiano a verificare se il senso della dichiarazione autoriale possa essere altrimenti compreso e in che modo. Si aprono allora due possibilità:

1. ricercare eventuali interpretazioni alternative;
2. interrogarsi sulla genuinità della *lectio* tradita e sull'esistenza di testimoni che abbiano conservato eventuali trascrizioni più fedeli dell'archetipo.

In ambito interpretativo, una diversa lettura è suggerita dalla semantica del verbo *писать*, che nel passo in oggetto potrebbe denotare non tanto l'azione dello *scribere*, quanto piuttosto quella del *pingere* (cfr. Miklosich 1862-1865, *s.v.*, Sreznevskij 1893-1903, *s.v.*). L'autore affermerebbe in questo caso di scrivere la verità non avendola vista scritta, letta e udita, bensì avendola vista dipinta, letta e udita, dichiarando cioè il ricorso a fonti iconografiche, scritte e orali (ipotesi a).

⁹ Volendo contemplare l'eventualità di una possibile confusione fra *вѣдѣти/вѣдати* e *видѣти*; cfr. *infra*.

¹⁰ La verifica è stata condotta nell'edizione Maksim Grek 2008, 2014.

¹¹ Sono grata per questo spunto a Marcello Garzaniti, con il quale inizialmente avevo discusso l'idea di questo lavoro.

¹² Sul refettorio domenicano si veda *infra*, § 2.3.2 e Romoli 2018, con bibliografia.

Nell'ambito della tradizione manoscritta, il passo in oggetto è attestato in due varianti. Alla *lectio* писану видѣх, trasmessa dal ms. Bol's. 285 (con correzioni autoriali) (*lectio* 1)¹³, il ms. Rum. 264 (anch'esso con correzioni autoriali) oppone la *lectio*, in parte evidentemente corrotta, писа, но и вѣдах (*lectio* 2). Nella *lectio* 1, il participio писану è attribuito del sostantivo истину, a sua volta richiamato dal relativo юже. Nella *lectio* 2, il segmento писа, но è evidentemente l'esito di una suddivisione arbitraria, o forse accidentale, di писано (l'aoristo писа farebbe cadere l'accordo con il soggetto creando un nonsenso). L'accordo al neutro conferisce al participio funzione sostantivale, ristrutturando la sintassi della frase: l'azione espressa dall'aoristo вѣдах (e dagli aoristi прочтохъ e приахъ) cade ora su di esso, e non più sul sostantivo истину.

Com'è noto, il verbo вѣдѣти/вѣдати poteva esprimere una conoscenza fondata sulla percezione visiva (видѣти); la vicinanza semantica ma anche fonetica di queste forme ne determinava sovente la confusione (cfr. Kolesov 2008: 75-76). Nella trasmissione manoscritta delle opere di Massimo il Greco, i casi in cui uno dei due verbi, o più in generale dei loro radicali, sostituisce l'altro sono del tutto consueti (cfr. Maksim Grek 2008: 469 e *passim*; 2014: *passim*). Per questa ragione, sembra plausibile che nella *lectio* 2 вѣдах possa essere subentrato a un originario видѣх, peraltro attestato nella tradizione manoscritta (*lectio* 1).

Così emendata, la *lectio* 2 restituisce l'affermazione

истину пишу, юже¹⁴ самъ не точно писано и видѣх и прочтохъ, но и слухом приахъ от мужей достовѣрных,

con la quale l'autore dichiarerebbe non di aver visto scritta, letto e udito la verità di cui scrive, ma di scrivere la verità avendo visto, letto e udito ciò che scrive (писано), ammettendo cioè di conoscere realtà e fatti anche direttamente. La coerenza semantica e la simmetria anche sintattica così conferita all'enunciato, con la triplicazione della congiunzione и che scandisce le varie categorie di fonti, sembra deporre a favore della sua genuinità (ipotesi b).

La diversa interpretazione del significato del participio писану nella *lectio* 1 (ipotesi a) e l'emendamento della *lectio* 2 (ipotesi b) sanerebbero il senso dell'enunciazione significando ora il ricorso a fonti iconografiche, scritte e orali (ipotesi a), ora la testimonianza visuale

¹³ Nel ms. Bol's. 285, f. 27 iv, il primo grafema di видѣх richiama piuttosto la lettera покоси (п), discostandosi dal disegno ricorrente nel foglio per la lettera вѣди (в). La parola видѣх/пидѣх conclude il decimo rigo e sembra ripetere nella grafia la prima sillaba di пишу/пшъ, che occupa l'ultima posizione del rigo precedente, facendo pensare a un errore meccanico nella trascrizione. Sono grata a L.I. Žurova per le riproduzioni dei mss. Rum. 264, f. 225 e Bol's. 285, f. 27iv. Su questo secondo testimone si basano le edizioni Bulanin 2000 e Žurova 2011.

¹⁴ Per юже nella *lectio* 2 non si può che ipotizzare una cattiva lettura dell'antigrafo perduto e tentare di correggerlo per congettura. Allo stato attuale della tradizione manoscritta, l'ipotesi maggiormente verosimile è che per errata trascrizione esso restituisca un originario юже, relativo assoluto o congiunzione causale (uso residuale o interferenza del greco o del latino; cfr. Cejtin, Večerka, Blagova 1994: s.v., Kurz, Hauptová 1966-1997, s.v.).

dell'autore e il ricorso a fonti scritte e orali (ipotesi b)¹⁵. Per poter decidere dell'ammissibilità di queste ipotesi, pronunciarsi nel senso dell'una o dell'altra e impostare l'indagine sulle fonti della prima narrazione della *Povest'*, si procederà in questa sede a verificare se il resoconto dell'autore sia compatibile con fonti iconografiche o presenti indizi di una sua testimonianza visuale.

2.2. *Al vaglio delle evidenze*

2.2.1. *Testimonianze iconografiche (ipotesi a)*

Si procede ora a sondare l'ipotesi a (che il postula il corso a fonti iconografiche; cfr. § 2.1), verificando se e quali fra i contenuti trasmessi dall'autore poterono essere attinti da fonti iconografiche.

Fra i contenuti della prima narrazione (cfr. § 1), quelli maggiormente diffusi nelle fonti iconografiche occidentali sono l'anastasi del dottore parigino (Raymond Diocrés) che testimoniò il suo giudizio particolare suscitando la vocazione di Bruno di Colonia¹⁶ e la fondazione dell'ordine certosino a opera dello stesso Bruno. Questi episodi sono noti alle fonti letterarie dall'inizio del XII sec., epoca che precede di alcuni secoli la comparsa sia della prima biografia a stampa di san Bruno (Berthold Rembold, Parigi 1509), sia della sua prima biografia ufficiale (Johannes Amorbach, Basilea 1515)¹⁷.

I cicli iconografici ispirati alla vicenda di san Bruno si svilupparono dalla metà del XIV sec. Nel XV-XVII sec., con l'istituzione del suo culto per l'ordine certosino (1514) e la sua approvazione universale (1623), l'iconografia del santo conobbe una diffusione più ampia, soprattutto nei luoghi di insediamento delle certose. Malgrado la quantità e la varietà delle testimonianze (cfr. Ceravolo 2001, Leoncini 2001, Girard 2004, con bibliografia), nessuna sembra essere compatibile con il 'periodo occidentale' della vita di Massimo il Greco, che si ritiene si sia protratto al più tardi fino al 1506, né con le tappe note del suo itinerario, che con ogni probabilità si snodò fra Firenze, Mirandola e Venezia¹⁸.

¹⁵ Non condivido l'obiezione sollevata dal secondo revisore, per il quale il significato "generale" di questo passo, quale che sia l'ipotesi scelta, non cambierebbe "nella sostanza".

¹⁶ Cfr. *supra*, nota 4.

¹⁷ Sulle più antiche testimonianze letterarie relative al monachesimo certosino si vedano Laporte 1960, Falchini 2000, Giuliani 2002 e Hogg 2004; sulla genesi, la tradizione e l'autenticità dell'episodio dell'anastasi del dottore dannato si veda in particolare Laporte 1960: 87-110; sulle *Vitae* e la figura di san Bruno si vedano anche, rispettivamente, Hogg 1995 e De Leo 2004 (tutti con bibliografia).

¹⁸ La biografia di Massimo il Greco necessita di nuovi studi volti alla verifica dei dati noti e alla ricostruzione puntuale del suo itinerario nell'ottica di un più organico inquadramento della sua figura e attività nel contesto dell'Europa del XV-XVI sec. Le biografie di riferimento restano Denissoff 1943 e Sinicyna 2008a. A. M. Garzaniti (2015) si deve un primo tentativo di interpretazione del personaggio alla luce dei movimenti riformistici dell'Europa del XVI sec.

I cicli pittorici più antichi, per esempio, che risalgono al XIV-XV sec., appartengono alle certose di Parigi, Basilea e Colonia; il più antico ciclo di miniature, realizzato dai fratelli Pol, Hermant e Jehannequin de Limbourg, è contenuto nell'*horologion Les belles heures du duc Jean de Berry* del 1408, che fra XV e XVI sec. sicuramente non circolò al di fuori del Regno di Francia; le tavole anonime che illustrano la *Vita sancti Brunonis* di Francois du Puy edita a Parigi (Jodocus Badius Ascensius) nell'*Opera et Vita* di san Bruno datano al 1524, un'epoca ormai successiva non solo alla partenza di Massimo il Greco dall'Italia, ma anche al suo arrivo in Moscovia.

L'episodio nella prima narrazione dell'anastasi del dottore dannato, con l'annotazione delle sentenze riferite alle tre procedure del suo giudizio particolare (cfr. *infra*), e la morfologia dell'episodio appaiono in ogni caso particolarmente affini ad alcune fonti iconografiche. Il resoconto autoriale, infatti, è costruito attorno alle sentenze **ПОСТАВЛЕНЪ ЕСМЪ ПРѢД СУДИЮ, ИСПЫТАНЪ ЕСМЪ, ОСУЖЕН ЕСМЪ** (Žurova 2011: 241)¹⁹, che scandiscono il passaggio da una procedura all'altra del giudizio; tali sentenze richiamano le xilografie del ciclo *Origo ordinis cartusiensis* realizzato da Urs Graf per gli *Statuta ordinis cartusiensis a domino Guigone priore cartusiae edita*, che si apre con tre tavole dedicate ognuna a una procedura del giudizio, corredate dalle didascalie "Iusto Dei iudicio accusatus sum", "Iusto Dei iudicio iudicatus sum", "Iusto Dei iudicio condemnatus sum" (cfr. Hogg 1989: 9).

Gli *Statuta* furono editi a Basilea per i tipi di Johannes Amorbach nel 1510, quando Massimo il Greco era già sull'Athos. Volendo riconoscere in essi la fonte dell'episodio dell'anastasi del dottore dannato, se ne dovrebbe ipotizzare la presenza sull'Athos, la qual cosa, malgrado l'autore continuasse a intrattenere rapporti con l'Occidente (cfr. Denissoff 1943: 321-329), appare improbabile. Dalla stessa fonte, del resto, egli avrebbe potuto trarre il passaggio iconograficamente tipico del sogno del vescovo Ugo di Grenoble e del suo inverarsi, che al contrario è estraneo al suo resoconto. L'ipotesi che l'episodio sul dottore dannato sia ispirato alle xilografie grafiane deve pertanto essere respinta.

L'eventuale presenza di rappresentazioni analoghe in una qualche edizione aldina, di cui Massimo il Greco sarebbe venuto a conoscenza nel periodo della collaborazione con Manuzio, resta parimenti esclusa. La verifica condotta sul catalogo delle edizioni aldine, infatti, ha evidenziato come unico titolo apparentemente pertinente il *Breviarium romanum*, la cui edizione, tuttavia, data ormai al 1564, 1568 e 1570 (cfr. *Serie dell'edizioni aldine per ordine cronologico ed alfabetico*, Firenze 1803, pp. 134, 143, 146), e al cui interno l'ufficio di San Bruno nella forma estesa all'episodio dell'anastasi del dottore dannato, poi espunto da papa Urbano VIII nel 1631, fu inserito soltanto nel 1623 da papa Gregorio XV (cfr. *Biografia universale antica e moderna*, VIII, Venezia 1823, p. 162; Laporte 1960: 93).

Una testimonianza per certi versi analoga a quella delle xilografie di Graf è offerta dalle vetrate istoriate del Colloquio dei monaci in affaccio sul chiostrino del Colloquio nella Certosa di San Lorenzo di Monte Acuto (o del Galluzzo). Come il ciclo grafiano, infatti, la serie delle monofore si apre con le immagini nei primi tre ovali delle tre procedure del

¹⁹ "Sono messo dinanzi al Giudice", "Sono giudicato", "Sono condannato".

giudizio particolare di Diocrés, sormontate da iscrizioni perfettamente coincidenti con le didascalie delle tavole grafiane (cfr. Chiarelli, Leoncini 1982: 279-281, schede 181-188, tavole 227, 229-230)²⁰. L'ubicazione del monumento, che sorge alle porte di una città, Firenze, in cui Massimo il Greco soggiornò sicuramente fra il 1492 e il 1498 e ancora fra il 1502 e il 1503, sembra farne una fonte possibile del suo resoconto.

La verifica della datazione delle vetrate, la cui realizzazione avvenne a opera dei vetrai Paolo di Brondo e Gualteri di Fiandra su progetto di autore ignoto nel 1559-1560, in anni ormai successivi alla morte di Massimo il Greco (1556), ne esclude tuttavia la pertinenza (cfr. Chiarelli, Leoncini 1982: 29). Similmente resta esclusa l'eventualità che la testimonianza dell'autore poggi sugli affreschi del ciclo degli *Episodi della vita di San Bruno* eseguito da Bernardino Poccetti sulle pareti del santuario della chiesa monastica della stessa Certosa, dove all'anastasi di Diocrés è riservata un'unica scena e la cui realizzazione è ancora più tarda, risalendo agli anni 1591-1593 (cfr. Chiarelli, Leoncini 1982: 250-251, schede 74-78, tavola 91). La presenza nella Certosa di Firenze di cicli pittorici e/o di altro materiale iconografico di analogo soggetto, preesistente o coevo agli anni del soggiorno fiorentino di Massimo il Greco non è documentata²¹.

In sintesi, i dati raccolti e qui presentati sulle fonti iconografiche potenzialmente pertinenti alla prima narrazione e disponibili all'autore inducono a rigettare l'ipotesi a, che attribuisce a *писану* nella *lectio* 1 (*писану видѣх*) il significato di *pingere* e postula il ricorso a fonti iconografiche (cfr. § 2.1).

2.2.2. Testimonianze visuali (ipotesi b)

2.2.2.1. IL MONASTERO DELLA CERTOSA DI FIRENZE. Rigettata l'ipotesi a, si procede ora a esplorare l'ipotesi b (che postula la testimonianza visuale dell'autore; cfr. § 2.1), verificando se e quali fra i contenuti affidati alla prima narrazione poterono essere attinti dal vissuto dell'autore.

Una conoscenza diretta della Certosa di Firenze, che le testimonianze iconografiche non permettono di accertare (cfr. § 2.2.1), potrebbe emergere da altri elementi. L'accuratezza della descrizione che Massimo il Greco offre degli ambienti della Grande Chartreuse,

²⁰ Si vedano allo stesso proposito le schede a cura di C. Chiarelli (2001) offerte sul portale dell'Istituto per la Conservazione e la Valorizzazione dei Beni Culturali del Consiglio Nazionale delle Ricerche nella sezione che ospita la Banca Ipermediale delle Vetrate Italiane: <<http://www.icvbc.cnr.it/bivi/regioni/toscana/firenze.htm#Certosa%20di%20Val%20d'Ema>>.

²¹ I più antichi resti pittorici conservatisi in Certosa, databili all'incirca al secondo decennio del XV sec., non hanno alcuna attinenza con il ciclo di san Bruno (si tratta degli affreschi che ritraggono Cristo fra due profeti, san Michele arcangelo, l'annunciazione, un santo papa e un santo vescovo in un vano sovrastante la sagrestia della chiesa monastica; cfr. Chiarelli, Leoncini 1982: 260, schede 131-134, tavole 158-162). La testimonianza di Vasari attesta la più antica presenza in Certosa, nel XIV-XV sec., dei pittori Buffalmacco, Antonio Veneziano e Lorenzo Monaco, delle cui opere, tuttavia, non ci è pervenuto nulla (cfr. Chiarelli, Leoncini 1982: 20-27).

con specifico riferimento alle celle dei monaci con i loro arredi e le loro pertinenze, sembra presupporre l'osservazione diretta dei locali del monastero. Nel resoconto autoriale, le celle sono dotate di un'apertura per il passaggio del cibo posta a lato della porta di accesso e di uno spazio retrostante adibito a orto, con un piccolo pozzo sul quale affaccia una finestra:

гѣсти же комуждо въ своен кѣлино приносимага ему обцимъ ихъ служебникомъ, не дверию оногю лѣзѣцимъ къ нему – сие бо отречеся отнюдъ –, но въ еже подлѣ двери дѣланомъ окнѣ положити уставленѣга имъ брашна [...]. За кождую же кѣлино ихъ садецъ малъ на малло имъ прохладженіе, и кладдезецъ малъ подъ самыимъ окномъ, и черпало мѣдиано есть (Žurova 2011: 242)²².

La conformità di questa descrizione alle celle della Grande Chartreuse è piuttosto generica. Le celle della casa madre, infatti, sono disposte perpendicolarmente rispetto al chiostro, al quale rivolgono il lato corto, come rivela l'orientamento della linea di colmo dei tetti a due falde. Le stesse non affacciano direttamente sul chiostro, ma su un corridoio che a sua volta affaccia sul chiostro; a lato della porta che dal corridoio dà accesso alla cella si apre lo sportello per il passaggio del cibo. L'orto è ubicato non nello spazio retrostante, ma in quello antistante la cella, sul suo lato lungo, così da creare una separazione fisica fra le celle che le isola sui tre lati liberi. All'orto si accede attraverso una porta incorniciata da due finestre che affacciano sul retro della cella successiva. Negli orti non vi sono tracce di pozzi, resi superflui da un condotto di sorgente che raggiunge tutte le celle, la cucina e i laboratori del monastero, facendo affluire l'acqua al loro interno²³.

La descrizione sembra invece attagliarsi maggiormente alle celle della Certosa di Firenze, che in alcuni dettagli differiscono da quelle della casa madre. Nella Certosa fiorentina, infatti, le celle sono disposte parallelamente rispetto al chiostro, come mostra l'orientamento della linea di colmo dei tetti, anche in questo caso a due falde. Alle celle si accede

²² “Consumare ognuno nella sua cella il cibo portatogli da un loro inserviente comune, che non glielo porge attraverso la porta – questo, infatti, è severamente vietato –, ma deve porre gli alimenti stabiliti per loro nel vano che si apre di fianco alla porta [...] Dietro ogni cella c'è un orticello per dare loro un po' di ristoro e un piccolo pozzo proprio sotto la finestra, e anche un mestolo di rame?”.

²³ L'antichità di questo sistema di conduzione dell'acqua è testimoniata, fra le altre, dalle fonti letterarie. Il *De vita sua* (I,11) di Guiberto di Nogent (1053-1121) ne documenta l'esistenza già all'inizio del XII sec.: “Aquam autem, tam haustui, quam residuo usui, ex ductu fontis, qui omnium obambit cellulas, et singulorum per certa foramina aediculis influit, habent” (Guibert 1981: 66), e la *Vita sancti Antelmi Bellicensis episcopi ordinis Cartusienensis* (8) riferisce dei lavori successivamente commissionati da Antelmo (1107-1178): “Nec hoc tacendum quod aquaeductus, multo sed infatigabili labore fabricando, longis meatibus ad cellas, coquinam caeterasque officinas aquarum tantam direxit abundantiam ut, iugi lapsu defluentium, copia, molendino postea constructo, etiam sufficiat” (Guilelmus 1987: 11). Una visita virtuale dei locali della Grande Chartreuse è possibile accedendo al portale del Musée de la Grande Chartreuse: <<http://www.musee-grande-chartreuse.fr/fr/individuels-et-familles/visite-virtuelle>>.

direttamente dal chiostro grande, sul quale affacciano le porte delle celle e gli sportelli per il passaggio del cibo posti di fianco a esse. Gli orti sorgono nello spazio – questa volta sì! – retrostante le celle e sono separati da un corpo edilizio che si sviluppa come appendice della cella; sul lato corto dello spazio esterno ricompreso fra due celle si apre un balconcino sormontato da una loggetta. Al di sotto di esso si scorge un pozzo, la cui presenza è storicamente documentata (anche) da una pianta di arte fiorentina del XVII-XVIII sec., dove la posizione appena descritta è occupata da oggetti che, inferiori nelle dimensioni, nel disegno richiamano chiaramente il pozzo del chiostro (cfr. Chiarelli, Leoncini 1982: tav. 42).

Le tappe note dell'itinerario occidentale di Massimo il Greco, la diversa morfologia delle celle nei due monasteri e la maggiore affinità della descrizione da lui offerta alla Certosa fiorentina suggeriscono che egli possa aver descritto la casa madre e la vita al suo interno sulla base di un'esperienza vissuta di fatto a Firenze. Considerato che oltre agli aderenti all'ordine le certose potevano accogliere persone di fiducia (cfr. Comba, Merlo 2000: 370), è plausibile che Massimo il Greco possa aver visitato la Certosa di Firenze negli anni del suo soggiorno fiorentino, da laico fra il 1492 e il 1498, forse durante il priorato di Leonardo Buonafé (1494-1501), quando gli ambienti del monastero subirono un imponente rinnovamento edilizio (cfr. Chiarelli, Leoncini 1982: 20-27), o più probabilmente da novizio fra il 1502 e il 1503.

Il contesto urbano in cui sorge il monastero descritto, a cui allude la notizia del cibo offerto in dono ai monaci dagli abitanti della città, e la sua posizione collinare, che si può evincere dal riferimento all'olio, convincono di questo, contraddicendo sia l'isolamento totale del *desertum* della Grande Chartreuse sia l'ambiente alpino in cui si erge, ma trovando al contrario pieno riscontro nella prossimità all'agglomerato urbano della Certosa fiorentina (e più in generale delle certose fondate a partire dal XIII-XIV sec.; cfr. Comba, Merlo 2000) e nella sua collocazione geografica²⁴:

Градовом жителіе от многого их, егоже имут к нимъ благоговѣнства и любви за богоугодное пребывание и жительство ихъ, овъ уво боукю вина, овъ же елед, овъ же рыбы, овъ же сыры и янца посылають имъ. Инъ же нѣкъин, въ нужу нѣкъю и бѣду пад, приносить имъ кормъ, моливъ игумена, да велит сущимъ под руюкою его братиамъ помолитиса Господеви о немъ, да избавить его Господь от таже чает на себѣ скорви (Žigova 2011: 247-248)²⁵.

²⁴ L'olio, condimento storicamente estraneo alla dieta alpina, non era un alimento tipico della dieta dei monaci nella Grande Chartreuse. Nelle *Consuetudines Cartusiae* (52,3), che descrivono le abitudini di vita al suo interno, si afferma infatti che i cibi ordinari venivano generalmente conditi soltanto con il sale: "Generaliter autem, communes huius domus cibi sale tantum condiuntur" (Guigues 2001: 262). Si badi, e rispondo qui al secondo revisore, a non incappare nel ragionamento semplicistico che il successivo riferimento al pesce faccia allora "ipotizzare anche il mare", essendo risaputo che la piscicoltura era pratica diffusa già nel medioevo, soprattutto in ambito monastico, dove garantiva l'auto-sostentamento delle comunità (che seguivano una dieta priva di carne).

²⁵ "Gli abitanti della città, per la molta pietà che nutrono verso di loro e l'amore per la loro condotta e la forma di vita benaccetta a Dio, gli recapitano chi una botte di vino, chi dell'olio, chi

Fra i materiali della Certosa fiorentina custoditi presso l'Archivio di Stato di Firenze (*Corporazioni religiose soppresses dal governo francese*, numero d'ordine 51; *Diplomatico*, tomo di regesto 55.4) non si conservano (eventuali) registri di ingresso che possano recare evidenza della presenza fra i visitatori o gli ospiti della casa dell'allora Michele Trivolis. L'esistenza di tali documenti, e più in generale di scritture utili a tracciare i percorsi del giovane greco, non è emersa neppure dallo spoglio dei cataloghi dei fondi *Conventi soppressi* e *Conventi soppressi da ordinare* archiviati presso la Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze (Sala manoscritti e rari, cataloghi 1-2, 79)²⁶, né può essere inferita dalla composizione della biblioteca della Certosa fiorentina ricavata dagli inventari storici e dai repertori dei manoscritti superstiti (cfr. Chiarelli 1984, Gargan 2012, Gargan, Manfredi 2017)²⁷.

Pur in assenza di evidenze scritte, la verifica sul campo e gli elementi raccolti mostrano che Massimo il Greco conosceva la Certosa di Firenze e fanno ritenere la sua descrizione della Grande Chartreuse ispirata a quella. Ciò soddisfa il requisito di validità dell'ipotesi b, essendo stata reperita traccia della testimonianza visuale necessaria a motivare l'emendamento della *lectio* 2 in ПИСАНО И ВИДѢХ (cfr. § 2.1)²⁸.

2.2.2.2. IL CONVENTO DI SAN MARCO A FIRENZE²⁹. Che la prima narrazione poggi anche sul vissuto dell'autore (ipotesi b; cfr. § 2.1., 2.2.2.1) è dimostrato inoltre dall'incidenza sul suo resoconto di conoscenze acquisite per esperienza diretta nel convento di San Marco a Firenze, dove, com'è noto, Massimo il Greco trascorse un periodo di noviziato (1502-1503). Nel descrivere la forma di vita certosina, infatti, egli estende all'ordine certosino prassi di vita domenicane.

del pesce, chi del formaggio e delle uova. Qualcun altro, caduto in una qualche necessità o disgrazia, porta loro del cibo avendo pregato il priore di esortare i fratelli che sono sotto la sua guida a preparare il Signore per lui, affinché il Signore lo liberi dal male che teme per sé”.

²⁶ Sono grata a D. Speranzi per avermi facilitato la consultazione dei materiali indicati.

²⁷ L'assenza (ipotetica) del nome di Massimo il Greco dall'elenco (altrettanto ipotetico) dei visitatori della Certosa di Firenze è un dato non verificabile che il primo revisore ritiene di desumere dalla constatazione dell'assenza fra i materiali superstiti depositati di registri di ingresso. Al secondo revisore, che giudica “tutto questo lavoro di archivio addirittura esagerato” rispondo che chi scrive ha ritenuto di non poter tralasciare di verificare l'esistenza di documenti che potessero certificare la presenza di Massimo il Greco nel monastero.

²⁸ Il primo revisore giudica la “risposta” all'ipotesi b “molto cautamente e poco convincentemente positiva”, per poi affermare, in modo che pare contraddittorio: “che la descrizione della Grande Chartreuse non sia basata su quella francese è indubbiamente il dato più importante che si ricava da questo studio”. In seguito eccepisce nuovamente, ora confondendo la Certosa con il convento di San Marco: “ci viene chiesto di accettare l'idea che Massimo descriva San Marco al posto della Grande Chartreuse”.

²⁹ Per la testimonianza di Massimo il Greco sulla forma di vita domenicana, le sue fonti e le possibili ragioni della confusione nel suo resoconto fra ordini certosino e domenicano si rimanda a Romoli 2018.

La predicazione e la questua, presentate l'una come occupazione principale e l'altra come principale fonte di sostentamento dei monaci (cfr. Žurova 2011: 245-246), sono estranee alla forma di vita certosina (cfr. *Consuetudines Cartusiae* 19, 30-32, 79 in Guigues 2001: 204-206, 230-232, 284-286), richiamando piuttosto il ministero della predicazione e la povertà mendicante dei domenicani (cfr. *Constitutiones antiquae Ordinis Fratrum Praedicatorum* in Thomas 1965, *Opera de vita regulari* in Humbertus 1888-1889).

Il cerimoniale dei pasti descritto dall'autore, con la recita del *Pater noster*, la disposizione del pane e delle stoviglie sui tavoli, la partizione del pane, l'ufficio dei servitori, l'uso del tagliere per servire, la precedenza degli inferiori, l'ufficio del lettore, il suono della campanella che da inizio al pasto e le preghiere di ringraziamento (cfr. Žurova 2011: 246-247), trova sorprendente conferma nelle disposizioni che nei testi normativi domenicani regolano i pasti e i pulmenti (cfr. *Constitutiones antiquae Ordinis Fratrum Praedicatorum* 1,7, 11,37 in Thomas 1965: 318-319, 369), e in quelle che disciplinano gli uffici del *refectorarius*, dei servitori e del lettore della mensa (cfr. *Instructiones de Officiis Ordinis* 23-25 in Humbertus 1888-1889, II: 288-300).

La confessione dei peccati, che nelle parole dell'autore è resa settimanalmente dopo la compieta dai sacerdoti e i diaconi al priore, con la denuncia delle colpe proprie e altrui e la pena della disciplina (cfr. Žurova 2011: 247), richiama nelle modalità il capitolo delle colpe domenicano, con l'esclusione dei novizi, l'accusa pubblica di sé e la proclamazione dei confratelli (cfr. *Constitutiones antiquae Ordinis Fratrum Praedicatorum* 1,2 in Thomas 1965: 314-315), e nei tempi la confessione domenicana *in completorio* (cfr. *Constitutiones antiquae Ordinis Fratrum Praedicatorum* 1,9 in Thomas 1965: 320, *Expositio Magistri Humberti super Constitutiones fratrum praedicatorum* 38 in Humbertus 1888-1889, II: 121-124).

La prassi penitenziale della disciplina, che a memoria dell'autore veniva praticata ogni sabato dopo la compieta, quando i monaci venivano percossi sulla spalla destra nuda con un fascio di verghe recitando Sal 51(50) (cfr. Žurova 2011: 247), sembra coniugare la regola certosina, che la prevedeva settimanalmente per i conversi in tempo di avvento e quaresima (cfr. *Consuetudines Cartusiae* 65,1 in Guigues 2001: 274), con quella domenicana, che la prescriveva nei giorni feriali *post completorium*, quando tutti i frati venivano percossi sulle spalle nude con verghe di legno mentre intonavano il *Miserere* (cfr. *Expositio Magistri Humberti super Constitutiones fratrum praedicatorum* 44 in Humbertus 1888-1889, II: 145-148, *Modi orandi sancti Dominici* in Taurisano 1922: 98, *Acta canonizationis sancti Dominici* 25 in Dominicus 1935: 143).

L'eccesso nel riso (смѣхъ безвремененъ и безумненъ; cfr. Žurova 2011: 242, 247)³⁰, di cui la regola certosina non fa menzione se non attraverso un più generico divieto di parlare a piacimento con i conversi (*conversis passim et quibuslibet*) per il monaco che per gravi motivi sia ospitato nella loro casa (cfr. *Consuetudines Cartusiae* 17,2 in Guigues 2001: 202), richiama anch'esso la regola domenicana, nella quale, invece, ridere sguaiatamente (*dissolute*) o far ridere con scherzi, giochi, parole e fatti costituisce colpa lieve, e ridere o far ridere

³⁰ “Il riso inopportuno e sguaiato”.

in coro (*in choro*) colpa media (cfr. *Constitutiones antiquae Ordinis Fratrum Praedicatorum* 1,21-21bis in Thomas 1965: 331-334).

Quanto all'istituto dei visitatori (cfr. Žurova 2011: 244), che è previsto da entrambe le regole (cfr. *Statuta antiqua* 2,30 in Hogg 1989, 2: 223-229, *Constitutiones antiquae Ordinis Fratrum Praedicatorum* 11,18-19 in Thomas 1965: 354-355), è interessante rilevare che nel 1501, alla vigilia del noviziato di Massimo il Greco, Vincenzo Bandelli (Bandello; 1435-1506), appena eletto maestro generale dell'ordine domenicano, intraprese un lungo viaggio per visitare i conventi e osservare direttamente la vita delle comunità (cfr. D'Amato 1983: 130). Se Massimo il Greco non lo incontrò di persona, di certo ne sentì parlare³¹.

3. Conclusioni

L'inconsueta formulazione della dichiarazione sulla veridicità e le fonti della prima narrazione della *Povest'* nel ms. Bol'š. 285 (истину пишу, юже самъ не точною писану видѣх и прочтоуъ, но и слухомъ принахъ отъ мужей достовѣрныхъ) e il dubbio di senso da essa generato ci hanno indotto a sondare la possibilità di interpretazioni alternative. Per questo sono state avanzate due ipotesi: che писану fosse da porsi in relazione con il significato *pingere* di писати (ipotesi 1); che la *lectio* писа, но и вѣдах (*lectio* 2), opposta dal ms. Rum. 264 alla *lectio* 1 (писану видѣх) nel ms. Bol'š. 285, potesse essere emendata in писано и видѣх (ipotesi 2) (cfr. § 2.1).

Queste ipotesi sono state testate verificando se e quali fra i contenuti trasmessi dalla prima narrazione possano essere stati attinti da fonti iconografiche, se e quali dal vissuto dell'autore (cfr. § 2.2).

³¹ A questi elementi se ne possono aggiungere altri, che tuttavia, potendosi ragionevolmente escludere la partecipazione di Massimo il Greco ai capitoli generali e provinciali dell'ordine, sono piuttosto da porsi in relazione con fonti indirette. La notizia sulla libertà di scelta della città ospitante il capitolo certosino (cfr. Žurova 2011: 243) contraddice la più antica normativa certosina, nella quale i capitoli generali si riunivano di regola nella Grande Chartreuse (*Capitulum generale sancti Antelmi primum* in Hogg 1973: 117-121, *Capitulum generale Basilii primum* in Hogg 1973: 126-132), concordando invece con la normativa domenicana, nella quale i capitoli generali si celebravano alternativamente a Parigi e Bologna, e quelli provinciali in un luogo a scelta entro i confini della provincia (cfr. *Constitutiones antiquae Ordinis Fratrum Praedicatorum* 11,13,16 in Thomas 1965: 350, 352-353). La distribuzione dei monaci, che l'autore annovera fra le funzioni del capitolo generale certosino (cfr. Žurova 2011: 243-244), è una pratica estranea alla forma di governo certosina (*Capitulum generale sancti Antelmi primum* 2-3,5 in Hogg 1973: 119-120, *Capitulum generale Basilii primum* 4 in Hogg 1973: 131, *Consuetudines cartusiae* 22,2 in Guigues 2001: 212) che rientra invece pienamente nelle funzioni dei capitoli provinciali domenicani (cfr. *Instructiones de Officiis Ordinis* 2,4 in Humbertus 1888-1889, II: 197). Si rilevi, infine, che certosini e domenicani sono genericamente accomunati anche dal nesso con l'università di Parigi: se, infatti, la genesi dell'ordine certosino si legherebbe all'ateneo parigino attraverso la figura del dottore dannato (cfr. *supra*, nota 4), quella dell'ordine domenicano si lega allo stesso *milieu* culturale attraverso la figura di san Domenico di Guzmán (1172-1221), fondatore dell'ordine, che inviò i suoi compagni a studiare teologia alle università di Parigi e Tolosa (cfr. D'Amato 1983: 48).

La constatazione della probabile indisponibilità sull'Athos degli *Statuta* del 1510, nelle cui xilografie la rappresentazione dell'episodio dell'anastasi del dottore dannato è particolarmente affine all'elaborazione contenuta nella prima narrazione, l'assenza in essa dell'episodio del sogno di Ugo di Grenoble, che è invece presente nelle xilografie degli *Statuta*, e la datazione delle vetrate del Colloquio dei monaci della Certosa di Firenze (1559-1560), che propongono una trattazione dell'episodio dell'anastasi altrettanto affine a quella autoriale, hanno indotto a escludere il ricorso a queste fonti. L'ipotesi a, per conseguenza, è stata rigettata (cfr. § 2.2.1).

Una serie di elementi nella descrizione del monastero certosino, segnatamente la posizione arretrata degli orti, il sistema dei pozzi, la prossimità all'agglomerato urbano e la posizione collinare, ha invece portato ad assumere tale descrizione ispirata non alla Grande Chartreuse ma alla Certosa di Firenze, mostrando che l'autore ne aveva una conoscenza diretta e palesando la sua testimonianza visuale. Ciò ha soddisfatto il requisito di validità dell'ipotesi b (cfr. § 2.2.2.1).

La presenza nel resoconto sulla forma di vita certosina di riferimenti a prassi domenicane, quali, per esempio, la predicazione, la questua, il cerimoniale dei pasti, le modalità e i tempi della confessione e della disciplina, ha rivelato l'esistenza di un nesso con il noviziato dell'autore, aggiungendo alla sua testimonianza visuale sulla Certosa fiorentina l'esperienza diretta della forma di vita domenicana (cfr. § 2.2.2.2).

Soddisfatto il requisito di validità dell'ipotesi b, l'evidenza delle testimonianze visuali così reperite induce ad accogliere, pur con prudenza, la proposta di emendamento della *lectio 2* in *писано и видѣхъ*. Se, infatti, l'autore attinge i contenuti della prima narrazione anche dal suo vissuto, sembra plausibile che dichiarandone la veridicità affermi di aver visto (letto e udito) ciò che scrive, non di averlo visto scritto (letto e udito)³².

³² L'intenzionalità della forma *вѣдахъ* della *lectio 2* non può però essere del tutto esclusa. La sostituzione di *видѣхъ* con *вѣдахъ* potrebbe infatti essere stata determinata dalla volontà dell'autore di mantenere un cauto riserbo sui suoi rapporti con gli ambienti monastici occidentali all'indomani del secondo processo (1531). All'atto della revisione del testo per la 'raccolta Chludov' (ms. Bol'š. 285), il sollievo recatogli dalla mitigazione della condanna e il timore di un nuovo inasprimento potrebbero averlo spinto a maggiore prudenza, inducendolo ad approvare la formulazione *писану видѣхъ*, che ometteva qualsiasi possibile riferimento a una conoscenza diretta del monachesimo occidentale e con esso qualsiasi indizio potesse far sospettare l'esperienza monastica vissuta nel convento di San Marco. La presenza nel *Poslanie o franciskancach i dominikancach* (*Epistola sui francescani e i domenicani*) dell'affermazione: *новыми повѣстьми, ихъ же самъ своимъ очима и ушину и видѣхъ и слышадъ въ юности моеи времена доволно поживъ въ странѣ Италийствѣи* (Ržiga 1935-1936: 109) ("con nuovi racconti, che io stesso vidi con i miei occhi e udii con le mie orecchie nella mia giovinezza, avendo vissuto a lungo nel paese italiano") non sembra contraddire questa ipotesi, ma piuttosto avvalorarla, trattandosi di un'epistola privata, probabilmente rivolta ad Akakij, vescovo di Tver' (cfr. Garzaniti in stampa), che non fu mai inclusa nella 'raccolta Chludov' (cfr. *supra*, nota 3). Né la stessa ipotesi sembra contraddetta dall'ammissione da parte di Massimo il Greco della sua conoscenza diretta della predicazione domenicana (cfr. § 1.4), sottintendendo tale ammissione una frequenta-

La dichiarazione autoriale così emendata permette allora di categorizzare le fonti della prima narrazione nella testimonianza visuale dell'autore, in fonti scritte e fonti orali: истину пишу, еже самъ не точно писано и видѣх и прочтохъ, но и слухомъ принахъ отъ мужей достовѣрныхъ.

La validità di questa ipotesi potrà e dovrà essere comprovata da futuri studi. Accogliendola come ipotesi di lavoro, in particolare, si dovrà dare conferma alle testimonianze visuali qui individuate portando prove che le facciano assumere necessariamente tali, e stabilire se e quali fra i contenuti trasmessi dall'autore siano stati attinti da fonti scritte, se e quali da fonti orali. In questo ambito di indagine, potranno forse emergere dati utili anche ai fini di una più precisa ricostruzione dell'itinerario occidentale di Massimo il Greco.

Bibliografia

MATERIALI DI ARCHIVIO

- ASF 51: Archivio di Stato di Firenze (Firenze, IT), Corporazioni religiose soppresse dal governo francese, numero d'ordine 51.
- ASF 55.4: Archivio di Stato di Firenze (Firenze, IT), Diplomatico, tomo di regesto 55.4.
- BNCF I-2: Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze (Firenze, IT), Catalogo dei manoscritti dei conventi soppressi, Sala manoscritti e rari, cataloghi 1-2.
- BNCF 79: Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze (Firenze, IT), Catalogo dei manoscritti dei conventi soppressi da ordinare, Sala manoscritti e rari, catalogo 79.
- RGB Bol'š. 285: Rossijskaja Gosudarstvennaja Biblioteka (Moskva, RU), f. 37, ms. Bol'š. 285, metà del XVI sec.
- RGB Rum. 264: Rossijskaja Gosudarstvennaja Biblioteka (Moskva, RU), f. 256, ms. Rum. 264, metà del XVI sec.

zione da uditore. Questa ricostruzione, che presuppone un'intenzionalità nella revisione del testo dettata da ragioni contingenti, conferma il rapporto noto fra le raccolte rappresentate nei mss. Rum. 264 e Bol'š. 285, che furono compilate vivente l'autore e da lui personalmente emendate fra la fine degli anni Quaranta e l'inizio degli anni Cinquanta del XVI sec. (cfr. *supra*, nota 3, in particolare Žurova 2008: 27), ribadendo l'antioriorità delle versioni tradite dal ms. Rum. 264 rispetto a quelle del ms. Bol'š. 285 (per la *Povest'* cfr. Žurova 2008: 455-466). Le ipotesi qui formulate sembrano inoltre apportare elementi utili alla datazione della *Povest'*, che si potrebbe così assumere redatta negli anni 1518-1525, rielaborata a valle del secondo processo, negli anni Trenta-Quaranta del XVI sec., e poi sottoposta a un'ultima definitiva revisione per l'inclusione nella 'raccolta Chludov' negli ultimi anni di vita dell'autore.

FONTI

- Bulanin 2000: D.M. Bulanin (red.), *Sočinenija Maksima Greka: Povest' o Savonaro-
role*, in: D.S. Lichačev, L.A. Dmitriev, A.A. Alekseev, N.V. Ponyrko
(red.), *Biblioteka literatury Drevnej Rusi*, IX, Sankt-Peterburg 2000,
pp. 314-337, 542-546.
- Dominicus 1935: *Monumenta historica sancti patris nostri Dominici*, II. *Libellus de prin-
cipiis Ordinis Praedicatorum. Acta canonizationis. Legendae Petri Fer-
randi, Constantini Urbevetani, Humberti de Romanis*, Roma 1935 (= *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, 16).
- Guibert 1981: Guibert de Nogent, *Autobiographie*, éd. E.-R. Labande, Paris 1981.
- Guigues 2001: Guigues 1^{er} le Chartreux, *Coutumes de Chartreuse*, Paris 2001 (1984¹)
(= *Souces Chrétiennes*, 313).
- Guilelmus 1978: Guilelmus Cartusianus de Portis, *Vita Sancti Antelmi Bellicensis
episcopi ordinis Cartusiensis / Vie de Saint Antelme, évêque de Belley,
Chartreux*, éd. J. Picard, Belley 1978.
- Ferro, Romoli 2005: *Narrazione terribile e memorabile del monaco Massimo il Greco e sul
perfetto stile di vita monastico*, trad.it. di M.C. Ferro, F. Romoli, in: M.
Garzaniti, L. Tonini (a cura di), *Giorgio La Pira e la Russia*, Firenze
2005, pp. 290-304.
- Hogg 1973: J. Hogg (hrsg.), *Die Ältesten Consuetudines der Kartäuser*, Salzburg
1973 (1970¹) (= *Analecta Cartusiana*, 1).
- Hogg 1989: J. Hogg (ed.), *The Evolution of the Carthusian Statutes from the "Con-
suetudines Guigonis" to the "Tertia compilatio"*. *Documents*, I-IV, Salz-
burg 1989 (= *Analecta Cartusiana*, 99/1-4).
- Humbertus 1888-1889: Humbertus de Romanis, *Opera de vita regulari*, I-II, ed. J.J. Berthier,
Roma 1888-1889.
- Kossova 2012: *Narrazione terribile e degna di memoria e della perfetta vita monastica*,
trad.it. di A. Giambelluca Kossova, in: Ead., *Maksim Grek. Un emulo
di Savonarola nella Moscovia del '500*, Caltanissetta-Roma 2012, pp.
111-138.
- Maksim Grek 1897: *Inoka Maksima Greka Povest' strašna i dostopametna i o soveršenom"
inočeskom" žitel'stvě*, in: *Sočinenija prepodobnogo Maksima Greka*, III,
Kazan' 1897 (1862¹), pp. 145-167.
- Maksim Grek 1911: Maksim Grek, *Povest' strašnaja i dostoprimečatel'naja; zděš' že i o
soveršenom" inočeskom" žitel'stvě*, in: *Sočinenija prepodobnogo Maksi-
ma Greka v russkom perevode*, III, Sergiev Posad 1911, pp. 116-135.
- Maksim Grek 2008: *Prepodobnyj Maksim Grek, Sočinenija*, I, red. N.N. Pokrovskij, A.N.
Sacharov, N.V. Sinicyna et al., Moskva 2008.

- Maksim Grek 2014: Prepodobnyj Maksim Grek, *Sočinenija*, II, red. N.V. Sinicyna, Moskva 2014.
- Ržiga 1935-1936: V.F. Ržiga, *Neizdannye sočinenija Maksima Greka*, “Byzantinoslavičica”, VI, 1935-1936, pp. 85-109.
- Taurisano 1922: I. Taurisano (ed.), *Quomodo sanctus Patriarcha Dominicus orabat*, “Analecta sacri Ordinis Fratrum Praedicatorum”, XXX, 1922, pp. 93-106.
- Thomas 1965: A.H. Thomas, *De oudste constituties van de Dominicanen. Voorgeschiedenis, tekst, bronnen, ontstaan en ontwikkeling (1215-1237)*, Leuven 1965 (= Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique, 42).
- Villari 1861: P. Villari, *Notizia su Massimo il Greco Greco e brano di un suo scritto*, trad.it. di S.P. Ševyrev, in: P. Villari, *La storia di Girolamo Savonarola e de' suoi tempi, narrata da Pasquale Villari con l'aiuto di nuovi documenti*, II, Firenze 1861, pp. CDXVI-CDXXI.
- Žurova 2011: L.I. Žurova, *Povest' ob inočeskom žitel'stve i Povest' o Savonarole*, in: Ead., *Avtorskij tekst Maksima Greka: rukopisnaja i literaturnaja tradicii*, II, Novosibirsk 2011, pp. 239-258.

STUDI

- Ceravolo 2001: T. Ceravolo, “*Imagini artificiosamente designate*”. *San Bruno di Colonia tra agiografia e iconografia*, in: T. Ceravolo, D. Pisani, A. Zaffino (a cura di), *Immagini di un Santo. Bruno di Colonia tra l'Europa e la Calabria*, Soveria Mannelli (CZ) 2001, pp. 53-69.
- Chiarelli 1984: C. Chiarelli, *Le attività artistiche e il patrimonio librario della Certosa di Firenze (dalle origini alla metà del XVI secolo)*, I, Salzburg 1984 (= Analecta Cartusiana, 102).
- Chiarelli, Leoncini 1982: C. Chiarelli, G. Leoncini (a cura di), *La Certosa del Galluzzo di Firenze*, Firenze 1982.
- Comba, Merlo 2000: R. Comba, G.G. Merlo, *Certosini e cistercensi in Italia*, Cuneo 2000.
- D'Amato 1983: A. D'Amato, *L'ordine dei frati predicatori*, Roma 1983.
- De Leo 2004: P. De Leo (a cura di), *San Bruno di Colonia: un eremita fra Oriente e Occidente*, Soveria Mannelli (CZ) 2004.
- Denissoff 1943: É. Denissoff, *Maxime le Grec et l'Occident. Contribution à l'histoire de la pensée religieuse et philosophique de Michel Trivolis*, Louvain-Paris 1943.
- Falchini 2000: C. Falchini (a cura di), *Fratelli nel deserto. Fonti certosine*, II, Magnano 2000.

- Gargan 2012: L. Gargan, *I libri di Niccolò Acciaiuoli e la biblioteca della Certosa di Firenze*, "Italia medioevale e umanistica", LIII, 2012, pp. 37-118.
- Gargan, Manfredi 2017: L. Gargan, A. Manfredi, *Le biblioteche dei certosini tra medioevo e rinascimento. Un repertorio di manoscritti superstiti e inventari antichi e uno studio sulle ricerche dei codici nella prima metà del sec. XV*, Città del Vaticano 2017 (= Studi e testi, 515).
- Garzaniti 2015: M. Garzaniti, *Michele Trivolis/Massimo il Greco (1470 circa-1555/1556). Una moderna adesione al vangelo nella tradizione ortodossa*, "Cristianesimo nella storia", XXXVI, 2015, 2, pp. 341-366.
- Garzaniti in stampa: M. Garzaniti, *Michele Trivolis alias Massimo il Greco, Girolamo Savonarola e i domenicani di San Marco (Firenze)*, in: *I Domenicani e la Russia (Roma, 9-10 dicembre 2016)*, "Archivum Fratrum Praedicatorum", IV (NS), 2019, in corso di stampa.
- Girard 2004: A. Girard, *Les premières images de saint Bruno*, in: *Saint Bruno en Chartreuse. Journée d'études organisée par Alain Girard, Daniel Le Blévec et Pierrette Paravy à l'Hôtellerie de la Grande Chartreuse le 3 octobre 2002*, Salzburg 2004 (= Analecta Cartusiana, 192), pp. 47-62.
- Giuliani 2002: A. Giuliani, *La formazione dell'identità certosina (1084-1155)*, Salzburg 2002 (= Analecta Cartusiana, 155).
- Hogg 1995: J. Hogg, *Le Vite di San Bruno*, in: P. De Leo (a cura di), *San Bruno e la Certosa di Calabria*, Soveria Mannelli (CZ) 1995, pp. 125-145.
- Hogg 2004: J. Hogg, *The Memory of Saint Bruno and the Recovery of the Charterhouse of Serra San Bruno*, in: P. De Leo (a cura di), *San Bruno di Colonia: un eremita tra Oriente e Occidente*, Saveria Mannelli (CZ) 2004, pp. 71-105.
- Ikonnikov 1915: V.S. Ikonnikov, *Maksim Grek i ego vremja. Istoričeskoe issledovanie*, Kiev 1915².
- Ivanov 1969: A.I. Ivanov, *Literaturnoe nasledie Maksima Greka*, Leningrad 1969.
- Ivanov 1974: A.I. Ivanov, *Maksim Grek i Savonarola*, "Bogoslovskie trudy", XII, 1974, pp. 184-208.
- Kolesov 2008: V.V. Kolesov, *Nil Sorskij o razume i o slove*, in: *Russkaja istoričeskaja leksikologija i leksikografija*, VII, Sankt-Peterburg 2008, pp. 65-81.
- Kurz, Hauptová 1966-1997: J. Kurz, Z. Hauptová (red.), *Slovník jazyka staroslověnského. Lexicon linguae palaeoslovenicae*, I-IV, Praha 1966-1997 (reprint Sankt-Peterburg 2006).
- Laporte 1960: M. Laporte, *Aux sources de la vie cartusienne*, I. *Eclaircissements concernant la vie de saint Bruno*, In Domo Cartusiae [Grande Chartreuse] 1960.

- Leoncini 2001: G. Leoncini, *I fatti della vita di San Bruno nelle stampe di Lanfranco-Krüger e le Sueur-Chauveau*, in: T. Ceravolo, D. Pisani, A. Zaffino (a cura di), *Immagini di un Santo. Bruno di Colonia tra l'Europa e la Calabria*, Soveria Mannelli (CZ) 2001, pp. 43-52.
- Miklosich 1862-1865: F. Miklosich (ed.), *Lexicon Paleoslovenico-Graeco-Latinum emendatum auctum*, Wien 1862-1865.
- Romoli 2018: F. Romoli, *La forma di vita domenicana nella testimonianza di Massimo il Greco e le sue fonti*, "Bollettino della Badia Greca di Grottaferata", xv (Terza Serie), 2018, pp. 203-244.
- Sinicyna 1993-1994: N.V. Sinicyna, *Proekt izdanija sočinenij Maksima Greka*, "Cyrilloghethodianum", xvii-xviii, 1993-1994, pp. 93-141.
- Sinicyna 2006: N.V. Sinicyna, *Novye dannye ob ital'janskom periode žizni prepodobnogo Maksima Greka*, "Vestnik cerkovnoj istorii", I, 2006, I, pp. 193-199.
- Sinicyna 2008a: N.V. Sinicyna, *Maksim Grek*, Moskva 2008.
- Sinicyna 2008b: N.V. Sinicyna, *Rannee tvorčestvo prepodobnogo Maksima Greka*, in: *Prepodobnyj Maksim Grek, Sočinenija*, I, red. N.N. Pokrovskij, A.N. Sacharov, N.V. Sinicyna et al., Moskva 2008, pp. 15-80.
- Sreznevskij 1893-1903: I.I. Sreznevskij, *Materialy dlja slovarja drevnerusskogo jazyka po pis'mennym pamjatnikam*, I-III, Sankt-Peterburg 1893-1912 (reprint Moskva 2003).
- Viskovatyj 1939-1940: K. Viskovatyj, *K voprosu o literaturnom vlijanii Savonaroly na Maksima Greka*, "Slavia. Časopis pro slovanskou filologii", xvii, 1939-1940, pp. 128-133.
- Žurova 1996: L.I. Žurova, *Rumjancevskoe sobranie sočinenij Maksima Greka (K voprosu o sootnošenii sobranij sočinenij Maksima Greka)*, "Trudy Otdela drevnerusskoj literatury", I, 1996, pp. 475-478.
- Žurova 2008: L.I. Žurova, *Avtorskij tekst Maksima Greka: rukopisnaja i leteraturnaja tradicii*, I, Novosibirsk 2008.

SITOGRAFIA

<http://www.archivodistato.firenze.it/pergasfi/index.php> (ultimo accesso: 01.03.2019).

<http://www.icvbc.cnr.it/bivi/regioni/toscana/firenze.htm> (ultimo accesso: 01.03.2019).

<http://www.musee-grande-chartreuse.fr> (ultimo accesso: 01.03.2019).

Abstract

Francesca Romoli

Писану видѣх / писано и въдах. About the Sources of Maximus the Greek's Povest' strašna

This article investigates the sources of the *Terrible and Memorable Narrative, and about the Perfect Monastic Lifestyle* (*Повѣсть страшна и достопамятна, и о съвршеном иночьскомъ жительствѣ*) by Maximus the Greek. To the Muscovite reader, the narrative represents the first account of the University of Paris, the Grande Chartreuse, the Carthusian monastic order, Girolamo Savonarola's Florentine preaching and the Dominican monastic order. In the form we have it, the narrative results from the union of two different parts, the first being about the Kingdom of France and the second about Florence. The title refers to the first part, where the 'terrible and memorable narrative' concerns the story of the particular judgment of a doctor of the University of Paris, while 'the perfect monastic lifestyle' refers to the foundation of the first Carthusian monastery and the Carthusian order. In order to reassure his readers that he intends to tell the truth, Maximus states that the first part of his narrative is based on indirect sources and the second part on direct ones. The statement about the sources of the first part – истину пишу, юже самъ не точию писану видѣх и прочтохъ, но и слухом прियाхъ от мужей достовѣрных, сирѣчь добродѣтелию жития и премудростию мною украшенных, у них же азъ, зѣло юнъ сын, пожих лѣта доволна – is unusual and seemingly misleading. In this paper the author seeks to recover the sense of the sentence, advancing two different hypotheses and testing them.

Keywords

Maximus the Greek; *Povest' strašna*; Sources.

Инна Вениаминовна Вернер

Экзегеза в переводе Псалтыри 1552 г. Максима Грека

Ревизия Киприановской редакции церковнославянской Псалтыри, предпринятая М. Греком и представленная списках Псалтыри 1552 г.¹ (далее П1552), среди которых особое место занимают два списка начала XVII в., сохранившие интерлинейрный славяно-греческий текст, затронула как грамматику и синтаксис старшего перевода, так и, в особенности, лексику. Лексические исправления в этом тексте настолько многочисленны и системны, что позволяют – с исследовательской точки зрения – считать его отдельной редакцией псалтырного текста.

Для современников Максима его лексическая правка столь разительно отличала эту редакцию от традиционного текста, что не предполагала нейтрального к ней отношения. Последнее было либо апологетическим (воплощенным в немногочисленных ранних списках П1552 и сформулированным в предисловии Нила Курлятева, подробно изложившего методологию перевода Максима²), либо негативным. Нил Курлятев,

¹ Редакция Максима Грека представлена в следующих списках Псалтыри: к XVI в. датируется рукопись из собрания Царского № 327 (ныне ГИМ, Увар. № 14 (85) (далее D) (Строев 1848:323, Леонид 1893:13), к н. XVII в. восходят рукописи Соловецкого собрания РНБ № 752/862 (далее А) и 753/863 (далее В) (Порфирьев *и др.* 1881:12-22); к XVII в. относится список РНБ, Сол. 741/851 (далее Е), список из библиотеки Троице-Сергиевого монастыря РГБ, ф. 304.1, № 62 (далее С) (Арсений *и др.* 1878:58) и две интерлинейрные греческо-славянские рукописи из собрания МДА РГБ, ф. 173.1 № 8 и № 9 (далее I), также переписанные в Троице в первой половине XVII в. и представляющие наибольший интерес (Вернер 2013; 2017). Далее все цитаты из П1552 приводятся по интерлинейрному списку № 8, если не оговорено иное.

² Предисловие Нила (в двух списках Псалтыри оно является послесловием) сохранилось в краткой и пространной редакциях в пяти списках (Буладин 1989: 132), оба варианта изданы (краткая редакция по ркп. ГИМ, Увар. № 14[85][Строев 1848: 323-324] и по ркп. РНБ, Пог. № 1143 [Ковтун 1975: 94-98], в последнем издании напечатана и переработанная редакция по ркп. РНБ, Сол. № 753/863). Нами был обнаружен еще один самостоятельный список Предисловия в сборнике к. XVII в. РНБ, Соф. № 1530, лл. 81-88, представляющий собой первоначальную краткую редакцию, по которому далее приводятся цитаты. Основная часть предисловия посвящена сравнительной характеристике прежних переводов и перевода Максима Грека. Предшествующая редакция Псалтыри, связы-

предугадывая последнее, в своем предисловии эксплицирует принципы обращения Максима с лексикой и старается объяснить читателям необходимость изменения славянского текста верной передачей “разума речей”. Умеренно критическое отношение к инновациям Максима демонстрируют переписчики П1552 в XVII в., вольно или невольно заменяя многие исправленные Максимом чтения традиционными. Отсутствие большого числа списков перевода П1552 косвенно свидетельствует о его неоднозначной оценке читателями, а отрицательная реакция на инновации Максима, возможно, представлена в напечатанной в 1602 г. Псалтыри Андроника Невежи (Ковтун 1975: 84-90)³.

Основания для лексической правки в П1552 могут быть различны: неточные переводы прямого значения греческой лексемы, внеконтекстные переводы многозначных греческих слов, наконец, устранение вариативных синонимичных переводов одной и той же греческой лексемы (Вернер 2017: 46-47). Однако наряду с чисто лингвистической мотивацией лексических замен у Максима очевидно присутствует и их экзегетическая обусловленность: те или иные предпочитаемые им варианты задаются толкованием псалтырного текста. Толковый аппарат в данном случае очень богат, поскольку речь идет о Толковой Псалтыри 1522 г. (далее ТП1522).

ТП1522 стала самым масштабным переводческим проектом Максима Грека. О востребованности и актуальности этого труда, по объему комментариев и авторитетности комментаторов⁴ не имевшего себе равных в средневековой славянской книж-

ваемая с именем митрополита Киприана, получает весьма нелестную оценку. При этом аргументами обвинения Киприана в незнании как греческого, так и ‘русского’ (русского извода церковнославянского) языков и злоупотреблении южнославянизмами (сербизмами) выступают не псалтырные чтения, а примеры из Лествицы Иоанна Синайского, также переведенной Киприаном. Стремясь дискредитировать последнего как переводчика, Нил впервые в истории славянской филологии дает сравнительную характеристику южнославянского и восточнославянского изводов церковнославянского языка (Keipert 1985: 147-153). Описанная Нилом далее методология перевода Псалтыри Максима Грека, обстоятельства работы и приводимые примеры замен Максима могут быть верно истолкованы только с учетом изначального оформления П1552 как подстрочного греческо-славянского перевода (Вернер 2019: 30-33).

³ Обращение редакторов изданной Андроником Невежей Псалтыри 1602 г. к тексту Максима Грека было констатировано Л.С. Ковтуном на основе записи в сборнике РНБ, Погод. № 1143 о том, что московская печатная Псалтырь “с тѣми псалмы спущена и ис тоѣ Псалтыри строки выписаны, что писаны по поле^н на^а Максимовыми Грека строками” (л. 21). На полях печатной Псалтыри присутствует некоторое количество глосс, совпадающих с выписанными из перевода Максима Грека ‘Псалтырными строками’ в Пог. № 1143 (лл. 2-20 об.). Однако сам текст издания 1602 г. воспроизводит не редакцию Максима Грека, а старшую ‘киприановскую’ редакцию Псалтыри. Последнее обстоятельство может свидетельствовать как о неприятии перевода Максима, так и об ошибочности отождествления автором сборника Пог. № 1143 глосс в Псалтыри Невежи с глоссами Максима Грека.

⁴ Дмитрий Герасимов, вместе с Власом Игнатовым сотрудничавший с Максимом в процессе перевода ТП1522, упоминал 24 “толковника”, чьи комментарии цитируются в тексте

ной традиции, свидетельствует как значительное число списков (Иванов 1969: 40-41), так и неоднократные обращения книжников XVI-XVII вв. к этому тексту. Текстологическое и лингвистическое исследование ТП1522 остается перспективной задачей, однако ее тесная связь с предпринятым спустя тридцать лет переводом Псалтыри без толкований несомненна: на протяжении тридцати лет Максим постоянно возвращался к работе над текстом псалмов, привлекая к их исправлению комментарии к Псалтыри (Вернер 2017).

Влияние толковых текстов на славянские переводы Священного Писания без толкований имело место и до XVI в. (Алексеев 1999: 20-23, 67, 100). В случае с Псалтырью речь идет о толкованиях Псевдо-Афанасия Александрийского (Исихия Иерусалимского) и Феодорита Кирского, известных в славянской традиции с XI в. и представленных как в южнославянских, так и восточнославянских списках⁵. До XV в. проникновение в псалтырные тексты отдельных толковых чтений носит преимущественно прагматический характер и обусловлено необходимостью адекватной передачи реалий, а также истолкования имен. Толковые тексты вносят свой вклад и в историю вариативных чтений, связанных с различной передачей многозначных лексем. В XV в., по наблюдениям К.М. МакРоберт, инкорпорирование непосредственно в текст псалмов толковых чтений преследует уже и экзегетические цели: старшие лексемы, вполне адекватно передающие денотативную семантику, заменяются вторичными метафорическими, присутствующими в символических и аллегорических комментариях, ср., например, в 43:4 замену *дѣвница твоѧ* и *мышца твоѧ* на *крѣпость твоѧ* и *сила твоѧ* в Псалтыри XV в. (ГИМ, Барс. 96), обусловленную соответствующим толкованием Исихия (MacRobert 2010: 435). Однако подобные случаи выступают как мотивированные толкованиями прецеденты конъектурных замен и точечных фрагментарных изменений текста, что разительно отличает их от последовательных лингво-экзегетических решений Максима Грека.

Лексическая справа Максима Грека исходит из непосредственной зависимости актуальных толковых значений от межъязыковых соответствий. В силу этого верность и считываемость толкования определяется строгостью перевода, который предполагает устранение имеющихся в старшем тексте случаев вариативной передачи одной и той же греческой лексемы, а при наличии синонимической пары

(Горский 1859: 190). Среди них Афанасий Великий, Феодорит Кирский, Василий Великий, Исихий Иерусалимский, Кирилл Александрийский, Евсевий Кессарийский, Дидим Александрийский, Севир Антиохийский, Иоанн Златоуст, Григорий Нисский, Григорий Богослов, Феодор Антиохийский, Феодор Мопсуестийский, Аполлинарий Лаодикийский, Диодор Тарсийский, Иоанн Александрийский, Ориген, Астерий Амасийский, Кирилл Иерусалимский. В толкованиях на библейские песни упоминаются также Виктор и Николай пресвитеры, Евдоксий Философ и Максим Исповедник.

⁵ См., например, обобщение материала и ссылки на исследования в Николова 2017: 159-161.

в греческом – закрепление за каждой из лексем-синонимов постоянного славянского эквивалента⁶. Соотнесение переводимых и переводящих лексем в рамках текста носит системный характер, и потому экзегетически маркированными оказываются не отдельные чтения, но непосредственно лексемы. Разумеется, не все случаи единообразных соответствий между греческими и славянскими лексемами имеют экзегетическую мотивацию, однако ее присутствие несомненно для некоторых повторяющихся в тексте замен, маркированных глоссами в интерлинейрных списках П1552.

Эти сопровождаемые глоссами устойчивые лексические замены являются отличительной особенностью перевода П1552. Часть маргинальных глосс (преимущественно в начале текста) переведена на греческий, тогда как повторяющиеся далее замены снабжаются глоссами без перевода или не глоссируются вовсе. Неглоссированные чтения с теми же самыми лексемами демонстрируют идентичный глоссированным характер исправлений. Очевидна значимость этих замен для переводчика: глоссы на полях воспроизводят отвергнутый Максимом вариант, т.е. чтение старшей редакции, а греческий перевод глоссы отличен от соответствующего греческого чтения в подстрочном тексте интерлинейрных списков П1552. Список этих замен обнаруживает очевидные отсылки к толкованиям, преимущественно тропологическим, а также прообразовательным.

Довольно показательным примером влияния экзегезы на лексическую правку и их взаимосвязи в П1552 является замена лексемы ПТИЦА на ВРАБЕЙ в псалмах 10:1, 83:4, 101:8, 103:17, 123:7. В интерлинейрных рукописях эта замена в 10:1 *кѣко рече҃те дѣши моѣй. превитѣи на горѣ ꙗко же врабей* сопровождается глоссой на полях, где лексеме *птица* поставлены в соответствие сразу три греческих эквивалента: ПТІЦА – *πετεινᾶ, ὄρνις, ὄρνιθια*⁷. С точки зрения лексической семантики замена славянских лексем абсолютно оправдана, т.к. в греческом тексте стиха присутствует *στρουθῖον* – уменьшительная

⁶ В целом лексикографическую практику Максима Грека при переводе Псалтыри 1552 г. можно охарактеризовать как имплицитную и синтетическую, что определяется совмещением процесса перевода с греческого и обучения греческому языку Нила Курлятева: соотнесение переводимого и переводящего языка объясняет внимание автора к лексическим и словообразовательным отношениям как в церковнославянском, так и в греческом, так и в их связи друг с другом. Эти отношения могут подразумеваться, если речь идет о замене лексем в тексте, и актуализироваться лишь при сравнении перевода Максима Грека с текстом предшествующей редакции славянской Псалтыри, или могут быть актуализированы самим переводчиком посредством маргинальных глосс или кратких комментариев, содержащих славянские и/или греческие варианты.

⁷ Так же, как и в подстрочном греческом тексте П1552, греческие словоформы в маргинальных глоссах записываются в 'модифицированной' кириллической графике: ее основу составляют начертания грецизированной полууставы, и лишь некоторые графемы (гласные в составе дифтонгов) пишутся греческим курсивом.

форма от στρουθός ‘воробей’⁸. Однако и в старших славянских переводах, в том числе в Псалтыри Геннадиевской Библии 1499 г., во всех пяти псалмах читается не *воробей*, а *птица*⁹ (этот же вариант сохранен и в Синодальном русском тексте¹⁰).

Принципиальная важность замены, подчеркнутая глоссой, для Максима Грека состоит в том, что στρουθίον – *врѣви* несет аллегорическую нагрузку, воплощая в себе один из основных образов-символов души, заманиваемой и уловяемой в сети: с одной стороны, воробей мал и является легкой добычей, с другой стороны, легко вспархивая, он может избежать сетей и ловцов.

Аллегорическое толкование лексемы *врѣви* в разных вариантах не единожды встречается в ТП1522, причем как в комментариях, так и в ‘сущем’¹¹ тексте фигурирует именно *воробей*, ср. толкования к 10:1 Кирилла Иерусалимского:

о ѿповѣдѣнїи на гѣ, ѡсы воробїю пѣблет летати въ высотѣ на горы, горѣ глѣ вѣгнїи до вродѣтели,

а также Федорита Кирского:

по пѣбію воробїа страшливѣ (РНБ, СПбДА. А.І.171, л. 67 об.).

Наиболее полно образ воробья толкуется в ТП1522 в комментарии Исихия Иерусалимского к 103:17:

врѣвїевъ нарицаѣ. ѿ дѣвола и сздѣйствиющїи емѣ. гонїмы дшѣ ради бл҃гочестїа. възмѣнїши же єго сѣтїи избѣжати. ѡ нїже дѣвѣ глѣ. дшѣ наша ѡко врѣвїи избѣвїи ѿ сѣтїи ловѣщїихъ (РГБ, ф. 304.І, № 86, л. 239).

В этом комментарии присутствует отсылка и к чтению 123:7:

дшѣ наша ѡкоже врѣвїи избѣвїса ѿ сѣтїи ловѣщїихъ.

⁸ Лексемой птица у Максима Грека переводится иная греч. лексема – τὸ πετεινόν, ср., например, в 103:12 *птіца* *нѣныа* – τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ.

⁹ Выбор славянскими переводчиками лексемы *птица*, закрепленный традицией, впрочем, тоже может быть обусловлен стремлением передать толковое значение, но иным – ‘грамматическим’ – способом: *птица*, как и душа, женского рода, в отличие от *воробья*.

¹⁰ Ср. в *Справочном и объяснительном словаре к Псалтыри* П.А. Гильтебрандта приведенные в статье *птіца* соответствия: τὸ πετεινόν и τὸ στρουθίον (Гильтебрандт 1898: 319); словарной статье *врѣви* в этом словаре нет.

¹¹ Под ‘сущим’ текстом здесь и далее имеется в виду текст псалмов вне толкований. Подобная помета используется в рукописях Толковой Псалтыри для отделения текста псалма от его комментария. Для ТП1522 различение ‘сущего’ текста и комментария важно по той причине, что с греческого были переведены только толкования, а ‘сущий’ текст представлен в ‘киприановской’ редакции и почти не подвергался изменениям.

Все списки П1552 во всех пяти псалмах¹² отражают проведенную Максимом Греком замену, за исключением чтения 103:17 в интерлинейрных списках, оставшегося неисправленным и демонстрирующего влияние традиции текста на переписчиков XVII в.

Замена птицы на *врабей* в последующей церковнославянской библейской традиции будет поддержана лишь Евфимием Чудовским, который в исправленном им переводе Четвероевангелия Епифания Славинецкого в Мф. 10:29 и Лк. 12:6 использует лексему *врабей*, в отличие от Библии 1663 г. (Исаченко 2009: 37). В предисловии к переводу в списке РГБ, ф. 310, № 1291, лл. 7 об.-18 Евфимий комментирует эти замены, ссылаясь на переведенные Максимом Беседы на Евангелие от Матфея и Иоанна, однако обсуждает лишь лексическое, но не толковое значение:

В' нѣвшнихъ же правопреведѣній, іакъ и дрѣвле в' вѣстѣдахъ златоуста стѣгнѣ іоанна, на матфеѣ еѣліста, лѣ чн. прѣвѣ и истиннѣ преведѣса, іакъ самъ истина хрѣтосъ бгъ рече, и іакъ еѣлісти стѣи писаша, не двѣ ли врабѣа, на ассарѣи продаютса. и в' дрѣгомъ, не пѣть ли врабѣвѣз на ассарѣихъ двѣхъ продаютса. Собственно ѡбъ в' врабѣихъ ѡдовоцѣнно продаемыхъ рече хс, а не ѡбще ѡ птицахъ. іакъ и еѣлісти написаша грѣчески собственное йма стрѣфѣонъ, еже іавлѣтъ йма врабѣа, а не ѡбще илѣ рѣднѣ всѣхъю птицѣ іаковѣ ливо слѣчѣющѣюса (Горский, Невоструев 1859: 599)¹³.

Такую же замену традиционного перевода экзегетически маркированным вариантом реализует собой пара *ровъ* – *яма*. Греческой лексеме *λάκκος* со значением 'пруд для водоплавающей птицы'; 'яма, ров'; 'водоем, бассейн'; 'цистерна (для хранения вина, масла и пр.' (Дворецкий 1958, I: 1008) (ср. лат. *lacus* 'озеро, ров, яма') в старшем славянском переводе соответствует буквальный перевод *ровъ* (7:16, 27:1, 29:4, 39:3, 87:5, 87:7, 142:7). Это чтение присутствует во всех домаксимовых текстах, включая Геннадиевскую Библию и Троицкую Псалтырь № 315¹⁴, ср. в тексте последней:

7:16 *рѣвъ* изры и ископа и. и в' падѣтса въ ямоу юже съдѣла (РГБ, ф. 304.1, № 315, л. 47),

где *яма* переводит греч. *βόθρος* 'яма'¹⁵, а *ровъ* – *λάκκος*.

¹² Помимо приведенных стихов 10-го и 123-го псалмов, *врабей* присутствует также в 101:8 *вѣ іакѣ врабѣй ѡсобѣчѣиас на здѣ*; 83:4 *иѡд врабѣи ѡврѣте сеѣвѣ храминѣ. и гѣрлицѣ, гнѣздѣ сеѣвѣ*; 103:17 *кѣдри ливаньстѣи, и хъже еси насадилъ. тѣмо воробѣи* (в интерлинейрных списках птицы) *взгнѣздѣтса*.

¹³ Цитируется по тексту *Увещания патриарха Адриана*, в который входит пассаж из предисловия к Четвероевангелию.

¹⁴ Псалтырь к. XV в. РГБ, ф. 304. I № 315 содержит многочисленные исправления в тексте и на полях, внесенные рукой Максима Грека предположительно около 1540 г. (Синицына 1977: 13-14) или несколько позже (Вернер 2017: 42).

¹⁵ Греч. *βόθρος*, в старших переводах передававшееся лексемой *яма*, встречается в Псалтыри в 7:16, 56:7 и 93:13. Во избежание соответствия одной славянской лексемы сразу двум

Максим Грек последовательно заменяет *ровъ* на *яму*, и все списки П1552 отражают эту замену:

- 7:16 *ѣмѣ* (← *ровъ*) *ископѣ*, и *изрыль* и¹⁶. и *впаднетъ въ пропѣ*, *ѣже съдѣла*;
 27:1 *оуподоблюся нисходѣщимъ въ ѣмѣ* (← *въ ровъ*);
 29:4 *гди возвелъ еси, ѿ дѣла дшѣ мои. сплѣ ма еси ѿ нисходѣщихъ въ ѣмѣ* (← *въ ровъ*);
 39:3 и *въвелъ ма, ѿ ѣмы* (← *ѿ рова*) *злѣстрадѣнїа, и ѿ тмѣнїа глѣбїны*;
 87:5 *живѣтъ мои дѣдѣ приближѣ. примененъ быхъ, съ нисходѣщими въ ѣмѣ* (← *въ ровъ*);
 87:7 *положиша ма, въ ѣмѣ преисподнѣиши* (← *въ ровъ*);
 142:7 *оуподоблюся нисходѣщимъ въ ѣмѣ* (← *въ ровъ*).

В интерлинейрных списках П1552 г. замену лексем подчеркивает глосса к 7:16, воспроизводящая старшее чтение *ровъ*, сопровождающееся иным, нежели чем в Псалтыри, греч. соответствием – *τάφρος* ‘ров’. Такая же глосса, но без греческого перевода, присутствует и в 17:43. Греч. лексема *τάφρος* (в тексте Псалтыри вообще не употребляющаяся), в отличие от *λάκκος* однозначна и является эквивалентом слав. *ровъ*.

Замена *рва* на *яму* предопределена тем, что греч. *λάκκος* нигде в псалтырном тексте не имеет буквального значения водоема, рва с водой (в отличие от других ветхозаветных книг, где такое значение присутствует: ср., например, в Иер 2:13 *ἄρυξαν ἑαυτοῖς λάκκους συντετριμμένους, οἱ οὐ δύνησονται ὕδωρ συνέχειν* ‘высекали себе водоемы разбитые, которые не могут держать воды’).

Помимо уточнения семантической корреляции между переводимой и переводящей лексемами, основанием для исправления служит и символическое толкование лексемы *ѣма*, присутствующее уже в ранних выписках Максима Грека из Лексикона Свида. Эти выписки касались псалтырной и вообще библейской лексики и делались, по-видимому, параллельно переводу ТП1522¹⁷:

греческим, Максим Грек меняет и прежний перевод *βόθρος* на *пропасть*, ср. 93:13 *дѣндеже изрыѣтса грѣшномѣ пропѣсть* (все списки); 56:7 *ископѣша рѣ лицѣмъ мой пропѣсть* (списки В, С, D) / *ѣмѣ* (списки А, Е и оба интерлинейрных списка).

¹⁶ В этом чтении осталась неисправленной форма местоимения мужского рода, согласованная с существительным *ров*, а не *яма*.

¹⁷ Связь сохранившей переводы из Свида рукописи РГБ, Рум. № 264 с периодом работы над ТП1522 была отмечена Н.В. Сеницыной (Сеницына 1977: 67-68) на основании выборки Максимом из Лексикона Свида толкований (чаще всего Феодорита) псалтырных фрагментов. Указывая на сходства метода работы с источниками в Румянцевском и в Синодальном сборнике (ГИМ, Син. № 791), относящемся к первым годам жизни Максима в России, Д.М. Буланин (1984: 72) подтвердил датировку выписок из Свида в Рум. № 264 временем до 1522 г.

ѣма. смѣрть. понѣ подѡбнѣ ѣмѣ грѡвѣз копѣетѣ. ψ̄λλῶ. ἢ δὲ ποδὸ βλιῶ νιχόδασι въ ѣмѣ. ἢ великыя вѣды, сѣце ѡбыче именовати стѡе писаніе. ἢ възведе ма рѣ ѡ ѣмы стрѣи (РГБ, Рум. № 264, л. 310)¹⁸.

Отрывок из Лексикона Свиды, в котором цитируются 27-й и 39-й псалмы, практически повторяет толкования в ТП1522, ср. комментарий Дидима к 7:16

ѣмѣ зловѣ именовѣ и к 27:1 знаменуѣ же ровѣ. ἢ мѣсто ѡсѣженны хранаше,

а также комментарий Афанасия Великого к тому же 27-му псалму:

ѡбыди вѣтвнаго писаніа ѣ ровѣ нарицати ѡ (РНБ, СПбДА. А.Л.171 лл. 47 об., 140 об.).

Ср. также толкования к 39:3 Феодорита Кирского

ровѣ во стрѣи смѣрть ѣстѣ истлѣнїа сѣци исполнена, Афанасия Александрийского ѡ ровѣ стрѣи, сѣрѣчь из глѣвины грѣховѣ, Дидима Александрийского ровѣ страстныи, ѣдолослѣженіе нарицѣть (ГИМ, Щук. 4, л. 237).

Однако в отличие от перевода из Свиды и П1552, ‘сущий’ текст ТП1522, также как и другие старшие переводы, содержит лексему **ровѣ**, которая только в толкованиях варьируется с **ѣма**, ср. выше комментарий Дидима, а также Василия Великого:

ровѣ же нѣ творѣ, да не впадемъ въ ѣмѣ (ГИМ, Щук. 4, л. 55).

В комментариях к Псалтыри присутствуют отсылки как к другим ветхозаветным книгам, где упоминается ров (их перечисляет Василий Великий в толковании к 7:16: ров, куда был брошен Иосиф с братьями (Исх. 12:29); ров, который не может держать воды, противопоставленный кладезю, как символы язычества, вероотступничества и истинной веры (Иер. 2:13); ров львиный, куда был брошен Даниил (Дан. 6:16-24), так и к цитате из Мф. 15:14 (Лк. 6:39):

ѣще слѣпѣ слѣпца водѣ. ѡба въ амѣ въпадѣтса (ГИМ, Щук. 4, л. 55),

в которой говорится о неразумных учителях, увлекающих ведомых в гибельную яму. Новозаветные славянские тексты в этом чтении не имеют расхождений и всегда передают βόθυνος как **ама**. По-видимому, евангельский акцент на нравственно-этическом толковании ямы как погибели души был для Максима Грека превалирующим¹⁹.

¹⁸ Ср. в греческом тексте Свиды: *λάκκος ὁ θάνατος, ἐπειδὴ λάκκῳ παραπλησίως ὁ τάφος ὀρύττεται. Δαβὶδ “καὶ ὁμοιωθήσομαι τοῖς καταβαίνουσιν εἰς λάκκον” καὶ τοὺς μεγάλους κινδύνους αὐτῶς ἔθος ὀνομάζειν τῇ θεῖᾳ γραφῇ. “καὶ ἀνήγαγέ με ἐκ λάκκου ταλαιπωρίας”* (Bekket 1854: 646).

¹⁹ Ср. соответствующие толкования Иоанна Златоуста в *Беседах на Евангелие от Матфея*, переведенных Силуаном в 1524 г. совместно с Максимом Греком (беседа 51).

Дополнительной мотивацией для выбора последней лексемы, видимо, стали для М. Грека переводческие решения Акилы, Симмаха и неназванного в ТП1522 “пятого переводчика”, приведенные в комментариях к 87:7: выбор греческих переводчиков подчеркивает семантику глубины (Γ'Λ'ΒΟΥΘΑΪΨΑΑ ΤΑΜΟ [в Аду] Μ'ΒΕ'ΤΑ ἰ ΠΡΕΪΨΟΔΝΑΔ), поэтому ΔΚ'ΥΛΑ ΟΥΒΟ ВЪ Γ'ΛΟΥΒ'ΙΝΑΧЪ ГЛѢТЬ. С'ΪΜ'ΜΑΧ ΠΟΚΡΟΒΕΝΑ. ΠΑΤΟΕ ЖЕ ΠΡΕΒΕΔΕΝ'Ε ВЪ ΤΑΪΝΥ (РГБ, ф. 304.І, № 86, л. 173 об.)²⁰.

Еще одной характерной парой являются *почки* и *утробы*. В предшествующей редакции псалтыри греч. νεφρός всегда переводится как Δ'ΤΡΟΥΒΥ (7:10, 15:7, 25:2, 72:21, 138:13). Та же лексема в традиционном славянском тексте переводит и греч. γαστήρ ‘чрево, утроба’ (16:14, 43:26, 57:4 и др.). Однако уже в ‘сущем’ тексте ТП1522 греч. γαστήρ и νεφρός передаются по-разному: соответствием νεφρός выступает лексема ПОЧКИ, имеющая символическое толкование. В отличие от Δ'ΤΡΟΥΒΥ, обозначающей все внутренности, ПОЧКИ соотносятся только с той плотской частью человека, которая отвечает за вожделение и похоть.

Такие символические толкования почек многократно встречаются в ТП1552, ср. комментарии к 7:10 Феодорита Кирского и Василия Великого:

Π'ΟΚ'Υ ΓΛ'Τ' ВΝΔ'ΤΡΕΝΑΔ ΠΟΜ'ΨΛΕΝ'ΙΔ, ΖΑΝΕ Π'ΟΟΥ'ΤΡΟΥΒΝ'ΙΔ ΠΟΧΟΤ'ΕΒΝ'ΙΔ Π'ΟΚ'Υ ВЪΖ'Β'ΙЖ'Δ И С'РЦЕ Δ'Β'Ο ΠΙΣΑΝ'ΙΕ ΝΑΡΙЦΑ'Ε В'Λ'Υ'С'Τ'В'ЕНОЕ Д'ΨИ. ПОЧ'К'Υ ΠΟΧΟΤ'ΙΤ'ΕНОЕ, С'Δ'Δ'ΙΔ ΟΥ'Β'Ο Β'Γ'Ζ' Ε (РНБ, СПбДА. А.І.171, л. 45 об.),

Оригена к 15:7:

ВЗАТ'О С'ІЕ ПОД'ОΒ'ІЕ Ξ ПОЧ'К'ЕЗ Ч'ЮВ'С'Т'В'ЕНЫ'. В Н'ИЖЕ ЗАРОЖЕ'Н'ΙΔ И С'Б'Μ'Ε'Н'Н'ΙΔ С'ІΛ'Υ' С'ЪΣΤ'ΟΑΤ'ΕΑ. ἰ ΡΟЖАТ'Ε'Ν'Ι ΙΣΧ'ΟЖ'Ε'Ν'ΙΕΜ ΠΟΔΑ'ΙΟ'ΣΕ. ἰ ВЪ Д'ΨИ Δ'Β'Ο С'Δ'ТЬ ΡΑΖ'Δ'Μ'Β'Ε'В'Α'Ν'ΙΔ Ν'Β'Κ'ΥΔ ПОД'ΟΒ'Ν'Υ С'Β'Μ'Ε'Ν'Ε (ГИМ, Щук. 4, л. 91 об.),

а также Феодора Мопсуестийского к 72:21, где оговаривается повторяемость и стандартность такого толкования:

Δ' Ε Π'ΟΚ'Υ. ΠΟΜ'ΨΛΕ'Ν'ΙΔ ΝΑΡΙ'ЦΑ'Τ'Ι ΞΒ'Υ'С'Τ'В'ΟΥ'Ε. ΝΑΖ'Μ'Ε'Ν'ΟΑΧ'Ω ВЪ Μ'Ν'ΩΓ'Υ Μ'Β'ΣΤ'Ε' ἰ Β'ΙΝ'Δ Ρ'Β'Χ'Ω (РГБ, ф. 304.І, № 86, л. 110).

Соответствие νεφρός – почки отмечено Максимом Греком еще в глоссах греческой Псалтыри 1540 г. (РНБ, Соф. № 78, л. 29, глосса к 25:2 на л. 29, глосса к 7:10 на

²⁰ Наконец, еще одним – визуальным – основанием можно считать и изображение кругов Ада в виде сужающегося к центру земли конуса, ср. *Карту Ада* Сандро Боттичелли, созданную в качестве иллюстрации к *Божественной комедии* Данте. По этим рисункам в 1481 г. были сделаны гравюры к типографскому изданию книги во Флоренции, которое Михаил Триволис мог держать в руках несколько позднее; с большой долей вероятности Михаилу было знакомо и издание Данте под редакцией Пьетро Бембо, выпущенное Альдом Мануцием в 1502 г. в Венеции.

л. 14). В трех псалмах из пяти все списки П1552 отражают замену *Утробы* → *почкы*: 15:7 *дѡ нѡци наказаша менѣ почкы мои*; 72:21 *почкы моѧ, ѡзмѣнишася*; 7:10 *исправѣши правѣнаго. ѡпытѧ ѡрца и почкы* (последнее чтение в интерлинейрных списках сопровождается глоссой *оутробы σπλάγχνα* (такая же глосса, но без перевода на греческий, дана и к чтению 138:13)²¹. Еще в двух псалмах, содержащих лексему *νεφρός*, та же замена представлена во всех списках XVI-XVII вв. без греческого подстрочника. Интерлинейрные рукописи П1552 сохраняют оба варианта (в 138-м псалме старшее чтение сохранено в строке, *почкы* вынесены в глоссу без греческого перевода, а в 25-м псалме оба варианта представлены в строке): 138:13 *создѧ оутробы моѧ* (глосса на полях *почкы*); 25:2 *ражези оутробы моѧ*.

Таким образом, за исключением двух компромиссных чтений в интерлинейрных рукописях, все списки П1552 сохраняют лексическую правку Максима. Это хорошо иллюстрирует распространение среди церковнославянских книжников XVII в. толкового значения, которое устойчиво связывается с Максимом Греком. Так, Евфимий Чудовский в трактате *О исправлении в прежде печатаных книгах минеях неких бывших погрешений в речениях* обращает внимание на недопустимое вследствие разного толкования смешение лексем:

Утроба как ѡбѣмлюща всѧ внутрности. ѡже суть сѧ, орце, сырце, чревеса, печень, ѡтра, селезень, сплину, и прѡчѧ и почкы как чѧсть нѣкаѧ во утробѣ сущи. блѣ чреслѧ лежѧще: ѡже суть прѣимѧтельны похоти, и упоминает о том, что многочученный мѡжъ, и въ превожденѣи искѡсный Мѡѡимъ грекъ преводѧ толковѧнѧ стѣхъ на ѡдѧлѣрь, писѧше мѡбетѡ вуврегъ пѡчки. На ѡдѧлѣи ѡ глѣтъ в' толковѧнѣи Вѧсѧлѧ великагѡ: орце ѡбѡ писѧнѣи нарицѧетъ влѣчествѣтельное души: пѡчки же похотѣтельное (Никольский 1896: 99).

Евфимий ссылается толкования Василия Великого, Феодорита Кирского и Евсевия Памфила, взятые из ТП1522.

Прокомментированные случаи представляют собой ситуацию, когда старшее чтение полностью замещается лексемой-синонимом, выбор которого диктуется толкованиями Псалтыри. Глоссы на полях в этом случае подчеркивают, что прежнее чтение соотносится с иной греческой лексемой, которая не представлена в соответствующем псалтырном контексте.

В старшем славянском переводе Псалтыри нередко используются варианты перевода одной и той же греческой лексемы. Максим Грек отказывается от синонимического варьирования в пользу той лексемы, которая присутствует в толкованиях. Так обстоит дело, к примеру, с парой *πραχ* – *персть*.

²¹ В обоих глоссированных стихах старшие тексты, как восточнославянские, так и южнославянские, содержат *оутробы* (ср. в Псалтыри РГБ, ф. 304.1 № 315, лл. 46 об. и 165) / *лтробы* (ср. в болгарском тексте Псалтыри с Толкованиями Никиты Иракийского РГБ, ф. 173.1 № 18, л. 28 об.).

Перевод греч. $\chi\upsilon\omicron\upsilon\varsigma$ только как *переть* отличает Максима Грека от предшествующих текстов, где $\chi\upsilon\omicron\upsilon\varsigma$ соответствовали две лексемы: *переть* и *прахъ*. В псалтыри $\chi\upsilon\omicron\upsilon\varsigma$ встречается 12 раз, ровно треть из этих форм в старшем славянском тексте (ср. Псалтырь РГБ, ф. 304.1, № 315) переведена как *прахъ* (1:4, 17:43, 34:5, 77:27), остальные как *переть* (7:6, 21:16, 29:10, 43:26, 71:9, 101:15, 102:14, 103:29). В четырех псалмах $\chi\upsilon\omicron\upsilon\varsigma$ – *прахъ* употребляется в сравнительной конструкции и имеет буквальное значение: нечестивые сравниваются с прахом и пылью, носимой ветром. Максим устраняет эти варианты, в двух псалмах сопровождая их замену на *переть* глоссами:

1:4 ѿкъ перѣсть еѿже възмѣтаѣ вѣтрѣ (глосса прѣ хѡма²²);

17:43 ѿкъ перѣсть прѣ лицѣмъ вѣтра (глосса прѣхъ);

34:5 да бѣдѣ ѿкоже перѣсть. прѣ лицѣмъ вѣтрѣ;

77:27 ѿкоже перѣсть плѡтей.

В 17:43 старшее чтение *прахъ* сохранено в соловецких списках А и Е, а в 77:27 старший вариант отражают, кроме этих же списков, также интерлинейные списки П1552. В 'сушем' тексте П1522 присутствует только старшее чтение, замены лексем нет вовсе.

Замена лексем для Максима оправдана не только единообразием перевода, но и тем, что *переть* многозначна так же, как и греч. $\chi\upsilon\omicron\upsilon\varsigma$, и может обозначать как пыль и прах, землю, так и человеческую плоть, все телесное и тленное (Срезневский 1989: 1771). Таким образом, имплицитно в текст вводится толковое значение: в комментариях к Псалтыри праху, носимой ветром пыли уподобляются созданные из земли люди, живущие перстной жизнью (первый перстный человек – Адам, ср. 1 Кор. 15:47)²³. В широком смысле под *перстью* понимается все плотское и материальное, противопоставленное духу, ср. в толковании Дидима к 17:43:

ѿ дѣвеленѣ выѣвши. ѿ носачи ѡбразъ земнаго ... да ѡсы прѣ выѣше прѣ лицѣ бжтвнаго дха. всего перстнаго ѡчистатса;

а также Евсевия:

нечтѣивѣ мирскѡю премѣрѡсть. ѿ временнѡю ѿхъ всю жизнь. ничѣто разнѣити покажетъ. ѡ праха преношаѣмаго (ГИМ, Щук. 4, л. 110).

²² Греч. $\chi\omicron\mu\alpha$ – 'земляная насыпь, вал'; 'плотина, гать'; 'дамба, мол'; 'коса, мыс'; 'могильная насыпь, курган' (Дворецкий 1958, II: 1792).

²³ В правленой Максимом Греком в 1525 г. Цветной Триоди (ГИМ, Щук. 329) к чтению из канона Космы Маюмского на Великую Субботу *вѣ прегрѣшѣние ддѡмово* добавлена маргинальная глосса *перстное* (л. 118 об.).

Ключевыми для толкования *персти* и *перстного* как оппозиции духу и вере являются слова ап. Павла из Послания к Галатам (2:19-20), на которые ссылаются в своих комментариях Василий Кессарийский и Феодор Мопсуестийский, ср. в ТП1522:

ѣ животъ съкровѣнии съ вѣгомъ ѡ хѣ. егѡ павелъ поживъ глѣдѣше. живѣ же не к' томѣ дѣзъ, живѣ же въ мнѣ хѣ, и пакы ѣ ннѣ живѣ въ плѣти. вѣроу живѣ, стѣи же съжитѣство имѣщѣи на нѣсѣ. и съкровищѣствѣющѣи в нѣ блѣга. слава и ѣсть на нѣсѣхъ. земнѣ же и во плѣти живѣщѣи, слава ѡбитѣ въ перѣсти глѣтѣса. дѣще въ богатѣствѣ. дѣще и во чѣти, дѣще и въ тѣлеснѣ вѣсотѣ мѣрѣствѣють. слѣвѣ имѣю горѣ на нѣбо зрѣщѣю, но въ прѣсти пребывѣющѣю (ГИМ, Щук. 4, л. 49 об.).

В комментариях *переть* также олицетворяет не уверовавших или заблудших, тех, кто, согласно толкованию Кирилла Иерусалимского к 34:5,

непрѣдѣша вѣры ... быша вѣ ѡвѣржени и бѣгоневѣдци. ѡпадѣша и ѡ присвоенѣа бѣжѣа. и не причѣстни превѣша блѣгѣи прищѣствѣа гѣа. сего рѣа соутъ дѣки прѣа. и всакѣи дѣхѣи преносѣи. и оудѣвь развѣвѣѣ (РНБ, СПбДА. А.І.171, л. 195 об.).

Весьма интересная и сложная история связана с парой нищии *πένυς* – оубогѣи *πτωχός*. Греческие лексемы являются очень близкими синонимами, обозначающими бедность²⁴. В Септуагинте *πένυς* и *πτωχός* регулярно появляются вместе, а в Псалтыри – особенно часто. Эта близость значений явственно сказалась в латинском переводе, где присутствует только *pauper*, а также в некоторых толкованиях, относящихся к обеим лексемам вместе, ср., например, в комментарии Никиты Ираклийского к 9:18:

оубогѣи и нищѣи тѣхъ же глѣтѣ. разоумѣет' же са именни сими просто дѣво вѣвѣкъ члѣкъ, ѡсовнѣ же иже ѡ азыкѣ людѣе. сии вѣ жѣтѣ иже гѣа потрѣгѣвшѣи (РГБ, 173.І № 18, л. 40).

Тем не менее тонкое различие между греческими синонимами есть, и оно важно именно в контексте толкований библейских текстов: *πένυς* – это бедный, зарабатывающий себе на пропитание тяжким трудом. Этимологически прилагательное связано с *πένομαι* ‘трудиться’ и *πενία* ‘бедность, нужда’, а также лат. *penuria* ‘недостаток, нехватка’ (Beekes 2010: 1171-1172). Эта лексема относится к нуждающемуся и малоимущему, в отличие от *πτωχός*, обозначающего того, у кого вообще ничего нет, кто попрошайничает, живет подаванием и милостыней. Этимологически *πτωχός* связано с глаголом *πτώσσω* ‘припадать, пресмыкаться, нагибаться, бежать от страха’ (Beekes 2010: 1253).

²⁴ С помощью *πένυς* и *πτωχός* Александрийские переводчики переводили *קָטָן* и *עָנִי*, не всегда последовательно различая варианты; однако разность значений еврейских лексем была им хорошо известна, что иллюстрирует ряд чтений перевода LXX, в которых уместен лишь один из вариантов (Trench 1894: 128).

Для понимания отличия в семантике греческих $\piένης$ – $\piτωχός$ важен контекст Нового Завета, в котором $\piένης$ употребляется лишь однажды (в цитате из Ветхого Завета в 2 Кор. 9:9), тогда как $\piτωχός$ встречается около 40 раз. Ключевыми для понимания значения $\piτωχός$ являются слова ап. Павла во 2 послании Коринфянам 6:10 “мы нищи, но многих обогащаем, мы ничего не имеем, но всем обладаем” и 8:9 “Он [Христос], будучи богат, обнищал ради вас, дабы вы обогатились его нищетою”. В этих цитатах семантика $\piτωχός$ определяется контекстом: Христос и апостолы, во-первых, ничего не имеют, во-вторых, их нищета – это добровольная утрата былого благосостояния. В отличие от $\piένης$, $\piτωχός$ и $\piτωχεία$ обслуживают именно эту семантику сознательного отказа от мирских благ, добровольного нищенствования.

В кирилло-мефодиевских переводах славяно-греческие соответствия были переданы как нищии – $\piτωχός$, оубоггии – $\piένης$ (Jagić 1913: 408). Однако достаточно рано эта дистрибуция лексем была нарушена: уже в преславских ветхозаветных и новозаветных текстах представлены замены нищии на оубоггии (Алексеев и др. 1998: 56, Евсеев 1897: 437, 462), а также и обратные замены (Евсеев 1897: 121, Меуер 1935: 286). В Изборнике 1076 г. лексема оубоггъ, являясь эквивалентом синонима нищъ, замещает его в разных контекстах (Мушинская 2015: 326). Непоследовательность замен в истории бытования церковнославянских библейских текстов привела к тому, что нищии и оубоггии в них не имеют строгого распределения и могут отвечать обоим греческим лексемам (так же и в современном русском переводе).

В латинском тексте, напротив, обоим греческим прилагательным соответствует единственный вариант *pauper*. Поэтому еще одна ключевая для трактовки “нищеты духовной” новозаветная цитата $\muακάριοι οί πτωχοί$ (Лк. 6:20) звучит в славянском переводе как “блаженны нищие духом”, а в латыни как “*beati pauperes*”. Несоответствие последнего перевода было отмечено уже Тертуллианом, который предлагал его заменить на *mendici* ‘побирающиеся, попрошайничающие’ или *egeni* ‘нуждающиеся’ (Trench 1894:129-130). Славянский перевод восполняет здесь лакуну смысла дополнением.

В П1552 во всех случаях без исключений оубоггии передает греч. $\piτωχός$, а нищии – $\piένης$. Такое соответствие акцентировано Максимом Греком уже в греческой Псалтыри 1540 г., где на л. 37 присутствует глосса к форме из 34:10 $\piτωχόν$ – ѡбѡгъ. В тексте Троицкой Псалтыри № 315, ГБ 1499 и ‘сущем’ тексте ТП1522 соотношение нищии $\piένης$ – оубоггии $\piτωχός$ отсутствует; чаще нищии соответствует $\piτωχός$, а оубоггии – $\piένης$.

В пяти псалмах замены Максима сопровождаются глоссами на полях (9:10, 9:13 – глоссы с греческим переводом, 24:16, 33:7, 71:2 – глоссы без перевода). Эти замены противоречат старшей традиции славянского текста: в П1552 оубоггии появляется вместо прежнего нищии, а нищии – вместо оубоггии, что и подчеркивают маргинальные глоссы. Ср. относительно чтений Троицкой Псалтыри № 315:

9:10 вѣсть гдѣ прибѣжище нищемъ (τῷ πένητι)(все списки)(← оубоггомю);
71:2 ѡбѡгымъ твоимъ (τοὺς πτωχοὺς)(все списки)(← нищимъ);

9:13 не забывѣлъ ѣсть звѣнія ницихъ (τῶν πενήτων)(все списки)(← оубогыхъ);

24:16 оубогъ ѣсть ѡзъ (πτωχός)(все списки, кроме I – оубогъ_{ницъ})(← ниць)²⁵.

Соответственно, в поздних списках П1552 во многих случаях представлены обратные замены, т.е. книжники XVII в. при переписке оказываются очень чувствительны к изменениям текста и восстанавливают традиционные чтения. Ср.:

71:4 сѣди ницимъ (τοὺς πτωχοὺς) людъскимъ, и спсѣтъ сны оубогы (τῶν πενήτων)(так в интерлинейрных списках; во всех остальных – оубогымъ ... ницихъ);

139:13 позна ѡко сотвори гдѣ сѣдъ ници (τοῦ πτωχοῦ), и мѣсть оубогы (τῶν πενήτων)(так в интерлинейрных списках, во всех остальных – оубогымъ ... ницимъ);

9:31 внегда ѣмъ владѣти оубогымъ_{ницимъ} (τῶν πενήτων)(так в интерлинейрных списках, во всех остальных – ницимъ);

40:2 Блженъ рѣзѣмъѣди, на ница и оубога (так в интерлинейрных списках, в списках А и Е; во всех остальных – оубога и ница);

33:7 сѣи ници (ὁ πτωχός) возвѣ, и гдѣ оуслышалъ егѡ (так в интерлинейрном списке РГБ, ф. 173.1 № 8; в интерлинейрном списке I – ници_{оубогы}; в остальных списках – оубогы)²⁶.

В ТП1522 ниций – Убогий толкуются неоднократно как в паре, так и по отдельности. Однако в ТП1522 сохранено иное соотношение славянских и греческих лексем, не соответствующее семантике последних, поэтому в распространенных вариантах основного исторического толкования смиренный проситель подаяния, потерявший прежде богатство, назван *ницим*, а добывающий пропитание своими руками – *убогим*, ср. комментарий Евсевия к 11:6:

глаголютъ ницаго выти ѿ богатства пѣша. оубогаго иже потребнаѣ на ница трѣдо снискаюциѣ (РНБ, СПбДА. А.І.171, л. 41 об.),

а также комментарий Дидима к 34:10:

ѡво ѡбо іа в пѣшо ѿ богатства. ѡво ѡки съ трѣдо нѣжда къ житію снискаюциѣ (РНБ, СПбДА. А.І.171, л. 198).

²⁵ Нельзя, однако, утверждать, что в старшем славянском переводе соотношение греческих и славянских прилагательных было противоположным, т.е. ниций – πτωχός, оубогыи – πένης. Ср., например, совпадающие с выбором Максима Грека варианты: 81:3-4 смиренѣна, и ница, оправдайте. измите ница, и оубога (ταπεινὸν καὶ πένητα δικαίως αὐτε, ἐξέλεσθε πένητα καὶ πτωχόν)(так же в Троицкой Псалтыри № 315 и Псалтыри 1499 г.).

²⁶ Евфимий Чудовский, унаследовавший многие лексические исправления Максима, эти прилагательные считает синонимами. Так, разбирая в предисловии к переводу Четвероевангелия чтение Мф. 11:54 ници блговѣствѣютъ, в котором его интересует глагольная форма, Евфимий приводит вариант: ѡбѡзи енліе пріемлютъ (Isačenko 2004: 810).

Точно так же в аллегорических толкованиях отклонившиеся от христианской веры и отвергнувшие Христа названы *нищими*, а язычники, поклонившиеся Христу, – *убогими*. Ср. комментарий Исихия к 34:10:

оубогаго нѣкоего и ницаго рѣзньствіе быти нецѣлю. ницаго ѡво нѣчто именована вѣровавша ѿ іоуден. ѡбогаго иже ѿ іазыкъ не бл҃горѣнаго рѣ къ ідолѡмъ приближеніа бывша (РНБ, СПбДА, А.І.171, л. 198 об.),

комментарий Феодора к 9:36:

нищій ѡво гл҃юцца. іако не имѣющій богѣства бж҃твенны и сцѣненны дарованіи. сирѣѣ іа ѿ сожитіа ст҃го и живота иже ѿ х҃в (РНБ, СПбДА, А.І.171, л. 65 об.),

комментарий Кирилла Иерусалимского к 71:4:

нищи бо вѣща завладѣеміи. богѣства оубо не имѣюще добродѣтели. лишени и истинна познѣніа. іако гл҃е бл҃женны павѣ. надежи неимѣще (РГБ, ф. 304.І, № 86, л. 100),

комментарий Исихия Иерусалимского к 73:19:

Оубогы грѣшниковъ нарицаѣ. ни єдинаго богѣства правды имѣющій (РГБ, ф. 304.І, № 86, л. 119 об.).

Наконец, тропологически под нищетой понимается смирение и нищета Христа, ср. толкование к 33:7 Дидима:

ницаго здѣ нарицаѣ, не могущаго себе сп҃ти, ѿ настоящій скрѣвен ... сирѣчь смиренанн. и дх҃омъ ница сѣща, а также Василия Великого: тѣх и г҃ь оублаждаетъ, гл҃а. бл҃женіи нищій дх҃омъ. не ницихъ, имѣнемъ. но иже ницетѣ ѿ дѣла избрѣша. занѣ гл҃а, сеи нищій. сѣща ница ѡ вѣтъ показа (ГИМ, Щук. 4, л. 176-176 об.).

Таким образом, в отличие от сохранных в ТП1522 традиционных славянских переводов частичных синонимов *нищій-убогий*, не соотносящихся с толкованиями, в П1552 Максим Грек предпринимает попытку их последовательного распределения в зависимости от соответствующих греческих лексем, наделенных разной экзегетической семантикой.

Наконец, совершенно неординарно в П1552 Максим Грек поступает с парой глаза *ὀφθαλμοί* – *очи* *ὀμματα*. Как в интерлинейрных списках П1552, так и в соловецких списках А и Е в нескольких случаях вместо традиционной церковнославянской лексемы *очи* появляется русизм *глаза* (списки В, С, D *ѡчи*):

16:2 глѡздѣ мой. да видѣ прѣвоты (списки В, С, D *ѡчи*);

16:8 сохрани мѣ г҃и, іакоже зѣницѣ глѡза (списки В, С, D *ѡка*);

16:11 глазѣ ѿхъ, в'ложиша приклонити на землѣ (списки В, С, D ѿчи свой, список I ѿчи ихъ);

17:28 глазѣ горды смириши (списки В, С, D ѿчи).

Те же списки сохраняют эту лексему еще в двух стихах, однако в интерлинейрных рукописях в этих чтениях уже присутствует и традиционный вариант *око*, вынесенный в глоссу (маргинальную либо подстрочную):

30:10 смѣтисѣ въ ѿрости глѣзѣ мой (глосса *око*)(А, Е глѣзѣ, В, С, D *око* мое, I глѣзѣ_{око} мои);

31:8 оутверждѣ на тѣ глазѣ_{очи} мой (А, Е глазѣ, В, С, D ѿчи).

Наконец, еще в нескольких случаях лексема *глазѣ* представлена только в соловецких списках, тогда как в интерлинейрных списках она попадает в глоссу к традиционному чтению *очи* в строке:

18:9 заповѣ гна пресвѣтла, просвѣдѣющи ѿчи (глосса *глазѣ*) (А, Е глазѣ, I ѿчи_{глазѣ});

24:15 ѿчи мой. вынѣ_{всегдѣ} къ гдѣ_{глазѣ} (глосса *глазѣ*) (А, Е глазѣ, I ѿчи_{глазѣ}).

Эти замены нельзя считать немотивированными: уже в первом из приведенных примеров (16:2) *глазѣ*, соответствующие *ὀφθαλμοί* в подстрочном греческом тексте, снабжены маргинальной глоссой с греческим переводом: *ѿчи ѿμματα*. Греческие лексемы *ὀφθαλμοί* – *ѿμματα* являются очень близкими синонимами, каждый из которых может означать глаз как физический орган чувственного восприятия и как инструмент метафизического ментального и духовного зрения ('око ума', 'духовное око'). В новозаветных текстах греческое *ѿμμα* – *ѿμματα*, соотносящееся с обычной лексемой *глаз* в современном греческом (*το μάτι*), используется лишь дважды²⁷, тогда как в ветхозаветных переводах *ὀφθαλμός* упоминается более 500 раз. Чаще всего при этом речь идет именно об 'умственном зрении' и о 'внутренних очах'.

В псалтырных контекстах символическое значение *ока* и *очей* как духовного зрения, умозрения и божественного разума присутствует намного чаще, чем буквальное. Толкования на приведенные псалмы многочисленны, начиная от наиболее известных в славянской книжности Псевдо-Афанасия Александрийского и Феодорита Кирского до менее распространенных, включенных в ТП1522 г. Приведем лишь некоторые из них: на 6:8 Псевдо-Афанасия:

око ѿмъ глѣть. сѣе бо ѣ дшѣвноѣ око (РНБ, СПбДА. А.1.171, л. 39 об.),

Никиты Иракийского:

оку воу здѣ, оумъ нарече (РГБ, 173.1 № 18, л. 24);

²⁷ В греческом тексте Нового Завета *ѿμμα* – *ѿμματα* встречается только в Мк. 8:23 и Мф. 20:34, тогда как на *ὀφθαλμός* – *ὀφθαλμοί* приходится более ста употреблений.

на 16:2 Дидима Александрийского:

ѡчима^ѡ внѣтренима мѡли^т правотѣ^ѣ пода^ти^ѣ (РНБ, СПбДА. А.І.171, л. 90 об.);

на 16:11 Федорита Кирского:

понѣ^ѣ неправо зрѣти^т не хотѣ^т но ѡко имѣѡ^ѡ рѣзѣма^ѣ развратно (РНБ, СПбДА. А.І.171, л. 93 об.);

на 30:10 Дидима Александрийского:

тогда смѣщеніе^ѣ обыѣ^ѣ рѣзѣмно^ѣ дѣш^ѣ моеѣ^ѣ. гѣкѡ ѡко дѣши оумъ^ѣ ѣ^ѣ (РНБ, СПбДА. А.І.171, л. 154).

Введение в псалтырный текст лексемы *глазъ-гѡза* следует расценивать как своего рода лингво-экзегетический эксперимент Максима, причем довольно смелый и в языковом отношении, и в контексте экзегезы. Эти лексемы появляются только в рукописях П1552, тогда как в ранних текстах их нет (ни в ‘сущем’ тексте ТП1522, ни в одном из ее толкований)²⁸. Синонимическое варьирование крайне нехарактерно для переводческой техники Максима, напротив, ее особенностью является дополнительное распределение славянских синонимов и их последовательное соотнесение с греческими лексемами. Поэтому введение в псалтырный текст лексемы *глазъ*, очевидно, реализует собой попытку передать значение умственного или духовного зрения, отличного от физического.

Выбор для этой цели данной лексемы кажется странным ввиду современного противопоставления *глаз* – *око*, где стилистически маркированным членом выступает церковнославянизм *око*. Однако для XVI в. семантическое и узуально-стилистическое соотношение членов этой оппозиции было совершенно иным: нейтральной, немаркированной и узуальной лексемой было *око*, тогда как русизм *глаз* в значении органа зрения появляется в письменных памятниках лишь с конца XVI в., хотя в устной речи и фольклоре в этом значении слово бытовало и раньше (Соколова 1952: 10-12). Само значение органа зрения у лексемы *глаз* возникло в результате переноса по сходству с камнем-кругляшом (ср. *глазѣкъ* ‘шарик’ в Ипатьевской летописи, а также пол. *glaz* ‘камень’ и его производные)(Трубачев 1979: 117, Бархударов 1977: 29). С этим, вероятно, и связана ранняя фиксация лексемы *глаз* в письменных памятниках (грамотах к. XVI-нач. XVII вв.) прежде всего в контекстах, где речь идет об одном глазном яблоке при преимущественном употреблении формы *очи* во мн. числе (Со-

²⁸ Нет лексемы *глаз* и в оригинальных текстах: приводя цитаты из Псалтыри в словах и посланиях, Максим использует традиционный вариант *очи*; регулярно встречаются и перифрастические обороты “мысленные, духовные очи”. Ср. в *Слове на люторы*: “вмещается въ сердце врагъ и осѣпляетъ душевныя очи” (Максим Грек 1859: 492), в *Слове на латинов*: “зри ми паки, мысленныма очима, сокровеннѣ проповѣдуемо злочестіе” (Максим Грек 1859: 309).

колова 1952:12-13). Таким образом, в литературном языке XVI в. представлено переходное состояние замены *oko* на *глаз* в основном лексическом значении, позже предопределившее исключительно поэтически-книжное употребление лексемы *oko*.

Неопределенный статус лексемы *глаз* в современном Максиму книжном языке, по-видимому, позволил наделить ее актуальной для псалтырного толкования семантикой. В П1552 г., таким образом, представлено не только одно из самых ранних употреблений лексемы *глаз* в церковнославянском языке, но и не зафиксированное историческими словарями ее символическое значение.

Дошедшие до нас списки П1552 содержат *глаз-гвозд* в соответствии с *ὀφθαλμός* не во всех случаях; в свою очередь, часть из этих лексем подвергается обратной замене в поздних интерлинейных списках XVII в. Очевидно, это переводческое решение было спорным как для самого Максима, так и для копиистов его Псалтыри, хорошо владевших традицией текста и демонстрирующих неприятие столь вопиющего нарушения традиции²⁹.

Неинтерлинейные списки П1552 показывают, что подобные лексические замены Максима не были адекватно, в соответствии с толковыми значениями, прочитаны переписчиками, и в первую очередь заменялись на традиционные чтения. Нил Курлятев в своем предисловии предвидел подобное отношение к переводу Максима:

что бѣдетъ написано вамъ помнитса во шл'мѣ сегод' перевода не краснѣ. а аз' то все приахъ бѣ сомнѣниа доврѣ и составно,

и счел необходимым указать на обоснование замен формально-семантическим соответствием славянских лексем греческим:

во многихъ рѣчѣхъ что вамъ помнитса пременено. то ѿ сказывалъ известно. не еди рѣзъмъ рѣчемъ но котѣрыа рѣчи едины рѣзъмъ вездѣ. то вездѣ едино. а иныа рѣчи двоеразъмны или на три рѣзъмны говорѣ ꙗкоже по нашему пишѣтъ произволныи. тѣко и ѿнѣ сказывалъ рѣзъмны известно (РНБ, Соф. 1530, л. 81-81 об.).

Очевидно, под “разумом речей” понимались в том числе и определенные толковые значения некоторых знаковых лексем, имеющие непосредственное отношение к морально-этическим аспектам христианской нравственности, обсуждение которых занимает немалое место в оригинальных сочинениях Максима. ИмPLICITное введение тропологических толковых значений в текст Псалтыри, маркирование их особыми лексемами является языковым преломлением хорошо известной вовлеченности Максима Грека в круг проблем христианской этики.

²⁹ Лексема *глазъ* могла выступать одним из поводов для оценки sprawy Максима как коллоквиализации книжного языка: такое мнение высказывалось как современниками Максима, так и исследователями, ср. в (Успенский 2002: 233). Однако ни лексические, ни грамматические исправления в П1552 не дают оснований для этого суждения: в каждом случае присутствует иная, отличная от русификации церковнославянского, мотивация (Вернер 2013: 124-145).

Источники

- ГИМ, Ув. № 14(85): Псалтырь 1552 г. в переводе Максима Грека (список D), к. XVI в.
- ГИМ, Щук. 4: Толковая Псалтырь 1522 г., сер. XVI в.
- ГИМ, Щук. № 329: Цветная Триодь с правкой Максима Грека, 1525 г.
- РГБ, Рум. № 264: Сочинения Максима Грека (Румянцевское собрание), 1551-1555 гг.
- РГБ, ф. 173. I № 8: Псалтырь 1552 г. в переводе Максима Грека, 1640-е гг.
- РГБ, ф. 173. I № 9: Псалтырь 1552 г. в переводе Максима Грека (список I), 1619 г.
- РГБ, ф. 173. I № 18: Толкование на псалмы Никиты Ираклийского, сер. XIV – к. XV-н. XVI вв.
- РГБ, ф. 304. I № 62: Псалтырь 1552 г. в переводе Максима Грека (список C), н. XVII в.
- РГБ, ф. 304. I № 86: Толковая Псалтырь 1522 г., 1550-е гг.
- РГБ, ф. 304. I № 315: Псалтырь с воследованием, к. XV в.
- РНБ, Пог. № 1143: Сборник с предисловием Нила Курлятева к Псалтыри 1552 г., н. XVII в.
- РНБ, Сол. № 752/862: Псалтырь 1552 г. в переводе Максима Грека (список А), н. XVII в.
- РНБ, Сол. № 753/863: Псалтырь 1552 г. в переводе Максима Грека (список В), н. XVII в.
- РНБ, Сол. № 741/851: Псалтырь 1552 г. в переводе Максима Грека (список Е), около 1665 г.
- РНБ, Соф. № 78: Греческая Псалтырь, переписанная Максимом Греком в Твери в 1540 г.
- РНБ, Соф. № 1530: Сборник с предисловием Нила Курлятева к Псалтыри 1552 г., к. XVII в.
- РНБ, СПбДА. А. I. 171: Толковая Псалтырь 1522 г., 40-е гг. XVI в.

Литература

- Алексеев 1999: А.А. Алексеев, *Текстология славянской Библии*, Санкт-Петербург 1999.
- Алексеев и др. 1998: А.А. Алексеев, А.А. Пичхадзе, М.Б. Бабицкая, И.В. Азарова, Е.Л. Алексеева, Е.И. Ванеева, А.М. Пентковский, В.А. Ромодановская, Т.В. Ткачева (ред.), *Евангелие от Иоанна в славянской традиции*, Санкт-Петербург 1998.
- Арсений и др. 1878: Иеромонах Арсений, иеромонах Иларий, *Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой Лавры*, II/1, Москва 1878 (= "Чтения в Императорском Обществе Истории и Древностей Российских").

- Бархударов 1977: С.Г. Бархударов (ред.), *Словарь русского языка XI-XVII вв.*, IV, Москва 1977.
- Буланин 1984: Д.М. Буланин, *Переводы и послания Максима Грека*, Ленинград 1984.
- Буланин 1989: Д.М. Буланин, *Нил Курлятев*, в: Д.С. Лихачев (ред.), *Словарь книжников и книжности Древней Руси*, II/2, Ленинград 1989, с. 131-133.
- Вернер 2013: И.В. Вернер, *Грамматическая справка Максима Грека в Псалтыри 1552 г.*, в: А.М. Молдован и др. (ред.), *Письменность, литература, фольклор славянских народов. История славистики. XV Международный съезд славистов*, Москва 2013, с. 104-128.
- Вернер 2017: И.В. Вернер, *К истории перевода Псалтыри Максимом Греком в 1522-1552 годах: хронология, текстология, методология*, "Славяноведение", 2017, 2, с. 40-54.
- Вернер 2019: И.В. Вернер, *Интерлинейная славяно-греческая Псалтырь 1552 г. Максима Грека*, Москва 2019.
- Гильтебрандт 1898: П.А. Гильтебрандт, *Справочный и объяснительный словарь к Псалтыри*, Санкт-Петербург 1898.
- Горский 1859: А.В. Горский, *Максим Грек, святогорец*, в: *Прибавления к Творениям св. Отцов*, XVIII/2, Москва 1859, с. 144-192.
- Горский, Невоструев 1859: А.В. Горский, К.И. Невоструев, *Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки*, II/2, Москва 1859.
- Дворецкий 1958: И.Х. Дворецкий, *Древнегреческо-русский словарь*, I-II, Москва, 1958.
- Евсеев 1897: И. Евсеев, *Книга пророка Исаяи в древнеславянском переводе*, Санкт-Петербург 1897.
- Иванов 1969: А.И. Иванов, *Литературное наследие Максима Грека: характеристика, атрибуция, библиография*, Ленинград 1969.
- Исаченко 2009: Т.А. Исаченко, *Переводная московская книжность: митрополичий и патриарший скрипторий XV-XVII вв.*, Москва 2009.
- Ковтун 1975: Л.С. Ковтун, *Лексикография в Московской Руси XVI-начала XVII в.*, Ленинград 1975.
- Леонид 1893: Архимандрит Леонид, *Систематическое описание славяно-русских рукописей собрания графа Уварова*, I, Москва 1893.
- Максим Грек 1859: Максим Грек, *Сочинения преподобного Максима Грека, изданные при Казанской духовной академии*, I, Казань 1859.
- Мушинская 2015: М.С. Мушинская, *Изборник 1076 года: текстология и язык*, Санкт-Петербург 2015.

- Николова 2017: С. Николова, *Болгарская катена XIII/XIV века на Псалтырь и ее источники*, в: В.С. Ефимова, А.А. Турилов (ред.), *Славянское и балканское языкознание: Палеославистика*, Москва 2017, с. 156-224.
- Никольский 1896: К. Никольский, *Материалы для истории исправления богослужбных книг: Об исправлении Устава церковного в 1682 году и месячных Миней в 1689-1691 гг.*, Санкт-Петербург 1896 (= Памятники древней письменности, СХV).
- Порфирьев и др. 1881: И.Я. Порфирьев, А. В. Вадковский, Н. Ф. Красносельцев, *Описание рукописей Соловецкого монастыря, находящихся в библиотеке Казанской Духовной Академии*, Казань 1881.
- Синицына 1977: Н.В. Синицына, *Максим Грек в России*, Москва 1977.
- Соколова 1952: М.А. Соколова, *Из истории слов основного словарного фонда русского языка*, "Доклады и сообщения Института языкознания АН СССР", 1952, 2, с. 8-19.
- Строев 1848: П.М. Строев, *Рукописи славянские и российские, принадлежащие И.Н. Царскому. Разобраны и описаны П.М. Строевым*, Москва 1848.
- Срезневский 1893: И.И. Срезневский, *Материалы для словаря древнерусского языка*, II/2, Санкт-Петербург 1893.
- Трубачев 1979: О.Н. Трубачев (ред.), *Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд*, VI, Москва 1979.
- Успенский 2002: Б.А. Успенский, *История русского литературного языка (XI-XVII вв.)*, Москва 2002.
- Beekes 2010: R. Beekes, *Etymological Dictionary of Greek*, 1, Leiden-Boston 2010 (= Leiden Indo-European Etymological Dictionare Series, ed. by A. Lubotsky, 10/1).
- Bekker 1854: I. Bekker, *Suidae Lexicon ex recognitione Immanuelis Bekkeri*, Berolini 1854.
- Isačenko 2004: T. Isačenko (hrsg.), *Neues Testament in der Übersetzung des Priestermonchs Jepifanij Slavyneč'kyj*, Padeborn-München-Wien-Zürich 2004 (= Biblia Slavica. Nachdrucke ältester Ausgaben slawischer und baltischer Bibelübersetzungen. Serie III: Ostslawische Bibeln, 2).
- Jagić 1913: V. Jagić, *Entstehungsgeschichte der kirchenslavischen Sprache*, Berlin 1913.
- Keipert 1985: H. Keipert, *Nil Kurljatev und die russische Sprachgeschichte*, в: J. Reinhart (hrsg.), *Litterae slavicae medii aevi. Francisco Venceslao Mareš Sexagenario Oblatae*, München 1985, с. 143-156.

- MacRobert 2010: C.M. MacRobert, *The impact of Interpretation on the Evolution of the Church Slavonic Psalter Text up to the Fifteenth Century*, в: A. Lemaire (ed.), *Congress Volume Ljubljana 2007*, Leiden-Boston 2010 (= Supplements to Vetus Testamentum, 133), с. 423-440.
- Meyer 1935: K.H. Meyer, *Altirchenslavisch-griechisches Wörterbuch des cod. Suprasliensis*, Glueckstadt-Hamburg 1935.
- Trench 1894: R. C. Trench, *Synonyms of the New Testament*, London 1894.

Abstract

Inna Veniaminovna Verner

Exegesis in the Translation of the Psalter of 1552 by Maximus the Greek

The article focuses on Maximus the Greek's lexical revision in the Psalter of 1552. A wide range of lexical corruptions allow us to consider the text as a separate edition of a Church Slavonic Psalter. The grounds for lexical editing are various: inaccurate translations of the direct meaning of the Greek lexeme, non-contextual translations of polysemantic Greek words, and finally, the elimination of variable synonymous translations of the same Greek lexeme. However, along with the purely linguistic motivations of Maximus's lexical substitutions, their exegetical conditionality is also evident: some of his preferred variants are determined by his interpretation of the Psalter text. The explanatory apparatus in this case is very rich, as we are dealing with the Annotated Psalter of 1522. We are talking neither about the textual influence, nor about conjectural emendations and particular corrections, but rather about consistent lexical decisions, incorporating exegetical meaning into the text. The author examines in detail some of these cases related to the influence of the tropological as well as the typological interpretation of the Psalter that Maximus was especially interested in. The lists of the Psalter of 1552 show that not all of Maximus's lexical substitutions have been read adequately by the scribes, and some of these corrections have been replaced by traditional readings.

Keywords

Maximus the Greek; Bible Translations from Greek; Church Slavonic Psalter; Exegesis; Lexical Translation.

Людмила Ивановна Журова

К вопросу об истории текста Нижегородско-Парижского собрания сочинений Максима Грека (Paris, Man. Slave 123)

В 2014 г. вышел долгожданный второй том собрания сочинений Максима Грека, подготовленный под редакцией Н.В. Сеницыной (Сеницына 2014). В него вошли 47 глав Иоасафовского собрания, составленного при жизни писателя (далее: Издание). Самым важным результатом многолетних исследований крупного специалиста в максимогрековедении стали введение в научный оборот большого числа рукописных источников, связанных с творчеством Святогорца, и классификация его разнообразных трудов. Введенная московским ученым методика изучения рукописного наследия публициста позволила представить его творчество в системном измерении. Но во вступительной статье к Изданию Н.В. Сеницына отказалась от результатов своих более ранних исследований и не признала результатов текстологического анализа репрезентативного ряда произведений писателя, проведенного мною (Журова, 2008). Причина такой смены концепции находится в истории изучения Нижегородско-Парижского собрания сочинений Максима Грека в 112-113 глав (далее: НПС). Оно представлено двумя рукописями, одна из них хранится сейчас в Парижской Национальной библиотеке – Paris, Man. Slave 123 (далее: Slave 123 или Λ), другая: Москва, ГИМ, Синодальное собрание, № 491 (далее: Син 491 или С). Оба манускрипта датируются концом XVI в. Н.В. Сеницына во вступительной статье отнесла архетип этого собрания к раннему этапу составления собраний сочинений Максима Грека, определила его как “контрольный” по отношению к прижизненным собраниям – Иоасафовскому: Москва, РГБ, ф. 173, № 42, конец 40-х–начало 50-х гг. XVI в. (далее: МДА 42 или И); Хлудовскому, представленному двумя рукописями: Москва, ГИМ, собр. Хлудова, № 73, 1563 г. (далее: Хлуд 73 или Х) и РГБ, ф. 37, № 285, конец 40-х–начало 50-х гг. XVI в. (далее: Большой 285 или Х), Румянцевскому: Москва, РГБ, ф. 256, № 264, начало 50-х гг. XVI в. (далее: Рум 264 или Р). Во *Введении* к Изданию исследователь определила особенности НПС, которое:

сохранило элементы рукописной традиции, предшествующей прижизненным собраниям, а именно, очень многие следы, остатки чтения Архетипа, которые были утрачены к моменту появления систематизированных собраний или в ходе их формирования (конец 40-х–начало 50-х гг. XVI в.) (Сеницына 2014: 11).

Свою вступительную статью о творчестве Максима Грека 30–50-х гг. XVI в. исследователь заключила так (Синицына 2014: 45):

Вопрос о взаимоотношениях прижизненных собраний И, X, P отходит на второй план, выдвигается задача изучения более раннего этапа, сохранившегося частично в реальных рукописях – Нижегородско-Парижской и Синодальной, тоже отражающих авторский архив. Становится всё более очевидным, что связи между собраниями развивались не по вертикали, а по горизонтали, т.е. параллельно. Изложенные наблюдения отличаются и от предварительных выводов, сделанных мною более 30 лет назад, в 1977 г., на основе макротекстологии, и от выводов Л.И. Журовой на основе традиционной текстологии.

В настоящей статье сделана попытка осмыслить предложенную Н.В. Синицыной концепцию, проверив некоторые её положения на основе текстологического анализа ряда глав НПС. Безусловно, Slave 123 необходимо рассмотреть с более широким охватом памятников книжной культуры, чем контекст прижизненных кодексов, а именно, в окружении сводов сочинений Максима Грека, сформированных в конце XVI-начале XVII вв. К исследованию привлечены тексты собрания Ионы Думина, Соловецкого, Собрания до 1587 г., Рогожского, Троицкого, Полного, Торжокской рукописи, Поморского собрания¹.

Вначале хочется заметить, что о параллельном развитии рукописной традиции собраний сочинений Максима Грека Н.В. Синицына писала в своей известной монографии еще в 1977 г. (Синицына 1977: 186). Изучение истории репрезентативного ряда произведений, находящихся в составе всех трех прижизненных сводов (И, X, P), подтвердило этот вывод: формирование, развитие рукописной традиции Иоасафовского и Хлудовского собраний шло независимо друг от друга (Журова 2008: 481-483). Следовательно, отказываться от полученных результатов, на мой взгляд, пока не стоит. Другое дело, что история кодексов Максима Грека в книжной культуре конца XVI-начала XVII в. изучена слабо. Решение этой крупной проблемы требует усилий нескольких исследователей. Известен опыт изучения Музейного собрания, представленный в кандидатской диссертации В.Ю. Крутецкого, написанной под научным руководством Н.В. Синицыной. Исследователь, в частности, пришел к выво-

¹ Рукописи собраний, привлеченных к настоящему анализу: *Собрание Ионы Думина* – Москва, РГБ, ф. 98, № 869; *Соловецкое собрание* – Санкт-Петербург, РНБ, Соловецкое собр. № 494/513; *Собрание до 1587 г.* – Санкт-Петербург, РНБ. Ф.1.250; *Рогожское собрание* – Санкт-Петербург, РНБ, собр. Погодина, № 1141, Москва, РГБ, ф. 37, № 16; *Троицкое собрание* – Москва, РГБ, ф. 304, № 200; *Полное собрание* – Москва, РГБ, ф. 304, № 201; *Торжокская рукопись* – Торжок, ВИЭМ, КОФ-1204, *Поморское собрание* – Новосибирск, ГПНТБ СО РАН. ОР. Собр. Тихомирова. № 271; *Сборник* – Санкт-Петербург, РГИА, ф. 834, оп. 3, д. 4025. Все цитаты сочинений Максима Грека приведены по рукописям, но примеры для Slave 123 взяты из Издания, в некоторых случаях учтено самостоятельное издание рукописи (Бычкова и др. 2009).

ду о параллельности процессов в создании выделенных Н.В. Сеницыной двух видов собрания Ионы Думина (Соловецко-Рогожского и Соловецко-Большаковского, см. Крутецкий 2006: 24). В богатой, обширной, сложной рукописной традиции трудов Максима Грека (как отдельных сочинений, так и сводов) можно видеть как синтагматические, так и парадигматические отношения, которые коррелируются. Определить в них положение Нижегородско-Парижского собрания – перспективная задача. В настоящей статье изложены некоторые результаты анализа отдельных глав, которые позволяют, надеюсь, наметить пути дальнейшего изучения памятника.

1. Глоссы

В истории средневекового сочинения, представленного множеством списков, необходимо искать телеологический смысл истории текста. Чтобы объяснить, с какой целью совершаются в нём те или иные изменения, нужно оговорить некоторые понятия. В формировании семантики сочинения немалую роль играют такие элементы, как текст строки, надписания заголовков, авторская и редакторская правка, вставки на полях, глоссы и маргиналии. Все это – единицы текста, как родовой категории, отражающие рукописную историю средневекового памятника. Они иерархически организованы и находятся на разных уровнях морфологии листа, где видна работа писца, автора, редактора. Глоссарий – уникальное явление авторского текста Максима Грека, которое наблюдаем в традиции ранних сочинений писателя (Журова 2008: 78-81).

Н.В. Сеницыной самое большое внимание в изучении Иоасафовского собрания писателя уделено глоссам парижской рукописи. Им отдано приоритетное положение в определении отношений между собраниями:

Наличие в Л и С ‘лишних’ глосс [...] свидетельствует о том, – пишет исследователь, – что здесь сохранилась рукописная традиция, предшествующая тому этапу, который отразился в прижизненных собраниях (Сеницына 2014: 36).

Количество глосс стало основным критерием определения первичности текста, поскольку Н.В. Сеницына считала их авторскими. Лексикографы выявили многие причины постановки глосс в русских рукописных сборниках. Л.С. Ковтун установила, что “писаны они переводчиками, справщиками и копиистами, и многие из них предназначены не только для читателей рукописных книг, а имели профессиональный интерес” (Ковтун 1977: 8). Первый Азбуковник создавался в Троице-Сергиевом монастыре под влиянием Максима Грека, сочинения которого стали одним из его источников (Ковтун 1988: 12). Теме глосс в *Slave 123* посвящена интересная статья М. Гардзанити (2019).

Поскольку записи на полях средневековых рукописей имели разную функциональность, то для корректности статистического анализа необходимо обратить внимание на их классификацию, принятую в книжной культуре XVI в. Глосса – запись,

исполняющая в первую очередь роль толкования слова или выражения, она может представлять (предлагать) вариант чтения, но обязательно связана со смыслом текста и выделяет его значение, следовательно, связана с памятью. Маргиналия – запись на полях, выполняющая функцию комментария текста, она, как правило, передает мнение, оценку читателя (читателем может быть сам автор) и составляет затекстовую информацию. Вставки – это восполненные пропуски или дополнения, представляющие собой новый текст. Все эти вспомогательные филологические средства книжники использовали для решения своих творческих задач. С учетом такого разделения понятий можно внести поправки в количественную характеристику глосс сборника Slave 123.

Парижская рукопись, безусловно, интересна своим глоссарием. В комментариях к главам Иоасафовского собрания Н.В. Сеницына справедливо уделила маргинальным записям большое внимание, отметив при этом неравномерность распределения глосс по главам в Slave 123 (Сеницына 2014: 36). Так, в МДА 42 наибольшим числом глосс отличается *Слово похвальное къ святымъ апостоламъ Петру и Павлу...* Глоссарий Хлудовского собрания во многом повторился в Slave 123. В НПС, согласно приведенной в Издании статистике, большинство глосс обнаружено в 14-й и 15-й главах², посвященных нравственному богословию и антиастрологической полемике. Тема о звездочетцах могла спровоцировать появление глосс в этих главах (в Азбуковниках ей посвящено несколько словарных статей). Если учесть, что другие противоастрологические трактаты Максима Грека (ранние послания Федору Карпову, 36 и 37 главы Иоасафовского собрания³) глоссария не имеют, в том числе в списках НПС, то можно заключить, что редактирование глав в протографе Slave 123 шло выборочно и, видимо, при участии троицких книжников, составлявших первый Азбуковник, использовавших сочинения Максима Грека. В списках НПС некоторых глосс и маргиналий, сохранившихся в прижизненных собраниях, вовсе не обнаружено. На основании этих данных считать глоссы абсолютным критерием для определения архетипа, видимо, нельзя. Состав НПС смешанный, вероятно, он формировался из архива писателя, который находился в Троице-Сергиевом монастыре, последнем пристанище Максима Грека.

Если пересмотреть список из одиннадцати ‘дополнительных глосс’ в тексте *Бесѣды Души и Ума* (глава 14) по списку Slave 123 (их нет в МДА 42), приведенных Н.В. Сеницыной (2014: 38), то можно отметить следующее. Несколько записей на полях парижской рукописи следует расценить как вставки и варианты чтения. Две глоссы известны в прижизненном Хлудовском собрании (№ 3, 8, по списку Н.В. Си-

² *Бесѣда Души и Уму по вопросу и отвѣту, о еже откуда старости ражаются въ них, в том же и о божественѣмъ Промыслѣ и на звѣздочетцах* (глава 14); *Словеса душеполезна зѣло внимающимъ ихъ, бесѣдуетъ Умъ къ Души свои, в томъ же и на лихоимство* (глава 15).

³ *Слово поучительно, вкупѣ же и обличительно прелести звѣздочестѣи, утѣшительно живущимъ въ скръбѣхъ* (глава 36), *Послание къ нѣкому инокю, бывшу въ игуменѣхъ, о немецкой прелести, глаголемѣи фортунѣ, и о колесѣ ея* (глава 37).

ничиной). Собственно оригинальных глосс в Slave 123 всего три (№ 1, 6, 9). Глосса (№ 1): “толк: Петра глаголет апостола” к фразе “Божия проповѣдника”, – безусловно, принадлежит редактору рукописи, на это указывает слово “глаголет”, т.е. “глаголет автор”. Толкования слов “родословцы”, “гагрѣна”, “иктер”, вероятнее всего, связаны в историей Азбуковника. Русская лексема “родословцы” в Slave 123 толкуется через греческое слово: “Толк: сиа родословци, по гречески генефлиаологи, звѣздоблюстителѣи суть, иже по звѣздам, зодием, рожения человѣка скажут” (Синицына 2014: 163). Л.С. Ковтун (1977: 48) отметила: “Слова *родословцы*, *родословие* служат в Азбуковниках переводом греческих *генефлиаологи*”. Синтаксис фраз: “иктер болѣзнь есть, егда печень недугует и очи жолгѣют и все лице человѣче”, “гагрена проказа есть зѣбиша и неисцѣлана, даже до кости плоть изъядаючи” – напоминает формат словарных статей. Вероятно, здесь нужно видеть творчество русских книжников во времена “движения по составлению Азбуковников” (Ковтун 1988: 10).

Библейская цитата (Пс 88: 32-33), приведенная в качестве комментария к фразе: “аще не по святым Его заповѣдемъ ходим” (л. 165⁴), могла быть вписана по иницитиве редактора рукописи. В то же время, в Slave 123 не оказалось маргиналии, указывающей на слова Иоанна Дамаскина (л. 157 об.). Нет примечательной маргиналии: “Богословием разумѣи дарованое нам самовластие”, которая в МДА 42 комментирует фразу (авторская правка здесь и далее выделена *старославянским шрифтом*): “нашего же вѣдуше благославия, еже от Бога получихом” (л. 170 об.), в ней почерком Максима Грека вписан союз “еже”, в Хлуд 73 видим вариант “егоже”. По содержанию маргиналия может быть расценена как реплика автора, редактировавшего текст в присутствии писца, который ее и зафиксировал. Эту же запись находим на поле основной рукописи Троицкого собрания, и союз “егоже” здесь исправлен книжником на “еже” (Москва, РГБ, ф. 304, № 200, л. 65, далее: ТСЛ 200).

Троицкое собрание – один из интересных и сложных проектов русских книжников, к сожалению, практически не исследованный. Его яркой особенностью является многочисленная и многослойная правка. На основе текстологического изучения установлено, что рукописная традиция свода связана с Хлудовским собранием. Но на каком-то этапе своего бытования рукопись была сверена с другим источником, и, как показывает анализ, этот источник близок, видимо, к протографу Slave 123. Многие тексты ТСЛ 200 представляют собой два списка: один основной (типа Хлудовского), другой представлен исправлениями, он как бы наложен поверх основного и отражает иной вариант сочинения. Троицкий редактор сделал тщательную сверку, провел текстологическую работу, отметив киноварью пропуски, вставки, исправив отдельные написания. И эта правка указывает на пересечения исправленного текста ТСЛ 200 с протографом Slave 123. Например, в той же *Беседе Души и Ума*:

⁴ Текст сочинений Максима Грека цитируется по рукописи МДА 42, далее листы указываются в круглых скобках.

МДА 42	Хлуд 73	Slave 123	ТСЛ 200
забывающе окааннѣ бо- жественныя славы (л. 153 об.)	забывающе, увы, бо- жественныя славы	забывающе окааннѣ божественныя славы	забывающе, увы, боже- ственныя славы
		<i>на поле вписано: увы.</i>	<i>на поле вписано: ока- анне (л. 51 об.).</i>
аще убо село настоя- щая жизнь (л. 158)	аще убо село съи мирѣ	аще убо село настоя- щая жизнь	аще убо село съи мирѣ
		<i>на поле вписано: съи мирѣ.</i>	<i>на поле вписано: насто- ящая жизнь (л. 55).</i>

Разночтения редактор ТСЛ 200 поместил киноварными знаками над словами:

МДА 42, Хл 73	Slave 123	ТСЛ 200
ниже да к тому подвижатися (л. 170 об.)	да непщует, ниже да к тому подвижатися	да непщует, ниже да к тѣмъ подвижатися (л. 65)
	<i>на поле вписано к тем со зна- ком замены к выражению к тому.</i>	<i>над словами к тѣмъ киноварью вписано к тому.</i>
		<i>над словами да непщует поста- влены киноварные знаки, ука- зывающие на разночтение.</i>

Как видим, книжник Троице-Сергиева монастыря, безусловно, держал перед глазами текст, инвариантный протографу Slave 123. Но нет оснований считать его более ранним, нежели протограф прижизненных собраний. ‘Дополнительные’, ‘лишние’ глоссы могут принадлежать творчеству редакторов рукописей, и количественный критерий не является безусловным в определении первоначального этапа истории текста Максима Грека.

Одним из важных моментов в складывании глоссария рассматривается случай, когда текст с поля переносится в строку и составляет двойную, парную глоссу. Такая конструкция – примета вторичной редакции текстов⁵. В составе НПС *Сказание о крестном знамени* содержит такие примеры. Так, в прижизненных списках МДА 42 и МДА 138 читается фраза: “безсѣменное зачатие Его и девятомѣсячное вселение явьственѣ възвѣщаемъ” (л. 315). В МДА 138 писец (может быть, по указанию Максима Грека) вписывает на поле к слову “вселение” глоссу – “обитание”. Семантика обеих

⁵ В истории ранних посланий Максима Грека подобные примеры находим в уникальной рукописи Санкт-Петербург, РГИА, ф. 834, оп. 3, д. 4025, конец XVI в., л. 234 об.-253.

лексических единиц сходится в значении – ‘пребывание’, ‘жительство’ (Срезневский 1989, II: 510). Но “вселение” имеет коннотацию – ‘водворение’, поэтому в контексте “девятомѣсячное” чтение “обитание” точнее по смыслу. Этим нюансом, видимо, обусловлено появление толкования. Вариант МДА 42 (“вселение”) сохранился в списках собрания Ионы Думина и Полного собрания (в 151 главу); чтение “обитание” вошло в текст многих собраний: Хлудовского, Соловецкого, Собрания до 1587 г., Троицкого, Поморского и др.⁶ Только в НПС произошло совмещение двух чтений: “девятомѣсячное обитание вселение”, причем в Синодальном своде слова соединены союзом “и”, который вписан над строкой почерком неосновного писца (“обитание и вселение”).

На закономерность такого редактирования в НПС указывает второй случай. Так, во фразе, читающейся в Иоасафовском собрании как “хотящии изнестися горькы отвѣт онъ от праведных” (л. 315 об.), в списке МДА 138 к слову “отвѣт” сделана глосса – “суд”. Речь идет о толковании жеста: “обвожением еже оттуду вся руки на десную и лѣвую страну”, что означает – вынести твердое решение (“ответ”, “суд”) праведных (“стоящих одесную Судии”) о грешных (“стоящих ошую Судии”). Понятие “суд” имеет однозначный смысл – “приговор”, тогда как слово “отвѣт” полисемантическо⁷. В этом может быть причина замены одной лексемы на другую.

В собрании Ионы Думина сохранилось чтение МДА 42 – “отвѣт”. В Хлудовском кодексе и собраниях конца XVI-начала XVII вв. видим вариант: “горькы суд онъ от праведных”. В списках Slave 123 и Син 491 находим чтение: “горькы отвѣт суд онъ от праведных”, причем опять в Син 491 эти два слова соединены союзом “и”, вписанным над строкой почерком неосновного писца, что свидетельствует о восприятии их редактором синодальной рукописи как однородных членов предложения. Подобные примеры известны и в других главах НПС, например, в главе 26-й (*Слово о нестроениях и бесчиниях царей*). Практика внесения глоссы в строку и совмещение ее с основным словом есть доказательство вторичности текста, поскольку глосса была расценена книжником как вставка, что нарушило замысел автора. Следовательно, и по этим наблюдениям протограф НПС, видимо, нельзя считать более ранним по отношению к протографу Иоасафовского и Хлудовского собраний.

Примечательна история единственной глоссы в *Сказании о крестном знамени*. Рассуждая об ангелах, “не съхраншимъ чинъ свои, но помыслиша противитися всѣх Съдѣтелю и Владыцѣ”, Максим Грек пишет: “Сии же суть купно съ Еосфором, сирѣчь Деньницею, разгрѣдѣвшеися аггели, иже нынѣ именуемии лукавии бѣси” (л. 315 об.–316). В рукописи МДА 138 сделана правка почерком Максима Грека: в глаголе “противитися” (л. 204, строка 4 сн.) буквы “ти” и в имени собственном “Еосфором”

⁶ В основной рукописи Хлудовского собрания – Москва, РГБ, ф. 37, № 285 – текста *Сказания о крестном знамени* нет из-за утраты листов, поэтому в настоящий анализ включен список Москва, ГИМ, Синодальное собр., № 919, лл. 215 об.-218 об.

⁷ Это может быть: известие, указание, оправдание, отрицание, противоречие (Срезневский 1989, II: 780).

первая буква “о” (МДА 138, л. 204, 3 сн.) вписаны рукой автора. В МДА 42 тоже первая буква “о” вписана над строкой почерком неосновного писца (л. 316, строка 1 св.). Написание “Ессофором”⁸ в Slave 123 и Син 491, видимо, указывает на ошибку в архетипе сочинения, которая была исправлена в списках Иоасафовского собрания. На нижнем поле этого же л. 204 в МДА 138 почерком неосновного писца вписана глосса (первая часть выведена киноварью): “Еосфоръ толкуетца Свѣтоносець, сице имену-ет Писание сатану прежде отпадения его”. На каком этапе истории текста появляется эта глосса на нижнем поле, выполненная неосновным писцом, наверняка сказать трудно. Авторский перевод древнегреческого названия утренней звезды на русский язык дано в тексте – это “Денница”. Глосса представляет интерпретацию мифологического образа с позиции библейского богословия⁹. Может быть, она была вписана по указанию Максима Грека; но скорее всего, русский книжник сам составил толкование, на это указывает морфология слова “Свѣтоносець” и его рукописная история. Так, в МДА 42, собрании Ионы Думина, в Slave 123 и Син 491, Троицком собрании этой глоссы нет. Она сохранилась в Соловецком собрании и в Торжокской рукописи, представляющей собой разновидность Хлудовского собрания.

Список *Сказания о крестном знамени* в Соловецком собрании отличается уникальными глоссами. Так, в предложении: “Съвокуплением бо триехъ пръстеи, сирѣчь палца, и еже от средняго и малаго, таину исповѣдуемъ” над словами “палца, и еже от средняго и малаго” – поставлены киноварные знаки глоссы, на нижнем поле вписано под теми же знаками почерком неосновного писца: “антихира и парамеса, сирѣчь безименникъ”. Во фразе “Протяжением же длъгаго и средняго” над словом “длъгаго” поставлены киноварные знаки глоссы, на левом поле вписано почерком неосновного писца: “лихана, сирѣчь ожегъ”¹⁰. Глоссы примечательны тем, что они представляют собой переводы русских слов на греческий язык, которые при этом сопровождаются толкованием на русском языке (“сирѣчь безименникъ”, “сирѣчь ожегъ”). Русские эквиваленты к греческим словам могут указывать на самодеятельность книжников. В практике письменной речи Максима Грека подобные двухуровневые конструкции (русское слово-греческое-русское) не встречались. Ряд глосс содержит также Поморское собрание. Известно, что глоссирование в книжной культуре Руси начало развиваться под влиянием творчества афонского монаха. В Нижегородско-Парижском собрании можно видеть инициативу писцов и редакторов в составлении некоторых глосс и маргиналий, которые, скорее всего, отражают читательское восприятие авторского текста.

Во многих случаях к греческим словам комментарии на полях рукописей отсутствуют. Так, в *Сказании о иже свыше миръ...* (глава 30 Иоасафовского собрания)

⁸ В Издании передано именно такое написание.

⁹ Еосфор (Геспер) – персонаж греческой мифологии (в римской мифологии – Люцифер), в христианстве ставший символом падшего ангела. Максим Грек подчеркнул значение этого образа – “лукавые бесы”.

¹⁰ ожегъ – кочерга, это образное выражение, хорошо известное русским книжникам.

к выражению “ипертись анофень иринись” (л. 303) глоссы нет ни в одном списке, а в Slave 123 оно воспризведено неточно; во втором послании Ф.И. Карпову против предсказательной астрологии нет перевода слова “еггастримифий”, но, как правило, в основном тексте, в строке, дано его толкование Максимом Греком: “сирѣчь ко отвѣщающе и бѣсом во чревѣ носимом” (Синицына 2008: 328); в *Послании о фортуне* нет глоссы к слову “имарменин” во фразе, правленной в Больш 285 рукой Максима Грека: “тихинь¹¹ и имарменинь обыкошя нарицати”; в *Слове на Альманака* нет толкования слова “идрохои” (“снитиємъ планит и зодиев еже въ идрохоѣ быти”¹²). Такие примеры нередки.

Оригинальным чтением стало выражение, отсутствующее в МДА 42 и Больш 285, но вставленное в Издании по списку Slave 123 (выделено курсивом): “Посмотрим же сице. *Се исполнися Исаино проречение, Дѣва бо родила есть, и по Рождествѣ [...] Дѣвою пребысть*” (л. 304 об.). По своей конструкции эта вставка с указательным местоимением “се” похожа на маргиналию. По контексту (Максим Грек ведет речь о православном богословии) она не вписывается в логику повествования. По своему содержанию фраза не совсем совпадает со смыслом авторской речи, поскольку Максим Грек рассуждает о сохранении “дѣвства”, а библейская цитата пророчествует рождение Девой Сына: “се, Дева во чреве примет и родит Сына, и нарекут имя Ему: Еммануил” (Ис 7:14). Вероятно, на каком-то этапе рукописной истории Нижегородско-Парижского свода маргиналия была внесена в текст *Сказания*. Подобные включения в Slave 123 свидетельствуют о существовании еще одного этапа редактирования в рукописной традиции сочинений Максима Грека и указывают на вторичность текста НПС.

2. Вставки и пропуски

Интересную текстологическую картину в НПС представляют вставки и пропуски. Пропусков довольно много, и они носят, как правило, механический характер. Так, в тексте 27-й главы *Словцо къ смеющим трижды глаголати ‘аллилуиа’* в сборнике Slav 123 установлен ряд таких лакун по сравнению с текстом Иоасафовского и Хлудовского собраний (пропуски выделены курсивом): “али мало нам клятв” вместо “али мало нам *видитя прегрѣшение и осужение, еже паче устава и страшных клятв*”, “*пьюще нелестное млеко непорочных невѣсты* небесного Жениха” и многие другие. Но надо сказать, что пропуски являются неизбежной практикой рукописного труда, и они, конечно, есть в списках Иоасафовского и Хлудовского собраний, поэтому полные чтения в НПС, видимо, не могут служить бесспорным доказательством его архетипичной природы.

¹¹ На поле рукописи Больш 285, л. 141 основным почерком вписана глосса счастье.

¹² Санкт-Петербург, РГИА, ф. 834, оп. 3, л. 4025, л. 114 об.

В истории текста, конечно, больше всего внимание привлекают уникальные вставки. Пример тому находим в заключительной части 11-й главы Иоасафовского собрания – *Слово отвещательно об исправлении книг русских*. В ней содержится обращение Максима Грека к “благовернейшим и славнейшим князьям и боярам” (а не к Ивану IV, как в других сочинениях) с просьбой о возвращении в родной Ватопед. Святогорец признается, что молится за них и за самодержца великого князя Ивана Васильевича, и заводит речь о своем желании вернуться на Афон. В списке Slave 123 прошение отличается большей полнотой, чем в других собраниях:

МДА 42, МДА 138, Хлуд 73, ТСА 200	Slave 123
даруйте мнѣ, молю ваше благовѣрие, еже въ Святую Гору възвращение (л. 130)	даруйте мнѣ, молю ваше благовѣрие, аще не потребень ктому вам есмь здѣ, еже въ Святую Гору възвращение
Ни въ что же прочее азъ потребень есмь вам (л. 130 об.)	Ни въ что же прочее азъ потребень есмь вам. Аще же потребень еще вам есмь, воля Божия да ваша будет, не противляюся велением вашим. Аще же не потребень аз есмь, покажите милость

Мотив ‘непотребности’ в НПС, как видим, повторен трижды. Чтобы определить происхождение фразы “аще же не потребень аз есмь” в Slave 123, рассмотрим кратко историю этой просьбы Максима Грека в составе ряда сочинений. Так, в *Главах поучительных начальствующему на земли* (1547 г.) Святогорец, видимо, еще не решился обратиться к молодому Московскому князю Ивану Васильевичу с заветной мечтой. Послание заканчивается только рассуждениями о пользе гостеприимного отношения царя к иностранцам, и “эта мысль, – писал В.Ф. Ржига, – возведена в нравственную норму для правителя” (Ржига 1934: 68). Она послужила предисловием к просьбе: “Но леть да есть имъ доброхотно приходити имъ и паки невъзбранно отходити, отпушеннымъ съ всякимъ опаствомъ и миромъ, и честию” (л. 277). Максим Грек надеялся, что Московский царь намек поймёт, но реакции государя не последовало. Нет просьбы о возвращении и в Послании Ивану IV, которое сохранилось в Румянцевском сборнике в виде двух списков без названий: лл. 292-294 и лл. 302-304. Максим Грек здесь только просит избавить его от “многолетнего озлобления”, это может означать, что он еще находился в заточении, в Тверском Отроче монастыре. Таким образом, в 1547 г., видимо, еще не существовало формулировки о его ‘непотребности’ пребывания на Руси.

Пришедшие на Русь грамоты александрийского патриарха Иоакима (1545 г.) и константинопольского патриарха Дионисия II (1546 г.), кстати, включенные в состав НПС, с просьбами о прощении инока Максима, “учителя православной веры”, несомненно, инициировали просьбу самого Максима Грека о возвращении на Афон. Наиболее четко она звучит в *Слове к начальствующему на земли* (1551 г.). В конце речи Максим Грек упоминает о своем подарке (видимо, это знаменитые “тетрадки”): “сло-

во, растворено солию, приношу тебѣ, царю православному”. Подношение подарка есть жест, за которым может следовать просьба: “Его же и приемъ, с обычною ти-хостию твоею, въздаруи ми, рабу твоему и богомолцу нищему еже въ Святую Гору възвращение, щедротъ ради Христовыхъ отпусти мене съ миромъ отсюду” (л. 263 об.). Далее Святогорец приводит сильный аргумент: “Ни во что же прочее потре-бенъ азъ богахранимѣи земли Русѣи; его же бо потребоваше отъ мене худаго, полу-чила ужь есть, да получю же и азъ от благовернаго царства твоего, чему желаю” (л. 264). В этом *Слове* просьба звучит с уверенной надеждой на ее исполнение.

Мотив о ‘непотребности’ находим в статье Троицкого собрания¹³, заголовок к ко-торой надписан киноварью на верхнем поле рукописи редактором сборника: “Максима инока Святогорца послание к самодержавному царю Ивану Василиевичу”. Это неболь-шое сочинение целиком посвящено просьбе о возвращении. Автор умоляет: “да благо-изволишь сътворити милость и исцѣлиши многолѣтнюю болѣсть окаянныа души моея, о немже лишень есмь безмълвнаго и спасительнаго еже во Святѣи Горѣ пребываниа, идѣже лѣта го потрудихся телѣснѣи и душевнѣи о уповании, да тамо положатся окаанныа ко-сти моя. Ни въ что же прочее потребенъ азъ благовѣрному и пресловутому граду Москвѣ, егоже получитьи желаше мною грѣшникомъ, получилъ уже...” (ТСА 200, л. 354 об.).

На фоне приведенных примеров можно заключить, что текст просьбы в списке Slave 123 с повторами о ‘непотребности’ скорее всего мог сложиться на последнем эта-пе редактирования *Слова отвѣщательнаго об исправлении книг русских*. Они (повто-ры) могли появиться в результате надиктовывания текста писцу автором, который уже был нездоров, не способен держать перо в руках. В последние годы жизни Мак-сим Грек жаловался на свою немощь, писать ему было “велми притрудно: очесемъ, уже же притупающимся, и руцѣ, частѣ болѣзнующи”¹⁴. Писец протографа Slave 123, вероятно, зафиксировал устную речь автора. Текст просьбы в списках НПС с акцен-том на ‘непотребности’ обусловлен отчаянным состоянием писателя, в нем слышит-ся утрата надежды афонского монаха на возвращение. Исходя из этих наблюдений, имеет смысл предположить, что в редактировании протографа НПС принимал уча-стие книжник Троице-Сергиева монастыря, выполнявший последнюю волю писате-ля. Таким образом, вариант просьбы в Slave 123 со вставками тоже свидетельствует о вторичности его текста по отношению к Иоасафовскому и Хлудовскому собраниям.

Системность новых чтений в Slave 123, усиливающих суггестивность высказы-вания, указывает на редактирование текста, отразившееся в НПС. Так, в *Беседе Души и Ума* следующие дополнения носят характер устойчивых сочетаний в церковной пу-блицистике, которые были хорошо знакомы русским книжникам:

¹³ Это же сочинение сохранилось в Полном собрании (Москва, РГБ, ф. 304, № 201, лл. 587-589).

¹⁴ *Сказание об афонских монастырях*, Москва, РГБ, ф. 256, № 264, лл. 195 об.-199 об. Сочинение сохранилось в единственном списке, не имеет названия, написано по просьбе не-когого “преподобия”.

МДА 42, Хлуд 73	Slave 123
обычай золь утвердивъся многими лѣты (л. 152, с. 159)	обычай золь утвердивъся многими лѣты в душахъ нашихъ
душетлѣнному учению (л. 155 об., с. 162)	душетлѣнному и нечестивому учению (л. 199)
тщся ис корене вытребити злобу их (л. 163, с. 173)	тщся ис корене вытребити душегубительную злобу их
въ всякой премудрости и благочестии (л. 169, с. 173)	въ всякой премудрости и святыни, и благочестии
<i>и др.</i>	

Протографы Иоасафовского и Хлудовского собраний, как показал текстологический анализ, самостоятельны, независимы друг от друга (Журова 2008: 327-329), поэтому представленные в таблице чтения в этих списках восходят к архетипу и не могут быть квалифицированы как пропуски. Небольшие вставки в Slave 123 принадлежат еще одному протографу, в этом права Н.В. Сеницына, но он не относится к этапу, более раннему, чем протографы МДА 42 и Хлуд 73.

Примеры подобного редактирования (с небольшими вставками) можно видеть в авторской правке Максима Грека. Так, в истории текста *Послания некоему иноку о фортуне* видим исправление, сделанное рукой ученого монаха:

МДА 42, Slave 123	Больш 285	Рум 264
мръзкаго подобия лжеименнаго разума (л. 332, л. 563)	богомръзкаго подобия лжеименнаго разума (л. 140, строка 6 св.) <i>буквы бога вписаны над строкой почерком Максима Грека</i>	богомръзкаго подобия лжеименнаго разума (л. 27 об., строка 4 сн.) <i>буквы бога вписаны над строкой почерком Максима Грека</i>

Интенция писателя, наблюдаемая в этой правке, выразилась в усугублении критики астрологического учения. Контекстом служит ряд определений, сопровождающих рассуждения автора: “богомерзское учительство”, “богомерзкая прелесть”.

Примечательны вставки в *Слове начальствующему на земли*, которые сохранились в НПС и Хлудовском собрании. Одна из них разрывает библейскую цитату (выделено курсивом): “по реченному инде: ‘Близъ Господь всѣмъ призывающим истинною, *сирѣчь дѣльнымъ исполнениемъ всехъ святыхъ заповѣдей Его, прилаголетъ бо*: волю боящихся Его сътворит и моление ихъ услышитъ и спасетъ ихъ” (Пс 144: 18-19). Как правило, комментарии Максим Грек вводил с помощью союза “сирѣчь”. Следующая фраза содержит дополнение в рассуждениях о том, что персидский царь Кир был нечестив и идолопоклонник, но Бог возвысил его за “... кротость и милосердие его к подручником, *ихже ради и отца нарицаху его себе подручницы*”. Новый текст заключает нравственное наставление богослова.

Таким образом, можно сделать вывод: дополнительные чтения в НПС отражают еще один этап редактирования авторского текста, который появился после со-

ставления Иоасафовского и Хлудовского собраний или между ними. О существовании такого этапа в рукописной истории авторских кодексов свидетельствует тот факт, что часть чтений НПС совпадает с текстом Иоасафовского собрания, а другая часть с Хлудовским собранием (примеров тому много).

3. Авторская правка Максима Грека

В рукописной истории сочинений Максима Грека самое яркое, пожалуй, явление – это собственноручная правка текстов, проведенная автором при формировании им избранных трудов. Почти все автографы установлены Н.В. Сеницыной (1977: 224, 225, 226, 235, 248). История текстов, сохранивших в прямом смысле слова отпечатки пальцев Максима Грека, дает уникальный материал для текстологии средневекового сочинения. Исследование автографов позволяет определить особенности орфографического, грамматического и стилистического ‘почерка’ писателя, орфоэпического ‘голоса’. Наблюдения над правкой дают возможность ‘видеть’ чтение автором собственного текста.

На основе кодикологического анализа рукописей можно определить время составления собраний, но нельзя настаивать на дате окончания работы автора над своими произведениями, трудно установить время обращений писателя к своему тексту. Автографы Максима Грека свидетельствуют о том, что процесс создания сочинения, может быть, вовсе не был закончен, а только оборвался со смертью богослова. Собственноручная авторская правка текста может ли служить указанием на последнюю волю автора?

Три списка одного и того же сочинения чаще всего имеют несовпадающие примеры авторской правки, т.е. в одном списке Максимом Греком внесены редакционные изменения, в других их нет. Писатель выверял тексты выборочно, и установить какую-либо систему в такой работе пока не удастся. Но можно утверждать, что авторская правка не создала новых редакций сочинений. Число вставок, сделанных непосредственно Максимом Греком, небольшое, и это обстоятельство придает самому факту авторской правки статус особого феномена.

Многие дополнения в тексте *Беседы Души и Ума*, вписанные рукой Максима Грека в МДА 42, сохранились в Slav 123, но остались не известны Хлудовскому кодексу и многим поздним собраниям:

МДА 42, Slav 123	Хлуд 73
Аще бо и дуновением божественным оноумъ вся в немъ, яже о божественномъ и всесвятомъ естествомъ зримымъ ¹⁵ вложилъ есть честныя добродѣтели (л. 152 об.)	Аще бо и дуновениемъ вся в немъ, яже о божественномъ и всесвятомъ естествомъ зримымъ вложилъ есть честныя добродѣтели
плавати по морю (л. 157)	плавати
Съ радостію и страхом да угажаем Господеви (л. 170 об.)	радостію и страхом да угажаем Господеви

¹⁵ Нет в Slav 123.

Показательна история правки *Послания неким честным инокиням* (38 глава Иоасафовского собрания). Так, на нижнем поле рукописи МДА 42 почерком Максима Грека вписана фраза, которая обеспечила переход от авторской речи к библейской цитате (л. 346 об.):

И такову бывшу ми по многу моему безумию и нечювьствию, кто мене окаанѣишыи? Аще убо поистиннѣ желаю избыти страшнаго послѣдняго осуждения, да рѣвную прилѣжно онѣхъ, о нихже поеть Божии пророкъ, глаголя: *“Ходяще, рече, хождааху и плакаху, метаяще съмена своя, грядуще же приидут, съ радостию вземлюще рукояти своя”* (Пс 125: 6).

В списке Больш 285 такой вставки нет, хотя текст *Послания* в этой рукописи Хлудовского собрания правлен рукой Максима Грека. Нет этой вставки и в НПС.

Слово, пространѣ излагающе съ жалостию, нестроения и бесчиния цареи и властелех послѣдняго вѣка сего (26 глава Иоасафовского собрания) содержит правку в списках Хлудовского и Румянцевского собраний. Но она тоже не совпала. Например, в Больш 285 авторская вставка, вписанная на правом поле рукописи, логически замыкает ряд моральных достоинств человека, соблюдающего заповеди Вышняго (л. 6):

...радуящися всякои правдѣ и челоуѣколюбию, и кротости, и благости к подручникомъ и всякими добрыми дѣлы украшаемии.

В Румянцевском сборнике, списках Иоасафовского собрания, собрания Ионы Думина такой вставки нет. Нет её в списках НПС. Но она сохранилась в рукописях Рогожского собрания (РГБ, ф. 37, № 16, л. 156 об., РНБ, собр. Погодина, № 1141, л. 273 об.), Торжокской рукописи (ВИЭМ КОФ-1204, л. 221), Троицкого собрания (ТСЛ 200, л. 343). Следовательно, НПС подходит близко к традиции Иоасафовско-Думинской линии, но развивается параллельно ей и направлению Рогожского собрания, по классификации Д.М. Буланина (Буланин, Шашков 1984: 229-232). Об этом свидетельствует текстологический анализ ранних посланий Максима Грека (Журова 2008: 118-136).

4. *Вариативность чтений*

Автотекстуальность литературного наследия Максима Грека во многом определяется вариативностью чтений, наблюдаемой в его сочинениях. Писатель не стремился к унификации своих трудов, не повторялся, каждый раз предлагал иные слова и сочетания, что было обусловлено креативностью его натуры. Автономность вариантов породила независимые отношения между кодексами, сложившимися при жизни автора, и обеспечила параллельность развития рукописной традиции его сочинений, например, Иоасафовско-Думинской линии, Иоасафовско-Рогожской, Хлудовско-Соловецкой, Хлудовско-Троицкой и т.д. Одной из них может быть Нижегородско-Синодальная.

Варианты чтений, как правило, принадлежат автору (Ковтун 1972). Синонимия – характерная примета стиля Максима Грека, её можно наблюдать в списках *Беседы Души и Ума*:

МДА 42, Хлуд 73	Slave 123
Аще бо твердое вѣры съврѣшено имѣл бы, имѣлъ бы убо твердое преспѣяние (л. 153) безчестнаа и безообразнаа (л. 154 об.) пореваемым бывати намѣ къ злым дѣлом (л. 156 об.)	Аще бо твердое вѣры съврѣшено имѣл бы, имѣлъ бы убо и съврѣшенство преспѣяниу безчестнаа и злообразнаа пореваемым бывати намѣ ко всякой злобѣ
плоти же наша иссушаемѣ въздержанием (л. 161)	плоти же наша умучаемѣ въздержанием
непрестаемое любление (л. 162)	непрестаемое желание
зѣло благохитренѣ (л. 163)	зѣло благокозненѣ
не чаяти суд на будущее (л. 163 об.)	не уповати суд на будущее
<i>и др.</i>	

Вариантными чтениями в этом же сочинении отличается и Хлудовское собрание:

МДА 42, Slav 123	Хлуд 73
множество лжеименитых боговъ (л. 155)	множество злоименитых боговъ
всякимѣ чином прелщяа мысли нашеи (л. 163 об.)	всяким образом прельщяа мысли нашаа
<i>и др.</i>	

Яркий пример автотекстуальности в творчестве Максима Грека можно видеть в истории текста *Слова к начальствующему на земли*. В составе сборника Slave 123 содержится два его списка, в Издании обозначенные как Л-1, лл. 607 об.-613 об., и Л-2, лл. 386 об.-392, гл. 64. Список Л-1 не имеет номера главы, находится между главами 100 и 101. Такое местоположение текста в сборнике может указывать на то, что протографе НПС его не было. Видимо, он специально включен в заключительную часть рукописи Slave 123 (113 глав) и оказался среди переводных сочинений Максима Грека. Почерком неосновного писца сделана приписка, отсылающая к Л-2: “Та же все писано въ 64-мъ слове”. Редактора сборника текст Л-1 привлек такой примечательной особенностью, как инскрипт, который позволяет считать этот список близким к первоначальному варианту послания: “Благовѣрнейшему и боголюбивому царю и самодръжцу вся Руси, преславному государю великому князю Ивану Васильевичю нищии твои богомолецъ Максимъ, инокъ изъ Святыя Горы, смѣя не смѣя низко челомъ биеть”.

Этот же внешний адрес в рукописи Троицкого собрания вписан киноварью на нижнем поле (ТСЛ 200, л. 217). Сочинение в ТСЛ 200 представлено тремя списками: первый, основной – это Л-2, второй – с правкой киноварью, третий – правленный бледными чернилами по списку типа Л-1. Официальный заголовок в Slave 123 идентичен МДА 42: *Слово к начальствующему на земли*¹⁶, но в ТСЛ 200 над лексемой “Слово” поставлены знаки глоссы, на поле под теми же знаками киноварью вписано “Послание”; “начальствующему” исправлено на “начальствующимъ”. Киноварная правка сделана по всему тексту *Слова*, так, в конце приписано: “Смѣя не смѣя писах”, этой фразой заканчивается текст Хлуд 73 и Л-1. Другая правка выполнена почерком неосновного писца очень бледными чернилами. Практически все особые чтения Л-1 вписаны в ТСЛ 200:

МДА 42, Л-2, ТСЛ 200	Хлуд 73, Л-1	ТСЛ 200 (правка)
всемогушею Десницею покрываеми (л. 258 об.)	всемогушею Десницею Вышняго покрываеми	<i>слово</i> Вышняго <i>вписано над строкой</i> (л. 217 об.)
о благовѣрнейшыи царю (л. 260)	о благовѣрнейшыи царю самодержец	<i>слово</i> самодержец <i>вписано над строкой</i> (л. 219)
посла къ българскому князю Михаилу (л. 260 об.)	посла къ българскому царю Михаилу	<i>слово</i> царю <i>вписано со знаком замены на поле</i> (л. 219)
слово растворено солию (л. 263 об.)	слово наслажено солию	<i>слово</i> наслажено <i>вписано на поле со знаком замены</i> (л. 221)
<i>и др.</i>		

Таким образом, совершенно очевидно, что троицкие книжники имели в своем распоряжении несколько списков *Слова*, один из которых идентичен Л-2, другой, имеет признаки оригинальных чтений, коррелируется с Л-1. Безусловно, в книжной мастерской Троице-Сергиева монастыря был архив Максима Грека, и писцы имели возможность им свободно пользоваться.

5. *Некоторые замечания о грамматике*

В редактировании сочинений Максима Грека можно наблюдать грамматические изменения. Так, в той же *Беседе Души и Ума* повествование в списке Slave 123 переведено с третьего лица множественного числа на первое:

¹⁶ В Хлудовском собрании видим еще один вариант заголовка: *Слово к началствующему в Руси*. Замена чтения (“в Руси” вместо “на земли”) подчеркивает авторскую интенцию – обращение писателя к русскому самодержцу.

МДА 42, Хлуд 73

Slave 123

Губительную же сию по земли валяемую¹⁷ славу, всею душею желающе, ея же убо получающе, зѣло лють грѣдѣють и превъзносятся, якоже кедрѣ ливаньстии, а погрѣшающе ея, зѣло уязвляются печялами въ сердце (л. 153 об.)

Губительную же сию по земли валяемую славу, всею душею желающе, еяже убо получающе, зѣло лють разгрѣдем и превозносимся, же кедрѣ ливаньстии, а погрѣшающе ея, зѣло уязвляемся печялами въ сердце

Форма первого лица множественного числа (“разгрѣдем и превозносимся... уязвляемся”) придает речи тональность сопричастности, доверительности, единения автора и читателя, со-покаяния. Предикат в третьем лице служит для выражения объективности позиции писателя.

Подобные примеры видим в двух списках *Слова к начальствующему на земли*, которые находятся в составе Slave 123. Так, в Л-2, ТСЛ 200 читаем: “безпрестани печемся и всею душею тщимся достигнути край”, в Л-1, МДА 42, Хлуд 73: “безпрестани печется и всею душею тщится достигнути край” (л. 259).

О первичности той или иной конструкции в писательской практике Максима Грека можно судить по авторской правке. Пример находим в *Словесах против Иоанна Людовика Вивеса* (72 глава Хлудовского собрания), где множественное число глагола заменяется на единственное, что усиливает адресность обвинения толковнику книги святого Августина *De Civitate Dei*. Глагол “дръзаете”, читающийся в Румянцевском сборнике, исправлен автором в списке Хлудовского собрания на глагол “дръзаеши” в следующей фразе: “Како убо паки дръзаеши глаголати” (Больш 285, л. 306, строка 9 св.). Таким образом, в развитии авторской интенции наблюдаем тенденцию к личностной персонализации обращений.

Особенностью грамматики списков НПС стала замена аориста на Л-причастие. Например, в *Сказании о крестном знаменнии* в МДА 42 видим: “порази”, “потопи”, “предобрази”, в Slave 123: “поразил”, “потопил”, “предобразил”. Признаком первоначального варианта в писаниях Максима Грека считается аорист, на это, например, указывает авторская правка в списке МДА 138: на левом поле рукописи со знаком вставки почерком Святогорца вписаны слова во фразу: “жезлом своим прямо порази Чръное море” (МДА 138, л. 204 об.). Но в процессе редактирования собственных текстов писатель переходил на другие формы предиката. Примеры тому находим в истории текстов нескольких сочинений, например, в 22-й главе Иоасафовского собрания *Сложение вкратцѣ о бывшем пожаре тферскомѣ* глагол “преукраси”, который читается во всех трех прижизненных списках, в МДА 42 исправлен: “преукрасил вышше силы божественную церковь образы предобрыми”, буква “л” вписана над строкой почерком Максима Грека (л. 250). В Slave 123 появилось новое чтение – “преукрасивыи” (Бычкова и др. 2009: 356), которое, видимо, носит вторичный характер. Таким образом, грамматические формы в Slave 123 тоже указывают на процесс редактирования текста протографа НПС.

¹⁷ влачимую в Хлуд 73 (валяти – ‘катиться’, влачити – ‘тащить’).

Итак, Нижегородско-Парижское собрание, несомненно, представляет ещё одну параллель в развитии рукописной традиции сочинений Максима Грека наряду с линиями Иоасафовско-Думинской, Иоасафовско-Рогожской, Хлудовско-Соловецкой, Хлудовско-Троицкой и др. На основании анализа функций 'лишних' глосс, вставок, вариативности чтений, изменений грамматических форм можно видеть, как шло редактирование текста многих глав собрания. Этот процесс отражает вторичную природу текста НПС, потому рукопись Slave 123 не может быть 'контрольной' по отношению к Иоасафовскому и Хлудовскому собраниям, основные списки которых сохранили правку рукой автора. Можно полагать, что протограф НПС мог быть сформирован в Троице-Сергиевом монастыре в самые последние годы жизни Максима Грека. Трудно согласиться с предположением Н.В. Сеницыной о связи архетипа НПС с Чудовым монастырем (Сеницына 2014: 350), поскольку нет доказательств нахождения там архива писателя. Как хорошо известно, Москву Святогорец вынужден был покинуть в 1525 г., большинство сочинений, вошедших в состав НПС, написаны в 40–50-е гг. XVI в. Хронологически складывание собрания может пересекаться со временем работы книжников Троице-Сергиевой обители в 50-е гг. XVI в. над первым Азбуковником. Примечательной особенностью истории текста Нижегородско-Парижского собрания является его корреляции как с Иоасафовским, так и с Хлудовским кодексами. Такое положение подтверждает ранний вывод Н.В. Сеницыной о параллельном характере развития рукописной традиции сводов, но не доказывает первоначальную природу собрания в 113 глав. Как показал текстологический анализ ранних посланий Максима Грека, НПС входит в группу таких собраний конца XVI в., как Рогожское, представляющее одно из важных и пока не изученных предприятий русских книжников. Вероятно, синтагматические отношения между собраниями могут быть скорректированы парадигматическими связями. Дальнейшее исследование рукописной традиции обширного наследия Максима Грека поможет определить место и роль Нижегородско-Парижского собрания в книжной культуре русского Средневековья.

Сокращения

ВИЭМ КОФ:	Всероссийский историко-этнографический музей, книжный основной фонд (г. Торжок)
ГИМ:	Государственный Исторический Музей (г. Москва)
ГПНТБ СО РАН, ОР:	Государственная публичная научно-техническая библиотека Сибирского отделения Российской Академии наук, Отдел рукописей (г. Новосибирск)
РГИА:	Российский государственный исторический архив (г. Санкт-Петербург)
РГБ:	Российская государственная библиотека (г. Москва)

РНБ: Российская национальная библиотека (г. Санкт-Петербург)
ТОДРА: Труды Отдела древнерусской литературы

Литература

- Буланин, Шашков 1984: Д.М. Буланин, А.Т. Шашков, *Описание собраний сочинений Максима Грека*, в: *Переводы и послания Максима Грека. Неизданные тексты*, Ленинград 1984, с. 220-251.
- Бычкова и др. 2009: М.Е. Бычкова, Л.П. Найденова, А. Лангелер (сост.), *Произведения Максима Грека. Рукопись из Славянского собрания Парижской национальной библиотеки*, Москва 2009.
- Гардзанити 2019: М. Гардзанити, *Глоссы сборника Максима Грека в Национальной Библиотеке Франции: между лексикографией и экзегезой*, "Вестник Московского университета. Серия 9. Филология", 2019, 4, с. 202-212.
- Журова 2008: Л.И. Журова, *Авторский текст Максима Грека: рукописная и литературная традиции*, I, Новосибирск 2008.
- Иванов 1969: А.И. Иванов, *Литературное наследие Максима Грека. Характеристика, атрибуция, библиография*, Ленинград 1969.
- Ковтун 1972: Л.С. Ковтун, *О стиле Максима Грека (отбор лексических средств)*, в: *Русская историческая лексикология и лексикография*, I, Ленинград 1972, с. 21-47.
- Ковтун 1977: Л.С. Ковтун, *Древние словари как источник русской исторической лексикологии*, Ленинград 1977.
- Ковтун 1988: Л.С. Ковтун, *Азбуковники*, в: *Словарь книжников и книжности Древней Руси*, II/1, Ленинград 1988, с. 10-20.
- Крутецкий 2006: В.Ю. Крутецкий, *Максим Грек и русская культура последней четверти XVI века*, автореферат диссертации кандидата исторических наук, Ярославль 2006.
- Ржига 1934: В.Ф. Ржига, *Опыты по истории русской публицистики XVI в. Максим Грек как публицист*, "Труды Отдела Древнерусской Литературы", I, 1934, с. 5-120.
- Синицына 1977: Н.В. Синицына, *Максим Грек в России*, Москва 1977.
- Синицына 2008: Преподобный Максим Грек, *Сочинения*, I, отв. ред. Н.В. Синицына, Москва 2008.
- Синицына 2014: Преподобный Максим Грек, *Сочинения*, II, отв. ред. Н.В. Синицына, Москва 2014.

Срезневский 1989: И.И. Срезневский, *Словарь древнерусского языка*, I-III, Москва 1989.

Abstract

Ludmila Ivanovna Zhurova

On the Textual History of Maximus the Greek's Collected Works (Paris, Man. Slave № 123)

The late 16th-century manuscript containing Maximus the Greek's collected works, nowadays held in the National Library of France (Paris. Man. Slave 123), has attracted the attention of many contemporary scholars (A. Langelier, I. Ševčenko, M. Garzaniti, N. Sinicyna), who have studied its history as well as its text (in particular its glosses). In the introduction to the second volume of Maximus the Greek's Works (2014), Sinicyna suggests that the archetype of this collection (the so-called Nižnij Novgorod-Paris Collection) should be considered primary in comparison to the Ioasaf and Chludov Collections. However, By means of thorough textological analysis of single works, the present article aims to challenge the conclusions of the main expert regarding Maxim the Greek's textual heritage and to accurately place the Nižnij Novgorod-Paris Collection within the textual tradition. Through the analysis of glosses, insertions, and textual and grammatical variants, this article demonstrates how the process of redaction actually proceeded, leading us to a preliminary conclusion about the secondary nature of the text of the Nižnij Novgorod-Paris Collection if compared to its closest counterparts. Most likely, its protograph was compiled in the Trinity Monastery of S. Sergius during Maximus' last years. A peculiarity of the textual history of the Nižnij Novgorod-Paris Collection is its correlation with the Ioasaf as well as with the Chludov manuscripts. This confirms Sinicyna's intuition about the parallel development of the various collections, but does not demonstrate the primary character of the collection in 113 chapters. It is also important to define the place of the Nižnij Novgorod-Paris Collection within the range of late 16th-century collections: textological analysis of the first missives of Maximus show that the Nižnij Novgorod-Paris Collection is part of a larger group of manuscripts, such as the Rogožskoe Collection, which represents one of the main projects of 16th-century Russian scriptoria, but have nonetheless remained almost unstudied. It is likely the syntagmatic correlations between collections can be corrected by means of paradigmatic relationships.

Keywords

Maximus the Greek; Textual Tradition; Nižnij Novgorod-Paris Collection; Textual Criticism; Glossary; Author's Corrections.



**MATERIALI
E DISCUSSIONI**

Йордан Люцканов

Российские литераторы между двух революций. Расставание с идиллией и отстаивание свободы

В предыдущем номере "Studi Slavistici" (XVI, 2019, 1), в тематический блок объединено несколько статей, посвященных рефлексии российских литераторов над революционными событиями 1848 и 1917 гг. (Долгушин 2019; Ефимова 2019; Медведев 2019; Рогачева 2019; Tabachnikova 2019); рефлексии, закономерно переходящей в саморефлексию, эксплицитную (Ефимова 2019; Медведев 2019; Рогачева 2019) или имплицитную (Долгушин 2019; Tabachnikova 2019). Выявление неявных связей между статьями, основанное на их критическом прочтении¹, дает возможность занять литературоцентрическую точку зрения на *русскую* революцию, рассмотреть ее как явление российской культурной² истории среднесрочного³ порядка и предложить ее новую периодизацию. Корреляции между социальным возрастом и местом в литературном поле (авто)рефлектирующих литераторов (с одной стороны) и их пониманием революции (с другой) сознательно не обсуждаются мною.

"Русская революция" – как предвкусение, предостережение и подстегивание условий собственной возможности и необходимости – возникла из скрещивания

¹ Я выдвигаю на передний план социологическое измерение рассматриваемых в статьях индивидуальных случаев, а также подвергаю социологизирующему сомнению (см. Berger 1963: 23, 25-53) часть обобщений, принимаемых некоторыми из авторов статей (Рогачева, Ефимова) на доверие. Речь идет об обобщениях с точки зрения инстанций, занимающих промежуточное положение между инстанцией автора статьи и инстанцией объекта, или 'героя', статьи: Якобсон в статье Рогачевой и Замятин (он же и 'герой') в статье Ефимовой.

² Под культурой в данном случае понимаю комплекс навыков, тенденций и случайных актов сопряжения художественных, религиозных, экономических и политических потребностей, на индивидуальном и разного порядка коллективном уровнях.

³ Имеется в виду объект того, что Фернан Бродель назвал *histoire conjoncturelle*, т.е. – циклическое или среднесрочное время в смысле Иммануэля Валлерстейна. Оно занимает промежуточное положение между временем исторических событий и временем исторических структур (*longue durée*) (Wallerstein 1988), соотносимым с понятием "большого времени" Михаила Бахтина. Рабочее определение культуры в предыдущем примечании находится в прямой зависимости как от социологии культуры Пьера Бурдьё, так и от понятия исторических времен Броделя (в прочтении Валлерстейна).

двух мессианизмов⁴: социалистического (не сразу и не обязательно марксистского) и христианского⁵. Она является одновременно революцией сознания⁶, политической и социальной. Дать онтологический приоритет какому-нибудь из этих планов не представляется возможным. Радикальная интеллигенция повела войну против монархического института и против культуры персонализма своей же недоминантной ветви⁷. В этой войне, кульминаровавшей в событиях 1917 г., художественная литература, обремененная политическими и педагогическими сверхожиданиями⁸, сыграла роль важнейшего инструмента. При всем том, что большинство физических участников тех событий и сопутствующих/последовавших “гражданских войн”⁹ могли знать произведения Льва Толстого, Николая Чернышевского, Максима Горького, Антона Чехова, Леонида Андреева не иначе, как понаслышке¹⁰.

В ситуации, могущей быть описанной в терминах конкуренции между профессиями¹¹, российские¹² литераторы могли претендовать или нет на первенство; мириться или нет с ролью свидетелей либо жертв (“коллатеральных” или нет), а также с поражением.

⁴ Мессианизм, или миф о собственном спасении-через-страдание в сочетании с мифом о собственной избранности (Duncan 2000: 3).

⁵ Это помогают понять Питэр Дункан (2000: 48-61) и Эдвард Рослоф, автор работы о “живой церкви”, начинающейся с цитаты из Достоевского о величайшей опасности, исходящей от социалистов-христиан (Roslof 2002: IX).

⁶ Понятие частично совпадает с понятием “культурная революция”, обсуждаемое, напр., Зеновией Сохор (Sochor 1988) и подразумевает вовлеченность в эсхатологический / социологический дискурс, но не исчерпывается ею.

⁷ На раннем этапе сталкиваются подходы Герцена, Бакунина, организации “Черный передел” (с одной стороны) и Нечаева, Ткачева, организации “Народная воля” (с другой) (см. Figes 1997: 133-138), позже – политические тактики ‘меньшевиков’ и ‘большевиков’ (Figes 1997: 152-154, 144-146), а в рамках большевистской фракции – философии Богданова и Ленина (Reed 1990: 112 и сл.; Gloveli 1998: 47-48, 52, 54; Sochor 1988: 8, 31-34, 37, 178-181 и др.; White 2013).

⁸ Российский литературоцентризм идентифицирован и охарактеризован уже Павлом Милюковым (1896-1903, II: 185-187, 161, 358-365).

⁹ Множественное число обосновано Jonathan-ом Smele (2015: 7, 17 и сл.).

¹⁰ Это тривиальное суждение поддерживается данными о функциональной грамотности и политической активности населения империи, см. Миронов 2003, I: 265, 43. Конкретизировать его здесь не представляется возможным.

¹¹ Методологически основополагающей в данном отношении является работа Эндрю Аббота (Abbott 1988). Известные мне работы о профессиях в поздней императорской и ранней советской России не дают мне достаточно точек опоры для применения методологии Аббота к российскому случаю.

¹² Пользуюсь термином “русский” (а не “русский”), учитывая доводы Smele (2015: 7, 17 и сл.).

Важнейшим коллективным заявлением литераторов (в тяжбе с политиками-‘технологами толпы’)¹³ о должном приоритете революции сознания, а заодно и заявкой об их собственном участии в ней, считаю сборник *Вехи* (1909); важнейшим коллективным заявлением о верности революции сознания – сборник *Из глубины* (1918)¹⁴. Попробую дать определение “революции сознания”: рациональная идентификация своего ‘идиллического уголка’, обжитого социально-ментального места, и осознание своей от него зависимости¹⁵. Альтернативное определение: разучиться глгать, в т.ч. превращать людей в инструменты (ср. Медведев 2019: 144, 145, 146-147)¹⁶.

Индивидуальные ‘заявления’ со сходных позиций – объект внимания рассматриваемых статей.

1. *Восемь литераторов в поисках экзистенциальной опоры (аналитический пересказ пяти статей)*

Между рассматриваемыми пятью статьями, на первый взгляд, мало общего.

1.1. Статья Ольги Табачниковой о том, как Лев Шестов, рационалист в жизни и апологет иррационального в творчестве (Tabachnikova 2019: 178; ссылка на Джона Бэй-

¹³ “Технологом толпы” (ср. с окказиональным термином “master of crowd-making techniques” [Leach 1986: 111]) можно считать в первую очередь, но не единственно Ленина, изучавшего и применявшего Карла фон Кляузевица и Гюстава Лебона (Pipes 1996: 118-119, 390-393). Прообразом типа можно наверняка считать Нечаева (см. Figs 1997: 133-134), последовательного аморалиста в том, что позднее назовется организационно-партийной работой. Разница между работой внутри и вне партийных структур не представляется мне помехой для выделения названного типа. Самоорганизованность толп и пассивность политиков из числа социалистов в период Февральской революции (Figs 1997: 318) не отменяет вывода о важности умений и действий “технологов” в дальнейшем. Принципиальное возражение, что сложность реальной обстановки может обессилить и самые продуманные планы в руках самых умелых деятелей, бьет мимо цели, т.к. оно приложимо и к потерпевшим поражение противникам “технологов толпы”.

¹⁴ В отличие от Кристофера Рийда (Read 1990: 70), я не решаюсь считать его “башней из слоновой кости”. Видимую нечувствительность авторов к проблеме социального и имущественного неравенства можно рассматривать как отказ говорить в рамках доминантного дискурса. Внимание к текстам давно живших писателей полезно сопоставить с поведением членов Академии Наук: те из них, кто были склонны к оппозиционности при императорской власти, сохранили (и даже усилили) эту установку при большевистской (Tolz 1997: 170-171). Такое поведение соответствует логике реципрокного ответа на репрессивность политическоего, т.е. последовательной защиты автономности своего поля (в смысле Бурдьё).

¹⁵ Я считаю “эмансипацию” ради подлинного/полного самовыражения человека (ср. Halpin 1999: 6) марксистской редукцией “революции сознания”. Решительный упрощенческий шаг – в устранении инстанции радикальной инаковости по отношению к человеку (там был Бог).

¹⁶ Словами Василия Розанова, цитируемыми Медведевым: “революция прежде всего должна неуметь глгать” (Медведев 2019: 145); “Ленин [...] признает одни классы и сословия, и смахивает всех русских людей возвратиться просто к своим сословным интересам” (там же: 146).

ли), эмигрировал, очевидно чтобы сохранить (*там же*: 185-186) таким образом навешенный распорядок своей жизни и творчества. (Я назвал бы этот принцип “дифференциацией”, а не – как Табачникова вслед за Виктором Ерофеевым – “двойственностью” [*там же*: 177, 194-195]). О том, как в якобы отрешенном (*там же*: 187) от социально-политической современности творчестве он, в самом деле, решал ее глубинную проблему: рабства (потерявшего веру в Бога) человека у идеи (*там же*: 188-192). О том, что он два раза отошел от своего ‘аллегорического’ режима вопрошания (именно вопрошания, а не изображения) социально-политической современности, написав брошюру о большевизме (1920) и статью о фашизме / нацизме (1934) (*там же*: 192), чтобы и после 1920-го, и после 1934-го г. на деле утверждать свою верность названному ‘режиму’, или установке. Замечание Табачниковой о том, что Шестов хорошо разглядел большевизм, а недоглядел фашизм / нацизм (написав о нем относительно позднюю статью относительно неконкретного характера) (*там же*: 192) кажется мне лишним – потому, что большевизм в 1917-1919 гг. совершенно непосредственно угрожал личности автора, в отличие от фашизма / нацизма к 1934-му; а уже анализ психологического состояния Шестова в 1914-1917 гг., произведенный в статье (*там же*: 183-185), наводит на мысль о логичности такой, казалось бы, непоследовательности реакции философа на указанные политические идеологии и практики. Затем, я не уверен, что Шестов ставил перед писателями прошлого (Толстым, Достоевским, Лютером, Ницше) романтический императив единства ‘слова’ и ‘дела’, сам четко разводя жизнь и литературу; и что он верил в силу литературы преобразовать жизнь и потерял-де эту веру в результате революции 1905 г. (ср. *там же*: 194 и сл.). И противоречие, и изменение оказываются, на мой взгляд, мнимыми, если учесть центральность для Шестова альтернативы ‘подвластность – неподвластность власти идеи’. Шансы на преобразование жизни имеет лишь литература, свободная от ‘власти идеи’, от репрезентативизма (все равно в отношении какого мира – материального или идейного / идеального). Сам Шестов пытается писать философский аналог такой литературы. Философия Шестова – аналог беспредметного искусства...¹⁷ Брошюра о большевизме – шаг к ‘предметности’: может, не только из-за грубости вызова, бесцеремонно врывающегося в навешенный согласно принципу дифференциации мир Шестова¹⁸; но и в бессознательном поиске устойчи-

¹⁷ И тем самым – симптом возможного изменения на уровне *longue durée*, или “структурного” времени (в терминах Броделя-Валлерстейна): частичного отхода российской эстетической и религиозной культуры от эллинизма. Об эллинизации религиозной и эстетической культуры на примере сирийского христианства см.: Атаг 2011; о двух типах словесной культуры, эллинистической / эллинской и “ближневосточной”: Аверинцев 1971; о де-эллинизирующих тенденциях в русском ‘серебряном веке’ и, конкретно, у Шестова: Люцканов 2013; Lyutskanov 2012: 38-39; о радикально остранившем, близком к беспредметности, изображении революции и гражданской войны (у Н. Гумилева): Люцканов 2011: 73.

¹⁸ Грубость вызова – в иррациональности (в восприятии Шестова) социально-политического мира большевистской революции; и в настаивании на отношении репрезента-

ности (ср. Cohen 2014: 134-135, о вроде бы неожиданном усилении востребованности неавангардной живописи в годы военного коммунизма).

1.2. Статья Светланы Ефимовой о том, как Евгений Замятин, вернувшийся в Россию в 1917 г. и уехавший из СССР в 1931 г., сохранял двойственность¹⁹ отношения к культурному проекту советской власти²⁰ (Ефимова 2019: 126 и сл.), моделируя свой автопортрет и оправдывая эту двойственность в зеркале портретов других: современников (Максим Горький, Александр Блок) (*там же*: 130, 132) и несовременников (Роберт Мейер) (*там же*: 133-134, 137-139). Остается неоткомментированным литературно-социологический план замятинских двойственностей – ‘чиновника’ и ‘еретика’, инженера и литератора... Профессия осмысливается как метафорическое средство “автопоэзиса” (*там же*: 135-137), а не как источник социального либо символического²¹ капитала.

Обратим внимание на совмещение Замятиным авторства романа *Мы* и участия в “культурно-просветительских общественных работах” под советской властью, в т.ч. в проекте Горького перевода образцов “всемирной литературы”. Эти проекты, как и будущее искусства, Замятин объяснял через метафору “Вавилонская башня”, с или без “пути аэро” как “винтовой лестницы” Башни (*там же*: 129). Может, Замятин откладывал “теневую сторону” своих предвидений и чаяний в роман(е), чтобы с облегченной совестью предаться им вне фикциональной действительности. Колемание²² откладывается в двух противоположных решениях одной и той же задачи, но последовательность решений во времени, а также разность их рамок (фикциональная / нефикциональная) уже создает между ними иерархию...

Установка на поиск и нахождение парадоксов и подлежащих оправданию противоречий у других хорошо вписывается в стратегию оправдания собственной ‘амбивалентности’; по логике – ‘мир так устроен’. Этически сомнительная амбивалентность переосмысливается в законную двувалентность. Я имею ввиду не только ‘чиновника и еретика’, но и ‘нахождение в / вне России’. Сознательно или нет, в 20-х годах Замятин опробует возможность нового физического перемещения (в этот раз – из России на Запад).

тивности между революционностью философии и революционностью социально-политического действия.

¹⁹ Ангажированность и дистанцированность одновременно либо попеременно.

²⁰ И более частным культурным проектам, толерировавшимся ею.

²¹ Работа Рийда помогает понять и социальную, и символическую, и экономическую выигрышность профессии инженера перед писательской в периоды военного коммунизма и НЭП-а (Read 1990: 52, 78-81, 159-160, 182-183).

²² За анализ поведения Замятина под знаком колебания (и оттягивания выбора) я обязан литературно-теоретическим изысканиям Радосвета Коларова (Коларов 2009: 78, 80, 85).

Замятин стремится максимально продлить свою социальную молодость в поле литературы, т.е. сохранить за собой возможность выбора²³. Потому и не становится ни советским, ни эмигрантским писателем. Оттягивание выбора можно оправдать, в замятинских понятиях, как сопротивление энтропии. ‘Принципиальность’ – союзник энтропии, сама энтропия; быт.

“[С]егоднешние истины – завтра становятся ошибками [...]. У слаонервных не хватает сил в диалектический силлогизм включить и самих себя” (цитата Ефимовой [Ефимова 2019: 136-137] из Замятина; купюры мои), тогда как Блок, *Двенадцатью*, включил себя в него и тем самым смертельно ранил себя; по Ефимовой, то же самое сделал Замятин, “рая” себя “принципиальной двойственностью чиновника и еретика, революционера и полу-эмигранта” (*там же*: 137). Мне кажется, что Замятин (мело)драматически стилизует Блока, а Ефимова – Замятина. Еще раз автор статьи некритично воспроизводит замятинскую характеристику (Горького), а в самом деле косвенную автохарактеристику: еретик – протопоп – Аввакум; “Аввакумов нужно выдумать, если их нет” (Ефимова 2019: 130). В свете всем хорошо известного из биографии протопопа Аввакума (физическое мученичество, ссылка) такое отождествление кажется кощунственным; оно обладает легкостью утопического воображения, не замечающего ‘неудобообрабатываемость’ человеческого тела, а также предвосхищает один из императивов соцреализма – изображение действительности ‘в развитии’ (Горький и Замятин ‘Аввакумы’ лишь потенциально)...²⁴ В портрете Замятина мне недостает критической (иронической) дистанции к модели.

Жизнетворчество Замятина – в искусстве оттягивания окончательного выбора путем превращения собственной моральной нерешенности / уязвимости в эпистемологическое преимущество. “Диалектический силлогизм” можно назвать и беспринципностью, оппортунизмом, авантюризмом. Его можно включить в “диалектический силлогизм” высшего порядка: есть время для оттягивания выбора; есть время, чтобы его сделать. В неприходе к “окончательной истине” – своя окончательность.

Отождествление ‘еретика’ и ‘мечтателя’ Замятинским, замечаемое Ефимовой, говорит о фундаментальном аффирмативизме Замятина. На мой взгляд, ‘еретик’ ассоциируем с ‘мечтателем’ не в меньшей степени, чем с ‘деятелем’. Одностороннее отождествление соответствует, однако, мыслям, словам и делам Замятина – в той мере, в какой они раскрыты в статье: еретическое антиутопическое мечтание было в рамках романа, чиновническое же делание вавилонской башни осталось в не-фикциональной жизни и творчестве Замятина. Ирония в том, что в России за покушение на власть фикциональным текстом можно пострадать больше...

²³ Я проецирую на данный случай анализ Бурдьё (Bourdieu 1995: 12-13, 19-21, 26, 33) поведению Фредерика из *Воспитания чувств* Флобера.

²⁴ А формула “Горький и Пешков”, конечно, позаимствована у Мережковского (“Глеб и Успенский”).

1.3. Статья Дмитрия Долгушина о том, как на склоне лет Василий Жуковский, наконец посвятивший себя своей личной жизни (Долгушин 2019: 107-108), был изгнан из рая (*там же*: 109, 114) теократической утопии, символически сотворенного им на волне персонального мифа императора Александра “Благословенного” (*там же*: 115-116; ссылка на А. Зорина) и пронесенного им через десятилетия (1810-ые-1840-ые): событиями европейских революций 1848 г. (*там же*: 117). Разрушение политического ‘Эдема’, олицетворяемого для Жуковского, в первую очередь, союзом российского императора и прусского короля (*там же*: 109-110), совпало с разрушением семейной идиллии (*там же*: 117) придворного поэта²⁵ на досуге / в отставке (*там же*: 107). Жуковский находит мифопоэтическую опору в образе *христианской* России – скалы, противостоящей, сдерживающей лаву-океан революции (*там же*: 119 и сл.).

1.4. Статья Александра Медведева о том, как несколько российских литераторов (Василий Розанов, Александр Блок, Михаил Пришвин) оценивают результаты революций 1917 г. с точки зрения того, что можно назвать (в согласии с, напр., авторами *Вехов* [см. Read 1990: 29], или Александром Богдановым [Read 1990: 112-115]²⁶, или Дмитрием Мережковским, или Андреем Белым [Петров 2017]) “революцией сознания”. В случае Блока это приводит к отказу от своей народнической и пробольшевистской позиции и к символическому самоубийству (Медведев 2019: 155-157) (факт скорой физической смерти устраняет вопрос о том, способен ли был он на духовное / интеллектуальное перерождение или остался бы только при резигнации). В понятии “революция сознания” есть потенциал оживить интеллектуальную косность дихотомии социальная vs. политическая революция, объязычивающей и ‘марксизирующей’ русскую революцию, а также близкой к тому, чтобы задавать матрицу осмысления событий в некоторых англоязычных работах о революциях 1917-го²⁷. Их авторы, возможно, остерегаются 1) невольного соскальзывания в ‘элитоцентрическую’ перспективу²⁸ (тогда как историографически своевременным, не первый год, считается переключение внимания на социальные низы и географическую периферию, см. [Wadcock 2008])²⁹; 2) рецидивов зависимой от повестки дня ‘Холодной войны’.

²⁵ Об обстоятельствах становления им см. Зорин 2001: 269-280.

²⁶ См. работы Богданова *Революция и философия* (1905), *Падение великого фетишизма* (1910), *Путь к социализму* (1917).

²⁷ Матрица проступает в, напр.: Read 1990: 38; Figs 1997: 277, 402, 468; Wade 2004: 2-8; Steinberg 2017: 73, 124. Возможно, в ней запечатлелся основной ‘сюжет’ в истории поля – смена “тоталитарной” “парадигмы” “ревизионистическую / модернизационную”. Их критику см. у Игала Халфина (Halfin 1999: 13, 21 и др.). Подход Халфина, учитывающий невторичность языка по отношению к социально-политической реальности, снимает проблему частично.

²⁸ Пусть и интеллектуальной, а не политической элиты, как в 1920-1960-ые гг. (кратко о том периоде исследований с данного угла зрения см. в: Wade 2004: 2-3).

²⁹ Такое переключение само по себе, однако, не снимает теоретическую редукцию и не является выходом из эпистемологического тупика, очерченного Халфином (Halfin 1999: 10).

а также от точек зрения российских эмигрантов ‘первой’ и ‘второй’ ‘волн’, ‘тоталитарной парадигмы’ осмысления советского опыта³⁰. Такие опасения вписываются в многоликую традицию писать историю ‘русской революции’ с точки зрения *победителей*, что я попытаюсь доказать в другом месте. Редукция революции к дихотомии / симфонии социального и политического дисквалифицирует критику революции с позиций христианства и средствами христианского дискурса, как критику ‘извне’, по подразумевающему контр-революционную. (При том, что риторика / поэтика / автопоэзис ‘архипоэта’ большевистской революции Маяковского насыщены христианским дискурсом (см. Steinberg 2017: 327, 329-333, 336; ср. Рогачева 2019: 165, 172). А зачинатель русского социализма, Герцен, в *Былом и думах* критиковал европейские революции 1848 г. с позиций лаицизированного сгустка христианства – персоналистского мировоззрения)³¹.

В статье Медведева реконструируется критика ‘революции’ (“срыва” и “социальной катастрофы”, в терминах Медведева [Медведев 2019: 143, 149, 158]) – критика с точки зрения личности и с учетом потенциала исторического события породить ее (*там же*: 147, 158)³², применяющая при этом оптику “большого времени” (*там же*: 143, 147).

Использование понятия “срыв” надо оговорить. Недавние работы обнаруживают значительную преемственность в институциях (Rowney 2005) и в политической культуре (Neumann, Willimott 2018). Риторике отрицания преемственности и сходств большевистских победителей³³ дезавуировать необходимо. Но к похожей риторике побежденных надо отнестись по-иному. В том числе потому, что деконструкция как раз “истории *победителей*” должна быть эпистемологическим императивом для гумани-

³⁰ О ней см., напр., Service 2009: 5; D’Agostino 2010: 108-109, 132-133; Kotkin 1995: 2-3. – О значении ученых-эмигрантов в становлении западной и, в частности, американской ‘советологии’ см. Wood 2003: 64; Service 2009: 4-5; Kotkin 1995: 2. Интонация дистанции показателна. – Критику вышеназванного опасения см. в: Pipes 1996: 392.

³¹ “Рыцарь был больше *он сам*, больше *лицо* и берег, как понимал, свое достоинство, оттого-то он, в сущности, и не зависел ни от богатства, ни от места; его личность была главное; в мещанине личность прячется или не выступает, потому что не она главное: главное – товар, дело, вещь, главное – *собственность*.” (Герцен 1954-1965, X: 125). Написано в 1855 г., опубликовано в 1856 г. (*там же*: 473-474).

³² Личность видится, напр., Пришвиным исторической переменной и результатом развития общества.

³³ В отличие от Джонатана Смелэ (ср. Smele 2015: 237-240, 253), я не сомневаюсь в “долгоиграющей” победе большевиков (точнее: доминантной среди них группы “технологов толпы”). В частности, снос (не всех) большевистских монументов и переименование улиц... в нескольких центральных пост-советских городах не только недостаточно репрезентативно в качестве доказательства. Вне зависимости от количественных и топографических параметров, перелицовка постсоветского городского ландшафта может, иронически, оказаться не отрицанием, но увековечением анти-персонализма большевистской культуры и патримониализма имперской, сохраненного советской.

таристики. Подумаем, поищем, что изменилось после 1917 г., с точки зрения апологетов революции сознания? Главное, мне кажется³⁴, в следующем: насилие ‘сверху’ стало публично приемлемым и даже оправдываемым³⁵ (ср. Halfin 1999: 37; о “поводе войны” см.: Figes 1997: 629), а режим чрезвычайности, служащий для его оправдания, поэтапно продлевался *ad infinitum*³⁶. Происходит фетишизация революци(онн)ости – любое насилие разрешено для защиты революции. Ментальная основа новояза – это аксиома, что революция – это хорошо³⁷. А новая ценностная парадигма получает относительно широкую социальную базу, и не непременно из социальных низов (см. Kotkin 1995: 14-15), все равно искренне или неискренне пошедших на социальный договор людей.

1.5. Статья Рогачевой посвящена реконструкции одного важного объекта теоретических интенций и исторических изысканий Романа Jakobsona: “поэтический союз” поэтов, чье физическое существование очевидно прекратилось в результате самоубийства Владимира Маяковского. Рогачевой обнаруживается двусоставный стержень (Рогачева 2019: 164, 166-167) указанной историографической конструкции Jakobsona: концептуальность³⁸ обонятельной (ольфакторной) метафоры и, кажется, ‘мифомоторность’³⁹ видения / предчувствия собственного физического конца. За кадром остается та экзистенциальная составляющая, предполагаемое наличие которой разоблачает конструкцию как мнемо-историческую, как проекцию персонального опыта, позволяющую Jakobsonу-человеку продолжить свое душевно-интеллектуальное существование вне пределов СССР. Самоубийство Маяковского, должно быть, служит Jakobsonу решающим поводом *растаться* с поэтами-сверстниками, оставшимися в СССР, а также не примкнуть к ‘лагерю’ ‘эмиграции’: решающим толчком к самоосвобождению. Само собой устраняется вопрос (и в горизонте Jakobsona, и в горизонте Рогачевой) о (не)принадлежности к данному поэтическому союзу убитого в 1937 г. Мандельштама (напрашивавшегося на репрессию с фатальным исходом?), а также проводивших “самоупрощение” (духовное самоувечье?) в 1930-ые гг. Пастернака и Ахматовой⁴⁰.

³⁴ Собираание текстуальных свидетельств изменило бы объем и жанр настоящего текста.

³⁵ Наличие голосов несогласных (Figes 1997: 647-648) вывода не меняет.

³⁶ Или: в 1917 г. осуществился переход к “перманентной лиминальности” (термин Арпада Шаколя) российского общества / “семьи народов”. – Об оправдании (т.е. в т.ч. нравственном) насилия со стороны красных см.: Steinberg 2017: 320-323; Figes 1997: 399.

³⁷ Я сознательно упрощаю проблематику новояза, введением к которой может послужить: Waterlow 2018: 215-217.

³⁸ В смысле Джона Лакоффа.

³⁹ Обладание свойством ‘мифодвигателя’ – основополагающего мифа / сопряжения мифов, сообщающего чувство цели. Понятие применялось к политической общности (Armstrong 1982: XXII, 9 и др.), применяю к личности по аналогии.

⁴⁰ Об их стратегии, направленной на самоупрощение см.: Берг 2000: 45-46.

В центре реконструкции – известный текст *О поколении, растратившем своих поэтов*. Заглавие, на мой взгляд, смещенное; гипотетические *О поэтах, растратенных нашим поколением* и *Поколению, растратившему...* кажутся более точными. Главная тема работы Якобсона – советское общество и литераторы вовсе не понимали Маяковского, сделали его чужаком на родине. То ли из дипломатичности, то ли ради избежания легко защитимой тезы, Якобсон отказывается от рассуждений в сторону более общей, обрамляющей темы (хотя она заявлена): Россия (советская – не меньше, а даже больше прежней) убивает своих поэтов. Другое тематическое обрамление темы ‘Маяковский’ – тема преемственности, понятая литературно-социологически.

Сыграна роль, и вчерашние властители дум и сердец уходят с авансены на задворки истории – частным образом доживать свой век – духовными рантье или богачиками. Но бывает иначе. Необычайно рано выступило наше поколение [...]. А нет по сей час, и это ясно осознал М.[аяковский], ни смены, ни даже частичного подкрепления (Якобсон 1979: 380).

Тема повисла неразвернутой... Роль самого Якобсона, конечно, не сыграна, в т.ч. в горизонте его собственного тогдашнего самовосприятия; сама статья на смерть поэта – знак начала ‘второй’ жизни того же поколения.

Рогачева (2019: 164, 166-167, 171) ставит акцент на сквозной теме воплощенности метафоры в жизнь, хотя у Якобсона, кажется, более сильный акцент на слепоте советской публики к пути-метафоры-к-осуществлению, т.е. к ее неметафоричности. Озабоченная поэтикой (а не социологией) якобсоновской концептуализации, Рогачева обходит вниманием другую проблему. У Якобсона чувствуется сожаление о том, что ‘мы’ (поколение, а точнее, обрамляемый им союз, объединяющий Якобсона и Маяковского) жили только ‘будущим’, став воплощением ‘оползня’ (вместо того, чтобы встать и над ‘бытом’, и над ‘оползнем’), что, стало быть, жили иррационально.

Как бы то ни было, литература оказывается действенной только как суицидальная сила; как ликвидация условий своей возможности и реализация метафоры смерти через задыхание.

Встает вопрос о возможности хронологии революции на основе хронологии литературы; конкретно, на основе ритма чередований установок на ‘репрезентацию’ и на ‘перлокутивность’.

2. *Свобода как золотая середина между революцией социально-политической и революцией сознания*

Пять рассматриваемых здесь статей о том, как российские литераторы сохраняли обретенную / обретаемую личную свободу, между двух революций: революцией сознания и революцией социально-политической.

На первый взгляд, и “свобода” и “революция сознания” ассоциируемы с ‘положительным’ членом ряда дихотомий либо с третьим членом, мнимо или действи-

тельно их снимающим. У Замятина: чиновник vs. еретик; дихотомия, снимаемая в метафоре двойного отрицания либо спирали либо “диалектического силлогизма”, и такой личностью, как сам Замятин (мудро/тактично сохранивший относительную автономность от поля власти, и в СССР и во Франции). У Якобсона (и Маяковского): быт, косность vs. бытие; или косность vs. оползень, – оппозиция, снимаемая (по-разному) такими (на первый взгляд, непохожими) личностями, как Маяковский и Якобсон. У Шестова: власть идеи vs. свобода мысли/поиска. У Жуковского: жидкость (вода либо лава) vs. твердь, – снимаемая в образе плодородной вулканической почвы (см. Долгушин 2019: 120).

У Жуковского, из-за словесного бичевания (а не – критики) ‘революции’, труднее рассмотреть “свободу” и “революцию сознания”. Но на самом деле они есть; есть место для такого пласта в ‘интеллектуальной конституции’ Жуковского, как она проступает за анализом Долгушина. Социально-политическая революция рушит теократическую идиллию и обновляет веру поэта в миссию России; сознание, обогащенное негативным опытом, возвращается на свои пути, сохраняет верность. Но это уже не младенческое, ‘адамическое’ состояние историософской веры... Более того, новая версия теократического чаяния предписывает субъекту священно-исторических свершений рефлекссию, со-знание; не просто предугадывание Божьего промысла о мире / Европе, а встречу с предками, выполнение долга перед ними:

В письмах вел. Кн. Константину Николаевичу Жуковский обосновывает мысль о том, что мирное освобождение Иерусалима совокупными усилиями христианских государей станет толчком преобразования Европы, к возвращению ее христианского лика (Долгушин 2019: 121).

Здесь слово “революция” применимо и в своем старинном, и в своем современном значениях: как завершение циклического поступательного движения и как срыв. Заняв модернизирующую точку зрения, можно, однако, толковать реакцию Жуковского как поражение, как подтверждение власти идиллии (=идеи-в-сраженности-с-хронотопом) над ним.

Явная непохожесть случая Жуковского прочим случаям, а также центральный шестовский троп (‘власть идеи’), помогают прийти к более конкретному определению свободы – так, как она дана в анализируемом статьями опыте вышеназванных восьми литераторов. Свобода – это потеря идиллии (Жуковский; но и Блок, народническую идиллию которого разрушил революционный террор/революционный Хам); либо добровольный уход из (ложно)идиллического хронотопа (Замятин, оставивший работу инженера при стройке ледоколов в Великобритании⁴¹, а также СССР в 1931 г.); либо сознательный шаг на его сохранение в какой-то относительной степени (Шестов, покинувший страну, чтобы не потерять персональную ‘идиллию’

⁴¹ И артикулировавший свой опыт ухода из идиллии в “Островитянах” (1918).

– габитус философа, свободного-от-власти-идей; Маяковский, убивший себя перед неизбежностью потери своей идиллии, или габитуса перманентной поэтической-и-политической революционности).

Отъезд Замятина из СССР можно, конечно, объяснить действием импульса самосохранения, как писателя и как физического лица. Кажется возможным выделить еще пласта искомой Замятиным самосохранности/свободы: свободы поменять символическую ‘одежду’, оставить стеснявшую либо полинявшую ‘диалектику’ подсоветского ‘чиновника-и-еретика’ (и надеть другую, своевременную для человека, критически осмыслившего свой опыт в Советской России). Эту свободу можно отождествить со свободой неинерционно менять свой габитус; откладывать социальное старение (в данном случае: старение в рамках и литературного, и культурного поля). Один из ее аспектов – поиск трудностей; он общий для Замятина, Jakobsona и Шестова, но обладает неодинаковым весом в структуре их поведения.

Теряемая/покидаемая идиллия имеет для литераторов неодинаковую притягательность; они были субъектами выбора в разной степени; и заплатили они разные цены. Ради ее сохранения Маяковский жертвует жизнью; Шестов – жизнью на родине; Жуковский, кажется, ничем (разрушение семейного счастья логически – если не темпорально – предшествует сохранению верности идиллии). Полу-отказываясь от нее, Jakobson обретает социальную зрелость, Замятин откладывает (два раза) социальное старение. В отношении Пришвина и Розанова мне трудно вынести обобщение. Блок, до разглядения своей ‘идиллии’ (пребывания-в-идее), потерял более или менее важных друзей; после этого – обрел себе символический капитал на будущее, на случай историй литературы, для которых ‘принятие революции’ не является писательской добродетелью.

Наиболее откровенно (с точки зрения XX века – наивно) говорит о потере Жуковский.

Общая стратегия – найти ‘золотую середину’ между революцией социально-политической и революцией сознания; только у каждого эта золотая середина проходит в ином месте. Различие не в последнюю очередь происходит от того, способен ли и в какой мере человек 1) дистанцироваться от революции социально-политической, 2) мыслить две революции как потенциально несовпадающие и даже между собой не согласующиеся.

3. *Литературоцентрическая периодизация русской революции*

Очерченные в статьях случаи дают возможность предложить новую периодизацию ‘русской революции’. В отличие от других известных мне периодизаций (таких, как 1914-1921, 1905-1921, 1900-1926, 1891-1924, 1861-1917⁴², 1917-1945 гг., список не полный), она будет ставить онтологический акцент на литературу (а не на социально-по-

⁴² Wood 2003; “собственно революционный период” – 1905-1917 гг. (Wood 2003: 69).

литическую действительность), обоснованный не только дисциплинарным 'патриотизмом', но и сознанием о вкладе русской художественной литературы в становлении сознания необходимости социально-политической революции в России.

Такая периодизация не так уж неожиданна, ее можно вывести из разрозненных фрагментов уже известного о революциях 1917 г. Действенное осмысление интеллигенцией социальных и политических данностей императорской России, в особенности в период перевеса 'общественности' над государством⁴³, оказалось основной причиной революции⁴⁴ (ср. Pipes 1996: 387-388), а русская художественная литература была самым сильным инструментом саморадикализации интеллигенции⁴⁵. (Вспомним и о функции литературы как генератора и оформителя возможных миров; и об ее потенциальной функции инструмента политической пропаганды и агитации). Ленина сделало революционером прочтение романа *Что делать?* (задолго до того, как он прочел, напр., *Капитал*) (ср. Figes 1997: 145, 150, 389).

У периодизации есть и (почти) прецедент: самая ранняя из известных мне болгарских аналитических реакций на (февральскую) революцию 1917 г. буквально объясняет ее результатом рецепции русской литературы, начиная с Гоголя (Велчев 1917); т.е. безотчетно дает онтологический приоритет литературе (в обход социо-политико-экономической действительности).

С литературоцентрической точки зрения "русская революция" начинается 1848 годом и кончается 1930-ым. По-разному мотивированный дистресс⁴⁶ Александра Герцена⁴⁷ и Василия Жуковского европейскими революциями 1848 г. можно считать началом литературной истории "русской революции", поскольку тогда рецепция (чужой) революции сочетается с мессианистической авторецепцией российских свидетелей. Герцен создает художественную и парахудожественную рамку будущих инструкций для действия будущих революционеров (*Былое и думы*, *С другого берега*); Жуковский (а также Федор Тютчев) – аналогичное, но с противоположных позиций и для будущих контр-революционеров (узнаваемое в т.ч. в подчеркнутом "патримониализме" [Figes 1997, 6-14, 23 и др.] последнего императора). И 'справа' и

⁴³ Т.е. с 1881 г., по Борису Миронову (Миронов 2003, II: 257).

⁴⁴ Либеральный сегмент общественности уступил инициативу социалистическому, а в рамках социалистической фракции разного толка уступили ее одной из радикальных, большевикам. Другое объяснение – растущая негибкость (не обязательно анти-модернизационная) императорской институции и двора, ведущая к радикализации общественности / населения. Читатель может найти эти и другие оценки в трудах в библиографии к настоящему тексту.

⁴⁵ Трудно переоценить влияние произведений и писательских фигур Льва Толстого и Горького на широкие читательские круги начала XX в.

⁴⁶ О понятии "дистресс" см. Selye 1974.

⁴⁷ "Я знаю, что мое воззрение на Европу встретит у нас дурной прием. Мы, для утешения себя, *хотим* другой Европы и верим в нее так, как христиане верят в рай" (Герцен 1954-1965, X: 124).

‘слева’ русские реагируют на революцию в режиме мессианистической редукции (революция vs. Россия, мещанство vs. Россия; общим знаменателем проходит противопоставление персонализма и аперсонализма, более четкое у Герцена). К Блоку (и до Блока) персоналистская доминанта потерялась в стоическом кенотизме⁴⁸ или просто коллективизме (см. Figes 1997: 734), но у Маяковского она обновилась. Общественность, посредством литературы, проходит путь от ‘мыслимости нашей революции’ к ‘немыслимости нашей жизни в мире, созданном ею’. Самоубийство Маяковского – лишь самый эффектный маркер конца⁴⁹.

Образность вулканической активности и духоты сопровождают литературную жизнь русской революции с самого начала⁵⁰. Заманчиво реконструировать за произведениями Маяковского миф о задохнувшемся вулкане.

Революция сознания ушла в “катакомбы” (Медведев [2019: 158]; цитаты из Блока и В. Брюсова) в годы военного коммунизма и начала НЭП-а⁵¹. Те из ее апостолов, которые активно поддерживали ее социально-политический коррелят (Маяковский), удержались на плаву до 1930 г. Но уже “отрезвление” (Медведев 2019: 155) и физическая смерть Блока – предзнаменование конца. Другие сохранили верность “революции сознания”, идя на больший (Пришвин, Замятин) или меньший (Яacobсон, Шестов) физический риск. Все, за вычетом Блока до осознания им своей зависимости от народнической мифологемы, отдавали онтологическое преимущество революции

⁴⁸ Акцент – на стоицизме (о Блоке как стоике см.: Курганов 1998). Я не противопоставляю кенотизм персонализму. О кенотическом *персональном* (и потенциально персоналистском) мессианстве в русской поэтической культуре см.: Фрейдин 1991.

⁴⁹ Ср.: “Смерть утопической научной фантастики в начале 1930-ых гг. – идеальная (*‘perfect’*) метафора смерти утопической революции 1920-ых” (Stites 1989: 189). Утопия воцарилась в одежде не-утопии (см. Берг 2000).

⁵⁰ У Герцена: “Или вы не видите новых христиан, идущих строить, новых варваров, идущих разрушать? – Они готовы, они, как лава, тяжело шевелятся под землей, внутри гор. Когда настанет их час [...] правый и виноватый погибнут рядом. Это будет не суд, не расправа, а катаклизм, переворот... Эта лава, эти варвары, этот новый мир, эти назареи, идущие покончить дряхлое и бессильное и расчистить место свежему и новому, ближе, нежели вы думаете. Ведь это они умирают от голода [...]” (*С того берега*; Герцен 1954-1965, VI: 58). Цитата – из статьи *LVII год республики, единой и нераздельной*. “Статья датирована 1 октября 1848 г. Герцен отправил ее московским друзьям 5 ноября того же года”; а впервые напечатана “на немецком языке в издании 1850 г. [...] Русский текст в переработанном виде вошел в издания 1855 и 1858 гг.” (Герцен 1954-1965, VI: 502).

⁵¹ Read (1990, 142 и сл.) пишет убедительно о том, что главные институции и ментальные установки будущего сталинизма в области культуры уже налицо к 1922 году, а также об иллюзорности оттепели 1920-ых гг. Итог развития 1919-1921 гг.: присвоение поля культуры государством, параллельное / последующее присвоение государства партией, – эмблематически наглядно показан на примере взаимоотношений Пролеткульта, Наркомпросса и ЦК (Read 1990: 122 и сл., 145-159).

сознания. Их позиции (за вычетом самой радикальной – Маяковского) были воплощены Жуковским (и Герценом). В ситуации, могущей быть описанной как подобие межпрофессиональной конкуренции, литераторы проиграли политикам-технологам толпы, о чем предупредил еще Герцен⁵².

4. Пророк конца русской революции

Исход исторического цикла, именуемого ‘русской революцией’, в перспективе жизненного пути творческой личности, или автономного агента культурного поля, предсказан в антиутопическом рассказе Александра Богданова *Праздник бессмертия* (опубл. в 1914 г.). Как и в СССР, путь кончается самоубийством со-делателя революции от поля культуры; но не поэта, а ученого. Рассказ Богданова можно считать и актом персонального самоосвобождения отошедшего от / вытесняемого из политики⁵³ революционера. У Богданова предвосхищена и предшествующая самоубийству Маяковского доминанта психо-социального опыта поэта, которой Якобсон касается не раз в *О покое, растратившем своих поэтов* и которую можно определить как невольную (но закономерную) загнанность Маяковского во внутреннюю эмиграцию; в стихотворении про марсианина, заброшенного на Землю (опубл. в 1924 г.). А собственная смерть Богданова (в 1928 г.) подозрительно походит на смерть фикционального предка и одного из первых романых героев русской революции, Тургеневского Базарова.

Литература

- Аверинцев 1971: С. Аверинцев, *Греческая “литература” и ближневосточная “словесность” (Противостояние и встреча двух творческих принципов)*, в: П.А. Гринцер, *Типология и взаимосвязь литератур древнего мира*, Москва 1971, с. 206-266.
- Берг 2000: М. Берг, *Литературократия: проблема присвоения и перераспределения власти в литературе*, Москва 2000.
- Велчев 1917: В. Велчев, *Руската революция. I. Причините*, “Седмичен преглед”, I, 1917, 1 (7 юли), с. 5-6.
- Герцен 1954-1965: А. Герцен, *Собрание сочинений в 30 тт.*, Москва 1954-1965.

⁵² “Мещане не были произведены революцией [...] Их держала аристократия в черном теле и на третьем плане; освобожденные, они прошли по трупам освободителей и ввели свой порядок” (*Былое и думы*; Герцен 1954-1965, X: 119); ср. с предыдущей цитатой из Герцена (прим. 50).

⁵³ О положении / пути Богданова в 1908-1913 гг. см. Gloveli 1998, 47; Kremensov 2011, 40-41, 51-53.

- Долгушин 2019: Д.В. Долгушин, "На кратере вулкана": В.А. Жуковский и революция 1848 г., "Studi Slavistici", XVI, 2019, 1, с. 107-124.
- Ефимова 2019: С.Н. Ефимова, Чиновник или еретик? Проблема 'профессии' и житнетворчество в публицистике Евгения Замятина после 1917 г., "Studi Slavistici", XVI, 2019, 1, с. 125-141.
- Зорин 2001: А. Зорин, *Кормя двуглавого орла... Русская литература и государственная идеология в последней трети XVIII-первой трети XIX века*, Москва 2001.
- Коларов 2009: Р. Коларов, *Повторение и сотворение: поэтика на автотекстуальности*, София 2009.
- Курганов 1998: Е. Курганов, *Блок как стоик*, "Wiener Slavistischer Almanach", XLII, 1998, с. 53-73.
- Люцканов 2011: Й. Люцканов, "Огненный стол" Николая Гумилева в свете духовных стихов и книги Павла Флоренского "Стол и утверждение истины", "Wiener Slavistischer Almanach", LXVIII, 2011, с. 55-73.
- Люцканов 2013: Й. Люцканов, *Русская литература на грани экфрасиса. Синестетичность эпифании как показатель культурной родословной*, "Wiener Slavistischer Almanach", LXXI, 2013, с. 69-133.
- Медведев 2019: А.А. Медведев, *Русская катастрофа 1917 г. и 'большое время'* (М. Пришвин, В. Розанов, А. Блок), "Studi Slavistici", XVI, 2019, 1, с. 143-162.
- Милюков 1896-1903: П. Милюков, *Очерки по истории русской культуры*, I-IV, Санкт-Петербург 1896-1903.
- Миронов 2003: Б. Миронов, *Социальная история России периода империи (XVIII-начало XX в.)*, I-II, Санкт-Петербург, 2003³ (1999¹).
- Петров 2017: В.В. Петров, "Революция сознания" в работах Андрея Белого 1917-1919 гг., в: В.В. Полонский (отв. ред.), В.М. Введенская, Е.В. Глухова, М.В. Козьменко (ред.-сост.), *Перелом 1917 года: революционный контекст русской литературы (Исследования и материалы)*, Москва 2017, с. 56-78.
- Рогачева 2019: Н.А. Рогачева, "Задыхание истории" в русской поэзии 1910-начала 20-х гг. К вопросу о семантике филологической метафоры Р. Якобсона, "Studi Slavistici", XVI, 2019, 1, с. 163-175.
- Фрейдин 1991: Г. Фрейдин, *Сидя на санях: Осип Манделштам и харизматическая традиция русского модернизма*, "Вопросы литературы", 1991, 1, с. 9-31.
- Якобсон 1979: Р. Якобсон, *О поколении, растратившем своих поэтов*, в: R. Jakobson, *Selected Writings*, V, The Hague 1979, с. 355-381³ (Bruxelles 1930¹).

- Abbott 1988: A. Abbott, *The System of Professions: An Essay on the Division of Expert Labor*, Chicago-London 1988.
- D'Agostino 2010: A. D'Agostino, *The Russian Revolution, 1917-1945*, Santa Barbara-Denver-London 2010.
- Amar 2011: J.P. Amar, *Christianity at the Crossroads: The Legacy of Ephrem the Syrian*, "Religion and Literature", XLIII, 2011, 2, c. 1-21.
- Armstrong 1982: J.A. Armstrong, *Nations before Nationalism*, Chapel Hill 1982.
- Badcock 2008: S. Badcock, *The Russian Revolution: Broadening Understandings of 1917*, "History compass", VI, 2008, 1, c. 243-262.
- Berger 1963: P.L. Berger, *Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective*, New York 1963.
- Bourdieu 1995: P. Bourdieu, *The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field*, transl. by Susan Emanuel, Stanford 1995 (ор. изд.: *Les règles de l'art: Genèse et structure du champ littéraire*, Paris 1992).
- Cohen 2014: A.J. Cohen, *The Feast in the Time of Plague: The Russian Art World, Easel Painting, and the Experience of War and Revolution, 1914-22*, в: M. Frame, B. Kolonitskii, S.G. Marks, M.K. Stockdale (eds.), *Popular Culture, the Arts, and Institutions*, Bloomington 2014 (= *Russian Culture in War and Revolution, 1914-22*, 1), c. 121-138.
- Duncan 2000: P.J.S. Duncan, *Russian Messianism: Third Rome, Holy Revolution, Communism and After*, London-New York 2000.
- Figes 1997: O. Figes, *A People's Tragedy: A History of the Russian Revolution, 1891-1924*, London 1997.
- Gloveli 1998: G. Gloveli, *Bogdanov as Scientist and Utopian*, в: J. Biggard, G. Gloveli, A. Yassour, *Bogdanov and His Work: A Guide to the Published and Unpublished Works of Alexander A. Bogdanov (Malinovsky) 1873-1928*, Aldershot-Brookfield 1998, c. 40-65.
- Halfin 1999: I. Halfin, *From Darkness to Light: Class, Consciousness, and Salvation in Revolutionary Russia*, Pittsburgh 1999.
- Kotkin 1995: S. Kotkin, *Magnetic Mountain: Stalinism as a Civilization*, Berkeley 1995.
- Krementsov 2011: N. Krementsov, *A Martian Stranded on Earth: Alexander Bogdanov, Blood Transfusions, and Proletarian Science*, Chicago-London 2011.
- Leach 1986: E.E. Leach, *Mastering the Crowd: Collective Behavior and Mass Society in American Social Thought, 1917-1939*, "American Studies", XXVII, 1986, 1, c. 99-114.
- Lyutskanov 2012: Y. Lyutskanov, *Again on "Athens and Jerusalem" (Lev Shestov's Counter-Hellen(ist)ic Philosophy of Tragedy)*, "Sjani" XIII, 2012, c. 24-46.
- Neumann, Willimott 2018: M. Neumann, A. Willimott (eds.), *Rethinking the Russian Revolution as Historical Divide*, Abingdon-New York 2018.

- Pipes 1996: R. Pipes, *A Concise History of the Russian Revolution*, New York 1996² (1995¹).
- Read 1990: C. Read, *Culture and Power in Revolutionary Russia: The Intelligentsia and the Transition from Tsarism to Communism*, New York 1990.
- Roslof 2002: E.E. Roslof, *Red Priests: Renovatism, Russian Orthodoxy, and Revolution, 1905-1946*, Bloomington-Indianapolis 2002.
- Rowney 2005: D.K. Rowney, *Narrating the Russian Revolution: Institutionalism and Continuity across Regime Change*, "Comparative Studies in Society and History", XLVII, 2005, 1, c. 79-105.
- Selye 1974: H. Selye, *Stress Without Distress*, Philadelphia 1974.
- Service 2009: R. Service, *The Russian Revolution, 1900-1927*, Basingstoke-New York 2009⁴ (Atlantic Highlands [NJ] 2006¹).
- Smele 2015: J. Smele, *The "Russian" Civil Wars, 1916-1926: Ten Years That Shook the World*, New York 2015.
- Sochor 1988: Z.A. Sochor, *Revolution and Culture: The Bogdanov-Lenin Controversy*, Ithaca-London 1988.
- Steinberg 2017: M.D. Steinberg, *The Russian Revolution, 1905-1921*, Oxford 2017.
- Stites 1989: R. Stites, *Revolutionary Dreams: Utopian Vision and Experimental Life in the Russian Revolution*, New York-Oxford 1989.
- Tabachnikova 2019: O. Tabachnikova, *Lev Šestov: 'Duality' in Life and Thought at the Time of the Rift of the Socio-Cultural Paradigm*, "Studi Slavistici", XVI, 2019, 1, c. 177-201.
- Tolz 1997: V. Tolz, *Russian Academicians and the Revolution: Combining Professionalism and Politics*, Basingstoke-London 1997.
- Wade 2004: Introduction, в: Id. (ed.), *Revolutionary Russia: New Approaches to the Russian Revolution of 1917 (Rewriting Histories)*, New York-London 2004, c. 1-10.
- Wallerstein 1988: I. Wallerstein, *The Inventions of TimeSpace Realities: Towards an Understanding of our Historical Systems*, "Geography", LXXIII, 1988, 4, c. 289-297.
- Waterlow 2018: J. Waterlow, *Speaking more than Bolshevik: Humour, subjectivity, and crosshatching in Stalin's 1930s*, в: M. Neumann, A. Willimott (eds.), *Rethinking the Russian Revolution as Historical Divide*, London-New York 2018, c. 215-236.
- White 2013: J.D. White, *Alexander Bogdanov's Conception of Proletarian Culture*, "Revolutionary Russia", XXVI, 2013, 1, c. 52-70.
- Wood 2003: A. Wood, *The Origins of the Russian Revolution, 1861-1917*, London-New York 2003³ (London 1987¹).

Abstract

Jordan Ljuckanov

Russian Litterateurs Amidst Two Revolutions. Parting with Idyll and Retaining Freedom

Paying tribute to the historical collection of essays *Landmarks* (1909), I interpret the findings of five articles published in the previous issue of "Studi Slavistici" as contributions to our knowledge of how the Russian intellectual elite conceptualised and managed their intellectual, social and physical participation in and survival vis-à-vis the "Russian revolution". I view the "Russian revolution" as a double, literary-political, or, rather, triple, mental-political-social, phenomenon which came about from the interaction of two Messianisms, socialist and national, suggesting a periodization which duly accounts for its literary / mental aspect: 1848-1930. Understanding "revolution of conscience" as a loss / overcoming of one's naïve attitude to his or her intellectual-and-social habitus, I compare individual strategies of such 'losers' / 'overcomers' (Lev Šestov; Evgenij Zamjatin; Michail Prišvin; Vasilij Rozanov; Aleksandr Blok; Roman Jakobson; Vladimir Majakovskij; Vasilij Žukovskij) in coping with the social and political aspects of revolution. I claim that their experience is interpretable against the framework of a 'competition between professions' but for now I am able to map the situation in quite general terms only: as one of litterateurs being defeated by politicians whom I designate as 'technologists of crowd'. In order to make the articles' findings interoperable, and also compatible with my intentions, I reshape those findings from a literary-sociological perspective. I introduce, besides, two more historical figures: Aleksandr Herzen and Aleksandr Bogdanov, suggesting to view the experience of Herzen and Žukovskij as prototypical and the one of Bogdanov as an epitome of the kinds of experiences Russian intellectuals had within the historical cycle of the "Russian revolution".

Keywords

Revolution of Conscience; Russian Revolution; Idyll; "Power of Idea"; Competition Between Vocations.

Giulia Baselica

Le lettere di Ettore Lo Gatto a Piero Cazzola (1959-1979)

La data precisa, il momento esatto, la particolare circostanza dell'incontro fra Piero Cazzola ed Ettore Lo Gatto non ci sono noti. Nella sua autobiografia *Una vita in 4/5 di secolo* lo studioso torinese ricorda semplicemente: "avevo avuto la fortuna, ancora negli anni '50, d'incontrare Ettore Lo Gatto, il 'patriarca' dei nostri docenti di letteratura russa, che mi aveva dato amichevoli consigli e mi riceveva nella sua casa ospitale, quando andavo a Roma" (Cazzola 2004: 5).

A Torino, proprio nel 1950, il 3 febbraio, il professor Lo Gatto tenne, presso la sede dell'ACI (Associazione Culturale Italiana) una conferenza dal titolo *Problemi odierni della letteratura russa*¹. Il giovane Cazzola potrebbe aver incontrato Ettore Lo Gatto in quell'occasione, dal momento che la sua attività di russista, seppure da semplice cultore, aveva avuto inizio sei anni prima, quando si era avvicinato allo studio della lingua russa nella speranza di acquisire le nozioni grammaticali e lessicali necessarie per stabilire contatti con le autorità governative sovietiche e ottenere notizie di Emanuele, il fratello disperso². Cazzola non riuscì nell'intento, tuttavia la conoscenza della lingua russa e gli studi di russistica gli consentirono alla fine di conoscere il destino di Emanuele. Un'amica della collega russa Nina Revjakina, italianista presso l'Università di Ivanovo, ebbe modo di raggiungere Šumicha, il campo in cui il giovane era stato prigioniero, era morto ed era stato sepolto, in una fossa comune. "Varja [Romodavoskaja] — ricorda Cazzola, — in una lettera mi descriveva la località in zona preuralica, non ancora però di tundra nordica, ma di verde steppa, con piccoli stagni, con le sue casette di legno e quell'inconfondibile patina che hanno le città di provincia della grande Russia. Io me ne rendevo conto, osservando le foto che aveva scattato e pensavo che quella era stata l'ultima visione di mio fratello, lontano migliaia di verste dal suo Paese natale" (Cazzola 2004: 197). Già nel 1945 aveva poi proposto all'editore Frassinelli la traduzione del racconto *Malan'ja-golova baran'ja* di

¹ Pubblicata nello stesso anno in "Quaderni ACI", I, p. 16.

² Piero Cazzola cominciò a prendere lezioni private di russo nel '44, all'età di ventitré anni, poiché, ricorda lui stesso nell'autobiografia, non si dava pace per l'incerta sorte del fratello Emanuele, partito per il fronte del Don nell'agosto del '42 e mai più tornato, dichiarato dal Ministero della difesa prima disperso e poi irreperibile (Cazzola 2004: 101).

Nikolaj Leskov (*Il pecorone*, Torino 1946), autore che sarebbe divenuto argomento privilegiato di numerosi suoi studi e ricerche³.

Piero Cazzola tenne l'insegnamento di Lingua e Letteratura russa all'Università di Bologna dal 1973 al 1990, inizialmente in qualità di libero docente e, dal 1983, come professore associato.

Le settantacinque lettere⁴ scritte da Ettore Lo Gatto e indirizzate a Piero Cazzola⁵ dal 10 dicembre 1959 al 13 luglio 1979 (periodo nel quale si insinua un silenzio epistolare di circa tre anni, dal 7 febbraio 1963 al 13 giugno 1966), raccontano innanzi tutto la storia di una profonda amicizia, basata sulla stima reciproca, alimentata dall'ammirazione del più giovane studioso nei confronti del decano della Slavistica, il quale a sua volta non mancava di esprimere generosi consigli e istruzioni dettagliate, talvolta, rigorosi, se non addirittura impietosi pareri. Esse compongono, però, anche un capitolo della storia della Slavistica italiana: un capitolo lungo vent'anni, e nel quale le vicende biografiche e private dei due protagonisti si accompagnano al progressivo evolversi degli studi slavistici. La lettura di questa corrispondenza ci consente di entrare, idealmente, nel laboratorio di idee dei due studiosi e di assistere alla discussione di temi oggetto di ricerche, poi confluite in opere edite in quegli anni e ancora oggi consultate.

Per Piero Cazzola Ettore Lo Gatto è, innanzi tutto, il Maestro, generoso nel dispensare consigli, suggerimenti bibliografici e ispirazioni.

Il nome che più di ogni altro ricorre in tutto il carteggio è quello di Nikolaj Leskov che in Italia, nei primi anni Sessanta era sostanzialmente sconosciuto e del quale Piero Cazzola aveva cominciato a occuparsi pubblicando alcune traduzioni. Alle indicazioni bibliografiche spesso seguono invii di volumi da Roma a Torino e da Torino a Roma, spedizioni talvolta determinate da repentine richieste di restituzione urgente: quando, per esempio,

³ Per la bibliografia completa dei contributi di Piero Cazzola nell'ambito della Russistica si vedano Cazzola 2008: 135-145 e Cazzola 2013: 299-312.

⁴ Le lettere di Ettore Lo Gatto furono affidate alla scrivente dallo stesso Cazzola nella primavera del 2002. Il professore era stato indotto da circostanze personali a liberare lo studio di via Alberto Nota, a Torino, ove aveva esercitato la professione di avvocato per lunghi anni e dove conservava anche il proprio archivio di pubblicazioni e di materiali inerenti all'attività accademica, compresa la corrispondenza con colleghi e amici. La corrispondenza di Ettore Lo Gatto gli era particolarmente cara e temeva andasse perduta nel trasferimento dei materiali imballati alla propria abitazione. All'epoca egli non aveva espresso alcuna richiesta, né alcun auspicio di futura pubblicazione delle lettere: il suo gesto era semplicemente un dono e una manifestazione di fiducia e di affetto.

⁵ Delle lettere inviate da Piero Cazzola sono state preservate soltanto cinque minute dattiloscritte inviate a Lo Gatto fra il marzo del 1975 e il febbraio del 1976, cui si aggiunge un'unica missiva, datata 11 novembre 1976, conservata presso la Biblioteca Nazionale Centrale di Roma, nel fondo Lo Gatto (BNCR, A.R.C. 42. I. Cazzola, 1). Oggi queste lettere, conservate nel fondo Lo Gatto presso la Biblioteca Nazionale di Roma e aperte alla consultazione del pubblico, vanno a integrare il corpus epistolare preesistente.

Lo Gatto si accinge a una nuova edizione della *Storia della letteratura russa* (lettera del 2 maggio 1962) o quando la figlia Anjuta è impegnata nella preparazione di un concorso universitario (lettere del 14 marzo, 20 maggio, 11 luglio 1967). Dal maggio 1966 al gennaio 1973 l'argomento ricorrente dello scambio epistolare è la preparazione al concorso per ottenere la libera docenza e lo studioso napoletano non esita a esprimere giudizi severi, ma nel contempo utili e necessari: "a proposito della libera docenza ho l'impressione che Lei non abbia un'idea del tutto chiara in che essa consiste" (lettera del 18 luglio 1966) e nella stessa missiva in merito ad alcune pagine dedicate a Leskov, proposte alla redazione di "Ricerche Slavistiche": "ho l'impressione che lei non conosca bene "Ricerche Slavistiche" che è una rivista strettamente scientifica, in cui possono essere pubblicati anche articoli a base informativa quando si trattino idee nuove, ma non prevalentemente espositivi, come mi sono apparsi i suoi". L'articolo in questione, rielaborato da Cazzola, a causa di varie difficoltà di carattere gestionale e organizzativo della redazione della rivista, dovute alle assenze dello stesso Lo Gatto e di Riccardo Picchio e alla malattia di Giovanni Maver, verrà pubblicato dalla rivista "Convivium" nel 1968.

Con il passare del tempo, nel corso degli anni Sessanta i rapporti fra i due studiosi si fanno più confidenziali e i toni divengono più affettuosi; la statura di Cazzola, come studioso, aumenta agli occhi del suo Maestro: "la Sua attività mi ricorda quella da me svolta quand'ero giovane e mi commuove" (lettera del 22 marzo 1968) e, ancora: "ho letto con piacere (e anche con interesse, pur trattandosi di cose a me note) il Suo bello studio sui contributi russi al 'mito' di Parigi. Ne ho apprezzato la chiarezza e la eccellente informazione" (lettera del 12 dicembre 1968), fino ad acquisire accenti commoventi: "Grazie, caro Cazzola, della sua sempre fedele amicizia e molti cordiali saluti" (lettera del 13 novembre 1971). Negli ultimi scambi epistolari Piero Cazzola è per Lo Gatto anche un collaboratore – al quale chiedere contributi scientifici e suggerimenti bibliografici: "Non ho abbandonato l'idea di una nuova edizione dei miei Artisti italiani in Russia; gradirò perciò da te quei materiali che tu ritenga possano essermi utili" (lettera del 26 dicembre 1975) – oltre che un troppo benevolo recensore: "Caro Cazzola, grazie per la copia della Recensione. Troppo bella, perché così poco critica?" (lettera dell'8 febbraio 1977).

Ettore Lo Gatto ricorre all'aiuto di Piero Cazzola in due particolari occasioni. Il 23 giugno 1966 lo studioso napoletano viene insignito del Premio Nazionale del Presidente della Repubblica, assegnato dall'Accademia dei Lincei e chiede a Cazzola di divulgare la notizia sui quotidiani torinesi. Il giorno seguente appare, in effetti, su "La Stampa" un articolo dedicato all'evento. L'anno successivo Lo Gatto coinvolge Cazzola in una questione personale e delicata, che sarà risolta soltanto nel 1975, chiedendogli di informarsi presso una ditta torinese di pompe funebri, indicata dallo stesso Lo Gatto, in merito alle modalità e ai tempi necessari per la traslazione delle spoglie del fratello dello studioso, inumate nel Cimitero Monumentale di Torino, alla tomba di famiglia a Napoli.

Così le lettere di Ettore Lo Gatto a Piero Cazzola rivelano anche alcuni momenti della duplice biografia dello studioso e dell'uomo non di rado oppresso da sofferenze e preoccupazioni: i solenni festeggiamenti che accompagnano la pubblicazione del volume

giubilare del 1962 (*Studi in onore di Ettore Lo Gatto e Giovanni Maver*) sono vissuti con fatica e con amarezza dallo studioso, profondamente addolorato per la grave malattia della moglie Zoe, che scomparirà il 16 gennaio 1963⁶.

Negli anni Settanta la corrispondenza si dirada e le lettere di Lo Gatto sono molto più concise. Non mancano i riferimenti ai progetti editoriali relativi a nuove edizioni di monografie e raccolte di saggi e a temi di letteratura russa, tuttavia costante è l'allusione alla salute precaria, ai continui malanni, all'umore triste e sconsolato. Ma proprio in questi anni il discepolo Piero compie un piccolo miracolo e convince il Maestro a prendere parte al convegno internazionale dedicato ad Aristotele Fioravanti e agli architetti italiani in Russia, promosso dallo stesso Cazzola. Il convegno si tenne dal 4 all'8 ottobre 1975 a Varenna, Milano e Bologna e con queste parole Lo Gatto lo ricorda in una lettera del 23 ottobre 1975: "Ho un bel ricordo del convegno e anche per questo grazie".

Il dialogo epistolare si conclude il 13 luglio 1979 con una breve missiva che dà conto di lunghi mesi di malattia, ma con la quale Ettore Lo Gatto si congeda, nelle intenzioni, solo temporaneamente, auspicando di ristabilire i contatti nell'autunno.

I testi delle lettere di Ettore Lo Gatto sono qui riportati senza alcun intervento correttivo, nel pieno rispetto della loro forma originaria. Si rilevano, per esempio, incoerenze nell'uso dell'iniziale maiuscola o minuscola (nei pronomi di cortesia, nei titoli accademici, nei nomi dei mesi e delle stagioni); nell'omissione di segni interpuntivi (punto fermo al termine di una frase o punto interrogativo al termine di una proposizione interrogativa); non sempre i titoli delle opere citate sono sottolineati (a indicare il carattere corsivo), mentre accade che compaiano sottolineature per termini o frasi con i quali l'Autore intende esprimere un'enfasi particolare; non sempre, infine, i titoli dei periodici sono riportati tra virgolette.

⁶ Zoja Matveevna Voronkova era stata prima sua insegnante, poi sua moglie e collaboratrice.

1959

Roma, 10/12/59

[1] Caro Avvocato⁷,

Mi perdoni il silenzio. Le ho spedito il Grossman⁸ e un altro libro su Leskov⁹. È tutto ciò che possiedo sull'argomento. Cercherò di procurarmi qualche altra cosa. Comunque bisognerà consultare le molte storie della letteratura russa, dove Leskov è trattato ampiamente. E per questo occorrerebbe andare in biblioteche specializzate. Forse Lei potrebbe andare a Parigi in periodi di vacanze.

Ho sfogliato il Korolenko e il Gogol¹⁰ che ho passato alla mia nipotina. Purtroppo non ho finora avuto tempo per poter dar giudizi. Ma sono sicuro che i Suoi lavori sono ottimi.

Con i migliori auguri e saluti.

Ettore Lo Gatto

⁷ Su cartoncino senza intestazione.

⁸ Si tratta del saggio di Leonid P. Grossman, *N.S. Leskov. Žizn', tvorčestvo, poëtika* (Gosudarstvennoe Izdatel'stvo Chudožestvennoj Literatury, Moskva 1945).

⁹ Potrebbe verosimilmente trattarsi del volume N.S. Leskov, *Izbrannye proizvedenija* (Gosudarstvennoe Izdatel'stvo Chudožestvennoj Literatury, Moskva 1946), che contiene l'articolo introduttivo *Očerki "Žizn' Nikolaja Leskova"*, firmato da Boris Drugov e citato da Cazzola nei suoi lavori su Leskov. Tale volume risulta presente nel Fondo Lo Gatto della Biblioteca Nazionale Centrale di Roma.

¹⁰ Piero Cazzola aveva curato il volume V.G. Korolenko, *Scelta di novelle* (UTET, Torino 1950) e il volume N.V. Gogol', *Il cappotto e altri racconti* (Paravia, Torino 1958).

1960

Roma, 6/01/60

[2] Caro Cazzola¹¹,

grazie degli auguri che ricambio cordialmente. La prego di scusarmi il ritardo con cui lo faccio, ma l'improvvisa inaspettata morte del mio ultimo fratello proprio nei giorni di Natale e Capodanno mi ha sconvolto.

Le sarò molto grato se di tanto in tanto mi terrà al corrente dei suoi lavori nel campo russo

Suo
Ettore Lo Gatto

Roma, 27/01/60

[3] Caro Cazzola¹²,

Non so se Lei abbia interesse per il libro di un russo pubblicato in tedesco; glielo segnalo: Vsevolod Setschkareff, *Nikolaj S. Leskov. Sein Leben und sein Werk* edizione Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1959¹³.

Con cordiali saluti.

Ettore Lo Gatto

Roma, 11/10/60

[4] Caro Avvocato¹⁴,

mi perdoni il ritardo della risposta. Dapprima ho cercato invano fra le mie carte una Sua lettera precedente con l'indirizzo, poi mi sono ammalato, e soltanto ieri, dopo due settimane e più ho ripreso la ricerca e ho trovato la sua lettera del novembre '59 con l'indirizzo.

Grazie prima di tutto per le congratulazioni del premio Viareggio¹⁵. Non aspettavo il premio perché vi erano concorrenti ch'io ritenevo più meritevoli di me. Ma non Le na-

¹¹ Su cartoncino listato a lutto.

¹² Su cartoncino listato a lutto.

¹³ Il volume è citato nella *Bibliografia consultata sui "Giusti" di Leskov*, riportata al termine dell'articolo di P. Cazzola I "Giusti" di Leskov ("Convivium", xxxvi, 1968, 6, pp. 732-751).

¹⁴ Su carta semplice senza intestazione.

¹⁵ Nel 1960 Ettore Lo Gatto vinse il premio Viareggio per la critica con il saggio *Puškin. Storia di un poeta e del suo eroe* (Mondadori, Milano 1960). Il premio gli fu assegnato *ex aequo* con Bruno Migliorini per l'opera *Storia della lingua italiana* (Sansoni, Firenze 1960).

scondo che mi ha fatto piacere anche perché mostra un interessamento per la letteratura russa che va oltre la lettura di traduzioni e d'articoli occasionali.

Quanto a Leskov io non ho ancora consegnato la mia traduzione. Intenzione dell'editore è di fare un secondo volume se va bene il primo¹⁶. Ma siamo ancora lontani da un tale rinnovamento.

Presto dovrei venire a Torino e conto di farLe visita. Con i più cordiali saluti.

Suo
Ettore Lo Gatto

¹⁶ Si tratta del volume N.S. Leskov, *Romanzi e racconti*, a cura di E. Lo Gatto (Mursia, Milano 1961). Il progetto di un eventuale secondo volume in realtà non venne realizzato.

1961

Milano, 9/10/61

[5] Caro Cazzola¹⁷,

mi perdoni se rispondo con tanto ritardo alla Sua lettera. Prima di tutto grazie per l'adesione al volume giubilare¹⁸. Sono molto lieto che il Suo nome compaia nella Tabula gratulatoria¹⁹.

Le scrivo da Milano, dove sono per alcuni giorni per ragioni editoriali; a Roma la mia vita è purtroppo tristissima; mia moglie è da ormai cinque mesi in clinica ed è da prevedere che non tornerà mai più a casa; io riesco ad allontanarmi solo quando mia figlia me ne dà la possibilità. Ho passata tutta l'estate a Roma, vicino alla mia cara. Lavoro? Sì, lavoro ancora ma non sono più quello di una volta. Ho letto con molto piacere la Sua lettera e data la stima che ho di Lei aspetto con desiderio il Suo lavoro su *L'angelo suggellato*²⁰. Tenga pure i due libri fin a che Le servono.

Con i più cordiali saluti.

Suo affezionatissimo
Ettore Lo Gatto

Lavori su Leskov; penso che un suo lungo saggio andrebbe bene per "Ricerche slavistiche"²¹

¹⁷ Su carta semplice senza intestazione.

¹⁸ Si tratta del volume *Studi in onore di Ettore Lo Gatto e Giovanni Maver* (Sansoni, Firenze 1962), edito in occasione del settantesimo compleanno di entrambi gli studiosi e introdotto dal saggio di Riccardo Picchio, allievo dei due Maestri, intitolato *Quaranta anni di Slavistica italiana nell'opera di E. Lo Gatto e di G. Maver* (pp. 2-21). Il volume si compone di settantuno contributi di studiosi europei e statunitensi.

¹⁹ I firmatari della Tabula gratulatoria furono 154.

²⁰ Lo Gatto si riferisce alla traduzione del romanzo di Leskov, *Zapečatlenyj angel*, pubblicata a Torino dall'editore Bona nel 1962.

²¹ L'esortazione di Lo Gatto è riportata sotto la firma.

1962

Roma, 20/01/62

[6] Caro Avvocato²²,

mi perdoni il ritardo ma purtroppo continuo ad essere ammalato. Il mio esaurimento nervoso è tale che il medico ritiene per me dannoso anche il più piccolo lavoro. E per di più ho un forte catarro bronchiale con febbre (non alta).

Le do l'indirizzo di Grossman:

Леонид Петрович Гроссман, Малый Левшинский переулок, дом I, кв.7. Москва
Leonida Petrovic Grossman. Malyj Levšinskij pereulok, dom I, kvartira 7.

Penso che sarà molto lieto di ricevere *L'angelo suggellato*. Egli conosce l'italiano.

Io scriverò dell'edizione quasi certamente su "Ricerche slavistiche"²³; se si dovesse andar troppo in là ne scriverei in un quotidiano senza dire che si tratta di libro fuori commercio.

Mi sono rallegrato molto del ritrovamento del manoscritto, ma ho perduto l'occasione di averla come avvocato!! Con molta cordialità

Suo aff.mo
Ettore Lo Gatto

Grazie per le affettuose parole per la mia Zoe.

Roma, 02/05/62

[7] Caro Avvocato²⁴,

io avrei bisogno di tutti i miei libri su Leskov perché sto rivedendo per una nuova ed. la mia Storia della lett. russa. Può mandarmeli? Dopo saranno di nuovo a Sua disposizione. Basterà che me li chieda. Fu mandato *L'Angelo* a Mosca? E ha inviato qualche messaggio? Mi piacerebbe saperlo.

Con molti cordiali saluti.

Ettore Lo Gatto

²² Su cartoncino senza intestazione.

²³ Il progetto non venne poi realizzato.

²⁴ Su cartoncino senza intestazione.

Roma, 27/05/62

[8] Caro Avvocato²⁵,

mi perdoni il ritardo. Per molte ragioni tutte le mie cose sono in ritardo. Così anche per l'articolo promesso per l'Angelo che però scriverò in questi giorni e per il volume di Leskov che Le mando, sebbene non ritenga che ne valga la pena.

In questi giorni hanno festeggiato Maver e me all'Università; ci hanno offerto una miscellanea a cui hanno collaborato 72 studiosi di tutto il mondo. E dovrò scrivere 72 lettere di ringraziamento!

Con molti cordiali saluti.

Affezionatissimo
Ettore Lo Gatto

Roma, 16/12/62

[9] Caro Cazzola²⁶,

grazie per la Sua lettera e per il volume ricevuto ieri. Lei è ormai il "Leskovista" italiano²⁷. A questo proposito Le confermo che scrissi a suo tempo l'articolo per "Il tempo"²⁸. So che non è stato pubblicato; ne feci anche un riassunto per la Radio Svizzera Italiana e fu trasmesso²⁹. Cercherò di insistere con Falqui³⁰ per la pubblicazione dell'articolo, rin-

²⁵ Su cartoncino senza intestazione.

²⁶ Su carta da lettera senza intestazione.

²⁷ All'epoca della lettera qui riportata Piero Cazzola aveva curato la traduzione delle opere: *Il Pecorone* (Frassinelli, Torino 1946), *La pulce d'acciaio e altri racconti* (Frassinelli, Torino 1946); *L'angelo suggellato* (Bona, Torino 1962), *Il mancino di Tula e altri racconti* (Paravia, Torino 1962), e aveva firmato anche l'introduzione critica al volume *L'angelo suggellato*.

²⁸ Dovrebbe trattarsi della recensione alla traduzione di Cazzola dell'*Angelo suggellato*, pubblicato fuori commercio dall'editore Bona. In realtà l'articolo non venne mai pubblicato dal quotidiano "Il Tempo"; non risulta possibile verificare la presenza del dattiloscritto nel Fondo Lo Gatto, poiché il Fondo, a eccezione dei fascicoli contenenti la Corrispondenza, non è consultabile, in quanto non ancora catalogato.

²⁹ La collaborazione di Ettore Lo Gatto con la Radio svizzera italiana fu lunga e proficua. L'ideatore dei *Corsi serali* e dei *Corsi di cultura* radiofonici, Bixio Candolfi, scoprì Lo Gatto nel 1947, in una delle sue frenetiche visite nelle librerie comasche: "ci si andava con la tessera di frontiera che avevamo potuto avere e lì avevamo la scoperta degli scrittori americani, mai pubblicati sotto il fascismo, e avevamo riscoperto i russi, che i nostri genitori avevano conosciuto dopo la Prima guerra mondiale" (Valsangiacomo 2015: 97). Lo Gatto esordì nel 1948 con una serie di lezioni sugli artisti ticinesi in Russia e la sua partecipazione fu particolarmente intensa negli anni Cinquanta e Sessanta. Tenne delle lezioni sulla Russia nel ciclo *La pace e la guerra nella narrativa dell'800 e del '900*; condusse poi quindici puntate, tra il 1966 e il 1967 sui *Tipi letterari russi*; e otto puntate, nel 1969, su *Gli scrittori sovietici*. L'elenco dei dattiloscritti delle lezioni tenute alla radio svizzera italiana, e conservato presso la Biblioteca Nazionale di Roma, è riportato in D'Amelia 1987: 331-382.

³⁰ Enrico Falqui fu responsabile della pagina culturale del quotidiano "Il Tempo" dal 1948 al 1965.

frescandolo in un accenno al nuovo volume. Non sapevo della tragica fine di Bona³¹; pur non conoscendolo personalmente la notizia mi ha profondamente colpito. Era un uomo indubbiamente d'animo superiore. Grazie per i "complimenti" per il Puškin e Il mito di Pietroburgo e per il volume sansoniano³² (che io non avrei voluto, come non avrei voluto i festeggiamenti; vivo un periodo molto triste e tutto mi sembra inutile ed assurdo).

Forse per Capodanno mia figlia mi porterà via di qui; non so perciò se ci vedremo. Le mando affettuosi auguri.

Ettore Lo Gatto

³¹ Il 14 settembre 1962 "La Stampa" dava la notizia della tragica e improvvisa scomparsa dell'editore Carlo Emanuele Bona.

³² Lo Gatto allude al volume in onore suo e di Giovanni Maver citato alla nota 18.

1963

Partecipazione del lutto per Zoe Lo Gatto

Il 16 gennaio, dopo molti anni di malattia,
si è spenta

ZOE LO GATTO

NATA ZOJA MATVEEVNA VORONKOVA

Ne danno l'annuncio, a tumulazione avvenuta,
il marito Ettore e la figlia Anjuta col marito
Bruno Maver e i figli Cristina e Daniele

Roma, 20 gennaio 1963

Roma, 7/02/63

[10] Caro Avvocato³³,

grazie commosse anche da parte di mia figlia Anjuta e della mia nipotina Cristina che La conoscono per le affettuose condoglianze. Ieri abbiamo assistito alla messa di trigesima poco dopo l'alba nella cappella della Casa di cura delle Suore Domenicane, nella quale la nostra Zoe era curata e assistita. L'abbiamo portata a Napoli nella tomba della mia famiglia; vi torneremo fra giorni.

So che una Sua lettera è rimasta senza risposta ma arrivò proprio nei giorni in cui cominciò l'ultimo peggioramento della nostra cara. Penso di scriverLe di nuovo, dopo che avrò risposto come mi ripropongo a tutti coloro che ci hanno espresso cordoglio e partecipazione.

Con affetto
Ettore Lo Gatto

³³ Su biglietto listato a lutto.

1966

Roma, 18/05/66

[11] Caro Avvocato³⁴,

dovetti partire la settimana scorsa subito dopo averLe scritto. Non potei domandare all'Istituto di filologia slava se avessero "Современники"³⁵. Non l'hanno, né l'ho io, purtroppo. Ma andrò presto a Parigi e cercherò di averlo. Io lo lessi alla Bibliothèque Nationale mi pare³⁶. Grazie per l'invio dei volumi all'Istituto di filologia slava³⁷. Quanto alla Sua collaborazione a Ricerche slavistiche sarà gradita. I giudici sono i Proff. Maver e Picchio. Quel che Le raccomando è la grafia scientifica dei nomi. Per la "libera docenza" mi pare che Lei sia sulla buona strada, ma occorre ancora qualche contributo originale, pur valendo le Sue eccellenti introduzioni³⁸. Spero che Lei trovi il tempo: penso che debbano essere assai valide le pagine su Leskov. Le traduzioni non noccono, ma non sono titoli positivi in sé. Valgono però le motivazioni. Purtroppo non so se sarà dato a me valutarLa. Ma trasformi lo hobby in attività scientifica: ho molta fiducia in Lei. Con affetto

Ettore Lo Gatto

Roma, 13/06/66

[12] Caro Avvocato³⁹,

La ringrazio per la Sua lettera. Tenga pure "Современники" quanto vuole. Solo non dimentichi di restituire il libro a me perché all'Istituto di filologia slava l'ho preso a mio nome. Per quanto riguarda la libera docenza io ritengo che se pure occorra qualcosa, nel complesso Lei l'anno prossimo potrebbe chiederla. E poiché, nonostante ch'io sia in pensione posso ancora far parte di commissioni, mi auguro di essere chiamato in quella che vorrà giudicarla. Ed ora mi perdoni se approfitto di Lei per chiederLe un grande favore. Io

³⁴ Su cartolina postale dell'Accademia Nazionale dei Lincei.

³⁵ Si tratta della monografia *Sovremenniki* di Kornej Čukovskij (Molodaja gvardija, Moskva 1962). Il volume fu pubblicato nella collana "Žizn' zamečatel'nych ljudej".

³⁶ Il volume risulta tuttora posseduto dalla Bibliothèque Nationale di Parigi, dove Lo Gatto lo aveva consultato.

³⁷ Sul patrimonio bibliografico dell'Istituto si veda Mazzitelli 2007: 25-49.

³⁸ Fino a quel momento Piero Cazzola aveva firmato, oltre che le introduzioni alle opere leskoviane e alle novelle di Korolenko, da lui stesso tradotte e già ricordate, il saggio introduttivo *Gogol' e Ivanov, un'amicizia nel segno dell'arte*, in: *Due Russi a Roma* (Bona, Torino 1966).

³⁹ Su carta semplice senza intestazione.

ho saputo ufficiosamente che l'Accademia dei Lincei mi ha conferito il Premio Nazionale del Presidente della Repubblica per la mia attività di studioso. La notizia è ufficiosa, ma sarà ufficiale la mattina del 21, solo due giorni prima della consegna per mano del Presidente (che in questi giorni va in Svezia e tornerà il 18 o 19) che avrà luogo il 23 mattina. Si tratta di un riconoscimento assai alto ed in forma molto solenne. È probabile (direi certo) che la cerimonia sia trasmessa per T.V. e certamente i giornali ne parleranno. Io vorrei che ne parlassero anche i giornali di Torino; ma poiché la notizia è solo ufficiosa, io non posso rivolgermi ad essi direttamente. Vorrei che della cosa si interessasse Lei. Le spedisco perciò in plico raccomandato espresso alcuni materiali informativi e critici sulla mia attività. Se potesse scrivere Lei qualche riga ne sarei felice. Altrimenti bisognerebbe fare avere a qualche redattore (io non so se Lei sia in rapporti con "La Stampa" o con la "Gazzetta del Popolo") i materiali stessi, spiegando che la cerimonia avrà luogo il 23 e che su di me bisognerebbe pubblicare il 24, dopo che la notizia della cerimonia sarà stata trasmessa ai giornali.

So che abuso di Lei, ma non saprei a chi rivolgermi in questo momento. So che a Torino vive un mio vecchio amico giornalista Lorenzo Gigli⁴⁰; ma ignoro se scriva ancora. In ogni modo mi scusi. Si ricordi che de "La Stampa" in anni lontani io sono stato collaboratore⁴¹.

Non appena avrà pronte le pagine leskoviane me le mandi per "Ricerche Slavistiche".

Con i più cordiali saluti
Ettore Lo Gatto

⁴⁰ Lorenzo Gigli (1899-1971), nativo di Brescia, ottenne un posto nella redazione del quotidiano "Gazzetta del popolo" nel 1918. Dal '22 al '38 collaborò intensivamente con la rivista genovese "Le opere e i giorni" e dal '28 al '43 diresse il supplemento settimanale della "Gazzetta", "Illustrazione del popolo". Dal 1931 al 1939 dello stesso quotidiano torinese diresse anche la pagina culturale: *Diorama letterario*. Rassegnò le dimissioni nel '43 ma, due anni dopo, venne nuovamente chiamato a dirigere "Illustrazione del popolo". Fino alla morte fu intellettuale attivo, non solo nell'ambito del giornalismo, bensì anche nella critica letteraria e teatrale. Fu inoltre scrittore, autore di opere teatrali e traduttore (Izzi 2000).

⁴¹ Il 22 settembre 1928 il quotidiano torinese aveva pubblicato un articolo intitolato *Le sciocchezze di un russo sull'Italia subito rintuzzate da Gorki*. L'autore viene indicato come "nostro inviato". In effetti Lo Gatto riferisce della cerimonia di inaugurazione del monumento a Tolstoj nella nuova scuola di Jasnaja Poljana e, traendo ispirazione da un passo del discorso di Lunačarskij, rivolto agli ospiti stranieri e relativo ai pregiudizi che non di rado gli stranieri manifestano nei confronti dell'Unione Sovietica, egli esprime il proprio disappunto nei confronti di Nikolaj Aseev e del volume intitolato *Razgrimirovannaja Krasavica (Una bellezza smascherata)* e pubblicato in quello stesso anno dalla casa editrice Federacija di Mosca. Si tratta di un'opera sarcastica che offre dell'Italia un'immagine denigratoria, ma che, puntualizza Lo Gatto, fu immediatamente criticata da Maksim Gor'kij, il quale pubblicò sulle "Izvestija" una replica puntuale e decisa.

Notizie biografiche di Ettore Lo Gatto⁴²

Nato a Napoli il 20 maggio 1890 di padre napoletano e di madre di origine francese (Cesbron de la Grennelais). Studi in giurisprudenza e in filosofia. Originariamente studioso di letteratura tedesca (studio su Hans Sachs e su Nietzsche), più tardi di letteratura russa, avendo appresa la lingua durante la prigionia in Austria. Segretario prima e poi direttore dell'Istituto per l'Europa Orientale in Roma, creato dopo la prima guerra mondiale⁴³.

Fondatore della rivista "Russia" nel 1920, trasformata in "Rivista di letterature slave" nel 1926⁴⁴. Molto attivo come conferenziere in francese, tedesco e russo. Ha tenuto corsi a Londra e ad Amsterdam.

Dal 1936 al 1939 professore di letteratura italiana all'Università Carlo di Praga. Direttore a Praga dell'Istituto italiano di cultura per vari anni⁴⁵.

Libero docente dal 1922 ha insegnato come incaricato a Napoli Lingue e letterature slave e a Padova Filologia slava. Nominato titolare della cattedra di filologia slava a Padova, è stato poi chiamato come ordinario di lingua e letteratura russa a Roma dove insegnato dal 1939 al 1965. Attualmente Professore emerito della stessa università. Membro della School of Slavonic Studies di Londra e dell'Istituto slavo di Praga. Socio corrispondente dell'Accademia Nazionale dei Lincei e dell'Accademia delle Scienze di Torino.

Onorificenze dovute alla sua attività subito dopo la prima guerra mondiale: Leon Bianco cecoslovacco e Polonia restituita.

Per la sua attività scientifica vedi Bibliografia.

⁴² Su fogli di taccuino.

⁴³ L'Istituto per l'Europa Orientale venne fondato nel 1921 e nel 1945 il ministro degli Esteri Carlo Sforza "ne segnò la fine con una semplice tratto di penna" (Mazzitelli 2007: 35). Ettore Lo Gatto fu nominato segretario generale dell'Istituto e del comitato promotore facevano parte, oltre a Lo Gatto, Giovanni Gentile, Nicola Festa, Giuseppe Prezzolini, Umberto Zanotti Bianco, Amedeo Giannini (Mazzitelli 2007).

⁴⁴ La rivista "Russia" venne fondata dallo stesso Lo Gatto nel 1920: "un organo che, con la sua indipendenza di giudizio, nella scelta dei collaboratori e degli argomenti è testimonianza di dirittura morale, di fede negli ideali di libertà, segno anch'esso di un impegno civile senza uguali" (Tamborra 1980: 305-306). I contenuti dei fascicoli di "Russia" testimoniano "la volontà del Lo Gatto di non chiudere la propria attività nello spazio ristretto di una rivista destinata a pochi, ma di voler far giungere ad un largo pubblico il frutto del proprio lavoro" (Mazzitelli 1980: 204) e, soprattutto, nel contesto della nascente Slavistica italiana, offrono "un inestimabile contributo alla sistematizzazione scientifica della ricerca e dell'informazione letteraria" (*Ibidem*: 208). Nel 1926 "Russia" cessò di esistere, ma in quello stesso anno Lo Gatto fondò la "Rivista delle letterature slave", che venne chiusa nel 1932 e costituisce l'organo della sezione slava dell'Istituto per l'Europa Orientale. L'intento della rivista è offrire "un contributo scientifico alla conoscenza delle letterature e culture slave in Italia sul modello della rivista parigina "Revue des Études slaves"" (D'Amelia 1987).

⁴⁵ Ettore Lo Gatto fu professore ospite di Letteratura italiana all'Univerzita Karlova di Praga dal 1936 al 1939 e fino al 1941 diresse l'Istituto italiano di cultura nella capitale cecoslovacca, dove in occasione di suoi precedenti e brevi soggiorni aveva incontrato Roman Jakobson, Petr Bogatyrev ed Evgenij Ljackij e dove aveva avuto modo di dedicarsi agli studi di Boemistica.

Roma, 28/06/66

[13] Caro Avvocato⁴⁶,

grazie ancora una volta e per le care espressioni usate nei miei riguardi e per l'interessamento dimostrato perché anche nei giornali di Torino vi fosse qualche parola in più del nuovo comunicato a proposito del Premio conferitomi dall'Accademia. Ma era giusto che essi qualche parola in più dessero al Pareyson che è di Torino⁴⁷.

Le ho spedito il libro del Grossman su Leskov ed insieme un opuscolo che mi è sembrato interessante. Spero molto che Lei riesca a rubare un po' di tempo ai Suoi clienti per dedicarli al Leskov. Io penso che Lei sia in condizione di dare un buon saggio su questo scrittore che tutti e due amiamo.

Mi permetta di esprimerLe i più caldi auguri per la Sua vita familiare e di pregarLa di presentare i miei omaggi alla Signora Cazzola.

Con affettuosi saluti Suo
Ettore Lo Gatto

Mi scusi se scrivo brevemente: debbo rispondere a più di un centinaio di lettere e telegrammi.

Roma, 18/07/66

[14] Caro Cazzola⁴⁸,

mi accingevo a scriverLe, quando ho ricevuto la Sua lettera d'ieri l'altro. Essa mi dà occasione di aggiungere altre considerazioni a quelle che pensavo d'espore. Prima di tutto debbo dirLe che il Prof. Picchio è partito per gli Stati Uniti, dopo aver licenziato alle stampe il fascicolo di "Ricerche Slavistiche" per questi ultimi due anni, già riveduto dal Prof. Maver, il quale parte sabato prossimo per Parigi, per dove partirò anch'io, avendo rinviato a settembre la traslazione dei resti di mio fratello da Torino dov'egli fu sepolto nella tomba di famiglia a Napoli.

Sì eccomi alle Sue pagine leskoviane che hanno suscitato in me una certa perplessità. Dopo una lettura e rilettura attenta del pomeriggio di ieri. Ho l'impressione che Lei non conosca bene "Ricerche Slavistiche" che è una rivista strettamente scientifica, in cui possono

⁴⁶ Su carta intestata dell'Accademia Nazionale dei Lincei.

⁴⁷ Sul quotidiano "La Stampa" il 24 giugno 1966 venne pubblicata la notizia dell'assegnazione e della consegna dei premi, avvenuta il giorno precedente. Dall'articolo si apprende che "Il Premio nazionale 'Presidente della Repubblica' con un assegno di cinque milioni è stato attribuito al prof. Ettore Lo Gatto, ordinario di lingua e letteratura russa nell'Università di Roma 'pioniere degli studi di slavistica in Italia'" (in corsivo nel testo).

⁴⁸ Su carta intestata dell'Accademia Nazionale dei Lincei.

essere pubblicati anche articoli a base informativa quando si trattino idee nuove, ma non prevalentemente espositivi, come mi sono apparsi i Suoi, anche se vi sono pagine interessanti e degne di essere pubblicate. Intanto io mi aspettavo da Lei per la rivista un articolo su di un solo argomento, *I giusti* e non dei capitoli di un prossimo libro che sarebbe molto opportuno pubblicare e potrebbe valere per la Libera Docenza, ma i cui capitoli non possono essere accolti in questa forma in "Ricerche Slavistiche". Vorrei perciò suggerirLe tre cose: prima di tutto di dedicare all'argomento dei Giusti tutti i suoi sforzi, così che quanto è Suo, originale formi il nucleo della trattazione, eliminando ogni accessorio, presupponendo cioè nel lettore la conoscenza di Leskov e dei relativi racconti; in secondo luogo di togliere in tale rielaborazione riferimenti che non siano strettamente necessari (escludendo tra l'altro le prefazioni alle traduzioni straniere, salvo casi eccezionali ove in esse siano idee meramente originali e necessarie alla trattazione). Ciò vale per l'articolo per "Ricerche Slavistiche" che Lei dovrà rielaborare sulla base di quello già preparato su *I giusti* nel quale, naturalmente, potranno entrare anche cose da Lei espresse altrove purché collegate con l'argomento del testo. Sono convinto che, rielaborato, comunque non prima di un anno, in quanto, come Le ho detto, il fascicolo 1965 che esce quest'anno, è già in corso di stampa e quello 1966 non uscirà prima dell'autunno 1967. Non è quindi il caso di parlare di farlo uscire entro quest'anno per la libera docenza da chiedere nel 1967. Sì anche a proposito della libera docenza ho l'impressione che Lei non abbia un'idea del tutto chiara in che essa consista. La libera docenza vien data per titoli e per esame. Elemento fondamentale i titoli, i quali consistono in pubblicazioni e attività didattica (la mia esperienza mi dice che le commissioni intendono questa nel senso stretto a meno che le conferenze o lezioni occasionali siano pubblicate). La cosa fondamentale, ripeto, sono le pubblicazioni, oggetto di discussione del candidato con i commissari, ma in certi casi l'esame non è meno importante, consistente in una lezione su tema dato 24 ore prima e, ove si tratti di abilitazione in lingua e letteratura, da tenere per metà nella lingua della letteratura oggetto dell'abilitazione. Io ignoro fino a che punto Lei sia in condizioni di parlare il russo, ché una cosa è leggere e tradurre, un'altra parlar così liberamente da tenere una lezione. Mi sono permesso di dirLe tutto questo perché Lei non pensi ad affrettare una prova che ha bisogno di accurata preparazione.

Per quanto riguarda gli altri argomenti leskoviani, non posso che incoraggiarLa per fare un libro anche di proporzioni ridotte, perché finora non mi è mai capitato di essere in commissioni di libera docenza, i cui aspiranti non avessero almeno un libro sulla materia dell'abilitazione.

Mi permetta infine di dirLe che effettivamente Lei ha avuto troppa fretta nell'inviarmi il manoscritto e non per la forma perché Lei scrive bene, ma per quanto riguarda la trascrizione dei nomi russi: il segno debole ora usato ed ora no, il nome Чернышевский trascritto Cernysevskij anziché Černyševskij (forse a causa della copiatura[]), e quello leskoviano di Овцебык trascritto in Ovcebyk e Ovčebyk (e qui la copiatura non c'entra perché il segno diacritico è segnato a mano). E altre minuzie simili. Come mai?

Trattenga pure il Grossman. Ma penso che per lavorare a fondo su Leskov Lei avrebbe bisogno di consultare altre opere. Non so cosa ci sia a Parigi all'Institut d'études sla-

ves. Certo bisognerebbe lavorare a Mosca per uscire dal campo approssimativo nel quale anch'io mi sono spesso dibattuto.

Grazie per l'offerta di farmi un po' da Cicerone a Torino. Spero di poterne approfittare.

E mi perdoni la franchezza con cui Le ho scritto. Io sono sempre contento di legger cose sue ed anche questa volta ho letto con interesse le Sue pagine leskoviane. Ma alla libera docenza Lei deve presentarsi nel modo migliore.

Con i più cordiali saluti. Suo
Ettore Lo Gatto

Lugano, 03/08/66

[15] Caro Avvocato⁴⁹,

so che questa mia lettera non La troverà a Torino ma Le scrivo egualmente perché Lei la trovi al Suo ritorno. Mi ha fatto piacere il modo come Lei ha accolto la mia lettera precedente. Le ho scritto con tutta franchezza proprio perché ho altissima stima di Lei e sono sicuro che riuscirà a sviluppare la Sua passione per la letteratura russa e a dare lavori importanti. Non bisogna però aver fretta e ritengo saggia la Sua decisione di rinviare al '68 la domanda di libera docenza. Al qual proposito debbo confermarLe che, esistendo in Italia la cattedra ufficiale di Lingua e letteratura russa, anche la libera docenza deve essere di lingua e letteratura. Come Le ho scritto la prova didattica consiste in una lezione di 45 minuti di cui la metà deve essere tenuta in russo (sia pure con appunti). Insisto su questo particolare, perché Lei, continuando a preparare lavori, non trascuri di tenersi in esercizio e di perfezionarsi nel dominio della lingua. Il lavoro su *I giusti in Leskov* potrà mandarmelo (se ci sarò ancora) al principio del '67 (se non ci sarò più io a questo mondo sarà accolto dal Professor Picchio per "Ricerche Slavistiche"). Sarebbe intanto bene che Lei si tenesse anche in rapporti col Prof. Ripellino⁵⁰ che quasi certamente sarà nella commissione. In ogni modo io conto di venire a Torino nel prossimo settembre e avremo occasione di parlar di tutto. In agosto, dopo il soggiorno a Lugano (ho rinunciato per il momento a Parigi) andrò al mare, a Formia. Con i più cordiali saluti Suo

Ettore Lo Gatto

⁴⁹ Su carta intestata dell'Accademia Nazionale dei Lincei.

⁵⁰ Russista e boemista, Angelo Maria Ripellino (1923-1978), allievo di Lo Gatto, dal 1948 al 1952 tenne gli insegnamenti di Filologia slava e di lingua ceca all'Università di Bologna, per passare poi alla Facoltà di Magistero della Sapienza di Roma come titolare della cattedra di Lingua e Letteratura russa. Fu autore di importanti contributi scientifici, fra questi, per citarne solo alcuni, *Il trucco e l'anima. I maestri della regia nel teatro russo del Novecento* (Einaudi, Torino 1965), *Letteratura come itinerario nel meraviglioso* (Einaudi, Torino 1968), *Saggi in forma di ballate. Divagazioni su temi di letteratura russa, ceca e polacca* (Einaudi, Torino 1978). Curò inoltre, l'antologia *Poesia russa del Novecento* (Guanda, Parma 1954). Fu anche poeta e critico teatrale. Nell'archivio di Piero Cazzola non sono presenti lettere ad Angelo Maria Ripellino.

1967

Roma, 28/02/67

[16] Caro Cazzola⁵¹,

mi accingevo a scriverLe, quando m'è arrivata la Sua del 23. Le dico prima di tutto perché mi accingevo a scriverLe. Ho bisogno di un grande favore. Come Lei sa io debbo fare il trasferimento dei resti del mio fratello maggiore Luigi, sepolto a Torino già da quindici anni. Venni allo scadere dei dieci anni e l'esumazione non fu possibile. Essa è stata rimandata di cinque anni. Io ho incaricato la ditta di Torino Castellano ed appunto presso questa ditta che si prese l'incarico della cosa bisognerebbe sapere se debbo o no venire a Torino e quando perché l'esumazione è possibile. Io vorrei appunto riunire in una cassetta i resti di mio fratello e portarli nella tomba di famiglia a Napoli. Prima di fare un nuovo viaggio a Torino (come fui nemmeno a farlo apposta, quando Lei non c'era; La cercai invano) vorrei sapere qualcosa di preciso. Le do i dati: Ditta Castellano e C. via Barbaroux, 28 Telefoni: 541-282 e 542-930

La tomba di mio fratello Luigi è nel Campo v adulti. Tomba N° 1854 (già 2148) Mio fratello fu sepolto il 2 febbraio 1952.

Mi perdoni, caro Cazzola, ma penso che solo Lei possa aiutarmi, evitandomi di fare un nuovo viaggio inutile.

Ed eccomi agli altri argomenti.

1° Sarò lieto assai di ricevere il volume su Flaubert. Sono d'accordo con Lei sull'influenza che lo scrittore francese, cioè la *Légende*, poté avere su Leskov e Tolstoj e leggerò con interesse la sua prefazione⁵² (e ne scriverò prendendo pretesto dalle sue argomentazioni) che potrà anche essere un buon titolo per la docenza. Penso che anche gli altri "lavoretti" (l'espressione è sua) possano essere aggiunti purché vi sia un accenno alla letteratura russa (aggiunti almeno come indicazione dell'attività svolta se non sono stampati⁵³). Naturalmente la cosa più importante è che ci sia il lavoro su Leskov. Il Prof. Maver è stato gravemente ammalato, ma di nuovo legge i lavori destinati a "Ricerche Slavistiche". Il Prof. Picchio è tornato dagli Stati Uniti, dove andrà di nuovo per breve periodo alla fine del mese. Come Le viene in mente ch'io possa "tartassarla"? Sono sicuro di dare un parere pienamente favorevole dopo averLa costretta a rielaborare il testo.

⁵¹ Su carta intestata dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Sulla parte superiore del foglio, sopra e intorno al logo dell'Accademia Nazionale dei Lincei, sono riportate in matita, di pugno di Piero Cazzola le seguenti annotazioni: "- nell'ott. '66 gli fu chiesto di attend. almeno 4-5 anni perché la salma era indecomposta e il tumulo è stato rifatto - l'Impr. gli scriverà e seguirà la pratica, essendo la tomba ventennale - il campo non è da spianarsi".

⁵² Si tratta della prefazione *Flaubert e la letteratura russa degli Anni Ottanta*, al volume Gustavo Flaubert, *La leggenda di San Giuliano* (Bona, Torino 1967).

⁵³ Così nell'originale: la parentesi non viene chiusa.

La ringrazio per quanto farà per me e sia sicuro che in tutti i modi farò tutto quanto è in me perché la sua docenza si prospetti nel modo migliore.

Con sincero affetto e con i miei ossequi per la Sua mamma e Sua moglie.

Ettore Lo Gatto

Roma, 10/03/67

[17] Caro Cazzola⁵⁴,

mi perdoni il ritardo della risposta dovuto a due ragioni: prima di tutto sono stato a Napoli alcuni giorni perché volevo fare l'esumazione della mia Zoe ed aver posto per i resti di mio fratello; in secondo luogo perché tornato a Roma ho aspettato le riviste con i suoi articoli. Di quanto ha fatto per appurare la situazione per l'esumazione di mio fratello, La ringrazio molto. La ditta non mi aveva detto che sarebbero stati necessari ancora alcuni anni, ma solo alcuni mesi; altrimenti io non L'avrei disturbata. Mi scusi. Nemmeno a Napoli del resto ho ottenuto nulla.

Per quanto riguarda i due articoli, con tutta sincerità penso che non sia opportuno presentarli: potrà soltanto citarli nel Curriculum insieme ad altri per testimoniare la Sua attività. Importante dovrà essere l'articolo su Leskov. Al qual proposito La informo ch'io sarò nuovamente assente da Roma dal 16 al 24 marzo e ancora durante quasi tutto il mese d'Aprile. Sarò prima a Milano, poi a Lugano e a Parigi. Il Prof. Picchio sarà assente anch'egli dal 20 marzo al 10 aprile perché fa un "piccolo volo" negli Stati Uniti per lezioni, siccome il materiale per il numero di "Ricerche Slavistiche" che uscirà dopo quello già in corso di stampa sarà raccolto in autunno, non occorre affrettarsi.

Ho promesso anche all'amico Guzzo⁵⁵ una visita a Torino. Forse la farò al ritorno da Parigi.

La prego di presentare i miei ossequi a Sua madre e a Sua moglie.

Con affettuosi saluti.

Ettore Lo Gatto

⁵⁴ Su carta semplice senza intestazione.

⁵⁵ Contreraneo di Ettore Lo Gatto, Augusto Guzzo (1894-1986) ottenne, nel 1924, la cattedra di filosofia e di storia della filosofia presso l'Istituto superiore di magistero del Piemonte a Torino. Qui rimase fino al 1932, quando si trasferì a Pisa, ove tenne l'insegnamento di filosofia morale presso la facoltà di lettere e filosofia dell'Università. Due anni dopo tornò a Torino, dove continuò a insegnare fino al 1969. Dal 1939 divenne socio dell'Accademia delle scienze di Torino; nel 1956 divenne socio dell'Accademia dei Lincei e socio nazionale nel 1962; dal 1963 fu corrispondente dell'Accademia di scienze, lettere ed arti di Palermo (Donatelli 2003). Così Lo Gatto lo ricordava: "Augusto Guzzo è stato il mio più caro amico di prima giovinezza [...]. Augusto Guzzo, per me, è uno dei più grandi filosofi odierni, senza dubbio. Anche i suoi allievi dimostrano che come maestro ha avuto discepoli di importanza grandissima" (Mazzitelli 1982: 94).

Roma, 14/03/67

[18] Caro Cazzola⁵⁶,

Se non mi sbaglio Le rispedii tempo fa il Grossman su Leskov. Ora mia figlia ha bisogno di questo libro al più presto. Io parto domani per Lugano. La prego di volerlo mandare racc. espresso a Sig.^{ra} Dr. Anjuta Maver Viale Gorizia 25^c Roma.

Mi scusi, ma la cosa è inderogabile ed urgente. Spero che Lei non abbia più bisogno del libro. Mi faccia poi sapere (tornerò a Roma per Pasqua) se ha finito l'articolo. Il Prof. Picchio tornerà dall'America ai primi d'aprile.

Con affettuosi saluti ed auguri.
Ettore Lo Gatto

Roma, 20/05/67

[19] Caro Cazzola⁵⁷,

non so se Lei sa che in seguito allo sciopero dei postelegrafonici a Roma sono rimaste giacenti tonnellate di corrispondenza. Una Sua lettera del 18 marzo m'è arrivata ieri. Avevo saputo però da mia figlia del miracoloso arrivo del Grossman. Trovo eccellente la Sua idea di un articolo sul contributo degli scrittori russi al "mito" di Parigi. Per Parigi io intanto parto in questi giorni; dopo andrò a Lugano. Tornerò a Roma a fine giugno.

Con ossequi alla signora Cazzola.
Affettuosi saluti a Lei.
Ettore Lo Gatto

Formia, 11/07/67

[20] Caro Cazzola⁵⁸,

Le scrivo dal mare. Mi hanno portato qui la Sua lettera. Sono venuto a trascorrere alcuni giorni con la famiglia di mia figlia. Ero tornato stanchissimo e in non buone condizioni di salute. Ora sto meglio e domenica prossima partirò in aereo per Parigi dove devo fare alcune ricerche nella Bibliothèque Nationale. Sono invitato a Praga e a Mosca, ma non so se ci andrò; sono ormai troppo vecchio e mi stanco subito. E gli inviti portano con sé troppi incontri inutili e fastidiosi!

⁵⁶ Su carta intestata dell'Accademia Nazionale dei Lincei.

⁵⁷ Su cartolina postale intestata dell'Accademia Nazionale dei Lincei.

⁵⁸ Su cartoncino senza intestazione.

Altra cosa è viaggiar da turista. M'immagino che le abbia fatto impressione Novgorod Velikij! Vi fui nel 1929 e nel 1931⁵⁹. Preistoria della mia vita, come Novgorod è agli albori della storia russa!

Credevo di averle scritto a proposito di Flaubert. Mi scusi. Le Sue pagine mi interessano molto. Aspetto l'articolo su Leskov. A proposito: ho a Roma il libro del Grossman. Spero di non dimenticare di spedirglielo. Mia figlia lo rivorrà a fine settembre. A Roma comunque tornerò per la fine di luglio. Mi mandi un memento.

Sempre grato per le sue parole
affettuose. La saluto caramente.
Ettore Lo Gatto

Roma, 04/12/67

[21] Caro Cazzola⁶⁰,

ho ricevuto lettera, dattiloscritto e libro. Per il libro⁶¹ grazie anche da parte di Daniele (11 anni) a cui passa. Ho letto l'articolo e ne sono soddisfatto. Lo passerò al Prof. Maver con la mia approvazione. Il Prof. Picchio è in America. Spero di far passare l'articolo nel fascicolo 1966 della rivista che è in composizione.

Mi scusi se Le scrivo in fretta ma finita la lettura volevo assicurarLe che per me va bene e conto che vada anche per gli altri. Solo che occorrerà rivedere la questione degli accenti che Lei mette e non mette e a volte erroneamente. Meglio toglierli del tutto. Dirò al segretario di redazione che provvederà in questo senso.

Desidero aggiungere che, dati i precedenti di altre libere docenze, non bisogna insistere troppo nel presentare traduzioni anche se con introduzioni se queste sono solo informative. Ma ne riparleremo.

Sono stato assente da Roma quasi 40 giorni e sono preso da mille cose, tra cui tante tante bozze.

Mi ricordi a Sua madre e a Sua moglie presentando loro i miei ossequi.

Cordialissimi saluti.
Suo Ettore Lo Gatto

⁵⁹ Lo Gatto rievoca il suo primo incontro con la città di Novgorod in Lo Gatto 1976: 15.

⁶⁰ Su carta semplice senza intestazione.

⁶¹ Verosimilmente il libro cui fa riferimento Ettore Lo Gatto potrebbe essere Lev Tolstoj, *Il prigioniero del Caucaso (e altri racconti)* (Paravia, Torino 1967). Il volume, curato da Piero Cazzola, era stato pubblicato nella collezione "Le gemme d'oro", dedicata alla letteratura per ragazzi.

Roma, 16/12/67

[22] Caro Cazzola⁶²,

purtroppo non posso confermarLe che, dopo che sarà approvato dal Prof. Maver il Suo articolo potrà passare nel fascicolo 1966 delle “Ricerche slavistiche”, perché, l’ho saputo solo ieri, questo è già in corso di stampa. Io spero che Maver lo approvi senz’altro (o al massimo faccia pochi rilievi che Lei potrà eventualmente riesaminare) e possa perciò andare in composizione nel fascicolo del ’67 che è in preparazione. Mi scusi se per farLe cosa grata, ho anticipato i tempi. Per quanto riguarda la Sua attività, ho un po’ l’impressione che Lei si distraiga con troppe cose; comunque sa che sugli artisti italiani a Mosca nel 400 io ho pubblicato un grosso volume così come ne ho pubblicati altri due sugli artisti italiani a Pietroburgo?⁶³ Dal tono della Sua lettera sembrerebbe che i rapporti italo-russi nel campo artistico siano una Sua scoperta. Avrei piacere di conoscere il Suo articolo dello scorso novembre de “Le vie del mondo”. Me lo potrebbe mandare?⁶⁴ Desidero poi informarLa anche che l’editore De Donato ha in preparazione un mio libro *Russi in Italia*, dove si parla anche di Ščedrin, Lebedev e Ivanov, tra i molti altri⁶⁵. Vi saranno anche riproduzioni di loro quadri, specialmente paesaggi e scene di costumi. Glielo dico perché possa tenerne conto se farà il viaggio per un Capodanno a Roma.

Invio a Lei, a Sua madre e Sua moglie i più cordiali auguri e saluti, sempre con la speranza di fare una scappata a Torino.

Suo affezionatissimo
Ettore Lo Gatto

⁶² Su carta semplice senza intestazione.

⁶³ Si tratta dell’opera in tre volumi, *Gli artisti italiani in Russia*: I. *Gli architetti a Mosca e nelle province* (Libreria dello Stato, Roma 1932); II. *Gli architetti del sec. XVIII a Pietroburgo e nelle tenute imperiali* (Libreria dello Stato, Roma 1933); III. *Gli architetti del secolo XIX a Pietroburgo e nelle tenute imperiali* (Libreria dello Stato, Roma 1943).

⁶⁴ L’articolo cui allude Lo Gatto è *Artisti italiani a Mosca* (“Le vie del mondo”, XXIX, 1967, II, pp. 1042-1056).

⁶⁵ Il volume sarebbe poi stato pubblicato, in realtà, dalla casa editrice romana Editori Riuniti nel 1971 con il titolo *Russi in Italia. Dal secolo XVII ad oggi*. Al suo corrispondente torinese il professor Lo Gatto ne fece dono di una copia, con la dedica autografa:

“A Piero Cazzola con cordiale grata amicizia.
Ettore Lo Gatto
Roma, novembre 1971”.

Roma, 23/12/67

[23] Caro Cazzola⁶⁶,

ho letto con piacere il Suo articolo sugli artisti italiani a Mosca ed ho ammirato le illustrazioni tutte diverse da quelle pubblicate precedentemente da me. Non pensavo di dispiacerLe tanto con la mia osservazione ed ho riletto la Sua lettera precedente. Effettivamente il Suo tono era quello di chi avesse fatto una scoperta. Ma Lei è sfuggito nell'entusiasmo. Comunque le mie cose sono ormai stravecchie e Lei ha trovato il modo di dirne di più fresche.

Non pensavo che conoscesse tante cose mie; molte sarebbe stato meglio non conoscerle. Comunque grazie sempre per il sempre affettuoso entusiasmo.

Maver non ha ancora letto il Suo articolo. Forse lo leggerà in questi giorni; sta per fortuna un po' meglio e ha ripreso a lavorare. Purtroppo Picchio è sempre in America. Comunque il fascicolo di "Ricerche Slavistiche" 1967 è in preparazione.

Le rinnovo gli auguri per il Natale e l'Anno nuovo e La prego di porgerli anche a Sua madre e Sua moglie.

Aff.mo
Ettore Lo Gatto

⁶⁶ Su carta intestata dell'Accademia Nazionale dei Lincei.

1968

Roma, 12/02/68

[24] Caro Cazzola⁶⁷,

pensavo di scriverLe a proposito del Suo articolo. Maver lo lesse a suo tempo, poi di nuovo ammalato non fece in tempo a riferirmene. In questi giorni mi ha detto che l'ha messo da parte perché il fascicolo del 1967 è già pronto e non ancora si è fatto il programma per il fascicolo nuovo. Io come Lei sa, ho dato il mio parere favorevole, e a meno che Lei non voglia pubblicare l'articolo altrove o in un altro nuovo, occorre pazientare. Pare che presto torni il Prof. Picchio e allora si procederà alla preparazione del nuovo fascicolo. Io purtroppo, anche a causa delle mie non brillanti condizioni di salute, non mi occupo quasi più di niente della rivista. Me ne scuso anche con Lei. La ringrazio delle sue care parole a proposito dei miei articoletti sulla "Stampa". Non sapevo neppure che fossero già stati pubblicati. Ma quanti? Due o tre? Io ne ho mandati tre, ma ripeto, non sapevo che fossero stati pubblicati. Ora li cercherò. È stato pubblicato *Lenin e Majakovskij*:⁶⁸ Se l'ha letto me lo faccia sapere: Gliene sarò grato. Spero sempre di star meglio e ripartimene. La casa vuota mi è diventata insopportabile, e a mia figlia non posso chiedere più di quanto mi dà.

Con saluti molto cordiali.

Suo
Ettore Lo Gatto

⁶⁷ Su carta intestata dell'Accademia Nazionale dei Lincei.

⁶⁸ Alla data del 12 febbraio 1968 erano stati pubblicati su "La Stampa" due contributi: *I classici russi incontrano una nuova fortuna in Italia* (25 gennaio 1968) e *Le straordinarie avventure di Julio Jurenito. Come Erenburg mi parlava del suo romanzo migliore* (8 febbraio 1968). Nel corso di quello stesso anno sarebbero usciti altri articoli: *La traduzione della Achmatova. Leopardi in Russia* (27 febbraio 1968); *Un grande, perseguitato drammaturgo. Come ricordo Bulgakov uomo di teatro a Mosca* (9 marzo 1968); *Aspro romanzo d'un anonimo sovietico. "Divisione cancro"* (31 maggio 1968); *Chlebnikov, il cubo-futurista immerso nella vecchia Russia* (25 luglio 1968). Non risultano contributi dedicati a Majakovskij e a Lenin firmati da Ettore Lo Gatto. Tra il 1967 e il 1969 il quotidiano torinese pubblicò svariati articoli su tali personaggi, ma di altri autori, in particolare di Ennio Caretto e Alberto Ronchey. Di Majakovskij Ettore Lo Gatto aveva scritto per "Il Tempo": *Majakovskij e Marinetti* (28 maggio 1959) e *Majakovskij e la rivoluzione* (28 gennaio 1959).

Roma, 20/02/68

[25] Caro Cazzola⁶⁹,

grazie per il cortese invio dei due numeri de "La Stampa", ma soprattutto per quello del Suo bell'articolo su Novgorod la Grande⁷⁰. Sa che del Končalovskij io ho parecchi quadri, tra cui anche rappresentanti antiche chiese russe. Di Končalovskij ho anche un mio ritratto fattomi nel 1931, quando vivevo a Mosca e con lui e con Grabar' ero in rapporti di affettuosa amicizia. Sono ormai scomparsi tutti e due, come tanti altri amici del tempo e penso che il tornare in Russia adesso mi farebbe tanta tristezza. Pensi che nel 1931 mia moglie venne con me e rivide la sua patria dopo tanto tempo. Ed oggi non c'è più nemmeno lei.

Maver sta tanto male che non ho avuto il coraggio di domandargli del Suo articolo. Comunque bisogna aspettare il ritorno del Prof. Picchio. Pensi che il fascicolo del 1966 della rivista tutto composto e impaginato non ha ancora il "si stampi".

Grazie di nuovo e cordialissimi saluti.

Suo
Ettore Lo Gatto

Roma, 10/03/68

[26] Caro Cazzola⁷¹,

grazie per la Sua cortesia e per il bel dono delle cartoline russe. Purtroppo il mio inizio di collaborazione a "La Stampa" resterà un inizio, perché per due incidenti capitatimi, ho deciso di non espormi più, dato che la vecchiaia e i malanni (forse è cominciata la fase anche in me del male che mi tolse la mia Zoe) mi fanno commettere errori imperdonabili. Il primo mi è stato rimproverato da un traduttore scrittore de "La Stampa", il Faccioli, il quale mi ha segnalato che Erenburg (Le avventure ecc.) era stato già tradotto da lui; il secondo da un tal [illeggibile], lettore del giornale, il quale ha scritto al direttore una lettera di cui questi mi ha mandato fotocopia per segnalare che ho scritto tiraggio invece di tiratura. Evidentemente dato che l'osservazione è giusta, come l'altra (sebbene io ignorassi davvero la traduzione del Faccioli, edita venti anni e più fa dal Lattes)⁷², o sono molto stanco o co-

⁶⁹ Su carta semplice senza intestazione.

⁷⁰ Si tratta dell'articolo *Novgorod la Grande* ("Vitalità", 1968, 65, pp. 72-75). Cazzola ne riporta alcuni estratti in *Sotto il cielo di Russia* (Cazzola 2008: 110-112). La rivista "Vitalità" venne pubblicata a Torino dal 1962 al 1969.

⁷¹ Su carta intestata dell'Accademia Nazionale dei Lincei.

⁷² Giovanni Faccioli fu, oltre che scrittore, attivo traduttore di numerosi classici russi (Dostoevskij, Lev Tolstoj, Aleksej N. Tolstoj, Čechov, Solov'ev), pubblicati dalla casa editrice Slavia. È curioso osservare che nel 2009 l'editore Bompiani ha pubblicato un ponderoso volume, nel quale compaiono entrambi i nomi di Ettore Lo Gatto e Giovanni Faccioli: *L'idiota; Tacuini*

mincio ad essere malato in modo da non poter più lavorare. E ho pensato che la prima cosa da fare è sospendere la compilazione di articoli.

A proposito del Suo saggio su Leskov ritengo di avere il dovere di informarLa che non essendo ancora uscito il fascicolo 1966 già pronto da mesi, il fascicolo 1967 andrà molto in là. Se Lei avesse possibilità di pubblicare il saggio altrove, non volendo aspettar troppo a lungo, pubblichi pure. Glielo dico per scrupolo: l'assenza di Picchio che è sempre in America e forse vi resterà per sempre e la malattia di Maver hanno portato a questo ritardo di cui io non sono responsabile. Gliene chiedo però ugualmente scusa.

Con i più cordiali saluti.

Suo
Ettore Lo Gatto

Roma, 16/03/68

[27] Caro Cazzola⁷³,

il mio piccolo conflitto con "La Stampa" s'è appianato. Ripreso il mio buon umore, io ho scritto una lettera scherzosa al mio censore, che m'ha risposto molto cortesemente (proprio alla torinese) apprezzando il mio "umorismo" e affermando di essere un mio lettore e ... ammiratore da sempre! È un ... primario d'ospedale. M'interessa molto sapere se è stato accettato il Suo articolo da altra rivista; io non ho detto nulla a Maver al quale a suo tempo diedi parere favorevole per "Ricerche slavistiche". Che c'è di vero nella voce che corre che Lei si presenterebbe quest'anno? Le sarei grato se mi tenesse informato delle Sue intenzioni.

Con affettuosi saluti.

Ettore Lo Gatto

Mi faccia sapere per favore copia dei miei articoli quando escono. Grazie

di appunti per l'Idiota, introduzione di Armando Torno, note di Ettore Lo Gatto, traduzione di Giovanni Faccioli e Laura Satta Boschian. La traduzione di *Le avventure di Julio Jurenito* era apparsa per i tipi di Lattes nel 1946.

⁷³ Su cartoncino senza intestazione.

Roma, 22/03/68

[28] Caro Cazzola⁷⁴,

grazie per l'invio dell'articolo sui russi a Torino, che citerò nel mio libro *Russi in Italia*⁷⁵ in preparazione per De Donato, e grazie per il bel volume tolstoiano⁷⁶. La Sua attività mi ricorda quella da me svolta quand'ero giovane e mi commuove. Mi faccia sapere se ha trovato da collocare l'articolo su Leskov. "Ricerche slavistiche" continuano ad essere ferme; il prof. Picchio ha approfittato dei disordini universitari per rinviare il suo ritorno dagli Stati Uniti, e Maver, come me, non vuole assumersi responsabilità di fronte agli autori.

Se Le capita di vedere sulla "Stampa" ch'io non riesco a veder sempre, un mio articolo su Lenin e Majakovskij, me ne compri due copie.

Grazie e molti affettuosi saluti

Suo
Ettore Lo Gatto

Roma, 11/05/68

[29] Caro Cazzola⁷⁷,

mi perdoni il ritardo della risposta, ma in queste due ultime settimane dopo il ritorno da "Car'grad" prima sono stato malato io ed ora è malata mia figlia (entrata in clinica per una operazione, non grave, ma sempre operazione chirurgica). Grazie per le interessanti pagine su Zar Saltan. Guardi, però, caro Cazzola, di non lasciarsi trascinare troppo da questo tipo di pubblicazioni, che ai fini di una cattedra, non sono titoli, comunque da non presentare né elencare. Sono contento che "Convivium" abbia accettato l'articolo su Leskov e ritirerò il manoscritto consegnato a Maver, che attualmente, sta di nuovo molto male. Il fascicolo 1966 di "Ricerche slavistiche" comunque è uscito e dentro il 1968 uscirà certamente quello dell'anno scorso, mentre si preparerà quello dell'anno attuale.

Per quanto riguarda Gor'kij e l'Italia ritengo giusto segnalarLe che nel 1967 è uscito sull'argomento un lungo studio di 125 pagine nel volume di Mark Čarnyj: Ушедшие годы. Воспоминания и очерки. Ed. Sovetskij pisatel', Mosca, 1967. Il titolo dello scritto è Горький в Италии. Le consiglieri di prenderne visione, andando di nuovo in Russia, prima di

⁷⁴ Su foglio di carta.

⁷⁵ Nel volume *Russi in Italia* Lo Gatto cita i seguenti articoli sui russi a Torino: P. Cazzola, *Alessandro Herzen negli Stati sardi dopo il 1948*, in: *Sorge l'Italia (1848-1859)*, pubblicazione annuale della Famija Turinejsa, Torino 1968, e P. Cazzola, *Diplomatici russi a Torino nel settecento: Il principe Belosel'skij* ("Piemonte vivo", II, 1968, 3).

⁷⁶ Si tratta verosimilmente del volume a cura di P. Cazzola, *Lev Tolstoj, Sebastopoli e altri racconti* (SEI, Torino 1968).

⁷⁷ Su carta intestata dell'Accademia Nazionale dei Lincei.

decidere se scrivere sullo stesso argomento⁷⁸. Mi perdoni la fretta. Dimenticavo di dirLe che le circostanze mi hanno impedito di continuare a scrivere per “La Stampa”.

Spero in seguito.

Cordiali saluti.

Ettore Lo Gatto

Lugano, 06/06/68

[30] Caro Cazzola⁷⁹,

mi scusi il ritardo della risposta, mi son fatto mandare da mia figlia la posta quassù dove sto per una cura. Tornerò a Roma fra giorni.

Rispondo alla Sua domanda sulle *Note invernali* di Dostoevskij. Io le tradussi alcuni anni fa per l'Editore Sansoni, che non l'ha mai pubblicate. Ne esiste una traduzione francese⁸⁰. Per quanto riguarda il Suo lavoro su Esenin⁸¹ e qualunque altro Suo lavoro, “Ricerche slavistiche” sono sempre aperte ma purtroppo ormai ne esce un fascicolo ogni morte di Papa. Da oltre un mese non so se i vari articoli da me mandati alla “Stampa” siano usciti. Se ne ha visto qualcuno, me lo scriva. Grazie.

Un affettuoso saluto dal Suo

Ettore Lo Gatto

Roma, 27/07/68

[31] Caro Cazzola⁸²,

grazie prima di tutto per il Suo ricordo dall'URSS e grazie poi per la copia dell'articolo. Come vede “La Stampa” pubblica le mie cose col contagocce. Ma ormai anch'io ho perduto l'interesse alla collaborazione ai giornali.

⁷⁸ Piero Cazzola avrebbe trattato l'argomento di Gor'kij a Capri molti anni dopo nei contributi: *Artisti e scrittori russi a Capri dall'Ottocento a oggi. L'esilio politico di M. Gor'kij*, in: P. Cazzola, *L'Italia dei Russi tra '700 e '900*, II (CIRVI, Moncalieri 2004, pp. 243-275); *A Capri, fra compatrioti, pescatori e scugnizzi*, in: M. Talalaj (a cura di), *Uno scrittore amaro nel paese dolce* (Oebalus, Capri 2006, pp. 27-41).

⁷⁹ Su carta intestata dell'Accademia Nazionale dei Lincei.

⁸⁰ Già nel 1934 esisteva una traduzione francese delle *Note invernali*: F.M. Dostoevskij, *Notes d'hiver sur les impressions d'été*, in: Id., *Nouvelles 1862-1865*, Gallimard, Paris 1934 (= *Oeuvres complete de Dostoïevski*, traduites par H. Mongault et L. Desormonts, xv).

⁸¹ Si tratta del contributo *Sergej Esenin, contadino e anarchico* (“Nostro tempo”, 1965, 1-2, pp. 12-16).

⁸² Su carta semplice senza intestazione.

Sono contento che Lei sia rimasto soddisfatto del Suo viaggio e non Le nascondo che nella nostalgia del passato, L'ho anche invidiata. Ma ormai l'età e gli acciacchi mi lasciano solo i ricordi e la nostalgia.

[Illeggibile] con interesse la Sua attività e spero bene per Lei. Della sua attività mi interessa poi in particolar modo quanto Lei scrive su la Russia e l'Italia perché, come Le scrissi tempo fa, preparo un'antologia sui russi in Italia e vorrei tener conto anche dei Suoi lavori e citarli. Avrà gli estratti delle puntate su "Lettere da via del Corso"? In caso negativo mi dia l'indicazione precisa di "Palatino"⁸³ perché io possa acquistarne i fascicoli.

Grazie per gli auguri di buone vacanze, ma temo che resterò a Roma facendo qualche scappata da mia figlia al mare.

Старость не радость!

Con i più cordiali saluti.

Ettore Lo Gatto

Roma, 21/08/68

[32] Caro Cazzola⁸⁴,

grazie per la Sua lettera e i vari estratti che ho trovato rientrando a Roma dopo qualche giorno di mare. Oggi ho ricevuto anche Palatino. Ho dato un'occhiata a tutto; qualcosa rileggerò più attentamente appena libero dai molti impegni di questi giorni. Tutto quanto riguarda Herzen in Italia mi interessa in particolar modo per poterlo ricordare nella bibliografia che spero mi sarà editorialmente concesso di aggiungere al mio volume *Russi in Italia* preparato per De Donato.

Se verrà a Roma in autunno, abbia presente ch'io sarò occupato dal 1° al 10 ottobre in commissione di concorso al Ministero della P.I. Comunque sarà bene farmelo sapere prima perché dopo tale commissione è probabile ch'io riparta per la Svizzera, dove mi recherò fra pochi giorni in cura.

Mi rallegro ancora una volta per la sua attività. A proposito di Dobroljubov conosce il volume curato dal De Michelis *Conti preti briganti cronache italiane*⁸⁵, per l'editore Giordano di Roma⁸⁶. Fu pubblicato nel 1966, quando Lei lesse la Sua conferenza al Rotary club di Torino. Credo sia uscito dopo la Sua conferenza sul Primo Parlamento italiano. A

⁸³ Il contributo *Le "Lettere da via del Corso" di Alessandro Herzen* venne pubblicato sul periodico "Palatino" in due parti: 1968, 1 (gennaio-marzo), pp. 27-34; 1968, 2 (aprile-giugno) pp. 179-186.

⁸⁴ Su foglio di carta.

⁸⁵ Sopra la virgola si intravede un punto interrogativo in parte cancellato.

⁸⁶ N.A. Dobroljubov, *Conti, preti, briganti, cronache italiane*, introduzione, traduzione e note a cura di Cesare G. De Michelis (Giordano, Milano 1966). Il luogo di pubblicazione risulterebbe essere Milano e non Roma.

proposito di questa conferenza mi permetto di segnalare un errore nella citazione di un articolo di Dobroljubov, che si intitola Забытые люди cioè Gente umiliata e non Gente dimenticata, come ha letto Lei come fosse stato in russo Забытые люди.

E a proposito di Belosel'skij⁸⁷, conosce il saggio del Mazon?⁸⁸

Per adesso cordiali saluti. Ho un po' fretta perché molte altre lettere mi aspettano.

Suo
Ettore Lo Gatto

Roma, 11/11/68

[33] Caro Cazzola⁸⁹,

assente da Roma per lungo tempo non ho saputo più nulla di Lei, come Lei non ha saputo più nulla di me. Io ho avuto vicende varie, dopo il concorso che mi costrinse a tornare da Parigi dove lavoravo al mio libro *I russi in Italia* per l'editore De Donato. Siccome i Suoi lavori mi sono stati utili per suggerimenti, Le chiedo subito se per caso Lei non abbia le *Lettere dal Corso* di Herzen e le lettere del pittore Lebedev ed eventualmente quelle di Ivanov. Vorrei trarre qualche brano da queste opere e Le sarei molto grato se, avendole, me le inviasse in prestito. Tra le mie vicende una è stata grave e ancora risento le conseguenze fisiche e intellettuali. Durante una gita con la famiglia di mia figlia sugli Appennini della zona di Itri mi sono perduto in un bosco, dove sono rimasto vagando per circa sei ore, in uno stato di spossatezza e pieno di dolori per le frequenti cadute (mi sono smarrito alle 17 e ho vagato in piena notte) di cui le conseguenze in un organismo di quasi ottant'anni, sono facilmente immaginabili. Moralmente sono stato sempre su: capace di capire che se mi fossi fermato non mi sarei alzato più e capace anche di capire dal terreno cosa avrei dovuto fare. Avendo trovato in una radura un pozzo per bestiame, ho pensato che dovesse esserci anche una strada e a tentoni, barcollando o trascinandomi sono riuscito ad arrivare sulla strada da cui mi ero mosso quando mi sono perduto e dove mia figlia e mio genero, che erano accompagnati da una guardia forestale e da un carabiniere, mi hanno alla fine ritrovato.

Ora dovrei ripartire, ma non so se ce la farò; probabilmente no e se Lei per caso dovesse venire a Roma (ma non venga, per carità, apposta per trovar me) si potrebbe parlare della Sua preparazione alla docenza. A proposito di questa io insisto perché il nucleo delle

⁸⁷ Aleksandr M. Belosel'skij-Belozerskij (1752-1809) fu ambasciatore dell'Impero russo a Dresda, nel regno di Sassonia (1779-1789) e a Torino (1789-1793). La sua opera più importante fu *Dianologija, ili filosofskaja kartina intellekta*, edita a Dresda, Londra e Friburgo e apprezzata da Immanuel Kant, con il quale intrattenne una corrispondenza. Era il padre di Zinaida (1789-1862), che sposò il principe Nikita Volkonskij e che nel 1829 si stabilì a Roma, dove si distinse per le sue attività umanitarie.

⁸⁸ Si tratta del saggio *Deux Russes écrivains français* (Didier, Paris 1964).

⁸⁹ Su carta semplice senza intestazione.

Sue pubblicazioni sia lo studio su Leskov. Debbo dirLe (sebbene si trattasse di concorso ad una cattedra e non di docenza, che la Kauchtschiswili [Kautiscvili] è stata esclusa perché i suoi lavori erano quasi esclusivamente sui rapporti russo-italiani, e non specificamente di letteratura russa. La docenza le fu data pur essendo gli scritti di indagini russo-italiane, ma anche allora vi furono incertezze. Ora io vedo che Lei proprio il lavoro Suo principale su Leskov non l'ha pubblicato. Perché? Non ha avuto pazienza di aspettare "Ricerche slavistiche" e intanto continua a pubblicare altre cose e non l'articolo suo principale. Le sue ricerche sui rapporti italo-russi sono molto interessanti e ben fatte ma la libera docenza ha il titolo Lingua e letteratura russa. Non Le dico di rinunciare, ma di presentare anche l'articolo su Leskov. Per me è indispensabile e credevo che Lei se ne fosse reso conto. E occorre che Lei pensi ora più alla letteratura russa in senso stretto (evitando di far solo introduzioni a traduzioni) che non ad argomenti marginali per quanto interessanti.

Questa lettera è una delle prime che scrivo dopo il terribile collasso della mia "avventura boschiva". Mi perdoni se è un po' sconclusionata.

Grazie delle sempre affettuose parole nei miei riguardi. Ossequi alla mamma e a Sua moglie.

Suo
Ettore Lo Gatto

Roma, 22/11/68

[34] Caro Cazzola⁹⁰,

sono ancora incerto se partirò o non nel mese di novembre. Le mie condizioni di salute lasciano parecchio a desiderare.

Mi rallegro di sapere che uscirà il Suo articolo su Leskov, che mi pare essenziale ai Suoi fini.

Venendo a Roma il giorno 29 se il mio telefono non risponde, telefoni a mia figlia (Signora Maver) 864-819, per sapere se sarò ancora a Roma.

Con i più cordiali saluti

Ettore Lo Gatto

⁹⁰ Su carta semplice senza intestazione.

Lugano, 12/12/68

[35] Caro Cazzola⁹¹,

ho letto con piacere (e anche con interesse, pur trattandosi di cose a me note) il Suo bello studio sui contributi russi al “mito” di Parigi⁹². Ne ho apprezzato la chiarezza e la eccellente informazione. Quando tornerò a Roma Le spedirò il v. vol. delle opere di Herzen⁹³ e l’Alpatov su Ivanov⁹⁴, che mi sono stati molto utili. Le sono molto grato di avermeli portati.

Grazie per la cara visita e l’affettuosa cordialità che spero averLe fatto sentire anche in me.

Suo
Ettore Lo Gatto

Roma, 25/12/68

[36] Caro Cazzola⁹⁵,

prima di tutto tanti tanti auguri con sincero affetto. Appena tornato da Lugano ho avuto giornate faticosissime anche per la corrispondenza ed appena appena comincio a respirare.

Le ho spedito il libro da Lei preso in prestito da Venturi. Le sarò grato se mi farà sapere se è arrivato. Grazie di nuovo.

Non ho visto la recensione in “Realtà sovietica” del mio Nekrasov⁹⁶. È troppa pretesa chiederLe di mandarmela o di farmi inviare il numero della rivista in cui è apparsa.

Grazie per la Sua offerta di aiutarmi ove sia necessario per il trasporto dei resti di mio fratello da Torino a Napoli. Penso di scrivere di nuovo alla Direzione del Cimitero per avere il permesso in anticipo. Vorrei fare il trasporto prima che le mie condizioni di salute mi costringano a darne incarico a mia figlia. Comunque ciò sarà dopo il trasloco di casa.

Con affettuosi auguri

Suo
Ettore Lo Gatto

⁹¹ Su carta intestata dell’Accademia Nazionale dei Lincei.

⁹² P. Cazzola, *Contributi russi al mito di Parigi* (Bona, Torino 1968). Lo Gatto scrisse una recensione (*Piero Cazzola: Contributi russi al mito di Parigi*) a questa *plaquette*, come lui stesso la definì, pubblicata sulla “Gazzetta del popolo” il 26 febbraio 1969.

⁹³ A.I. Gercen, *Pis’ma iz Francii i Italii 1847-1852*, Izdatel’stvo Akademii Nauk SSSR, Moskva 1955 (= *Sobranie sočinenij v tridcati tomach*, v).

⁹⁴ M. Alpatov, *Aleksandr Ivanov* (Molodaja Gvardija, Moskva 1959).

⁹⁵ Su carta semplice senza intestazione.

⁹⁶ N.A. Nekrasov, *Chi vive bene in Russia? e Gelo, naso rosso*, introduzione, traduzione in versi e note di Ettore Lo Gatto (De Donato, Bari 1968).

1969

Roma, 13/04/69

[37] Caro Cazzola⁹⁷,

sono io colpevole nei Suoi riguardi, ma purtroppo sono stato preso da tante cose che la corrispondenza s'è ammuchciata sul mio tavolo nella nuova casa, dove per mettere a posto la biblioteca ci son voluti due mesi buoni. E proprio a metà del trasloco mio genero ha avuto una nuova e grave emorragia interna (la seconda dopo l'operazione d'ulcera) ed è da quasi un mese in clinica e mia figlia è raramente a casa, dove io debbo occuparmi quasi di tutto. La ringrazio del Suo sempre affettuoso ricordo e insieme La prego di scusarmi se ancora non Le ho restituito i materiali cortesemente imprestatimi per il mio libro che Dio sa quando potrà essere pubblicato. Mi dispiace che anche Lei, come mia figlia, è stato disorientato dalle vicende della riforma scolastica. Vedremo cosa ne verrà fuori, per il momento è tutto molto vago ancora.

Lei mi domanda se De Donato si interesserebbe a Leskov. Non credo, anche perché ho sentito che la casa editrice è in difficoltà e il mio Nekrasov è stato editorialmente un fiasco.

Con i più cordiali saluti

Suo
Ettore Lo Gatto

Mio nuovo indirizzo: Via Ghirza 13
00198 Roma
(non ho telefono: quello di mia figlia è 8312416)

Roma, 21/06/69

[38] Caro Cazzola⁹⁸,

Le restituisco il volume su Ivanov e il dattiloscritto delle lettere inedite di Ščedrin⁹⁹. Trattengo le altre cose Sue fino a quando avrò finito il libro. Grazie per tutto. Ha visto che pasticci per la libera docenza? Mia figlia è ancora in attesa della convocazione della commissione. Sarà convocata?

Con i più cordiali saluti

Suo
Ettore Lo Gatto

⁹⁷ Su carta semplice senza intestazione.

⁹⁸ Su carta semplice senza intestazione.

⁹⁹ Si tratta del dattiloscritto del contributo: È. Acarkina, *Iz neopublikovannykh pisem Sil'vestra Ščedrina* ("Iskusstvo", 1951, 6, pp. 73-80).

Roma, 06/08/69

[39] Caro Cazzola¹⁰⁰.

rientrato ieri a Roma ho trovato la Sua lettera e La ringrazio. Purtroppo anche per mia figlia il problema universitario si è aggravato perché essendo stata chiamata per incarico a Salerno, deve avere la libera docenza. E tutto a quanto pare è in alto mare. Vedremo cosa verrà fuori nei prossimi mesi. La situazione di mia figlia è tanto più grave in quanto il marito continua ad essere, e piuttosto seriamente, ammalato e ogni attività scientifica è per il momento sospesa.

Io sto benino; ho lavorato un po' nelle biblioteche di Parigi ma il frutto non è stato grande. Comunque il volume è quasi finito. A proposito: io a un certo punto cito il Suo articolo Herzen negli Stati sardi nel 1848, ma non riesco a trovare, (nella baraonda delle mie carte dopo il trasloco) il fascicolo in cui è pubblicato. Vuol mandarmi per favore l'esatta indicazione bibliografica? Grazie.

Non so se questa mia lettera La troverà a Torino.

Mi scriverà quando la riceverà.

Buone vacanze e cordialissimi saluti

Suo

Ettore Lo Gatto

Roma, 30/12/69

Prof. Ettore Lo Gatto
00198 Roma – Via Ghirza 13

[40] Caro Cazzola¹⁰¹,

rientrato ieri a Roma dopo un breve soggiorno per cure a Lugano ho trovato la Sua gentile e cara lettera. Ricambio molto cordialmente gli auguri che La prego di presentare a mio nome anche a Sua madre e Sua moglie.

Mia figlia ha sostenuto molto brillantemente i suoi esami e ha cominciato il corso a Salerno. Purtroppo è ancora molto giù, ma spero si riprenda anche per poter continuare a lavorare. A Lei in particolare, caro amico, auguri di buon lavoro e di successo.

Suo

Ettore Lo Gatto

¹⁰⁰ Su carta semplice senza intestazione.

¹⁰¹ Su cartoncino intestato.

1970

Roma, 07/01/70

Prof. Ettore Lo Gatto
00198 Roma – Via Ghirza 13

[41] Caro Cazzola¹⁰²,

ho cercato tra i miei libri su Tjutčev, ma il volume della corrispondenza a cura del Pigarëv¹⁰³ non l'ho. Mi dispiace. Ho passato le mie vacanze da solo, prima a Lugano poi a Roma, perché mia figlia coi suoi figlioli è andata in montagna ed io in montagna non posso andarci.

Con rinnovati auguri alla Sua mamma, a Sua moglie e a Lei
Affettuosamente

Ettore Lo Gatto

Lugano, 30/01/70

[42] Caro Cazzola¹⁰⁴,

ho ricevuto quassù la Sua lettera con gli auguri che ricambio a Lei e ai Suoi; grazie per le congratulazioni pel successo di Anjuta. Spero di farle presto io a Lei.

Tornando a Roma cercherò le notizie di cui mi chiede. Se non le troverò a Roma, siccome spero di poter andare più tardi a Parigi, me ne occuperò lì.

Tante care cose a Lei, ossequi alla mamma e a Sua moglie.
Affettuosamente

Ettore Lo Gatto

¹⁰² Su cartoncino intestato.

¹⁰³ Konstantin V. Pigarev curò due diverse edizioni delle opere di Fedor Tjutčev: *Polnoe sobranie stichotvorenij* (Sovetskij pisatel', Leningrad 1957); *Lirika*, I-II (Nauka, Moskva 1965-1966). Pigarëv pubblicò inoltre la monografia *Žizn' i tvorčestvo Tjutčeva* (Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, Moskva 1962), una sezione della quale, *Priloženie. O pis'mach Tjutčeva*, è dedicata alla corrispondenza del poeta.

¹⁰⁴ Su carta intestata dell'Accademia Nazionale dei Lincei.

1971

Gianola di Formia, 28/07/71

[43] Caro Cazzola¹⁰⁵,

Spero che questa mia La trovi ancora a Torino per portarLe col mio saluto il mio ringraziamento.

Siccome di salute sto piuttosto giù, nonostante l'aria di mare e il sole, non so se andrò a Bad Ems e tanto meno in Russia.

La sera qui guardo il tramonto e penso al mio ormai in corso.

Le auguro successo nelle cose che Le sono care, sempre fiducioso in Lei.

Con cordialissimi saluti

Ettore Lo Gatto

Roma, 16/08/71

[44] Caro Cazzola¹⁰⁶,

fissati i miei impegni a Lugano dal 20 agosto al 10 settembre, ho rinunciato a qualsiasi altra cosa e viaggio, anche perché sono purtroppo molto stanco. La ringrazio per le fotografie e il volume su Archangel'skoe, bellissimo.

Le auguro successo, col rammarico di non poter partecipare anch'io ad Ems¹⁰⁷.

Saluti molto cordiali.

Suo

Ettore Lo Gatto

Roma, 13/11/71

[45] Caro Cazzola¹⁰⁸,

sono tornato ieri da Lugano, dove sono stato circa un mese per ragioni di salute. Purtroppo continuo a star male con malanni diversi. Ma non c'è che fare; alla mia età è difficile non averne. Ho trovato la Sua lettera e La ringrazio, come La ringrazio di quanto ha fatto per giustificare la mia assenza da Bad Ems e farmi apparire spiritualmente presente.

¹⁰⁵ Su carta semplice senza intestazione.

¹⁰⁶ Su foglio di carta.

¹⁰⁷ A Bad Ems dal primo al 5 settembre 1971 si svolse *L'International Symposium Dedicated to the Sesquicentennial Anniversary of the Birth of Fyodor M. Dostoevsky*.

¹⁰⁸ Su carta semplice senza intestazione.

Mi compiaccio sentirLa sempre così attivo ed entusiasta e Le auguro successo nel Suo lavoro. Mi dispiace che Lei abbia dovuto comprare il mio libro: pensavo di mandarGliene copia al mio ritorno; io lo vidi soltanto prima della partenza e il pacco delle copie a mia disposizione è ancora chiuso. Lo aprirò in questi giorni e Le manderò copia con dedica insieme ai due libri da Lei prestatimi (Quello su Ščedrin purtroppo è un po' sciupato; non colpa mia ma dell'editore; quello su Archangel'skoe è in questo momento dal fotografo). Mi scusi per il ritardo.

Se, come spero, mi rimetterò un po' in salute andrò a Parigi per cercar materiali; e potrei anche fermarmi a Torino per la pratica al Cimitero di cui già Lei sa. E ci rivedremo.

Grazie, caro Cazzola, della sua sempre fedele amicizia e molti cordiali saluti.

Suo
Ettore Lo Gatto

1972

Roma, 9/05/72

[46] Caro Cazzola¹⁰⁹,

Dalla Sua lettera vedo che sugli artisti russi in Italia Lei ne sa più di me e penso che sarà interessante un Suo saggio per il prossimo “Capodanno” della Casa Bona. Purtroppo, avendo io sempre preso i miei appunti o a Praga o a Parigi, non ho nessuno dei libri che Lei mi chiede, e me ne rammarico. Ma nella Sua prossima andata in Russia avrà modo di trovarli: spero che questa mia Le arrivi prima della partenza per Mosca per il Congresso storico. Perché non è venuto a Venezia per il Convegno dostoevskiano?¹¹⁰

Le auguro buon viaggio e buon lavoro.

Cordiali saluti

Ettore Lo Gatto

Roma, 7/07/72

[47] Caro Cazzola¹¹¹,

Di ritorno da un soggiorno di lavoro a Parigi ho trovato il fascicolo col suo articolo sull'ultimo Bulgakov¹¹². L'ho letto non senza interesse e mi congratulo con lei per la sua tenacia nel far propaganda alla letteratura russa: io un po' alla volta mi raggomitolo in me stesso; gli anni e i malanni pesano e ne sono un po' avvilito perché speravo di lavorare ancora. Pazienza!

Con auguri di buone vacanze e di ulteriore proficuo lavoro.

Ettore Lo Gatto

¹⁰⁹ Su carta intestata dell'Accademia Nazionale dei Lincei.

¹¹⁰ Lo Gatto allude al convegno svoltosi presso la Fondazione Giorgio Cini nell'aprile 1972 e i cui contributi vennero poi raccolti nel volume a cura di S. Graciotti, *Dostoevskij nella coscienza d'oggi* (Sansoni, Firenze 1981). Il contributo di Ettore Lo Gatto si intitola *Il sosia, l'uomo del sottosuolo e l'uomo ridicolo* (pp. 81-92).

¹¹¹ Su carta semplice senza intestazione.

¹¹² P. Cazzola, *L'ultimo Bulgakov: “Il Maestro e Margherita”* (“Nostro tempo”, XIX, 1971, luglio-ottobre, pp. 1-9).

1973

Roma, 4/01/73

[48] Gentili e cari amici Cazzola¹¹³,

Grazie per il ricordo e per gli auguri che ricambio affettuosamente.

Saprebbe Lei, Piero, dirmi quali russi visitarono nei loro viaggi e soggiorni Tivoli? Se lo sa me lo scriva subito; altrimenti non importa.

Per l'esumazione dei resti di mio fratello mi hanno rinviato alla primavera. Se Lei non verrà prima a Roma ci rivedremo allora.

La mia salute è così così ma lavoro. Medito un libro su Čechov. Ce la farò?

Suo

Ettore Lo Gatto

Roma, 23/01/73

[49] Caro Cazzola¹¹⁴,

grazie per la lettera e per l'articolo sull'arte popolare russa¹¹⁵, E congratulazioni per l'incarico a Bologna. La notizia relativa al disegno di Ivanov mi è riuscita utile. È stato proprio il Prof. Petrocchi a rivolgersi a mia figlia per aver notizie sui russi a Tivoli¹¹⁶. Io purtroppo già da una diecina di giorni sono malato, con un male stupido ma fastidiosissimo: il "fuoco di S. Antonio". Ne avrò per almeno altre due settimane, dopo di che me ne andrò a Lugano in riposo.

Con rinnovate congratulazioni e auguri di successo e cordiali saluti anche a Sua moglie e a Sua madre.

Suo

Ettore Lo Gatto

¹¹³ Su carta semplice senza intestazione.

¹¹⁴ Su carta intestata dell'Accademia Nazionale dei Lincei.

¹¹⁵ L'articolo era stato pubblicato sulla rivista "Vitalità" presumibilmente nel numero di dicembre del 1972.

¹¹⁶ Massimo Petrocchi (1918-1991), studioso e docente di Storia moderna negli Atenei di Messina, Napoli, Perugia e Roma, diresse l'Istituto di Scienze Storiche della Facoltà di Magistero presso l'Università La Sapienza e Anjuta Lo Gatto Maver insegnava presso la stessa Facoltà. Nativo di Tivoli, Petrocchi si era occupato di alcuni argomenti inerenti alla storia della sua città natale. Nel 1970 sull'organo di pubblicazione della Società Tiburtina di Storia e Arte, della quale egli era presidente, era apparso un contributo in argomento: Wolf Giusti, *Una gita a Tivoli del 1835 della colonia russa di Roma* ("Atti e memorie della Società Tiburtina di Storia e Arte", XLIII, 1970, pp. 223-232). Anche lo slavista Wolf Giusti in quegli anni era docente presso la Facoltà romana di Magistero.

Roma, 10/11/73

[50] Caro Cazzola¹¹⁷,

grazie per il Suo ricordo e complimenti per la continuazione del Suo corso. Ottima la scelta. Per la Satira Le raccomando il mio volume su Saltykov Ščedrin (Ed. Casini)¹¹⁸. Penso possa esserLe utile.

A Torino per la mesta cerimonia verrò in primavera. Così ha stabilito la Direzione del Cimitero.

L'informerrò. Avrò piacere di averLa vicino. Grazie.

Con cordiali saluti.

Suo
Ettore Lo Gatto

¹¹⁷ Su carta intestata dell'Accademia Nazionale dei Lincei.

¹¹⁸ Lo Gatto si riferisce al volume M.E. Saltykov-Ščedrin, *I signori Golovlëv e altre opere*, introduzione e traduzione di Ettore Lo Gatto (Casini, Roma 1961).

1974

Lugano, 24/01/74

[51] Caro Cazzola¹¹⁹,

ricevo quassù, mandatami da mia figlia insieme ad altra posta anche il suo cordiale biglietto di auguri. Li ricambio, sebbene in ritardo a Lei e La prego di porgerli anche a Sua madre e a Sua moglie.

Mi compiaccio del suo successo a Bologna. Gradirò i Suoi articoli e quanto al convegno bolognese su A. Fioravanti sarò lieto di parteciparvi se ... ci sarò ancora in questo mondo.

In primavera verrò a Torino; La informerò in tempo.

Molto cordialmente Suo

Ettore Lo Gatto

¹¹⁹ Su foglio di taccuino.

1975

Roma, 07/01/75

[52] Caro Cazzola¹²⁰,

grazie per gli auguri che ricambio cordialmente anche per i Suoi familiari.

Mi rallegro con Lei per l'insegnamento a Bologna e per l'attività giornalistica con cui lo affianca.

Non ricevo affatto la rivista "Verifiche", a cui Lei accenna.

Con molti saluti.

Suo
Ettore Lo Gatto

Roma, 25/03/75

[53] Caro Cazzola¹²¹,

purtroppo le mie condizioni di salute che vanno peggiorando di mese in mese (a maggio compirò 85 anni) non mi permettono più di prendere impegni a distanza di tempo. Per quanto poi riguarda in particolare il Convegno su Fioravanti, sono ormai quarant'anni che non mi occupo più di artisti italiani in Russia. Che cosa verrei a dire? Mi auguro che le condizioni di salute migliorino ed io possa venire ad ascoltare gli altri.

Approfitto dell'occasione per augurare anche a Lei, a Sua moglie e a Sua madre ogni cosa buona per Pasqua.

Suo
Ettore Lo Gatto

Roma, 09/05/75

[54] Caro Professor Cazzola¹²²,

ricevo in questo momento una comunicazione del Cimitero generale¹²³ di Torino (in data 18 aprile, che vergogna!) sulla quale mi richiede di presentarmi il 15 maggio ore 7 per assistere all'esumazione della salma di mio fratello Luigi. Non essendo assolutamente in

¹²⁰ Su carta intestata dell'Accademia Nazionale dei Lincei.

¹²¹ Su foglio di carta.

¹²² Su carta intestata dell'Accademia Nazionale dei Lincei.

¹²³ Oggi noto come Cimitero monumentale.

condizione di muovermi a causa della elevatissima pressione arteriosa, ho scritto subito alla Direzione del Cimitero perché l'esumazione sia eseguita d'ufficio come propongono e che i resti di mio fratello siano raccolti nella cassetta per cui già l'hanno scorso pagai insieme ai diritti l'esumazione. Può darsi che si debba pagare ancora qualcosa e che occorra rivolgersi ad una agenzia di pompe funebri. Mi rivolgo a Lei fraternamente perché voglia telefonare alla Direzione del Cimitero Generale affinché i resti di mio fratello non presentandosi nessuno, non siano gettati nell'ossario comune ma conservati nella cassetta fino a quando l'agenzia non provvederà al ritiro per il trasporto al Cimitero di Poggioreale a Napoli. L'importante per il momento è evitare che i resti siano gettati nell'ossario comune. Io so che vado contro la volontà di mio fratello che chiese che i suoi resti fossero gettati nell'ossario comune, ma ho una vera crisi di coscienza.

L'indirizzo della Direzione del Cimitero Generale è Corso Novara 135. Il telefono è 85.20.48.

Spero che questo mio espresso Le arrivi in tempo almeno per telefonare che io ho scritto. Mi perdoni se approfitto della Sua bontà! Grazie.

Le scriverò a parte per il Convegno sugli architetti. Spero di rimettermi in salute e di poter partecipare. Invierò la scheda di adesione.

Mi ricordi a Sua madre e a Sua moglie.

Suo
Ettore Lo Gatto

Per qualsiasi eventuale richiesta i dati sono
Salma di Lo Gatto Luigi inumata nell'8ª Ampliazione
Campo 5° Adulti Fossa 1854

Roma, 13/05/75

[55] Caro Cazzola¹²⁴,

grazie di tutto cuore per l'affettuosa premura. Mia figlia prenderà oggi con la "Croce Nera" tutti gli accordi necessari (Io purtroppo a causa della sordità non posso parlare al telefono, o meglio posso parlare ma stento a sentire). Non so se le mie attuali condizioni mi permetteranno di andare a Napoli; ci andrà mia figlia secondo gli accordi che prenderà con l'agenzia di pompe funebri.

Grazie, grazie ancora. Questo espresso è per dirLe grazie. Le riscriverò appena saprò qualcosa di più concreto.

Suo
Ettore Lo Gatto

¹²⁴ Su carta intestata dell'Accademia Nazionale dei Lincei.

Roma, 21/05/75

[56] Caro Cazzola¹²⁵,

l'agenzia a cui Lei si rivolse ha fatto tutto in modo perfetto ed ieri – giorno del mio compleanno – ho portato insieme a mia figlia i resti di mio fratello nella tomba di famiglia a Napoli.

Debbo aggiungere che la “La Croce nera” è stata anche discreta nella sua richiesta di compenso.

Ancora una volta grazie.

Saluti affettuosi.

Suo

Ettore Lo Gatto

Roma, 06/09/75

[57] Caro Cazzola¹²⁶,

Le rispondo immediatamente.

Da oltre un anno le mie condizioni di salute sono così peggiorate che ho dovuto rinunciare a prendere qualsiasi impegno preciso. L'indicazione della mia partecipazione al Convegno di Gargnano è arbitraria: ho chiaramente detto a Bazzarelli che non so se potrò intervenire e che mi riservo di decidere all'ultimo momento secondo il parere del cardiologo. La stessa cosa debbo dire a Lei: mi dispiace di dover rinunciare e mi riservo di decidere all'ultimo momento. Comunque non per Bologna ma per Varenna. Le spiego: se andrò a Gargnano, passerò a riposarmi a Lugano, dove mia figlia mi accompagnerebbe in macchina. Se non mi sbaglio Varenna è vicino a Como ed io da Lugano potrei venirci, senza però raggiungere Bologna. Il fatto è che ho cercato invano tra le mie carte tutto ciò che riguarda il Convegno sul Fioravanti. Non potrebbe Lei mandarmi subito tutte le indicazioni relative a Varenna? Non appena io decidessi di andare a Gargnano avvertirei anche Lei per quanto riguarda Varenna. L'andata a Gargnano renderebbe possibile la venuta a Varenna e se a Varenna c'è una inaugurazione io potrei anche dire qualche parola (non solo come slavista e accademico dei Lincei, ma come uno dei decani nello studio del Fioravanti, non Le pare?). Ripeto in questo momento (sono in mano a un cardiologo) non posso dire nulla di preciso, ma fra qualche giorno potrei decidere. Poi Lei mi dirà come regolare la mia situazione di partecipante.

La prego di presentare i miei ossequi alla Mamma e a Sua moglie.

Con affetto

¹²⁵ Su carta intestata dell'Accademia Nazionale dei Lincei.

¹²⁶ Su carta intestata dell'Accademia Nazionale dei Lincei.

Roma, 17/09/75

[58] Caro Cazzola¹²⁷,

non mi è stato possibile rispondere subito al Suo espresso in data 11 ma arrivato il 14, perché ho dovuto aspettare il ritorno di mia figlia a Roma per sapere le sue intenzioni. A Varenna mia figlia non verrà: spera di venire a Bologna, ma non ne è sicura, perché per venire dovrebbe spostare gli esami all'Università. Io verrò a Varenna da Lugano; è una bella passeggiata; potrò venire nel pomeriggio del 3, perché dubito in questo momento di poter arrivare nella mattinata del 4. Lo saprò con certezza a Lugano, dove andrò dopo essere stato a Gargnano sul Garda il 22- 23- 24 settembre. Le sarò grato se vorrà disporre perché io abbia una camera (per me solo perché la mia età e certi inconvenienti notturni non mi permettono di stare con altri) già per il 3 sera. Comunque io non appena sarò a Lugano darò notizie più precise. (Saprò gli orari per arrivare a Varenna.) La prego di scrivermi due parole indirizzando a Hôtel Gottardo, Lugano, scrivendo sulla busta: trattenere fino all'arrivo del Professore. Grazie.

Sono lieto di dire qualche parola, senza che sia minimamente spostato il programma d'inaugurazione.

Molte cordialità.

Suo
Ettore Lo Gatto

Roma, 27/09/75

[59] Non ho ancora ricevuto il programma¹²⁸Caro Cazzola¹²⁹,

ho avuto l'orario per venire a Varenna. Posso partire da Lugano con un pullman-correria alle nove di sabato mattina, prendere il traghetto a Menaggio ed essere a Varenna poco dopo mezzogiorno. Le confermo quindi che verrò sabato 4 e potrò partecipare all'inizio dei lavori. Parlerò al massimo 8-10 minuti. Ripartirò per Lugano lunedì mattina, quando i partecipanti partiranno per Milano. Dovrò quindi dormire a Varenna le sere del 4 e del 5.

La prego vivamente di farmi avere una camera per me solo; se non è possibile, per favore, mi prenoti un posto in un albergo. Mi hanno detto che ce ne sono.

Lieto di rivederLa.

¹²⁷ Su carta intestata dell'Accademia Nazionale dei Lincei.

¹²⁸ Questa frase è riportata sull'angolo superiore sinistro del foglio.

¹²⁹ Su carta semplice.

Alla Radio di Lugano ho già fatto trasmettere il resoconto di Gargnano¹³⁰. Mi metterò poi d'accordo con Lei per riferire anche sui lavori di Bologna.

Tante care cose.

Roma, 23/10/75

[60] Caro Cazzola¹³¹,

a Parigi non sono andato, perché a Lugano mi sono ammalato, ed eccomi qui... a Roma tra il letto e la poltrona. Grazie per la Tua cara lettera, ancora col Lei, ma ti ricordo che ci siamo già dati del Tu. Grazie anche per le tue offerte. Sia per le relazioni che per i libri c'è tempo. Sarò ancora in grado di lavorare? Mi pare quasi impossibile, ma spero. Ti scriverò, anche per dirti se andrò prima o poi a Parigi. Ho un bel ricordo del Convegno e anche per questo grazie.

Affettuosi saluti

Ettore Lo Gatto

Roma, 26/12/75

Prof. Ettore Lo Gatto
00198 Roma – Via Ghirza, 13
Tel. 8312416

[61] Caro Cazzola¹³²,

da tempo non ho tue notizie.

Io purtroppo passo da un malanno all'altro e mi decido a dartene di mie per augurare a te, alla mamma e a tua moglie un felice anno Nuovo.

Non ho abbandonata l'idea di una nuova edizione dei miei artisti italiani in Russia; gradirò perciò da te quei materiali che tu ritenga possano essermi utili. Molte care cose

Ettore Lo Gatto

¹³⁰ Dal 22 al 24 settembre 1975 si era svolto a Gargnano, presso Villa Feltrinelli, un Simposio organizzato dall'AIR e dedicato al tema *L'insegnamento della lingua e della letteratura russa nei Paesi di lingua romanza*. Presidente del Simposio era Eridano Bazzarelli. Lo Gatto aveva presieduto la sessione inaugurale.

¹³¹ Su cartolina postale intestata dell'Accademia Nazionale dei Lincei.

¹³² Su carta intestata.

1976

Roma, 10/01/76

[62] Caro Cazzola¹³³,

prima di tutto desidero esprimerti le mie più sincere condoglianze per la morte della tua mamma. È un dolore che tutti nella vita abbiamo sofferto o dobbiamo soffrire, senza dubbio il dolore più profondo che ognuno di noi sente, riuscendo a risentire l'eco del dolore altrui.

Grazie per gli auguri (la tua lettera mi è arrivata soltanto ieri, ed io ero preoccupato già del tuo silenzio) che ricambio affettuosamente e ti prego di porgere anche a tua moglie. Di Varenna e di Milano ho un ricordo gratissimo e mi rammarico che le mie ormai davvero precarie condizioni di salute non mi permettano di lavorare come vorrei. Nell'ultimo mese sono passato per così dire da un [illeggibile] a un acciacco (spesso con febbre) e aspetto con ansia di poter entrare in una vera e propria convalescenza.

Di nuovo condoglianze e una affettuosa amichevole stretta di mano.

Tuo
Ettore Lo Gatto

Roma, 24/01/76

Prof. Ettore Lo Gatto
00198 Roma – Via Ghirza, 13
Tel. 8312416

[63] Caro Cazzola¹³⁴,

grazie per la tua lettera e per i due libri su Archangel'skoe arrivati insieme alla lettera. Ma se dovrò mettere a punto *Gli artisti italiani in Russia* io avrei bisogno prima di tutto dei materiali su Fioravanti e i Frjazy.

Purtroppo le mie condizioni di salute continuano ad essere non buone e non potrò mantenere la promessa di consegnare il dattiloscritto in primavera. Penso che si andrà all'autunno se migliorerò.

Sarei molto contento e onorato di presentare i lavori di Varenna e Bologna, ma penso che potrei scrivere tale presentazione dopo aver preso visione delle relazioni. Penso che ciò potrebbe avvenire addirittura con la conoscenza delle prime bozze. Comunque accetto, ripeto con soddisfazione perché di Varenna ho un ricordo delizioso.

¹³³ Su foglio di taccuino.

¹³⁴ Su carta intestata.

Ti segnalo, ma forse lo sai già che in aprile ci sarà a Venezia alla Fondazione Cini un convegno su *Gogol' e l'Occidente*¹³⁵. Io sono stato invitato ma non so se ce la farò a preparare una relazione. da parte italiana se ne occuperanno i Proff. Branca di Padova e Sante Gra-ciotti di Roma.

Ricordami a tua moglie. Con molte cordialità Tuo

Ettore Lo Gatto

Roma, 27/01/76

[64] Caro Cazzola¹³⁶,

due parole per dirti che è arrivato il secondo plico coi volumi su Ostankino e Kuskovo. Grazie e cari saluti.

Tuo

Ettore Lo Gatto

Di salute sto un po' meglio e ho messo sul tavolo il primo volume mio.

Roma, 5 marzo 1976

Prof. Ettore Lo Gatto
00198 Roma – Via Ghirza, 13
Tel. 8312416

[65] Caro Cazzola¹³⁷,

Ho avuto quasi contemporaneamente la tua lettera del 26 febbraio e l'invito della Fondazione Cini del 27. Posso così dirti senz'altro che le relazioni al convegno Gogol' e l'Occidente saranno soltanto quelle richieste. Dalla fondazione stessa ai cattedratici italiani. L'invito mi dà l'elenco di quelli che hanno accettato. Sono: Lo Gatto, Pacini (Leone), Bazzarelli, Kaučišvili, Luporini. Gli studiosi sovietici sono: M. Alekseev, Vl. Orlov, N. Fedorenko, Višneovskaja, Zalygin, Mošinskij; Parteciperanno inoltre: Ja. Kulczycka-Saloni, Jean Bonamour, José Johannet. La lettera dice inoltre: "Assisteranno all'incontro alcuni scrittori come Parise, Zanzotto, Pomilio e giovani studiosi e studenti slavisti. (Sottolineo, perché mi sembra strano che possano assistere solo giovani studiosi). Come vedi non mi sembra che tu

¹³⁵ Il convegno *Gogol' e la cultura europea*, organizzato dalla Fondazione Giorgio Cini, ebbe luogo dall'8 al 10 aprile 1976. Ettore Lo Gatto presentò la relazione *Gogol' e l'occidentalismo degli slavofili*.

¹³⁶ Su cartolina postale intestata dell'Accademia Nazionale dei Lincei.

¹³⁷ Su carta intestata.

possa mandare una relazione. Un criterio inverosimile, ma le cose stanno così. e a me dispiace molto!¹³⁸ E ne scriverò al Prof. Branca, firmatario dell'invito.

Una relazione, se possibile, sui rapporti Gogol'-Mezzofanti, sarebbe stata interessante. Comunque, posso dirti che non ho trovato nell'epistolario di Gogol' altro accenno che quello notissimo nella lettera alla Balabina che anch'io riporto nel mio *Russi in Italia*.

Grazie per l'accenno nel libro su Gonzago¹³⁹; se non riuscirò ad averlo ti chiederò a suo tempo di farmelo avere in prestito. Ma spero di trovarlo a Roma.

Per la mia presentazione degli atti del Convegno la scriverò subito appena avrò le bozze. Parto, in convalescenza per Lugano il giorno 9 (il mio indirizzo: Hôtel Gottardo) e tornerò a Roma prima della fine del mese. Se necessario anticiperò. Comunque le bozze a Roma, ma non prima del 20.

Tante care cose, caro Cazzola, e buon lavoro.

tuo

Ettore Lo Gatto

Roma, 22/06/76

[66] Caro Cazzola¹⁴⁰,

La signora Gatti-Perer mi ha scritto chiamando "splendida" la mia presentazione al volume sul Convegno Fioravanti¹⁴¹. Mi fa piacere segnalarti che in essa vi sono circa due pagine dedicate a te.

Non ho ancora scritto alla Perer a proposito della eventuale 2ª edizione dei miei *Artisti Italiani in Russia*. Ho due offerte e sono imbarazzato, perché ho promesso (e desidero mantenere la promessa) di dare la precedenza all'Istituto dell'Arte Lombarda¹⁴².

¹³⁸ Da uno scambio epistolare intercorso fra Vittore Branca (9 marzo 1976) e Piero Cazzola (6 maggio 1976) apprendiamo, tuttavia, che Piero Cazzola poté presentare una breve comunicazione dal titolo *Il cardinal Mezzofanti e gli altri amici italiani di Gogol'*.

¹³⁹ Si tratta, molto probabilmente, della monografia: S. Flora, *P'etro di Gottardo Gonzago 1751-1831. Žizn' i tvorčestvo. Sočinenja* (Iskusstvo, Moskva 1974).

¹⁴⁰ Su carta intestata dell'Accademia Nazionale dei Lincei.

¹⁴¹ E. Lo Gatto, *Presentazione* (in: Id., *Aristotele Fioravanti a Mosca. 1475-1975*, Arte Lombarda, Milano 1976, pp. 8-12).

¹⁴² Il progetto della seconda edizione dell'opera citata da Lo Gatto sarebbe stato realizzato molti anni dopo, in quattro volumi: I. E. Lo Gatto, *Gli architetti a Mosca e nelle province*, a cura di A. Lo Gatto; introduzione di C. Bertelli; prefazione di G. Glisenti, A.L. Adamshin e F. Seleò (Scheiwiller, Milano 1990); II. E. Lo Gatto, *Gli architetti del secolo 18. a Pietroburgo e nelle tenute imperiali*, a cura di A. Lo Gatto; introduzione di C. Bertelli; prefazione di A.A. Sobčak (Scheiwiller, Milano 1993); III. E. Lo Gatto, *Gli architetti del secolo 19. a Pietroburgo e nelle tenute imperiali*, a cura di A. Lo Gatto; introduzione di P. Angelini (Scheiwiller, Milano 1994); IV. E.

C'è anche la difficoltà delle mie diminuite forze di lavoro. Sono stanco e mi domando: ce la farò?

non avere preoccupazioni per i tuoi libri: se dovessi rinunciare a lavorare te li farò avere subito.

Tante care cose.

Aff.mo
Ettore Lo Gatto

Lugano, 30/09/76

Prof. Ettore Lo Gatto
00198 Roma – Via Ghirza, 13
Tel. 8312416

[67] Caro Cazzola¹⁴³,

Ricevo qui, mandatami da Roma, la tua lettera del 14 scorso. Scusa l'involontario ritardo e grazie per le care parole a proposito della mia Presentazione al volume degli atti Fioravanti, che sono ansioso di vedere.

E rispondo, nei limiti del possibile, al tuo quesito. Non ho fatto ricerche personali nel Fondo Mezzofanti di Bologna; mi sono attenuto soltanto a quel che ha scritto la Kaučišvili¹⁴⁴. Non posso perciò esserti utile. Tornando a Roma, ti manderò l'articolo della stessa Kaučišvili.

Mi sono rallegrato all'idea che hai ripreso l'argomento dei "giusti" in Leskov. Quando il volume sarà pronto, mi interesserò presso Garzanti o presso Mursia. Tu conosci il mio volume leskoviano edito da Mursia¹⁴⁵. Può darsi ch'egli abbia interesse a pubblicarne un secondo tuo, nel caso che il primo sia andato bene, cosa che ignoro perché ebbi un compenso una volta tanto e una percentuale.

Fra giorni tornerò a Roma, anche perché quassù piove ed io non sto molto bene.

Care cose

tuo
Ettore Lo Gatto

Lo Gatto, *Scultura, pittura, decorazione e arti minori*, a cura di A. Lo Gatto; introduzione di C. Bertelli (Scheiwiller, Milano 1991).

¹⁴³ Su carta da lettere intestata.

¹⁴⁴ L'articolo cui allude Lo Gatto è il seguente: N.Kauchtschischwili, *Il Cardinale Giuseppe Mezzofanti e il mondo culturale russo dell'Ottocento* (in: *Studi in onore di Arturo Cronia*, Padova 1967, pp. 261-278). Lo stesso Lo Gatto nel volume *Russi in Italia. Dal secolo XVII ad oggi* accennò all'incontro di Vjazemskij e poi di Gogol' con il celebre cardinale poliglotta.

¹⁴⁵ Cfr. nota 16.

[67bis] Maestro carissimo¹⁴⁶,

sono reduce da Milano, dove abbiamo ieri presentato al pubblico, nel magnifico salone di Palazzo Serbelloni al Circolo della Stampa, il volume degli Atti Fioravanti. Erano presenti alcuni dei coautori (la Gatti, Cavallari, Ivanov, Dall'Acqua, la Pietroantonio) e mi pare che la manifestazione sia pienamente riuscita. Hanno dato la parola anche a me (dopo la presentazione ufficiale della Prof. Grassi, del Politecnico di Milano) e non ho mancato di ricordare le molte personalità che hanno contribuito al successo degli Atti, e a suo tempo del Convegno, tra i primissimi il nostro carissimo "Nestore" degli slavisti, con la sua ampia e puntuale presentazione di competente e testimone del nascere degli interessi per i «friazy». Per cui, anche a nome della signora Gatti, ci tengo a rinnovarti qui l'espressione della nostra profonda gratitudine.

Venendo ora a quanto mi scrivi con la Tua del 26 ottobre, ho potuto raccogliere dalla Gatti, e sia pure nella fretta del momento, le seguenti dichiarazioni: che essa attende di poterTi incontrare non appena avrai approntato il materiale che ritieni opportuno per il progettato nuovo testo sugli artisti italiani in Russia; che allo stato attuale, pur essendo sempre bene intenzionata a pubblicare un tale prezioso lavoro, nulla può dirTi se prima non ha esaminato in manoscritto detto materiale, onde poter trarre da tale esame delle deduzioni tecniche agli effetti del calcolo dei costi, della tiratura dell'edizione e di quanto altro. Penso dunque che rimanga a Te, e alle Tue forze, di considerare l'opportunità di continuare o no il lavoro di revisione e aggiornamento dei 3 volumi della Libreria dello Stato. Quanto alla serietà in genere della Gatti anche come editore, credo che non possiamo dubitarne; la stampa a tempo di record, e coi soli suoi mezzi, degli Atti Fioravanti ce lo conferma.

Ho cominciato lunedì i corsi a Bologna, sto trattando il secolo di Ivan il terribile, che mi pare appassioni gli studenti; poi esaminerò il romanticismo, con Krylov e Griboedov. Sono sempre assai soddisfatto della scelta fatta, cambiando professione non proprio da giovinetto, anche se ciò mi costa sforzi fisici da ventenne, ne vale la pena. Ma prendo esempio da Te, nostro Maestro in tutto!

Ho terminato l'articolo sul Mezzofanti¹⁴⁷, spero di non aver presentato lettere già note, al massimo si tratta di una o due della Volkonskaja al Cardinale.

Sempre a tua disposizione per qualunque occorrenza, e nella speranza di presto incontrarci, Ti esprimo tutta la mia affettuosa devozione.

tuo
Piero Cazzola

¹⁴⁶ Si tratta del testo dell'unica lettera conservata presso il Fondo Lo Gatto. La lettera è riportata su foglio dattiloscritto, con firma autografa in inchiostro nero, così come l'aggettivo 'tuo'.

¹⁴⁷ Piero Cazzola allude al contributo *I corrispondenti russi del Cardinale Mezzofanti* ("Il Carrobbio", III, 1977, pp. 133-148).

Lugano, 19/12/76

[68] Caro Cazzola¹⁴⁸,

venendo su a Lugano ho preso con me la posta arretrata e con mortificazione mi sono accorto che la tua ultima lettera ha la data 11 novembre. Perdona!

Grazie per le notizie relative al volume su Fioravanti (o meglio: sulla presentazione del volume). Il libro è magnifico ed io mi sento molto onorato di averne scritta la presentazione.

Ora qui a Lugano, ne scriverò una recensione che spero di far passare presto.

Per quanto riguarda i miei *Artisti Italiani in Russia* capisco le riserve della professoressa Gatti: non rinunzio ancora del tutto a fare la revisione, ma debbo aspettare che migliorino le condizioni di salute (ho avuto l'influenza in una forma molto spiacevole). Qui mi riposerò e curerò; penso di tornare per Natale.

Grazie per le parole che mi rivolgi sempre affettuosissime e a me care.

Ti prego di ricordarmi a Tua moglie.

Con un abbraccio Tuo

Ettore Lo Gatto

¹⁴⁸ Su carta intestata dell'Accademia Nazionale dei Lincei.

1977

Roma, 08/01/77

[69] Caro Cazzola¹⁴⁹,

mi scrive l'amico Guzzo: non potrebbe Cazzola recensire il tuo libro?

Penso ch'egli abbia in mente una recensione in "Filosofia". La prego di telefonargli. Comunque, se dovesse scrivere la prospettata recensione, sia severo. Con i più cordiali auguri anche per i Suoi.

Con affetto

Suo
Ettore Lo Gatto

Roma, 08/02/77

[70] Caro Cazzola¹⁵⁰,

grazie per la copia della Recensione. Troppo bella; perché così poco critica? A proposito: l'Achmatova non viveva nei saloni del Palazzo Šeremetev, ma in un piccolo modesto appartamento al pianterreno del Palazzo.

Se rivedrai le bozze correggi. Ma la cosa non ha importanza. Grazie di nuovo. Martedì parto per Lugano, dove resterò una diecina di giorni.

Tante care cose

Ettore Lo Gatto

Lugano, 23/02/77

[71] Caro Cazzola¹⁵¹,

grazie per la tua lunga lettera con le tante notizie di cui ho avuto sincero piacere. Anche perché mi dicono quanto tu lavori confermando in me la fiducia che ho sempre avuto in te. Congratulazioni per le lezioni in volume. Cercherò il Grassi, ma non so cosa possa valere su di lui la mia parola. Anche per questo volume complimenti.

Io qui mi riposo e fo qualcosa per la Radio tra un raggio di sole e uno scroscio di pioggia. Care cose affettuose

Ettore Lo Gatto

¹⁴⁹ Su carta intestata dell'Accademia Nazionale dei Lincei.

¹⁵⁰ Su carta intestata dell'Accademia Nazionale dei Lincei.

¹⁵¹ Su carta semplice senza intestazione.

Roma, 28/06/77

[72] Caro Cazzola¹⁵²,

grazie per gli estratti. Non occorre che tu me ne mandi altri, perché ci ha già pensato Guzzo. Farò propaganda al mio libro con le tue parole. Grazie. Purtroppo non sto bene: cercherò di star meglio a Lugano, ma ormai la mia discesa si è fatta rapida.

Perdona se non ti ho ancora restituito i libri; lo farò appena potrò uscire.

Cari ricordi e affettuosi saluti.

Tuo
Ettore Lo Gatto

¹⁵² Su carta intestata dell'Accademia Nazionale dei Lincei.

1978

Roma, 10/04/78

[73] Caro Cazzola¹⁵³,

ho ricevuto sabato la Sua lettera così piena di parole gentili, per le quali Le viene meno il mio grazie ed oggi il Suo articolo su Mezzofanti¹⁵⁴ così ricco di cose interessanti e per me nuove. Anche per questo invio grazie.

Ho provveduto subito a preparare il pacco con i libri da Lei prestatimi ma non posso spedirlo subito perché a causa di una intensa cura di antibiotici non posso uscire. Ma appena Anjuta tornerà da Milano il pacco partirà.

Sono ormai malato da circa cinque mesi con qualche breve intervallo. Malanni di varia specie sullo sfondo di quello inevitabile e progressivo: l'età. È esclusa perciò ogni mia partecipazione a qualsiasi convegno o congresso. Mi dispiace perché sento sempre più dolorosa la solitudine.

Caro amico, grazie ed auguri di buona salute e di attività.

Suo aff.mo

Ettore Lo Gatto

¹⁵³ Su carta intestata dell'Accademia Nazionale dei Lincei.

¹⁵⁴ Si tratta dell'articolo di Piero Cazzola *I corrispondenti russi del Cardinale Mezzofanti* ("Il Carrobbio", III, 1977, pp. 133-148)(cfr. n. 147, *supra*).

1979

Roma, 10/01/79

[74] Caro Cazzola¹⁵⁵,

grazie a te e a tua moglie anche da parte di Anjuta. Li ricambiamo con sempre memorie simpatia e con viva cordialità.

A suo tempo ti rispedii i volumi di arte russa che mi prestasti gentilmente. Non so se li hai ricevuti. Io ho conservata la ricevuta postale del pacco raccomandato.

Ti abbraccio

Ettore Lo Gatto

Roma, 13/07/79

[75] Caro Cazzola¹⁵⁶,

da molti mesi malato non ho nemmeno aperta la corrispondenza. L'ho aperta solo oggi. Mi perdoni il silenzio. Attualmente non sono in condizioni di far nulla per lei. Mi scusi. Anzi scusami se ti ho scritto col Lei. Spero di farmi vivo (se ci sarò ancora) in autunno.

Cari cari saluti

Ettore Lo Gatto

¹⁵⁵ Su carta intestata dell'Accademia Nazionale dei Lincei.

¹⁵⁶ Su foglio di taccuino.

Bibliografia

- Cazzola 2004: P. Cazzola, *Una vita in 4/5 di secolo*, Torino 2004.
- Cazzola 2008: P. Cazzola, *Sessant'anni intorno al pianeta Russia*, a cura di A. Malerba, Torino 2008.
- Cazzola 2013: P. Cazzola, *Russkij P'emont*, red. sostav. M.G. Talalaj, Moskva 2013.
- D'Amelia 1987: A. d'Amelia, *Un maestro della slavistica italiana: Ettore Lo Gatto*, "Europa orientalis", 1987, 6, pp. 331-382.
- Donatelli 2003: P. Donatelli, *Guzzo Augusto*, in: *Dizionario biografico degli Italiani*, LXI, Roma 2003, pp. 613-616.
- Izzi 2000: G. Izzi, *Gigli Lorenzo*, in: *Dizionario biografico degli Italiani*, LIV, Roma 2000, pp. 681-684.
- Lo Gatto 1976: E. Lo Gatto, *I miei incontri con la Russia*, Milano 1976.
- Mazzitelli 1980: G. Mazzitelli, "Russia" tra impegno scientifico ed informazione letteraria, in: A. d'Amelia (a c. di), *Studi in onore di Ettore Lo Gatto*, Roma 1980, pp. 203-209.
- Mazzitelli 1982: G. Mazzitelli, *Intervista a Ettore Lo Gatto*, "Rassegna sovietica", XXXIII, 1982, pp. 89-101.
- Mazzitelli 2007: G. Mazzitelli, *Slavica Biblioteconomica*, Firenze 2007.
- Tamborra 1980: A. Tamborra, *Gli inizi della Slavistica in Italia e l'impegno civile di Ettore Lo Gatto*, in: A. d'Amelia, *Studi in onore di Ettore Lo Gatto*, Roma, 1980, pp. 301-314.
- Valsangiacomo 2015: N. Valsangiacomo, *Dietro al microfono. Intellettuali italiani alla Radio svizzera (1930-1980)*, Bellinzona 2015.

Sitografia

A. d'Amelia, *Rivista di Letterature Slave, ad vocem*, <<http://www.russinitalia.it/riviste.php?id=132>> (ultimo accesso 22.12.2019).

Abstract

Giulia Baselica

The Letters of Ettore Lo Gatto to Piero Cazzola (1959-1979)

From 1959 to 1979 Ettore Lo Gatto was in close correspondence with Piero Cazzola. It appears that all of Lo Gatto's letters are preserved, and they represent an interesting contribution to our knowledge of Italian Slavic studies history. In his missives, the dean of Slavic studies sends the younger scholar personal information, bibliographical suggestions, advice relating to study and research, news concerning the publication of essays, articles, reviews and the organization of national and international conferences and congresses. The result is a well-rounded self-portrait of the great slavist in his years of maturity, overshadowed by difficulties, sorrows and suffering, but nevertheless animated by a constant and exemplary passion for study, research and dissemination of the Slavic world. The collection of 76 letters bears witness to a deep friendship based on mutual esteem and fed by the admiration Cazzola had for the patriarch of Slavic studies in Italy: the latter, in his turn, was, at times ruthless in his opinions, but generous with his advice.

Keywords

Ettore Lo Gatto; Piero Cazzola.



RECENSIONI

R. Benacchio, M. Fin (a cura di), *Arturo Cronia: l'eredità di un maestro a cinquant'anni dalla scomparsa. Atti del Convegno di Studi (Padova 20-21 novembre 2017)*, Esedra, Padova 2019, pp. 240.

La pubblicazione degli Atti del convegno su Arturo Cronia, tenutosi a Padova nel novembre del 2017, segna a tutti gli effetti, e nella maniera migliore, l'inizio delle celebrazioni del centenario della nascita della slavistica accademica italiana che proprio a Padova nel 1920 mosse i suoi primi passi con la chiamata di Giovanni Maver ad occupare la cattedra di filologia slava.

Si tratta di un bel volume, curato con amorevole dedizione da Rosanna Benacchio e Monica Fin, che, al di là dell'omaggio al Maestro, ha molti pregi. Innanzitutto va segnalato per la qualità dei contributi presenti che ci restituiscono nell'insieme un'analisi serena e approfondita dei diversi aspetti dell'attività accademica e scientifica di Cronia, il quale, nato a Zara, dalmata italiano, condivise con Giovanni Maver sia il destino di nascere suddito dell'impero asburgico, sia un percorso di studi intrapreso nelle università austriache e sfociato poi nell'orgogliosa volontà di testimoniare la propria italianità, da Cronia costantemente rivendicata e difesa. Un'italianità, che anche per ragioni contingenti, vista la sua attività di docenza negli anni trascorsi in Cecoslovacchia, si nutre di una conoscenza approfondita della letteratura italiana, come è ben dimostrato dal saggio di Guido Baldassarri dedicato all'importanza che Dante e Petrarca ebbero nella produzione scientifica dello studioso. È questa la base sulla quale si costruisce il Cronia filologo e slavista: se si considera come Maver fosse per formazione un filologo romano, Lo Gatto un germanista e Damiani un laureato in giurisprudenza e poi bibliotecario di professione, si ha quasi l'impressione che la slavistica italiana sia nata per caso. Ma si tratta di un caso guidato da eventi storici e biografici sui quali già molto è stato scritto. Quello che interessa sottolineare, in chiave di un bilancio che l'approssimarsi del centenario ci porta a dover fare, è che la prima generazione degli slavisti accademici italiani trasforma una necessità storica in una battaglia culturale, che, certo, ha anche risvolti personali, dovuti al tentativo di trovare un'adeguata sistemazione lavorativa consona alle proprie aspirazioni, ma che si nutre anche di un afflato che possiamo definire positivista da un lato e crociano dell'altro. Si tratta di una componente che ben sottolinea Egidio Ivetic, nel suo contributo dedicato ai rapporti di Cronia con il Meridione slavo, quando afferma che Cronia aveva una perfetta cultura europea. Mi è capitato di recente di sostenere che Damiani fu un intellettuale europeo al pari di Maver e Lo Gatto. Questo è, dunque, uno dei grandi meriti della slavistica italiana, forse non ancora pienamente riconosciuto: il respiro europeo. Se la scoperta degli scrittori americani negli anni Trenta del secolo scorso è stata vista come una scossa salutare per ampliare gli orizzonti della nostra cultura, la

stessa importanza non mi pare venga data alla diffusione delle letterature slave che grazie all'opera di questi studiosi e ad iniziative editoriali come quelle poste in essere, ad esempio, dall'Istituto per l'Europa orientale e dalla casa editrice Slavia, diede la possibilità di scoprire delle realtà fino ad allora quasi sconosciute sia al mondo intellettuale italiano, sia a quello che poteva essere il pubblico potenziale dei lettori dell'epoca.

Parlare di una combinazione di positivismo e crocianesimo (termini che per altro ricorrono in più di uno dei contributi presenti nel libro), può sembrare quasi contraddittorio, ma personalmente sono convinto che questa contraddizione non esista. È di stampo positivistico la volontà di 'agire', l'idea che l'applicazione e lo studio non possano che portare a un complessivo progresso sociale e intellettuale; è di stampo crociano la fede nella cultura e nella letteratura. Una fede che vede nel magistero di Croce una guida al di là dell'adesione a qualsiasi scuola filosofica. È un modo di essere che si riverbera anche nell'attività di docenza che contraddistinse tutti questi studiosi, Cronia incluso, come ben testimonia l'interessante contributo che Rosanna Benacchio ha dedicato alle tesi di laurea che lo studioso assegnò e discusse, tesi i cui temi non fanno che confermare le sue principali linee di ricerca.

Ma i padri della slavistica italiana hanno avuto anche un altro importante tratto distintivo comune: la profonda convinzione che per favorire uno studio e un insegnamento veramente efficaci fosse necessario avere a disposizione gli opportuni strumenti di lavoro, in primo luogo delle biblioteche specialistiche costantemente aggiornate. Anche in questo caso si mossero con approcci diversi, ma sempre tendenti a un medesimo fine. In un pregevole contributo Monica Fin dà conto delle rarità bibliografiche con le quali Cronia volle arricchire la Biblioteca di slavistica dell'ateneo padovano. Si tratta di volumi preziosi: valgano come esempio i documenti glagolitici, il *Vocabolario* di Tanzlingher (alle cui fonti lessicografiche è dedicato in questi Atti uno specifico contributo di Han Steenwijk) e le edizioni Teodosio. E se il rapporto di Damiani con le biblioteche è un dato scontato, come non ricordare la preoccupazione di Lo Gatto perché l'Istituto per l'Europa orientale si potesse dotare di una biblioteca degna di questo nome e i taccuini che Maver riempiva di appunti, dovendo frequentare biblioteche in giro per l'Europa non potendo trovare quanto serviva ai suoi studi in Italia.

Il fatto che sia Marcello Garzaniti sia Mirka Zogović abbiano dedicato i loro saggi ad un'analisi di *La conoscenza del mondo slavo in Italia. Bilancio storico-bibliografico di un millennio*, libro per altro ricordato di frequente anche in altri contributi, testimonia di un ulteriore merito che Cronia condivide con Damiani: quello di avere ritenuto fondamentale che la redazione di repertori bibliografici fosse il necessario supporto a una disciplina che aspirava ad ottenere un solido riconoscimento scientifico. Il bilancio storico-bibliografico, richiamato nel sottotitolo del volume di Cronia, ci rimanda subito non a un semplice elenco di testi, ma al fatto che il dato bibliografico è considerato come una sorta di testimone storico, nel caso specifico della storia di una disciplina che si è nutrita e si nutre di reciproci rapporti culturali con la cultura slava. Avere posto l'accento su questo aspetto è un grande merito di Cronia e anche per questo motivo, come sottolinea giustamente Mirka Zogović, *La conoscenza del mondo slavo in Italia* da "strumento di studio" si trasforma in "oggetto di studio". D'altra parte non diversa era la concezione che Damiani aveva della bibliografia e comune ai due studiosi era un intento che vorrei definire "biblio-storiografico": la bibliografia che si lega alla storiografia e quindi consente di confermare o scoprire molteplici percorsi di ricerca o interrelazioni culturali. Intento positivista per tornare ai concetti che si ricordavano prima, ma sempre nell'ottica crociana del primato della letteratura e, quindi, teso anche alla valorizzazione della poesia vista come massima espressione artistica di un popolo. Quale indiscusso fondatore della serbo-croatistica italiana, l'opera di Cronia viene studiata in questo volume con scritti di indubbio interesse da Valnea Delbianco, Maria Rita Leto e Rosanna Morabito. La cosiddetta 'scuola di Cronia', aspramente

criticata al di là dell'Adriatico perché proponeva una sostanziale mimesi della letteratura italiana, priva di particolare originalità, quale elemento caratterizzante anche di scrittori come Darsa e più in generale per gli esordi delle lettere slavo-meridionali, deve essere oggi inevitabilmente storicizzata, superando certi giudizi che l'evoluzione degli studi consente di valutare con il dovuto distacco critico. Anche in relazione a un altro importante saggio di Cronia sull'enigma del glagolitico in Dalmazia, Barbara Lomagistro dimostra che le posizioni dello studioso zaratino su questo tema vanno deideologizzate e inserite in una riflessione di più ampio spessore che alla prova dei fatti conferma quanto meno la bontà del metodo di Cronia e, soprattutto, la sua acribia nella ricerca e nello studio delle fonti. Naturalmente questo non toglie che il procedere della ricerca e nuovi contesti di riferimento culturale consentano di affrontare con *animus* diverso l'approccio alle indubbe influenze della letteratura italiana, riconoscendo, però, capacità artistiche anche a chi ha saputo far proprie e rielaborare letture e influenze culturali. Non vi è dubbio che per Cronia il tema dell'italianità della Dalmazia assumesse un valore di carattere personale e non si può dimenticare il quadro storico in cui sia lui sia la nascente slavistica italiana operò. Lo sottolinea molto opportunamente Alessandro Catalano in un contributo che come quello di Miloš Zelenka ricostruisce l'attività del Cronia boemista. Oltre ad analizzare la produzione dello studioso relativa alla letteratura cecca, Catalano fa menzione di un tema che ritiene non sufficientemente approfondito negli studi dedicati agli esordi della slavistica italiana, vale a dire il rapporto con il fascismo. **Q**uale fu il comportamento di Cronia, Damiani, Lo Gatto e Maver durante il ventennio fascista? In che modo la slavistica italiana subì o, in qualche modo, si servì dell'ideologia del regime? **Q**uanto si piegò ai valori di una politica che nutriva nei confronti dei paesi slavi un interesse di natura ideologica e di potenza, all'interno di uno scacchiere geopolitico profondamente mutato dopo la fine della Prima guerra mondiale? Si tratta di domande sicuramente importanti e alle quali si è tentato di dare delle risposte seppure parziali, certo legate agli specifici comportamenti dei singoli, mentre non vi è ancora, e credo che su questo Catalano abbia ragione, un'analisi più generale ed esaustiva: manca ancora una valutazione storica del problema. Si trattò per tutti della dissimulazione onesta di Torquato Accetto o ci furono anche adesioni incondizionate e sincere, 'senza se e senza ma', al fascismo? Se è difficile pensare a un Maver acriticamente allineato, sappiamo di un Lo Gatto che a metà degli anni Venti si dichiarava antifascista, ma che da direttore dell'Istituto italiano di Praga veniva descritto come un buon fascista. Damiani non si sottrasse al mito della romanità e, visto il ruolo istituzionale che ricopriva, quale direttore della Biblioteca della Camera dei Deputati, non poteva certo ascrivere al novero dei frondisti, eppure di sicuro negli anni della Seconda guerra mondiale il suo atteggiamento fu di graduale rifiuto delle scelte di Mussolini e nella sua casa, come ebbe modo di ricordare Riccardo Picchio che fu suo allievo, ci si poteva confrontare con grande libertà di pensiero. Per Cronia era più difficile rimanere indifferente alle sirene di un richiamo nazionalistico che per altro delle rivendicazioni territoriali faceva anche un suo punto di distinzione. Difficile evitare il conformismo, ma da buon professore non perdette mai il suo status di accademico, il radicamento nell'ateneo padovano, il cui rettore Anti era certo schierato, ma pur sempre rispettoso di una tradizione secolare che pesava a tutela della 'Universitas studiorum'.

Miloš Zelenka ricorda, nel suo contributo su Cronia comparatista e boemista nel periodo tra le due guerre, la frase che lo studioso pronunciò nel 1936 lasciando l'insegnamento praghese: "Il fondamento della mia vita è: lavora come se non dovessi mai morire". L'eredità di Cronia è forse racchiusa tutta in questa affermazione che esalta il primato dello studio. Uno studio che, unito alla passione per l'insegnamento, ancora una volta accomuna Cronia agli altri slavisti della prima generazione.

A cento anni dalla prima lezione tenuta da Maver a Padova non possiamo da un lato non sottolineare come la slavistica italiana sia riuscita a trovare uno spazio anche importante nelle università, ma al tempo stesso non nutrire il timore che questo spazio si stia pericolosamente restringendo e che il rischio di perdere terreno sia concreto. Anche la pubblicazione di questi Atti, che onora la memoria di Cronia, ma anche di quanti assieme a lui contribuirono a creare le condizioni perché una disciplina fino ad allora negletta potesse crescere e consolidarsi, deve spingerci a operare per impedire che quanto è stato costruito nel corso di un secolo possa venire anche solo in parte distrutto.

Gabriele Mazzitelli

F. Venturini, *Libri, lettori e bibliotecari a Montecitorio. Storia della Biblioteca della Camera dei deputati*, Wolters Kluwer-CEDAM, Milano-Padova 2019, pp. xxii-476.

Dal 1915 al 1950 Enrico Damiani lavorò nella Biblioteca della Camera dei Deputati, diventandone nel 1927 direttore. Si tratta di trentacinque dei centoquaranta anni (1848-1988) che il volume di Venturini ripercorre in maniera esemplare, ricostruendo l'intreccio delle storie dei libri e degli uomini che hanno condiviso la sorte in uno dei cosiddetti 'Palazzi del Potere', ma che forse andrebbe invece considerato semplicemente come uno dei luoghi fondamentali in cui trova ragione d'essere la nostra convivenza civile. Il volume si articola in otto densi capitoli, dedicati a ripercorre in maniera precisa e analitica le vicende della Biblioteca con un'attenzione particolare alle figure dei bibliotecari che la diressero, e in un'appendice in cui si elencano i componenti delle commissioni di vigilanza della Biblioteca che si sono avvicendate dalla fondazione sino al 1988. Il racconto di Venturini inizia l'8 maggio del 1848 quando, nel corso della prima seduta della Camera dei Deputati, dopo la concessione dello Statuto albertino, si approvò il regolamento provvisorio dell'Assemblea che prevedeva anche la creazione di una biblioteca, degli archivi e la nomina di un bibliotecario: il primo chiamato a ricoprire questo incarico fu Leonardo Fea (1810-1870). La storia della Biblioteca della Camera si lega indissolubilmente alle vicende di questo ramo del Parlamento, seguendone le sorti caratterizzate anche da due trasferimenti, prima a Firenze, a Palazzo Vecchio, e poi a Roma. Venturini è riuscito in un'impresa che non era affatto scontata: trovare un giusto equilibrio nella narrazione, visto che a tutti gli effetti la sua ricostruzione non si limita alla storia della Biblioteca, ma si interseca con quella della Camera stessa, fornendo un contributo importante per chi voglia studiare la storia italiana. In questo senso il titolo del libro appare più che giustificato: si rivivono le vicende di uomini e di libri che hanno delle peculiarità uniche proprio per il fatto di incontrarsi in un luogo in cui si decidono le sorti del Paese.

In questo particolare frangente, segnato da una sostanziale disistima nei confronti della cosiddetta 'casta', questo volume da un lato ci testimonia di come certi fenomeni siano ricorrenti nella vita politica nazionale, ma dall'altro ci dà anche il senso profondo del valore che, nel bene e nel male, l'Istituto parlamentare riveste. Per quel che concerne la Biblioteca non vi è dubbio che risalti un elemento che caratterizza quanti furono chiamati a lavorare in biblioteca e soprattutto a dirigerla: si tratta di personalità di spicco, intellettuali capaci di affiancare al lavoro quotidiano un'intensa vitalità culturale. In questo senso la figura di Enrico Damiani non fa che confermare questo dato: la sua attività di slavista accompagna per tutta la vita quella di bibliotecario. Diventato direttore della Biblioteca, Damiani visse in prima persona l'avvento del fascismo, la brevissima stagione della

Camera dei Fasci e delle Corporazioni e poi la nascita della Repubblica fino alle sue dimissioni, date nel 1950 con un'uscita di scena per lui amara, segnata dalla tragedia che lo aveva colpito nel 1947 con la morte del figlio appena ventenne. Considerate le ferite che sembrano mai rimarginate della nostra storia nazionale, è quasi d'obbligo chiedersi quale fu il grado di adesione al fascismo delle singole istituzioni e anche degli uomini che in quelle istituzioni si trovarono a operare. È inevitabile porsi questo quesito anche per Damiani. Grazie alle ricerche di Venturini si può affermare che la Biblioteca della Camera fu fascista, non diversamente da come possa essere stata giolittiana o democristiana in altri periodi della sua storia. Venturini parla di una sorta di extraterritorialità di cui la biblioteca godette, di un'immunità che la preservò anche da attività censorie riguardo alla politica degli acquisti. Damiani certo, visto il ruolo che rivestiva, non poté non aderire al fascismo: "Aveva utilizzato il fascismo per seguire la sua vocazione ed era stato utilizzato dal fascismo. Non aveva tuttavia un reale interesse né alla politica né alla sfera giuridica e si avrebbe difficoltà a trovare, tra i suoi tanti scritti, espressioni di adesione al regime o alla prospettiva che si affermò negli anni Trenta. Gli interessava, anzi, il ruolo di organizzatore culturale e di mediatore tra popoli diversi, pur nell'affermazione della cultura italiana" (p. 244). Venturini coglie perfettamente, a mio avviso, i tratti distintivi della personalità di Damiani che si dispiegarono sia nel lavoro quotidiano sia nella sua attività di docente universitario e di mediatore culturale. La sua forza consisteva nel vastissimo bagaglio culturale con cui accompagnava la conoscenza delle lingue e in una grande disponibilità umana che lo rendeva capace di ascoltare e di farsi molto ben volere. In questo senso la sua direzione della Biblioteca è caratterizzata dal desiderio di rivendicare soprattutto gli spazi fisici necessari perché potesse godere di una opportuna visibilità interna e, anche, del dovuto rispetto per le attività di studio e di ricerca di cui doveva essere partecipe. Gli anni di Damiani direttore si pongono in una sorta di 'terra di mezzo' fra la fondazione e il consolidamento della Biblioteca della Camera dopo i due traslochi da Torino a Firenze e da Palazzo Vecchio a Montecitorio. La Biblioteca acquista una sempre maggiore consistenza e visto l'elevato profilo intellettuale di molti dei funzionari ad essa preposti, oltre che al servizio dei deputati, sembra anche rispondere a delle loro esigenze culturali. Damiani tende a consolidare le fondamenta della biblioteca, attento alle novità biblioteconomiche e alla realtà delle biblioteche parlamentari di altri Stati, ma certo non è un funzionario che voglia darle un suo tono particolare. Difende la biblioteca come un buon padre di famiglia, ma non è un uomo d'azione. Anche laddove si occupa di catalogazione, lo fa spostando il tiro sul problema della traslitterazione dei caratteri cirillici che sarà oggetto di più di un suo studio. La Biblioteca appare come un suo 'piccolo mondo antico', da preservare, da tutelare, da accrescere senza però proporsi come perno attorno a cui far ruotare una vera e propria attività di informazione a favore degli utenti. A sua parziale discolpa vanno citati i tempi in cui operò, visto che il fascismo da un lato favoriva un certo conformismo burocratico e dall'altro non spingeva certo ad allargare l'orizzonte della Biblioteca oltre i confini del palazzo. Se dopo il 25 luglio 1943 la parola d'ordine fu 'salvare il salvabile' e il 25 aprile 1945 segnò l'inizio di una nuova stagione dopo l'immane sofferenza della guerra, sofferenza che Damiani provava anche per le sorti delle nazioni slave che gli stavano a cuore, il 1947 rappresentò per lui l'anno della tragedia: la morte del figlio Roberto durante un'escursione in montagna rappresentò un dolore incommensurabile dal quale non si sarebbe mai più ripreso. Da allora Damiani si chiuse ancora di più nei suoi studi, vinto ogni giorno di più dal pensiero costante di una perdita irrimediabile. Il rispetto che si aveva per la sua figura di intellettuale non bastava più al profilo di novità che si voleva dare anche alla Biblioteca della Camera. Nel 1950 Damiani, di fatto costretto alle dimissioni, lasciò il suo incarico ed è significativo che fu imitato da Giovanni Bach, altro funzionario di biblioteca esperto di lingue e letterature scandinave e da altri due colleghi, a testimoniare quasi non solo il profondo legame che

univa questi uomini, ma anche la fine di un modo di concepire l'attività che si svolgeva in Biblioteca. Per altro si erano anche levate delle voci che si lamentavano del modo in cui si erano andate formando e sviluppando le collezioni della Biblioteca, il cui patrimonio librario era stato comunque di continuo accresciuto. Nessuno forse come lo stesso Damiani si rese conto drammaticamente di avere fatto il proprio tempo e di dover lasciare il passo, anche se probabilmente avrebbe preferito che le modalità scelte per metterlo di fronte al fatto compiuto fossero diverse.

Inizia così un'altra storia, a testimonianza di come le sorti della Biblioteca della Camera riflettano in sostanza vicende storiche più generali: uno dei pregi maggiori del libro di Venturini è proprio quello di farci scorgere con estrema chiarezza questo nesso. Nel secondo dopoguerra e almeno fino alla fine degli anni Settanta la figura del direttore continua ad avere un rilievo importante e permea di sé l'immagine della Biblioteca, come testimonia pure la figura di Silvio Furlani, che coprirà questo ruolo dal 1963 al 1981. Ma se anche Furlani è uno studioso poliglotta che non diversamente dai suoi predecessori affianca al lavoro in Biblioteca una produzione scientifica di tutto rispetto, muta, però, l'assetto di un Istituto che, apparato servente del lavoro dei Deputati, deve ora acquistare un nuovo slancio, andare incontro e anticipare le necessità degli utenti, ampliare il suo raggio d'azione e le modalità di svolgimento della sua attività. La Camera sta vivendo una fase di passaggio dall'essere inizialmente ancora a metà tra il passato e il presente, per poi sentire l'urgenza di costruire il futuro di un Paese che cerca un riscatto. La Biblioteca va pertanto sommando al suo ruolo tradizionale quello di centro di documentazione e di disseminazione dell'informazione, seguendo un percorso che è legato anche allo sviluppo della biblioteconomia italiana che cerca di trovare uno spazio di manovra in un contesto fin ad allora ingessato e poco propenso alle novità. Toccherà a Emilia Lamaro vivere in pieno il confronto più serrato e la competizione virtuosa con un mondo bibliotecario che, grazie anche a un'evoluzione della professione, inizierà a porsi il problema di cercare di fare rete, di organizzarsi in un sistema bibliotecario nazionale che possa diventare un vero e proprio servizio. Si tratta di un lento ma significativo mutamento per una Biblioteca 'speciale', con un'utenza ben definita e con una *mission* che sembrava essere chiara e ben delineata.

Il racconto di Venturini si ferma al 1988, quando per ragioni logistiche ma anche di natura funzionale la Biblioteca si trasferirà dai locali di Montecitorio a quelli di Via del Seminario, andando a coesistere in un edificio unico con la Biblioteca del Senato. Si è così creato quel Polo Parlamentare delle Biblioteche che ha di fatto decretato una vera e propria rivoluzione, consentendo di aprire le due Biblioteche alla città di Roma, in particolare ai docenti e agli studenti universitari, ma più in generale alla comunità degli studiosi. Si tratta di un'altra storia tutta da scrivere, ma che affonda le sue radici nel passato di un Istituto bibliotecario che oggi rappresenta un punto di riferimento importante nel panorama bibliotecario italiano, grazie anche, ed è bene sottolinearlo, al suo passato. Un passato che Venturini ci narra con una scrittura sempre misurata, scorrevole, di piacevole lettura. Il suo è il piglio e l'incedere di uno storico, in parte testimone oculare degli eventi narrati, che non perde mai il doveroso distacco critico, ma che ci vuole coinvolgere in un racconto che non può restare asettico: i libri, i lettori e soprattutto i bibliotecari sono i protagonisti di questo volume che ci consente di capire meglio il ruolo e l'importanza che le biblioteche hanno svolto e svolgono come irrinunciabili istituti di democrazia e di libertà.

Gabriele Mazzitelli

G. Maccitelli [Mazzitelli], *Očerki ital'janskoj slavistiki: knigi, archivy, sud'by*, nauč. red. i perevod s ital'janskogo jazyka M.G. Talalaja, Indrik, Moskva 2018, pp. 294.

La storia dei rapporti diplomatici, commerciali e culturali tra l'Italia e la Russia appartiene al novero degli argomenti ricchi di stimoli e dalle molte sfaccettature. Non deve stupire pertanto se la produzione scientifica relativa a questa tematica storica di così vasta portata propone un'innumerevole quantità di lavori di studiosi sia russi sia italiani. Elemento peculiare della slavistica italiana è che nel corso del xx secolo in questo campo si è andata formando una scuola scientifica di notevole livello, i cui esponenti si sono spinti ben oltre lo studio dei rapporti fra le due culture, aprendo la strada per la comprensione della civiltà russa e, più in generale, di quella slava in tutti i suoi aspetti. La slavistica italiana si distingue per il taglio originale e la profondità dei risultati, e non è un'esagerazione quella del curatore Michail Talalaj, il quale nella sua *Prefazione* afferma che il libro slavo rappresenta "un ' mattone ' fondamentale nel solido edificio della cultura italiana contemporanea" (p. 9). Inoltre, la nascita e lo sviluppo degli studi slavistici in Italia rappresentano una pagina importante della ricezione europea della storia della Russia, un'esperienza significativa e interessante di come degli intellettuali occidentali abbiano considerato il ruolo della Russia in Europa.

In Russia, sfortunatamente, i lavori degli slavisti italiani, nella stragrande maggioranza dei casi scritti nella loro lingua, sono ancora poco conosciuti dalla vasta cerchia degli storici che non si occupano specificatamente delle relazioni russo-italiane. Per queste ragioni la pubblicazione in russo del libro di Gabriele Mazzitelli, dedicato alla scoperta da parte degli intellettuali italiani del xx secolo della Russia quale oggetto di indagine scientifica, filologica, storica, culturologica, rappresenta senza dubbio un avvenimento di grande utilità e rilevanza scientifica. Il libro è una raccolta di saggi a sé stanti, accomunati da un unico filo conduttore: illustrare l'evoluzione della slavistica italiana (e della russistica in primo luogo) nel corso del xx secolo, dando conto delle pagine più importanti della storia dello studio della Russia in Italia e volgendo anche l'attenzione a temi poco conosciuti delle relazioni fra queste due culture. Il volume è rivolto ai lettori russi, ai quali presenta non solo il quadro di come si andò sviluppando l'interesse per la Russia nella Penisola appenninica, ma anche i percorsi individuali dei protagonisti della slavistica, le cui origini sono strettamente legate alla biografia del suo 'padre-fondatore', Ettore Lo Gatto. "Russia", uscita nel 1920, prima rivista dedicata alla cultura russa, fu sostanzialmente una sua iniziativa privata. In un'intervista (opportunitamente riportata nel volume) Lo Gatto non si perita di affermare: "la rivista "Russia" in realtà ero io" (p. 38). Non deve stupire pertanto che la parte iniziale del libro di Mazzitelli sia interamente dedicata a Lo Gatto, il primo a mettere in luce a livello scientifico l'importanza del mondo russo.

A Lo Gatto, studioso prolifico e autentico divulgatore della cultura russa, va riconosciuto un enorme merito: la prima versione in italiano delle principali opere dei classici russi. Basti citare la traduzione in versi e in prosa dell'*Eugenij Onegin* e quella in prosa di altre opere di A.S. Puškin, la traduzione delle opere maggiori di F.M. Dostoevskij, M.E. Saltykov-Ščedrin, N.S. Leskov, I.A. Gončarov, I. Turgenev, M. Čechov e di innumerevoli altri classici della letteratura russa.

Lo Gatto si interessò anche della ricezione della cultura italiana in Russia. Tradusse parzialmente *Immagini d'Italia* di P.P. Muratov, un libro fondamentale non solo per tutti gli italianisti russi, ma per ogni persona colta che si accinga a visitare l'Italia al fine di avvicinarsi alla sua ricca cultura. Ed è significativo in tal senso quanto Lo Gatto afferma a proposito di Muratov: "Pavel Pavlovič conosceva l'Italia molto meglio di tanti studiosi dell'arte italiana" (p. 38). I meriti di Lo Gatto non sono minori nel campo dello studio e della conoscenza della cultura russa in Italia. Credo che il suo studio su *Il mito di Pietroburgo*, edito per la prima volta nel 1961 e più volte

ristampato (l'ultima nel 2019), sia una magnifica guida per quegli italiani colti che si vogliono avventurare in un viaggio nella 'Venezia del Nord', che molto deve della sua affascinante bellezza alla maestria di architetti italiani.

Nel libro di Mazzitelli la figura di Lo Gatto, "pioniere della slavistica", viene giustamente presentata come quella di un uomo che ha di fatto dedicato *tutte* le sue risorse (non solo intellettuali e di tempo) alla sua nobile causa: utilizzava i suoi mezzi personali non solo per pubblicare la rivista "Russia", ma anche per organizzare iniziative di carattere sociale, legate alla conoscenza della Russia.

Nella prima parte del volume mi sembra da sottolineare sia il modo in cui ci viene presentata la personalità di Lo Gatto, chiarendo molti particolari che non risultavano del tutto perspicui nell'autobiografia dello studioso (*I miei incontri con la Russia*, pubblicata in russo da Krug nel 1993), sia l'interesse di Mazzitelli per aspetti quali, ad esempio, i rapporti di Lo Gatto con Giovanni Gentile, uno degli ideologi del fascismo. Mazzitelli dimostra come Lo Gatto si sia sempre distinto per un'estrema integrità scientifica, senza mai piegarsi a compromessi ideologici a scapito della bontà del suo lavoro. È degno di nota come alla fine degli anni '30, e proprio in un volume edito in una collana diretta da Gentile, Lo Gatto sostenga l'idea che la Russia non rappresenti soltanto "un interessante campo di ricerca", ma sia parte integrante dell'Europa (pp. 102-106). Il valore di questa affermazione di Lo Gatto appare ancora più evidente se si considera che negli anni '30 gli fu negato il visto per l'URSS.

L'appellativo di "avvocato della cultura russa", con cui Michail Talalaj definisce altrove Piero Cazzola ("Rossija i Italija", IV, 2000, pp. 323-328) si attaglia benissimo anche a Lo Gatto, il che sottolinea la straordinaria omogeneità della tradizione scientifica, che caratterizza gli studi slavistici italiani del XX secolo: una delle principali fonti della slavistica italiana sin dalle sue origini è stata la conoscenza delle idee dei filosofi religiosi russi. Personalmente sono rimasta molto colpita dal fatto che Lo Gatto valuti la distruzione dei monasteri ortodossi in URSS negli anni Venti esattamente come padre Pavel Florenskij. Come ho scritto in un mio recente articolo (T.A. Matasova, *Otraženie tradicii russkoj religioznoj filosofii v ital'janskoj rusistike XX veka: pamjatniki russkogo srednevekov'ja glazami Ettore Lo Gatto*, "Istoričeskoe obozrenie", XIX, 2018, pp. 102-108), tale coincidenza di vedute è la prova della profonda comprensione delle radici della cultura russa da parte di Lo Gatto, del suo sapersi calare nelle migliori tradizioni del mondo russo.

L'epistolario di Lo Gatto con O. Campa, G. Gentile, G. Maver e altre personalità, messo a disposizione degli studiosi, riveste un grandissimo valore scientifico. È probabile che in futuro potrà essere utilizzato per redigere una dettagliata biografia scientifica di Lo Gatto, finora non scritta, malgrado il grande interesse suscitato negli ultimi anni dalla sua figura e dal suo archivio, conservato presso la Biblioteca Nazionale di Roma.

Nella seconda parte del libro vengono presentati episodi specifici, legati alle sorti di slavisti vissuti nella prima metà del XX secolo, quasi del tutto sconosciuti in Russia. L'autore esaudisce così una volontà espressa da Lo Gatto: ricreare l'atmosfera culturale in cui nacque la slavistica italiana (pp. 15-20). Nella seconda parte del libro si tratta di personalità che si sono occupate del mondo slavo (e della Russia in particolare) da un punto di vista bibliografico: Aurelio Palmieri, Enrico Damiani e Giovanni Maver. E se Palmieri e Damiani sono figure significative, ma non di primo piano, Maver è il secondo 'padre-fondatore' della slavistica italiana. Alunno di Maver è stato Sante Graciotti, il quale ha dato un contributo importantissimo allo sviluppo di questa disciplina. Spiace sottolineare che mentre il nome di Lo Gatto è comunque conosciuto in Russia, seppure ancora non sufficientemente, quello di Maver è noto solo a pochi studiosi russi di storia della Russia (una dozzina al massimo). È vero che non ha lasciato un'eredità così ricca di monografie, articoli e traduzioni come Lo Gatto, tuttavia si è occupato del mondo slavo con non

minor passione e profondità. Uno dei pochi accenni alla sua opera, accanto a quella di Damiani e Palmieri, è contenuto in una dettagliata recensione alla *Storia della letteratura russa* (1959) di Riccardo Picchio pubblicata nel 1962 da Ivan Dujčev (*Ital'janskaja kniga po istorii drevnerusskoj literatury*, "Trudy otдела drevnerusskoj literatury", XVIII, 1962, pp. 552-568), tuttavia personalmente sono molto dubbiosa che la maggior parte degli studiosi russi conosca l'opera di queste personalità e il contributo che hanno dato allo studio del mondo slavo.

Ponendo a confronto il metodo scientifico di Maver e Lo Gatto, Mazzitelli sostiene che "Maver badava a porre delle solide basi alla slavistica, mentre Lo Gatto se ne faceva il banditore. Maver badava alle fondamenta. Lo Gatto alle rifiniture" (p. 178). La circostanza che "Lo Gatto ha lasciato testi già pronti per la stampa, Maver molti appunti spesso indecifrabili" (p. 173), non sminuisce affatto il significato dell'operato di Maver. In realtà "nella... vicenda umana di Ettore Lo Gatto e di Giovanni Maver è racchiusa l'epoca eroica della nostra slavistica" (p. 173). Questa affermazione di Mazzitelli mi sembra condivisibile e veritiera.

Esaminando i fatti e le considerazioni riportati nel libro di Mazzitelli sul ruolo di Damiani e Palmieri nello sviluppo degli studi slavistici in Italia mi sono sembrati di particolare interesse i loro rapporti con la Chiesa cattolica e la sua missione in Oriente. La slavistica italiana negli anni '20 e '30 nasceva non solo nell'atmosfera instaurata dalla dittatura di Mussolini, ma anche in concomitanza con la straordinaria attività svolta dal Pontificio Istituto Orientale e dal Collegium Russicum. E se gli slavisti opportunamente si sforzarono per quanto possibile di non essere coinvolti con il regime, in quello stesso periodo il tradizionale interesse del Vaticano per la Russia non faceva che favorire gli studi slavistici, il che oggettivamente era (ed è ancora oggi!) tutto a vantaggio di questa disciplina.

Nella terza parte del libro sono raccolti materiali legati a singoli episodi poco conosciuti della reciproca influenza fra le culture russa e italiana: la presenza in Italia di libri editi dal primo stampatore moscovita Ivan Fedorov, le impressioni prodotte su N.V. Gogol', il più importante "romano russo" del XIX secolo, dalla visita a Roma dell'imperatore Nicola I, la triste sorte della Biblioteca "Gogol" fondata a Roma nel 1902, la storia della rivista "La Cultura sovietica", nata sull'onda del grande credito di cui godevano i comunisti in Italia dopo il 1945. Questi saggi arricchiscono notevolmente le conoscenze sulle relazioni italo-russe da ogni punto di vista.

Sebbene il libro non possa essere considerato una storia complessiva della slavistica italiana, non si può che definirlo unico. I saggi di Mazzitelli testimoniano l'ampiezza e la profondità della ricerca archivistica e bibliografica dell'autore, il suo sincero desiderio di rivelare al lettore russo gli aspetti più interessanti della biografia e del percorso creativo degli slavisti italiani, nei quali i massimi ideali della ricerca della verità, del dovere civile e dell'umanesimo si sono fusi in maniera non comune con le loro esperienze personali e i loro destini.

In tal modo il libro di Gabriele Mazzitelli, magistralmente tradotto da Michail Talalaj, è un vero dono per il lettore russo e soprattutto per gli storici della Russia. Senza alcuna esitazione si può considerare questo volume non solo un importante risultato del lavoro scrupoloso e attento del suo autore, ma anche un'opera davvero riuscita. Non ho alcun dubbio che questo libro sarà di grandissima utilità per tutti coloro che sono interessati a comprendere il valore della storia e della cultura russa in Europa.

Tatiana Aleksandrovna Matasova

L. Ginzburg, *Leningrado. Memorie di un assedio*, trad. e cura di F. Gori, Guerini e Associati, Milano 2019, pp. 187.

Nel 2011 è uscito in Russia il volume di Lidija Ginzburg (1902, Odessa) *Prochodjaščie charaktery. Proza voennyh let. Zapiski blokadnogo čeloveka*, edizione critica di 600 pagine a cura di A. Zorin e E. Van Buskirk (Novoe izdatel'stvo, Moskva) che raccoglie memorie, appunti, racconti, trascrizioni di conversazioni e altri testi sull'assedio, ai quali l'autrice si dedicò dalla seconda metà del 1942 fino alla morte, avvenuta nel 1990. Un'esperienza, quella dei novecento giorni di accerchiamento della città da parte dei tedeschi, che Ginzburg visse in prima persona e che costò la vita alla madre, ad amici intimi e a colleghi. In italiano è uscita per Guerini e Associati la traduzione con introduzione di Francesca Gori – che della stessa autrice aveva già tradotto *La prosa psicologica* –, di una parte fondamentale di questo ponderoso volume: *Leningrado. Memorie di un assedio*, al cui interno sono contenuti altri frammenti dal titolo *Intorno alle "Memorie di un assedio"*. Sono testi che Ginzburg scrisse prevalentemente negli anni della guerra e che rivisitò dal punto di vista compositivo e redazionale negli anni Sessanta e Ottanta. In Unione Sovietica sono usciti per la prima volta, e non a caso, a partire dal 1984, in un clima di riabilitazione dei numerosi scrittori ai quali era stata negata la possibilità di pubblicare nei decenni precedenti.

In apertura di *Leningrado. Memorie di un assedio* Ginzburg, che conosceva bene le teorie di Alfred Adler sulla psicologia individuale, specifica subito di voler raccontare non solo la vita sotto l'assedio, “che era quella comune a tutti” (p. 23), ma anche l'esistenza di un singolo, giorno dopo giorno: un tal N., che lavora al Comitato della Radio, dove lavorava Ginzburg stessa. L'inverno del 1941-1942 trasforma N. – e per l'appunto, come e con lui, tutti i leningradesi – in un automa, che ha memorizzato determinati, pochi gesti legati alla soddisfazione dei bisogni primari, ma che non ha le forze per compiere una qualsiasi azione che richieda la benché minima forza di volontà e che fuoriesca dalla cerchia di atti automatizzati, fosse solo allungare il braccio per prendere un temperino. È psicologicamente più ‘facile’ attendere ore e ore in coda, in inverno, per avere pochi grammi di pane e di *kaša*, che dovranno bastare per il pranzo e per la cena, perché “le code dell'assedio facevano parte di un ordine ancestrale di cose da fare” (p. 56). La parola ‘coda’ è ripetuta molte volte e il fenomeno è descritto minuziosamente, ma colpisce soprattutto questo: benché irritati, benché spossati dalla fame e dal freddo, i leningradesi si sentivano incoraggiati da una “causa comune” – una delle parole chiave delle memorie, anche in onore della lezione ereditata da Tolstoj, che tutti leggevano durante l'assedio; e così, nonostante tutto, si cedeva alla condivisione: “Assalite dalla pietà o dalla rabbia le persone dividevano il loro pane. Maledicendo, lo dividevano, e condividendolo morivano” (p. 27).

Le ripetizioni martellanti possono riguardare altre parole, come ‘corpo’, a rafforzare quella condizione di automatizzazione nella quale scivola rapidamente l'intera città: il corpo diviene presto sudicio, congelato, alienato, malato, distrofico, estraneo, irriconoscibile. N. va a dormire vestito e si risveglia per giorni e giorni con gli stessi indumenti; i vestiti formano un tutt'uno con il corpo e possono essere sottratti all'automatismo e riacquistare il loro nome e la loro funzione, con difficoltà, solo nei momenti di tregua. La “reiterazione ossessiva delle situazioni” ha però il ‘vantaggio’ di atrofizzare la paura: per molte pagine il cibo è il fulcro della narrazione, l'oggetto prediletto del coro di voci – per lo più femminili – che conversano alla mensa, l'emblema della lotta per la vita che tutti i giorni ogni leningradeo combatte, senza mai lamentarsi e senza mai perdere la voglia di condividere una battuta scherzosa, o perfino lo slancio di organizzare una serata in biblioteca su Majakovskij. Ginzburg analizza i meccanismi dei dialoghi e tratteggia la psicologia dei personaggi, inclusi i ‘vitali’ artisti che affollano la redazione. Il dialogo è per tutti un riempitivo, una reazione, un tentativo di affermazione vitale di sé.

Chiude il libro un frammento di straordinaria bellezza dal titolo *Paralisi (Confessioni di un sopravvissuto alla fame)*, realizzazione al quadrato della lezione di Viktor Šklovskij su automatismo e straniamento che, nelle memorie di Ginzburg, molto vicina ai formalisti, non sono solo procedimento letterario, ma soprattutto loro realizzazione nella vita. Sopravvissuto all'inverno del '42, N. appare nelle vesti di uomo traumatizzato per il quale perfino le notti bianche, da sempre simbolo per i leningradesi della "inesauribilità della vita", sono irritanti. Dall'amata città, che mai avrebbe abbandonato, N. non vuole essere neppure sfiorato. La forzata fuoriuscita dall'automatismo-corazza, il "ripristino della vita normale" (p. 175) sono traumatici: meglio vivere nel torpore e "dormire come un morto" (p. 184). Una vita nuova e con essa l'impulso di morte, alla quale prima era impossibile anche solo pensare perché le poche forze bastavano solo per il pensiero sul cibo, chiudono il cerchio; un cerchio però che sembra restituire senso ai passaggi storici e alle vite individuali al loro interno, e dunque ben diverso da quello dell'assedio, che Ginzburg ha spezzato attraverso la scrittura, lasciandoci un documento di straordinaria importanza e bellezza dal punto di vista storico, sociale, linguistico e psicologico. Grazie a Francesca Gori e all'autenticità della sua traduzione ora anche il lettore italiano potrà conoscerlo.

Giulia Marcucci

A. Kratochvil, *Posttraumatisches Erzählen: Trauma – Literatur – Erinnerung*, Kulturverlag Kadmos, Berlin 2019 (= Kaleidogramme, 180), pp. 254.

Kratochvil's latest book offers a challenging contribution to the study of the cultural reverberations of historical trauma in central and eastern Europe. The most evident merit of Kratochvil's approach is his ability to look at traumatic narratives from a broad methodological and textual prospective. His analysis includes a wide range of different texts, spanning 20th-century literature from the 1920s to the 1990s and contemporary culture, several languages, genres and media.

The first chapter of Kratochvil's book is devoted to a detailed discussion of the key theoretical concepts of the book. The author aptly stresses the literary character of his treatment of such widely used terms as memory and remembering, which he explicitly analyses from the point of view of their interaction with the narrative process (*Erzählvorgang*, p. 10). In its turn, the narrative process is embedded in a sociological framework. Kratochvil is very careful in defining the complexity of traumatic remembering, which he correctly sees as a potential contradiction. Kratochvil also stresses the subversive power of historical memory, able to prompt a variety of collective reactions to trauma. This is particularly relevant in the context of the literary works written and circulated in a totalitarian context that he analyses in some of the sections of the book. It is the multifariousness and the many medial embodiments of the dynamic relation between trauma, remembering and the arts that interest and inform Kratochvil's work. This methodological awareness fully justifies Kratochvil's dexterity in moving between epochs, languages and genres, something that might puzzle the reader at a first glance. The variety of the ways in which the arts can respond to traumatic experiences is so diverse that a well-informed study cannot but include and discuss a broad range of cultural texts.

The second chapter after the long introduction deals with Ukrainian literature of the first half of the 20th century. The focus is on Mykola Chyly'ovyj and Ivan Bahrjanyj, two key figures of

the early soviet literary scene in Ukraine. Mykola Chvyľovij *Ja. Romantyka*, one of his best-known short stories, is at the core of Kratochvil's analysis. The diversity of the texts that Kratochvil successfully manages to analyse from the same premises can be already grasped by the contrast between the tragic existentialism of *Ja. Romantyka* and the picaresque features of Bahrjanyj's 1944 novel *Tybrolovy*, to which the second part of the chapter is devoted.

The topic of the third chapter is Czech literature of the post-war period and the various ways in which World War Two was represented by writers of different orientation, ranging from the rigid ideological underpinnings of Jan Drda's *Němá barikáda* and the elements of humour of Josef Škvorecký's *Zbabělci* to the humanistic solidarity with the victims of Zdeněk Rotrekl's *Zpráva o pádu města*, published in samizdat in 1980, among others.

The fourth chapter deals with remembering and forgetting in recent Ukrainian prose about 20th-century history in the "Bloodlands", with particular attention to family stories. Kratochvil offers in-depth analysis of famous works by leading writers of contemporary Ukraine, including *Muzej pokynutych sekretiv* by Oksana Zabužko, *Tango smerti* by Jurij Vynnyčuk, *Vidlunnja* by Larysa Denysenko and *Solodka Darusja* by Marija Matios. Kratochvil stresses how post-traumatic narratives in the "Bloodlands" are to be read in the context of that aesthetics of responsibility (*verantwortungsästhetische Pragmatik*, p. 148) typical of much of modern Ukrainian literature. By doing so, Kratochvil builds on a tenet that he started elaborating at the end of the long conclusion and that forms the basis of some of his previous work around the link between aesthetics and ethics in central and eastern Europe. In the framework of this particular version of postmodernism, trauma may serve as a basis for the reconsolidation of national identity. Perhaps the most interesting aspect of Kratochvil's approach is his focus on the pluralistic character of national identity formation, a long and complex process that walks the fine line between grand narratives and individual destinies.

In the fifth chapter the focus is on state violence and testimony. Kratochvil reads Jáchym Topol's novels *Sestra* and *Chladnou zemí*, centred on genocide and mass killings in Nazi Germany and the Soviet Union respectively, as examples of literature engaged with problems such as testimony and the transformation of trauma and traumatic narratives into cultural industry products. The issue of the broad appeal of traumatic narratives is further discussed in the sixth and the seventh chapter, in which traditional literature yields to popular media, including graphic novels and computer games. The Czech graphic novel *Alois Nebel*, which explores the most painful pages of the Czech-German historical encounter in the 20th century, and the Ukrainian computer game *S.T.A.L.K.E.R. Shadow of Chernobyl*, based on literary prototypes, are the two examples on which Kratochvil decides to concentrate his analysis.

The eight and last chapter deals once again with contemporary Ukrainian literature. Serhij Žadan's Donbas-war novel *Internat*, arguably the most discussed piece of prose of 2017 in Ukraine, is a literary reflection on a traumatic experience which is still ongoing in the present, with no clear end in sight. The negative reactions to the novel by some leading Ukrainian critics and scholars are themselves a demonstration of the difficulties that may arise with literary narratives of contemporary historical traumas.

After reading this commendable work, its readers are likely to be left wanting to know more about the author's choices. While Kratochvil's main focus on Ukrainian and Czech texts reflects his main research interests, the reasons behind his selection of authors and texts remain unclear. Although the texts that he presents are all coherent with the theoretical premises of Kratochvil's book, with their diversity reinforcing the appeal of the monograph, one could possibly identify several other suitable examples of posttraumatic narratives in the Czech and the Ukrainian cultural

history. Another shortcoming is the absence of a conclusion. This would have helped readers better find their way among the many historical and medial contexts that the book addresses. In spite of these minor faults, Kratochvil's latest book is sure to provide an innovative contribution to both the study of traumatic and posttraumatic narratives, and modern and contemporary Slavic cultures.

Alessandro Achilli

W. Breu (Hrsg.), *Slavische Mikrosprachen im absoluten Sprachkontakt. Glossierte und interpretierte Sprachaufnahmen aus Italien, Deutschland, Österreich und Griechenland, Teil 1: Moliseslavische Texte aus Acquaviva Collecroce, Montemitro und San Felice del Molise*, unter Mitarbeit von G. Piccoli, M. Barbara Mader Skender, C. Thornton, S. Cunningham, Harrassowitz, Wiesbaden 2017 (= Slavistische Beiträge, 505), pp. 480.

Il volume qui recensito costituisce la prima parte di un'opera in due volumi, a cura di Walter Breu, Evangelia Adamou e Lenka Scholze, dal titolo *Le microlingue slave in contatto linguistico assoluto*, contenenti testi registrati sul campo presso i parlanti del sorabo superiore in Germania, presso le comunità slavo-molisane in Italia, quelle croate del Burgenland in Austria e quelle slavo-balcatiche in Grecia. Ricordiamo che il termine "contatto linguistico assoluto", coniato da Walter Breu, si riferisce alle situazioni in cui tutti i parlanti che usano una lingua minoritaria padroneggiano anche la lingua di contatto dominante (e/o sue varianti dialettali). L'opera è il risultato di un progetto di cooperazione franco-tedesca mirante alla creazione di una banca dati elettronica delle varietà slave minacciate di estinzione che sopravvivono come lingue minoritarie all'interno dei paesi europei. Il progetto (EuroSlav 2010) è stato finanziato dalla Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) e dall'Agence Nationale de la Recherche (ANR).

Molte sono (e le vedremo in seguito) le novità introdotte da questa ricerca. Quella forse più significativa, che riguarderà anche il secondo volume, di imminente pubblicazione, è il fatto di avere previsto anche la presentazione dei testi in Internet attraverso dei *file* audio contenenti le registrazioni vocali, rintracciabili sin d'ora al sito <<http://lacito.vjf.cnrs.fr/archivage/index.htm#europe>> (cliccando sulla carta geografica nel punto corrispondente all'Italia). L'informazione linguistica si presenta così completa, straordinariamente efficace, viva.

Il volume che qui presentiamo è curato da Walter Breu (con alcuni collaboratori che vengono nominati nel frontespizio: G. Piccoli, M.B. Mader Skender, C. Thornton e S. Cunningham) ed è dedicato interamente allo slavo molisano (nelle sue tre varianti di Acquaviva Collecroce, Montemitro e San Felice), la microlingua parlata in provincia di Campobasso, cui lo studioso ha dedicato, negli ultimi tre decenni, innumerevoli pubblicazioni.

Il volume si configura subito, ad una sua prima lettura, come un'opera di straordinaria importanza per gli studi slavistici. Oltre a portare un grosso contributo alle ricerche sociolinguistiche sulle minoranze linguistiche slave in situazioni di "contatto assoluto", esso fornisce un considerevole apporto alla linguistica di contatto e allo studio teorico delle lingue slave in generale. Come è emerso dai risultati delle ricerche degli ultimi decenni, le microlingue, nonostante il loro numero di

parlanti estremamente esiguo, grazie anche al loro sviluppo 'spontaneo', libero da normalizzazioni, sono particolarmente utili per rispondere a questioni di linguistica teorica (per esempio, relative alla categorizzazione grammaticale): esse consentono infatti di osservare 'dal vivo', come in un laboratorio linguistico, i molteplici processi evolutivi e di grammaticalizzazione dovuti all'interazione con le lingue dominanti in contatto.

Il volume è costituito da due parti. La prima comprende l'*Introduzione* (pp. 11-72) e sei sezioni. Nella prima di esse (pp. 12-15) viene spiegato il metodo seguito nella trascrizione dei testi. Segue una breve sezione (pp. 15-16) di carattere storico in cui si forniscono notizie sull'origine delle colonie slavo molisane – che probabilmente migrarono dalla Dalmazia nel sec. XVI, occupando un territorio molto più vasto del presente – e sulla loro situazione attuale. A questo proposito l'A. ci dice che il numero totale di parlanti attivi è ben al di sotto di 1000, mentre questo aumenta leggermente se si considerano i parlanti passivi: si capisce così bene perché lo slavo molisano sia considerato un linguaggio altamente in pericolo. La terza sezione (pp. 16-21) è dedicata alla descrizione della fonetica e della fonologia dello slavo molisano nella sua varietà di Acquaviva Collecroce (ma con riferimenti anche alle peculiarità delle altre due parlate). La quarta (pp. 22-63) è dedicata alla morfologia, che viene trattata in maniera estesa e approfondita e presentata mediante tabelle di declinazione e coniugazione. La quinta sezione (pp. 63-71) è dedicata ai prestiti lessicali romanzi (dall'italiano innanzitutto, ma anche da varietà dialettali molisane) e alle modalità con cui avviene la loro integrazione nel sistema morfologico slavo. Dei prestiti viene fornita anche un'interessante, esaustiva analisi quantitativa: tramite apposite tabelle si distinguono, per ogni parlata, la percentuale 'totale' dei prestiti (incluso cioè i casi di *code switching*), quella dei soli prestiti (escludendo tali casi), e quella dei prestiti che riguardano sostantivi (escludendo quindi aggettivi, verbi, ecc.). Appare così evidente che il numero di prestiti completamente integrati è molto alto mentre i casi di mera commutazione del codice non sono numericamente significativi; si vede pure che la stragrande maggioranza dei prestiti è costituita da sostantivi. Nella sesta e ultima sezione (pp. 71-72) si evidenziano in maniera particolareggiata i grossi cambiamenti indotti nella struttura grammaticale dello slavo molisano dall'influsso delle lingue di contatto e il suo allontanamento dal croato. Per limitarsi alla morfologia, per esempio, l'inventario delle forme è ridotto: mancano il neutro, la declinazione femminile in -i, il locativo, ecc. D'altra parte, si possono trovare chiari influssi dell'italiano nelle funzioni di molte forme, come nel sistema dell'articolo. Giustamente l'A. parla a questo proposito di una "struttura romanza in forma slava".

La seconda parte del volume, ben più voluminosa della prima (pp. 75-467), comprende i testi raccolti ad Acquaviva Collecroce (27 testi), Montemitro (22 testi) e San Felice del Molise (14 testi). Si tratta di registrazioni ottenute durante conversazioni spontanee in situazioni legate a vari aspetti della vita quotidiana, ma anche racconti liberi, aneddoti, fiabe, parabole, ecc. Il linguaggio è estremamente 'vivo', attuale, e nulla ha di artificioso o arcaico.

L'aspetto più rimarchevole è l'eccezionale attenzione posta nell'individuare i criteri di trascrizione più opportuni ed efficaci. Infatti, come accuratamente spiegato dall'A. nella prima sezione dell'*Introduzione*, i testi sono disposti su sei righe, che corrispondono ad altrettanti livelli di analisi, e formano dei 'blocchi' numerati. Nella prima riga compare l'unità di base della struttura testuale (che solo idealmente coincide con una frase intera, mentre si tratta per lo più di parti di frase, ma a volte anche di varie parti di un enunciato tenuti assieme in un unico blocco). Nella trascrizione (orientata fonologicamente) vengono individuati (e posti tra barre verticali) gli elementi che costituiscono casi di *code switching* con la lingua in contatto. La seconda riga contiene la traduzione italiana letterale; anche qui vengono individuati (e posti tra asterischi) gli elementi che appartengono alla lingua in

contatto: questi non sempre coincidono con quelli evidenziati nella riga precedente: la congiunzione 'e', per esempio, perfettamente integrata nel sistema dello slavo molisano ma appartenente al sistema italiano, viene evidenziata solo nella seconda riga, non nella precedente, non cioè come caso di commutazione di codice. La terza riga presenta la trascrizione fonetica secondo il sistema IPA, nonché indicazioni di carattere soprasegmentale. La quarta riga contiene una traduzione inglese con glosse morfologiche (secondo le regole di Lipsia). La quinta riga è occupata dalle glosse morfosintattiche e compare solo quando necessario: se la forma morfologica è usata in un contesto sintattico diverso dalla sua funzione base (per es. quando l'imperfetto assume funzione controfattuale), oppure nel caso di forme perifrastiche (per es. il perfetto, che nella riga precedente è trattato separatamente, ossia nelle sue singole componenti morfologiche di ausiliare e participio, qui compare come unità morfosintattica con la glossa PRF). La sesta e ultima riga contiene la traduzione libera inglese dell'unità di base della struttura testuale analizzata e completa il blocco. L'informazione che si ricava da questa trascrizione non potrebbe essere più completa. Se si pensa poi che il lettore può, in aggiunta, conoscere anche la registrazione vocale degli stessi testi tramite *file* audio, non si può che rimanere ammirati (per non dire entusiasti) di questo lavoro, tanto più se si pensa che lo stesso, più che esaustivo, metodo verrà applicato anche al volume successivo, quello dedicato al sorabo superiore, al croato del Burgenland e allo slavo balcanico in Grecia.

Un'altra peculiarità che impreziosisce il valore della pubblicazione è data dal fatto che ogni testo qui trascritto è seguito da un breve riassunto del suo contenuto che aiuta il lettore nella comprensione del testo stesso e, al contempo, lo introduce nella vita quotidiana delle comunità slavo-molisane, nelle loro credenze tramandate, nel loro folclore. Oltre che dal riassunto, ogni testo è corredato anche da un dettagliato commento linguistico che si sofferma in modo molto esaustivo, tra l'altro, sull'espressione della categoria dell'aspetto, dell'azionalità, della determinatezza/indefinitività, tutti campi in cui l'A. è un esperto indiscusso (a livello teorico prima e oltre che in relazione allo slavo molisano).

Chiude il volume la bibliografia e un accurato *Indice degli argomenti*, che permette di individuare i punti in cui i vari fenomeni linguistici sono trattati.

Nel concludere questa mia recensione, mi auguro di essere riuscita a far comprendere e apprezzare il valore di questo lavoro, la sua indiscussa rilevanza, che va ben oltre lo studio di una microlingua slava in via di estinzione. Grazie ad una presentazione del materiale che non ha eguali per completezza e fruibilità, essa è di estremo interesse anche per i linguisti che operano al di fuori dell'area slava, come i teorici del contatto linguistico, i tipologi, ecc.

Non resta che attendere il secondo volume che, ne siamo certi, non deluderà le aspettative e non attenuerà l'entusiasmo destati da questa prima opera.

Rosanna Benacchio

C. DIDI <i>Glossolalia, eresia, magia. Un contributo all'esegesi di VC 16</i>	5-16
M. TEPAVČEVIĆ <i>Jedno poglavlje crnogorsko-italijanskih jezičkih, književnih i kulturnih veza: Stefan Mitrov Ljubiša</i>	17-36
L. MAGAROTTO <i>L'evoluzione del pensiero nel giovane Il'ja Zdanovič</i>	37-53
A. FRISON <i>Depicting the Landscape: Andrej Belyj's A Wind from the Caucasus and Armenia</i>	55-75
M. ČECHOVÁ, S. KLIMKOVÁ <i>Intercultural Connections in Archetypal Stories Concerning the Protagonist's Predestination</i>	77-89

BLOCCO TEMATICO

Scrittura e Scritture per Massimo il Greco. A cinquecento anni dall'arrivo in Moscovia
(a cura di F. Romoli e A. Alberti)

A. ALBERTI <i>Le citazioni bibliche nell'opera di Massimo il Greco</i>	93-117
Д.М. БУЛАНИН <i>Полное собрание сочинений Максима Грека. Начало работы и план ее завершения</i>	119-137
M.C. FERRO <i>Per un'analisi lessicale delle opere di Massimo il Greco</i>	139-156
M. GARZANITI <i>Il Discorso sulle instabilità e i disordini (Slovo o nestroenijach i bezčinijach) di Massimo il Greco. Alle fonti del lamento della Vasilija</i>	157-175
Т.В. ПЕНТКОВСКАЯ, И.М. ГНЕВШЕВА <i>Цитаты из Псалтыри в составе перевода Бесед на Евангелие книжного круга Максима Грека</i>	177-198
F. ROMOLI <i>Писану видѣх/писано и въдах. Sulle fonti della Povest' strašna di Massimo il Greco</i>	199-218
И.В. ВЕРНЕР <i>Экзегеза в переводе Псалтыри 1552 г. Максима Грека</i>	219-240
Л.И. ЖУРОВА <i>К вопросу об истории текста Нижегородско-Парижского собрания сочинений Максима Грека (Paris, Man. Slave 123)</i>	241-260
<i>Materiali e discussioni (Й. Люцканов, G. Baselica)</i>	263-341
<i>Recensioni</i>	345-359