

ACCADEMIA POLACCA DELLE SCIENZE
BIBLIOTECA E CENTRO DI STUDI A ROMA

CONFERENZE

111

**Plurilinguismo letterario
in Ucraina, Polonia e Russia
tra XVI e XVIII secolo**

A cura
di Marina Ciccarini
e Krzysztof Żaboklicki

Atti del Convegno
svoltosi a Roma dal 1 al 2 ottobre 1996

Accademia Polacca di Roma

Varsavia – Roma 1999

ACCADEMIA POLACCA DELLE SCIENZE
BIBLIOTECÁ E CENTRO DI STUDI A ROMA

CONFERENZE

111

**Plurilinguismo letterario
in Ucraina, Polonia e Russia
tra XVI e XVIII secolo**

A cura
di Marina Ciccarini
e Krzysztof Żaboklicki

Atti del Convegno
svoltosi a Roma dal 1 al 2 ottobre 1996

Accademia Polacca di Roma

Varsavia - Roma 1999

ACCADEMIA POLACCA DELLE SCIENZE
BIBLIOTECA E CENTRO DI STUDI A ROMA

Direttore: Krzysztof Żaboklicki

2, vicolo Doria (Palazzo Doria)
00187 Roma
tel. 06/6792170
fax 06/6794087
e-mail: accadpol@tin.it

Pubblicazione sovvenzionata
dal Comitato delle Ricerche Scientifiche Polacco
(Komitet Badań Naukowych)

ISSN 0208-5623
ISBN 83-85618-45-7

Copyright by © Accademia Polacca delle Scienze
Biblioteca e Centro di Studi a Roma

Redazione di Monia Camuglia

Composizione: Jan Kociszewski

Editore:
Upowszechnianie Nauki – Oświata
„UN-O” Sp. z o. o.

Indice

Premessa	4
JAN ŚLASKI	
Dal bilinguismo al plurilinguismo (Qualche osservazione sulle traduzioni polacche antiche)	5
ANDRZEJ BOROWSKI	
Uwagi na temat Centonu i jego oddziaływania na polski list humanistyczny.	14
MARINA CICCARINI	
Le fonti latine e polacche del <i>Pentateugum</i> di A. Ch. Belobockij	22
GIUSEPPE DELL'AGATA	
Le lingue di Križanić	32
LUCA CALVI	
Lingue e Culture di confine nell'opera di Mychajlo Orosvyhivs'kyj-Andrella	44
ОЛЬГА ЦЫГАНОК САВЧУК	
Некоторые особенности функционирования латиноязычной литературы на Украине	64
GIOVANNI MANISCALCO BASILE	
Astrology and politics in sixteenth-century Muscovy: Fedor Karpov and the scrutable God	76
SILVIA TOSCANO	
I trattati di medicina in Russia nei secoli XVI e XVII e i modelli stranieri utilizzati	101
GIOVANNA BROGI BERCOFF	
Plurilinguismo, retorica e teoria della comunicazione nell'area slava orientale (XVII secolo)	117
CESARE G. DE MICHELIS	
Comenio nel barocco russo	135
НАТАЛИЯ Н. ЗАПОЛЬСКАЯ	
Грамматика общеславянского литературного языка XVII века: к проблеме интерлингвальной ибридности	143
СЕРГЕЙ И. НИКОЛАЕВ	
Эпоха Петра I: Новые возможности и выбор культурных ориентиров	152
GIOVANNA SIEDINA	
Il plurilinguismo nei <i>Remarques sur la langue russe et sur son alphabet</i> di F. V. Karžavin (1791)	162

Premessa

Le giornate di studio dedicate alla questione del Plurilinguismo in area polacco-ucraino-russa (promosse dalla II Università degli Studi di Roma "Tor Vergata" con la collaborazione dell'Accademia polacca e dell'Istituto polacco) sono state ispirate dal desiderio di discutere, oggi, di un problema cruciale per la vita culturale dal XVI al XVIII secolo.

La vastità del campo di indagine e la consapevolezza di aver inserito in un unico contenitore eventi e problematiche distinte e sfaccettate hanno indotto i partecipanti al Convegno ad affrontare il tema in questione da prospettive metodologiche diverse, differenziando in tal modo il più possibile i contributi proposti.

Ne è emerso un quadro di luci ed ombre, di certezze acquisite e dubbi irrisolti che, nella sua globalità, rende testimonianza di quanto fatto e quanto ancora resti da fare non solo nell'esegesi di testi specifici, ma più in generale nel tentativo di comprendere il "tipo" di comunicazione intellettuale di cui questi ultimi sono portatori.

Il presente volume è perciò frutto di volontà e sforzo collettivi da parte di quanti, con la loro partecipazione, hanno reso possibile l'attuazione del Convegno e ai quali, dunque, vanno i nostri ringraziamenti.

Marina Ciccarini

Cesare G. De Michelis

Krzysztof Żaboklicki

JAN ŚLASKI
(Università di Padova)

Dal bilinguismo al plurilinguismo (Qualche osservazione sulle traduzioni polacche antiche)

Prima di accettare i ripetuti inviti al nostro convegno di studi rivoltimi generosamente dalla dottoressa Marina Ciccarini, non avevo un'idea chiara del bilinguismo e del plurilinguismo (chiamato talvolta anche multilinguismo). Più precisamente, non essendo glottologo, avevo consapevolezza soltanto del fatto più elementare, cioè che il bilinguismo nonché il plurilinguismo equivalgono al possesso ed all'uso di due o più lingue da parte di uno stesso parlante, ovvero di una stessa comunità. Dunque, avendo ceduto alle insistenze della professoressa Ciccarini e dovendo trovare l'argomento della mia comunicazione, sono stato colto dal panico, poiché non sapevo esattamente da dove cominciare. Ed allora mi sono venuti in aiuto i miei colleghi ed amici padovani, consigliandomi in modo prezioso.

Tra questi, i glottologi mi suggerirono di ispirarmi al noto e suggestivo studio di Charles A. Ferguson dedicato alla "diglossia"¹, per poter eventualmente applicare le tesi lì enunciate ai materiali provenienti dalla letteratura polacca antica. Tuttavia la lettura del testo non mi è stata di grande ausilio, a causa della impossibilità di applicare le categorie stabilite dallo studioso statunitense ai materiali letterari polacchi disponibili.

Può darsi che in questo caso abbia preso il sopravvento non tanto la mia avversione nei confronti di un approccio metodologico interdisciplinare, quanto il timore che talvolta le categorie critiche che fanno capo ad altre discipline non solo non garantiscono indubbi vantaggi, ma possono provocare anche fraintendimenti (ad esempio ritengo che il concetto di manierismo, trapiantato dalla storia dell'arte alla storia della letteratura abbia suscitato in realtà grande confusione).

Di maggiore lume è invece stata per me la lettura di uno studio recente di Ivano Paccagnella dedicato al "plurilinguismo letterario" italiano fino ad oggi², lettura consigliatami dai colleghi di Storia. Il testo dell'illustre collega ed amico dell'Università di Padova offre un quadro esemplare, ampio, dettagliato e convincente del fenomeno di cui ci stiamo occupando nel nostro convegno.

Tale quadro può suggerire interessanti spunti per lo studio del problema in Polonia, per esempio nell'ambito del bilinguismo polacco-latino. Questo tipo di bilinguismo, quando ci si riferisca alla prima metà del XVI secolo, presenta infatti un duplice aspetto: dal punto di vista della cultura letteraria, quella cultura utilizzando il volgare polacco esprime ancora il vecchio mondo medievale, mentre servendosi del latino aderisce di fatto alle istanze concettuali del nuovo universo umanistico.

Nel suo insieme, però, le considerazioni del Paccagnella, relative alla letteratura italiana, sono difficilmente applicabili ai monumenti della letteratura polacca antica, forse perché esse si fondano su una sorta di specifico "complesso italiano", e cioè sulla convinzione che la letteratura italiana antica superi di gran lunga quella polacca (nonché le altre letterature europee coeve)...

Stando così le cose, ho deciso infine di trattare del problema del bilinguismo e del plurilinguismo nell'ambito delle traduzioni polacche antiche. Come mai proprio le traduzioni hanno attirato la mia attenzione? Da anni mi occupo di traduzioni, il che non solo mi ha permesso di acquisire una certa esperienza nello studio di queste e di raccogliere molto materiale, ma anche di rendermi conto che le traduzioni polacche antiche (ed in genere europee), cioè quelle del Medioevo, del Rinascimento e del Barocco, costituiscono uno splendido campo di ricerca in diverse direzioni. Tale convinzione – come vedremo – sembra trovare conferma anche nel caso che ci interessa.

In epoca odierna ogni traduzione costituisce un atto bilingue, in quanto consiste di un testo (c'è chi preferisce parlare in questo caso di due testi) affidato alle due lingue, cioè a quella dell'originale e a quella della traduzione. Inoltre, le traduzioni odierne sono di solito eseguite sia al di fuori del paese in cui ha visto la luce l'originale, sia da una persona diversa dall'autore del medesimo, la quale traduce nella sua propria madrelingua.

Da questa "norma" si distaccano molto spesso le traduzioni polacche antiche (e non solo quelle polacche). E qui, per esporre il problema del bilinguismo e del plurilinguismo, concentrerò le mie osservazioni proprio sui fenomeni che si trovano al di fuori di tale "norma", restringendo in questo modo i limiti della mia relazione.

Cercherò, dunque, di presentare sia il bilinguismo che il plurilinguismo in tre aspetti diversi. Inizio col bilinguismo.

Nel primo caso tratterò di autotraduzioni, cioè in pratica dei casi in cui autore e traduttore sono la stessa persona. Le autotraduzioni di solito sono testimoniate nell'ambito linguistico polacco-latino e si svolgono in entrambe le direzioni. Esse furono molto diffuse nella Polonia della seconda metà del XVI secolo, dopo l'ascesa al trono polacco del principe della Transilvania ungherese, Stefano Báthory (1533-1586, re pol. dal 1576), il quale infatti non possedette mai una conoscenza approfondita della lingua polacca, tale da consentirgli di

capire e gustare i testi in volgare. C'è da aggiungere che, tuttavia, fu grazie all'offensiva della Controriforma cattolica, che esigeva testi in entrambe le lingue, che le autotraduzioni si diffusero ampiamente. Citerò qui tre esempi.

Jan Kochanowski (1530-1584) compose il suo poemetto *Dryas Zamchana* prima in latino, per poterlo presentare al re Stefano, e poi lo tradusse in polacco (*Dryas Zamechska*), facendo stampare ambedue le versioni in un unico volume (1578)³. Hieronim Powodowski (ca. 1545-1613), noto teologo, predicatore e polemista controriformista, pubblicò i suoi discorsi politici destinati alle sedute della Dieta in versione bilingue (1578), proprio per agevolare anche il sovrano⁴. Marcin Kromer (ca. 1512-1589), invece, nelle sue opere controriformiste seguì entrambe le direzioni: prima tradusse un suo dialogo polemico dal polacco (1551-1554) in latino, per renderlo accessibile ai lettori stranieri (Dillingen 1559); entro un decennio se ne contavano quattro ristampe in Germania ed una a Parigi, quest'ultima subito ritradotta in tedesco nel 1560⁵; egli stesso ritradusse un altro dei suoi scritti dal latino in polacco⁶.

Si conoscono, inoltre, progetti mai realizzati di tradurre opere dal polacco in latino. Citerò, come esempio, due casi: quello di Stanisław Orzechowski (1513-1566), che voleva in questo modo ingraziarsi il favore di un nunzio apostolico; e quello di Maciej Strykowski (1547-dopo 1582), che sognava di rendere in questa maniera nota e celebre la Lituania, sua patria adottiva.

Per Kochanowski, Powodowski, Kromer e Orzechowski, tutti assidui frequentatori dell'Italia, allievi delle università italiane (innanzitutto dell'Ateneo Patavino), il bilinguismo polacco-latino può essere spiegato anche in virtù delle loro "radici" italiane, mentre nel caso di Strykowski, che non aveva avuto tale fortuna, il desiderio di tradurre le proprie opere in latino assume un significato ancor più particolare...⁷

Il secondo esempio di bilinguismo nell'ambito delle traduzioni polacche antiche è rappresentato da quei casi nei quali non appare da nessuna parte il volgare polacco, cioè la madrelingua dei traduttori, mentre invece è sempre presente il latino, cioè la lingua acquisita.

In questo gruppo al primo posto si trovano numerose traduzioni dal greco in latino, eseguite da letterati polacchi. E' vero che fra esse non di rado ci sono spesso solo esercitazioni scolastiche, ma talora sono testimoniati anche fenomeni particolari, degni di rilievo. Si prenda il caso di Copernico e della sua traduzione in latino degli scritti di Teofilatto Simocatta, oppure delle molteplici versioni greco-latine operate da noti professori dell'Accademia di Cracovia e di Zamość. Quello che colpisce di più, però, è la fortuna europea delle traduzioni polacche dal greco in latino fuori della Polonia. Eccone due esempi.

Stanisław Ilowski (ca. 1520-1589), allievo delle università italiane di Padova e di Bologna, ben introdotto nei circoli letterari di Parigi e di Basilea, pubblicò le sue traduzioni dal greco in latino in varie città: a Parigi (Dionigi di Alicarnas-

so, 1554, 1556), a Basilea (Demetrio di Falero, 1557), a Venezia (Sinesio di Cirene, 1563; Basilio di Cesarea detto il Grande, il Santo, 1564) e a Francoforte sul Meno (San Basilio, 1598, 1611). Le numerose ristampe di queste traduzioni attestano il riconoscimento ottenuto dalla sua acribia filologica⁸. Stanisław Warszewicki (ca. 1530-1591), invece, allievo anch'egli dell'Ateneo Patavino, nel 1552 pubblicò a Basilea una traduzione latina delle *Etiopiche* o meglio della *Storia etiopica* di Eliodoro di Emessa, aprendo così la strada alla singolare fortuna di questo innovativo romanzo greco che ebbe una notevole influenza sulla formazione del romanzo moderno⁹.

Ben più rari, ma anche più singolari, sono invece i casi di bilinguismo latino-spagnolo attribuiti a letterati polacchi. Krzysztof Warszewicki (1543-1603), allievo anche lui dell'Università di Bologna, noto diplomatico, storiografo e scrittore politico, tradusse dallo spagnolo in latino l'opera politica di Fadrique Furio Ceriol (1530-1580) *Del Consejo y del Consejero de Principe* (1580), opera molto diffusa nell'Europa del tempo; la traduzione, stampata per la prima volta a Cracovia nel 1595, fu riedita due anni più tardi a Rostock e nel 1646 ebbe una successiva ristampa a Danzica¹⁰. E Mikołaj Sękowski (1535-1590), diplomatico polacco a Napoli, grande viaggiatore e poliglotta, pubblicò nel 1558 a Madrid una breve descrizione della Polonia tradotta di suo pugno dal latino di Marcin Kromer in spagnolo¹¹.

Il terzo aspetto di bilinguismo che ci interessa, quello appunto latino-polacco, è costituito dalle traduzioni delle opere di autori polacchi dal latino in polacco. Si tratta cioè, in questo caso, di una complessa attività traduttoria delle opere degli scrittori polacchi "neolatini", intrapresa in Polonia, a partire dalla metà del XVI secolo per circa settant'anni. Ciò fu determinato, fra gli altri, dal notevole aumento del pubblico di lettori, in particolare di ceto nobilitare, i quali – per ovvie ragioni – preferivano leggere in volgare: tale situazione fu sfruttata dai tipografi che, curando il proprio tornaconto, non solo ordinavano le traduzioni ma talora le eseguivano (cf. ad esempio Jan Januszowski, ca. 1551 – dopo 1613).

In ogni caso, sta di fatto che grazie all'attività di una nutrita schiera di traduttori, sul mercato letterario polacco apparvero numerose opere di valore e di larga diffusione. Basti qui menzionarne almeno una, capolavoro di arte traduttoria, e cioè la versione polacca del monumentale trattato politico di Andrzej Frycz Modrzewski (ca. 1503-1572) *Commentariorum de Republica emendanda libri quinque* (Basel 1554, 1559), pubblicata nel 1577 da Cyprian Bazylik (ca. 1535 – dopo 1591), tipografo e traduttore¹².

Passiamo ora ad analizzare alcuni fenomeni di plurilinguismo, restando nell'ambito delle traduzioni polacche antiche.

Il primo aspetto di plurilinguismo che considererò qui è rappresentato da multiple traduzioni in polacco di uno stesso testo. Tali traduzioni ripetute, ricorrenti, hanno un carattere sia diacronico che sincronico.

Per quelle diacroniche, cioè eseguite in un lungo arco di tempo, basti pensare alle traduzioni medievali della *Bibbia* (o del *Libro dei Salmi*) oppure alle versioni polacche rinascimentali delle *Sacre Scritture* (o del *Salterio*).

In questa sede, però, prenderò in considerazione le traduzioni multiple sincroniche, cioè quelle eseguite in un periodo breve, una dopo l'altra, o perfino contemporaneamente. Non sono sempre chiare le ragioni che sostenevano, nel periodo in questione, una così intensa attività traduttoria imperniata su una singola opera. Tra le motivazioni più evidenti ci sono, senza dubbio, quelle confessionali che giustificano, ad esempio, tre traduzioni polacche dell'intera *Bibbia* pubblicate nel corso di un decennio: quella cattolica (1561) di Jan Leopolda (1523-1572), quella calvinista (1563) preparata da un gruppo di teologi, e quella antitrinitaria (1570) di Szymon Budny (ca. 1530-1593)¹³. Bisogna precisare, però, che per avere la *Bibbia* di Jakub Wujek (1541-1597), per secoli testo polacco fondamentale e unico per la Chiesa cattolica e non privo di importanza letteraria, occorrerà aspettare il 1599¹⁴. Le ripetute traduzioni del *Libro dei Salmi*, invece, oltre a servire alle diverse confessioni – come le *Bibbie* in polacco – appagavano anche le esigenze e le ambizioni artistiche di singoli poeti.

Ragioni artistiche (o forse perfino rivalità letteraria) sono alla base di molte traduzioni delle stesse opere poetiche. Nel XVII secolo abbiamo due traduzioni delle *Metamorfosi* di Ovidio: la prima del 1636 dovuta a Jakub Żebrowski (prima metà del XVII sec.); la seconda del 1638 di Walerian Otwinowski (ca. 1595-1645)¹⁵; nello stesso periodo si contano due traduzioni dell'opera del Lucano conosciuta con il titolo di *Farsaglia* (*Pharsalia*), poema diventato nel periodo del Barocco un modello alternativo (accanto all'*Eneide*) per la grande epica: la prima è del 1690 ed è opera di Wojciech Stanisław Chrościński (ca. 1665 – dopo 1722), la seconda, del 1691, appartiene a Jan Alan Bardziński (1657-1708)¹⁶.

La pubblicazione dell'*Eneide* polacca (1590), dovuta alla penna di Andrzej Kochanowski (seconda metà del XVI sec.)¹⁷, fratello minore del grande Jan, ebbe come immediata risposta due traduzioni dal latino (indipendenti fra di loro e perfino realizzate a sua insaputa) del cosiddetto "Tredicesimo libro dell'*Eneide*" (*Liber decimus tertius Aeneidos*, 1428) di Maffeo Vegio, umanista quattrocentesco di origine lombarda (Lodi) operante nella Roma Pontificia. La prima versione polacca (1591) è di Jan Achacy Kmita (m. 1624-1628), la seconda (1606) – di Marcin Błazewski (ca. 1570 – ca. 1628)¹⁸.

Accanto a questi esempi vanno tuttavia esposti anche casi a tutt'oggi poco chiari. Si pensi ad esempio che nel 1584, a Vilna, nell'ambito dello stesso ambiente controriformista, furono pubblicate ben due traduzioni di un'opera polemica del gesuita inglese Edmund Campion (1539-1581) e cioè *Rationes decern* (1581), una eseguita da Piotr Skarga (1536-1612) – il più illustre rappresentante della letteratura della Controriforma gesuitica polacca – l'altra da Kasper Wilkowski (seconda metà del XVI sec.), neo convertito¹⁹.

In ogni modo le traduzioni multiple, sia diacroniche che sincroniche, permettono di seguire con una certa precisione le diverse sfumature di una data lingua in un dato periodo, e quindi offrono un interessante panorama della situazione linguistica analizzata. Talvolta, invece, ci si trova di fronte ad un fenomeno opposto a quello appena delineato: ad esempio, Sebastian Petrycy (1554-1626), medico ed aristotelico di formazione padovana, cercò deliberatamente di non inserire nel suo volume oraziano (1609) le liriche tradotte con maestria in precedenza da Jan Kochanowski²⁰.

Si è discusso finora di ambiti traduttori nei quali apparivano solo due componenti, cioè l'originale e la traduzione. Ora, invece, passerò a situazioni più complesse, in cui le traduzioni si compongono di almeno tre elementi: l'originale, la traduzione e la ritraduzione. Tali catene a tre anelli, triangoli o triadi traduttorie, costituiscono il secondo aspetto del plurilinguismo che ci interessa.

Casi di questo genere oggi sono piuttosto rari. Nel nostro passato, invece, essi abbondavano, associando spessissimo almeno tre letterature e facendo sì che una di esse esercitasse la funzione intermediaria fra le altre due. Anche la letteratura polacca antica, grazie alle traduzioni, era coinvolta in tali rapporti multilaterali che si svolgevano in diverse direzioni. Cercherò dunque di presentare qui una rapidissima rassegna di tali rapporti, ordinata secondo vari criteri, proprio al fine di evidenziare alcune prospettive di riflessione e studio futuri.

Nel Medioevo non pochi testi originariamente latini (testi biblici, canti religiosi), ma talvolta anche tedeschi, furono tradotti in polacco da traduzioni in boemo. Tale mediazione ceca si protrasse fino alle soglie del Rinascimento, estendendosi anche a traduzioni di opere profane, fra cui certi romanzi medievali.

Nel Rinascimento avanzato gli scritti dell'antichità greca venivano tradotti in polacco da versioni neolatine, spesso di origine italiana (se ne servì anche l'appena menzionato Sebastian Petrycy per le sue traduzioni di Aristotele (1601-1608). Sempre dal latino, questa volta umanistico, di Petrarca, di Bruni e di Beroaldo, furono ritradotte nel XVI secolo anche singole novelle di Boccaccio, del resto allora rarissime in polacco²¹. Nel Medioevo e nel Rinascimento per la traduzione dei testi biblici si utilizzavano prevalentemente versioni latine; qui cito solo un esempio, quello del *Paraphrasis Psalmorum* (1565) dell'umanista scozzese George Buchanan (1506-1582). Lunghe catene traduttorie, spesso con più anelli intermedi, si possono notare anche nell'ambito di determinati generi letterari. I romanzi medievali occidentali, soprattutto quelli francesi, ma anche la *Storia etiopica* di Eliodoro di Emessa, erano diffusi nelle versioni polacche ritradotte dal tedesco²². Ed i percorsi della favola esopica, dall'antichità classica greca fino alle versioni polacche rinascimentali, furono tortuosi e circolari, anche a causa anche delle compilazioni traduttorie a cui si giungeva attingendo

a diverse fonti e lingue (in questo caso è di sostanziale importanza il ruolo dei testi mediatori di origine italiana, sia in latino che in volgare)²³.

Infine è facile sottolineare la funzione mediatrice di certi paesi rispetto ad altri.

Così, ad esempio, l'Italia del Cinquecento svolse un importante ruolo fra la Spagna e la Polonia: gli scritti mistico-ascetici spagnoli, fra cui quelli del domenicano Ludovico di Granata (1504-1588), si inserirono nella cultura polacca grazie alle traduzioni effettuate con la mediazione di testi italiani, pubblicati in numerose edizioni a Venezia²⁴.

A sua volta la Polonia nei secoli XVI e XVII si distinse quale mediatrice di modelli culturali fra l'Europa Occidentale e la Slavia Orientale: lo si nota in modo più spiccato nell'ambito di testi che rappresentano il romanzo come genere letterario²⁵ oppure di testi appartenenti alla letteratura italiana (ad esempio Cesare Baronio con gli *Annales ecclesiastici*, Giovanni Botero con le *Relazioni universali* e Torquato Tasso con la *Gerusalemme Liberata*)²⁶.

Finora mi sono occupato di traduzioni collegate da effettivi legami genetici. Sarebbe il caso ora di occuparsi anche delle traduzioni realizzate in diversi paesi ed in varie lingue, e delle traduzioni del tutto indipendenti fra loro. Tali casi potrebbero costituire un terzo aspetto del nostro plurilinguismo, questa volta però di carattere "virtuale".

Uno sguardo comparato su di esse dovrebbe comprendere sia i capolavori che i numerosissimi scritti di minor valore, sia gli anni di pubblicazione ed il repertorio delle opere tradotte nei vari paesi che i diversi modi di tradurre.

A questo punto si impongono però due precisazioni. Per quel che riguarda i paesi più promettenti nell'ambito di tale studio comparato, il posto privilegiato nei confronti della Polonia lo si dovrebbe assegnare alla vicina Germania (e non alla Francia, alla Spagna o all'Inghilterra): la fortuna traduttoria delle opere italiane, sia dei capolavori (cf. *Il libro del cortegiano*, *L'Orlando furioso* e la *Gerusalemme liberata*), che degli scritti minori, in Germania ed in Polonia è unita da analogie sorprendenti²⁷. Per quel che riguarda il repertorio delle traduzioni, invece, bisogna tenere conto anche delle opere non tradotte (tale repertorio traduttorio "in negativo", adeguatamente interpretato, può avere anche un certo rilievo).

Solamente un'impostazione di così largo respiro permetterebbe di ricostruire la cronologia ed i meccanismi delle scelte traduttorie, di creare una tipologia per le traduzioni antiche, molto differenziate dal punto di vista del rapporto nei confronti dell'originale. Nello stesso tempo un'impostazione così vasta condurrebbe alla ricostruzione di una famiglia europea, di cui fanno parte le antiche traduzioni polacche, ed alla creazione di un quadro degli incontri delle letterature europee attraverso le traduzioni.

Dopo questa rapida rassegna di alcune varianti del bilinguismo e del plurilinguismo nell'ambito delle traduzioni polacche antiche, è arrivato il momento di trarre in modo succinto alcune conclusioni.

Se le osservazioni qui presentate hanno un qualsiasi valore per l'argomento del nostro convegno di studi lo giudicheranno gli specialisti della materia. In ogni caso, forse, esse possono essere non prive di una certa importanza in tre ambiti diversi.

Lo storico delle traduzioni polacche antiche potrebbe trovare in questo intervento idee per la sistemazione e la classificazione dell'enorme materiale a sua disposizione. Il comparatista dovrebbe ricavare dal testo presentato stimoli per la sua ricerca, ricerca che si può estendere da singole opere fino ad interi generi letterari, dalle relazioni bilaterali fino a quelle multilaterali, e che può avvalersi di una metodologia sia genetica che tipologica. Lo storico dei rapporti letterari italo-polacchi dovrebbe rendersi conto delle prospettive che apre lo studio delle traduzioni, finora limitato ai singoli capolavori.

Ma c'è di più, oltre a questi settori di ricerca. La letteratura polacca antica deve alle sue traduzioni l'incontro con le altre letterature europee. E proprio tali rapporti multilaterali ci consentono di evidenziare uno degli aspetti dell'europeismo della nostra letteratura, finora forse non sufficientemente valutato.

In questo modo le traduzioni si dimostrano fattore essenziale – per non dire fattore-chiave – nella formazione di quella che, con le dovute riserve, si potrebbe chiamare la comunità letteraria europea.

Note

¹ Ch.A. Ferguson, *Diglossia*, "Word", XV, 1959 (traduz. italiana: *La diglossia*, in: AA.VV. *Linguaggio e società*, a cura di P.P. Giglioli, Bologna 1975, pp.281-300).

² I. Paccagnella, *Plurilinguismo letterario: lingue, dialetti, linguaggio*, in: AA.VV., *Letteratura italiana*. A cura di A. Asor Rosa, vol.II: Produzione e consumo, Torino 1983.

³ J. Kochanowski, *Dryas Zamchana polonice et latine. Pan Zamchanus latine*, Lwów 1578.

⁴ H. Powodowski, *Conciones aliquot piaae et eruditae de puro Dei verbo [...]*, Poznań 1578; Id., *Kazania niektóre o szczyrym Słowie Bożym [...]*, Poznań 1578.

⁵ M. Kromer, *O wierze luterskiej. Rozmowa Dworzanina z Mnichem*, Kraków 1551-1554; Id., *De falsa nostri temporis et vera Christi religione*, Dillingen 1559; Paris 1560; Dillingen 1561; Köln 1568, 1568; Dillingen 1569; Id., *Von baiden der Falschen vermainten auch warhafften Religion Christi [...]* zwei [...] Gespräch. Übers. J.B. Ficklern von Weyl, Dillingen 1560.

⁶ Id., *Catecheses*. [...] Ad utilitatem parochorum et aliorum sacerdotum in Polonicam Germanicamque linguam conversae. S. a. e l., Kraków 1570; Id., *Catecheses. To jest napominania i nauki kożdemu człowiekowi krześcijańskiemu [...] barzo potrzebne*. Przez Marcina Kromera po łacinie uczynione a potem dla pospolitego tak pasterzów jako i ludzi inszych pożytku z łacińskiego języka na polski przełożone.

⁷ Fra le autotraduzioni, oltre a quelle polacco-latine, sono testimoniati anche altri orientamenti linguistici. Mi limiterò qui a citare ad esempio quello polacco-boemo, rappresentato da Bartłomiej Paprocki (ca. 1543-1614), il quale nel 1588, per ragioni politiche, si recò esule in Boemia, dove svolse un'intensa attività letteraria bilingue.

⁸ Dionysius Halicarnasseus, *Responsio ad Gnei Pompei epistolam*, Paris 1554; Id., *Nonnulla opuscula*, Paris 1556; Demetrius Phalereus, *De elocutione liber*, Basel 1557; Synesius Cyrenaeus, *De regno bene administrando*, Venezia 1563; Basilius Sanctus, *De moribus orationes XXIV*, Venezia 1564, Frankfurt M. 1598, 1611.

⁹ Heliodor, *Aethiopiae historiae libri decem, nunc primum e Greco sermone in Latinum translati*, Basel 1552; Paris 1553; Antwerpen 1556 ed altre edizioni.

¹⁰ F. Furio Ceriol, *De concilio et consiliariis principis liber ex hispanico in latinum versus*, Kraków 1595; Rostok 1597; Gdańsk 1646.

¹¹ M. Kromer, *Una breve i sumaria descriptcion del Reyno de Polonia [...] traduzida de latin en lengua castellana*, Madrid 1588.

¹² A. Frycz Modrzewski, *O poprawie Rzeczypospolitej księgi czwore [...]*, Łosk 1577 (ristampa fotostatica: Warszawa 1593); Wilno 1770.

¹³ *Biblia, to jest Księgi Starego i Nowego Zakonu*, Kraków 1561, 1575, 1577; *Biblia święta, to jest Księgi starego i Nowego Zakonu*, Brześć 1563; *Biblia, to jest Księgi starego i Nowego Przymierza*, Nieśwież 1570, 1571-1572.

¹⁴ *Biblia, to jest Księgi starego i Nowego Testamentu*, Kraków 1599.

¹⁵ P. Ovidius Naso, *Metamorphoseon, to jest Przeobrażenia ksiąg piętnaście*, Kraków 1636; Id., *Księgi Metamorphoseon, to jest Przemian*, Kraków 1638.

¹⁶ M. Annaeus Lucanus, *Pharsalia [...] abo raczej wojna domowa między Pompejuszem a Cezarem*, Oliwa 1690; *Odrodzona w ojczystym języku Pharsalia [...]*, to jest wojna domowa rzymska, Oliwa 1691.

¹⁷ P. Vergilius Maro, *Aeneida, to jest o Aeneaszu Trojańskim ksiąg dwanaście*, Kraków 1590.

¹⁸ M. Vegio, *O Aeneaszu Trojańskim księgi trzynaste*, Kraków 1591; Id., *O Aeneaszu Trojańskim księga XIII*, Kraków 1606.

¹⁹ E. Campion, *Dziesięć wydowów, dla których Edmundus Kampianus Societatis Iesu wszystkie heretyki co nauczeńsze w Anglijej na dysputacyję około wiary wyzwał*, Wilno 1584 (P. Skarga); Id., *Dziesięć mocnych dowodów, iż adwersarze Kościoła Powszechnego w porządku o wierze dysputacyjej upaść muszą*, Wilno 1584 (K. Wilkowski).

²⁰ Q. Horatius Flaccus, *Horatius Flaccus w trudach więzienia moskiewskiego na utulenie żalów [...] w lyrickich pieśniach zawarty*, Kraków 1609. Cfr. J. Kochanowski, *Pieśni [...] księgi dwoje*, Kraków 1586, passim.

²¹ Cfr. J. Ślaski, *La fortuna del Boccaccio nella Polonia del Rinascimento*, in: AA.VV. *Il Boccaccio nelle culture e letterature nazionali*, a cura di F. Mazzoni, Firenze 1978, passim.

²² Cfr. J. Krzyżanowski, *Romans polski wieku XVI*, Warszawa 1962, passim.

²³ Cfr. W. Woźnowski, *Dzieje bajki polskiej*, Warszawa 1990, pp. 23-73, passim; J. Abramowska, *Polska bajka ezopowa*, Poznań 1991, pp. 91-144, passim.

²⁴ Cfr. J. Ślaski, *Polonia – Italia – Europa. Prospettive europee delle relazioni letterarie italo-polacche all'epoca dell'Umanesimo e del Rinascimento*, in: AA.VV., *La nascita dell'Europa. Per una storia delle idee fra Italia e Polonia*, a cura di S. Graciotti, Firenze 1995, pp. 125-129.

²⁵ Cfr. J. Krzyżanowski, *op. cit.*, passim.

²⁶ Cfr. J. Ślaski, *Baronio, Botero e Tasso in Polonia e nella Slavia Orientale*, "Europa Orientalis", VI, 1987; Id., *Polonia – Italia – Europa*, *op. cit.*, pp. 129-134.

²⁷ Cfr. per quel che riguarda le traduzioni tedesche: F.R. Hausmann, *Bibliographie der deutschen Übersetzungen aus dem Italienischen von Anfängen bis 1730*, vol. I-II, Tübingen, 1992.

ANDRZEJ BOROWSKI
(Università di Cracovia)

Uwagi na temat Centonu i jego oddziaływania na polski list humanistyczny

Uwagi zapowiedziane w tytule wypada zacząć od stwierdzenia, że centon jako gatunek uprawiany świadomie dla "zabawy", niekoniecznie przyciągał w szczególniejszy sposób uwagę Polaków. Nie jest łatwo się wytłumaczyć z tego stanu rzeczy. Sądząc z pozorów czyli chociażby na podstawie bardzo zresztą zwodniczej charakterystyki cech narodowych moich kompatriotów (czyli tzw. "nationis proprietates") tak być nie powinno, wszak Polacy mieli zawsze, szczególnie zaś w XVII w. skłonność do naśladowania przedmiotów egzotycznych, zadziwiających i skomplikowanych. Co innego, gdy rozpatrywać będziemy liczne zapożyczenia, cytaty i kryptocytaty z mów humanistów włoskich (i z autorów starożytnych), którymi ozdabiali, albo z których po prostu budowali polscy mówcy swoje wystąpienia w w. XV. Można by tu rozpatrywać jako przykład mowy Jana z Ludziska, można też przytoczyć jeden z charakterystycznych jego lapsusów (lub jak się to nazywa w dzisiejszej polszczyźnie – "wpadek"). Jan z Ludziska chciał uświetnić ród Jagiellonów, dlatego w swej mowie, którą wygłosił na powitanie Kazimierza Jagiellończyka w imieniu Akademii Krakowskiej zastosował do jego przodków określenia anachroniczne przejęte bezpośrednio z mowy Guarina z Werony ogłoszonej na pogrzebie Giorgio Laureano: "Huius itaque preclarissimi viri genus primum nobis laudandi suppeditavit argumentum, in quo eximium illud decus adest, quod ex patricia et ducum Lythwanorum familia effulsit, que tot seculis ornatissimis imagines consulares pretorias triumphales ducta, in hunc diem potens illustriasque perdurat"¹. Zatem do dzisiaj centon pozostał "ciekawostką", która właściwie nie zaciekawia².

Czy jednak można do końca uwierzyć stwierdzeniu, że "na gruncie polskiej kultury literackiej klasyczny centon nie występuje [...]"³ I co by to znaczył znaczy "klasyczny" centon, skoro występował on w rozmaitych kulturach literackich od starożytności poczynawszy w dość urozmaiconych mimo wszystko postaciach.

Pomijam już na wstępie dość tutaj stanowczo się narzucającą uwagę, że centon jako taki "klasycznym" nie jest i być nie może w znaczeniu odnoszącym jego

wzorzec do poetyki klasycznej. Nie określała ono bowiem ściśle, do jakiego rodzaju poetyckiego ta forma się stosuje, chociaż przypisywano ją niekiedy w poetykach nowożytnych do "epica poesis"⁴. Musimy tu oczywiście odejść od ciasno pojmowanej etymologii, która poprzez nawiązanie do greckiego określenia *kentron* względnie po uproszczeniu *kenton* wydobywa na plan pierwszy "lata-ninę", twór zbudowany ze składników niejednorodnych i o różnym pochodzeniu. To już chyba nie "klasyczność" w schematycznym rozumieniu tego określenia. Może zatem jako kryterium przyjąć "pogaństwo" autora lub raczej wymowy ideowej utworu? Czy więc za klasyczny uznać powinniśmy centon "pogański" jak np. zbudowana z heksametrów wergiliuszowych *Medea* autorstwa Hosydyusza Gety (II/III w. po Chr.) albo Auzoniuszowe *Cento nuptialis*? Badacze dość jednomyślnie wiążą centon starożytny, "pogański" z funkcją popisową (epideiktyczną). Był to bowiem przede wszystkim popis erudycji autora i jego wirtuozerii w posługiwaniu się dobranymi urywkami dzieł powszechnie znanych i podziwianych.

A może jednak za klasyczne uznać centony chrześcijańskie, ponieważ zmieniają one zasadniczo pierwotną, wspomnianą wyżej funkcję tego utworu? Stanowiły one przecież dosłownie ilustrację zalecenia Hieronimowego, aby za przykładem Izraelitów uchodzących z Egiptu przejmować jednak od "pogan" ich "skarby" czyli to wszystko, co mają oni prawdziwie cennego i pożytecznego. Tak mianowicie trzeba oceniać twórczość, a w każdym razie motywację twórcze chrześcijanki Valerii Faltonii Proby żyjącej w IV w. Izydor z Sewilli w swoim dziele *De viris illustribus* tak charakteryzował jej dokonanie: "Jako jedyna kobieta została umieszczona na między pisarzami kościelnymi, ułożyła bowiem centon o Chrystusie z wierszy zaczerpniętych z Wergiliusza, pracowała więc na cześć Bożą. Nie podziwiamy tego rodzaju pracy, pochwalamy jednak talent"⁵. Komentarz Izydora godny jest uwagi o tyle, że przenosi on na grunt kultury chrześcijańskiej ujemną ocenę centonu starożytnego, "pogańskiego" ("... nie podziwiamy") łącząc ją jednak z przychylnością dla intencji autorki ("ad gloriam Dei") oraz z pochwałą indywidualnego uzdolnienia patrycjuszki – chrześcijanki czyli "siostry". Te konstatacje niezbędne są z kolei do tego, aby inaczej, niż się to tradycyjnie przyjmuje, podejść do oceny centonu przez samego św. Hieronima. Nie trzeba tu oczywiście wyjaśniać, jak ogromne znaczenie dla dalszej kwalifikacji tego gatunku miała opinia właśnie tego przedstawiciela patrologii łacińskiej, który był autorytetem nie tylko dla Średniowiecza lecz także, choć w inny sposób i dla Renesansu. Otóż przytaczany zazwyczaj w toku dyskusji nad centonami fragment listu św. Hieronima do kapłana Paulinusa (*Epistolae*, 53,7), zwraca po pierwsze na siebie uwagę wyraźnymi akcentami satyrycznymi. Odnosny ustęp tego listu dotyczy nieprzystępności Pisma św. dla "prostaczków", w każdym zaś razie wspomina o rozmaitych wygórowanych pod tym względem roszczeniach i wyobrażeniach o sobie samym przedstawicieli różnych stanów i zawodów, którzy – nieprzygotowani – do komentowania Biblii się zabierają. Są

tu więc ironiczne uwagi o "kobietach filozofujących na temat Pisma" i o własnych, dziś powiedzielibyśmy "mitologizacjach" Historii Świętej. W tym kontekście krytyki twórczości dyletanckiej, zamazującej różnicę pomiędzy Objawieniem a poezją pogańską pada właśnie zdanie: "Jakbyśmy nie czytali centonów Homerowych czy Wergiliuszowych i jakbyśmy mogli nazywać Marona chrześcijaninem bez Chrystusa"⁶.

Hieronim miał tu na myśli tzw. *Homerokentros* czyli z kawałków poematów homeryckich zbudowany poemat – jeden o autorstwie przypisywanym cesarzowej Eudoksji i poświęcony życiu Chrystusa oraz drugi, bezimiennego autora (tradycyjnie przypisywany Grzegorzowi z Nazjanzu) centon o Chrystusie cierpiącym – *Christos paschon*. Zauważmy jednak, że ta ocena, którą odnoszono czasem do centonu jako gatunku⁷ dotyczy tutaj bardzo konkretnego punktu, a mianowicie tego, że autorowie centonów chrześcijańskich "dobierają [...] do swych własnych myśli niezgodne z Pismem świadectwa, jak gdyby podnosiło, nie zaś paczyło mowę przekręcanie zdań i naciąganie do swej woli opór stawiającego Pisma św. [...] Dziecinne to zabawy do igraszek włóczęgów podobne – uczyć tego, czego nie znasz, że powtórzę słowa Klitomacha: nawet tego nie wiedzieć, iż nie wiesz"⁸.

Zatem chodzi tu o znajomość Pisma, o kompetencję egzegety, o zamieszanie pojęciowe, które jest skutkiem takiego dyletantyzmu – wszystkie te zarzuty stawia przecież sam autor "Wulgaty", znany do tego z ciętości pióra. Krytyka nie uderza natomiast w samą istotę centonu, tj. w jego *intertekstualność*, która w tym wypadku miała być podporządkowana celowi wyższemu – "chwale Bożej".

Wywód ten, pozornie odbiegający aż po współczesne nam problemy teoretycznoliterackie od tematu zasygnalizowanego w tytule, wydaje się jednak kluczowy dla dalszych losów centonu w europejskiej kulturze literackiej Renesansu. Centon chrześcijański stanowił bowiem wzorzec dla wszystkich, którzy w bliższej lub dalszej przyszłości chcieli udowodniać, że możliwe jest poszukiwanie pewnych związków, a w każdym razie niesprzeczności pomiędzy "traditio pagana" emitowaną nieustannie przez odczytywaną na nowo twórczość poetów i prozaików greckich oraz rzymskich a "traditio Hebraica" ("Biblica") stanowiącą podstawę dla chrześcijańskiej tj. i europejskiej, nowożytnej kultury literackiej. Jest to mianowicie problem poruszany także w XVII w. m.in. przez M.K. Sarbiewskiego w jego traktacie *Dii gentium*⁹. Zarówno Sarbiewskiego jak też i jemu współczesnych interesowała kwestia, na jakich mianowicie zasadach "mythos pogański" może funkcjonować w ramach tekstu (więc "mythosu") chrześcijańskiego.

Przywołany tu przykład Sarbiewskiego pozwala nam lepiej zrozumieć, że problematyka centonu "pogańsko" – chrześcijańskiego nie uległa przedawnieniu równocześnie z zanikiem samego centonu w jego postaci starożytnej. Centon chrześcijański miał bowiem swoją kontynuację jeszcze i w okresie tzw. "pre-renesansu XII w." w postaci utworu *Quirinalia*, który ułożył, na cześć św.

Kwirynusa z Tegernsee niejaki Mettelus posługując się cytataми z Horacego oraz z eklog Wergilego¹⁰.

Poetyka humanistyczna zwracała uwagę także i na ten gatunek zaliczając go do "*artificiosa poesis*"¹¹, co oczywiście wskazuje na zmianę jego funkcji w odczuciu nowej estetyki. Centon, lub raczej konstrukcja o charakterze centonowym ma z punktu widzenia tej estetyki zalety formalne, łączy bowiem do pewnego stopnia "zgodną niezgodność" (wg. Sarbiewskiego *concors discordia seu discors concordia*) składników niejednorodnych co do pochodzenia i zarazem zbieżnych myślowo, ideowo z sensem utworu. Przykładów na takie pojmowanie formy i funkcji centonu możemy szukać we włoskim utworze *Petrarca spirituale*, we francuskiej *Sacra Aeneis* czy wreszcie w humanistycznym, łacińskim traktacie o sprawowaniu władzy *Cicero princeps*.

Pytanie o "klasycność" centonu pozostawiliśmy wcześniej bez odpowiedzi. Można teraz powrócić do tej kwestii. Sądę, że "klasycznym" można by nazwać centon chrześcijański, a to mianowicie dlatego, że do istoty tego gatunku należało od czasów "chrystianizacji" *traditio pagana* podporządkowanie składników tradycji "pogańskiej" nowej funkcji. Centon chrześcijański stanowi przykład "odrodzenia" starożytności (*renovatio antiquitatis*) w najbardziej dosłownym rozumieniu tej idei. Dlatego też wydaje się rzeczą właściwą, a nawet pilnie konieczną aby zwrócić uwagę na występowanie konstrukcji centonowej w innych, aniżeli poezja dziedzinach twórczości literackiej, w tym zaś przypadku rozważyć jego oddziaływanie na prozę humanistyczną.

W maju 1593 r. ks. Stanisław Reszka (1544 – 1603), do niedawna poseł króla polskiego przy Stolicy Apostolskiej, zaś od roku poseł Rzeczypospolitej w Neapolu wysłał list do Justusa Lipsjusa. Nie ma tu miejsca niestety na to, aby szerzej omówić niezmiernie ciekawe przecież postaci zarówno nadawcy jak i adresata. Musimy poprzestać na przypomnieniu, że Lipsjusz (właściwie Joest Lips urodzony w Overijse w 1547, zmarły w Lovanium w 1606 r.), znakomity przedstawiciel Renesansu północnego, był w owym czasie jednym z najwyższych w Europie autorytetów, gdy idzie o *humaniora*, zwłaszcza zaś był ceniony jako znawca twórczości Seneki. Druga poł. XVI w. to przecież epoka powszechnego zainteresowania Seneką, oddziaływania jego pism zarówno na neostoicyzm chrześcijański, jak też i na tragedię europejską. Interesuje nas tutaj szczególnie pierwszy aspekt europejskiej sławy niderlandzkiego humanisty. "Rechrystianizacja" bowiem pogańskiego moralisty, którego chętnie posądzano o wyznawanie chrystianizmu, zresztą nie tylko na podstawie rzekomej jego korespondencji ze św. Pawłem, stanowi osobny temat. Pomysły te możliwe były przede wszystkim dzięki świadectwu św. Hieronima, który na owych rzekomych listach opierał swój o nim sąd: "Chętnie nie umieściłbym go w katalogu świętych, gdyby mnie do tego nnie skłoniły powszechnie czytane listy Pawła do Seneki i Seneki do Pawła"¹². Lipsjusz zatem, nazywany także i w Polsce "chrześcijańskim Seneką" (tak określał go np. poeta barokowy Wespazjan Kochowski), zwracał poza tym

na siebie uwagę jako sławny konwertyta. Niecałe dwa lata przed napisaniem przez Reszkę omawianego tutaj listu elity intelektualne ówczesnej Europy pasjonowały się mianowicie listem Lipsjusza skierowanym do znanego jezuity Franciszka Bentiusa, który zresztą osobiście był dobrze znany Reszce. W liście tym, który przedrukowywano wielokrotnie, niderlandzki humanista, który do niedawna był ozdobą uniwersytetu w protestanckiej Lejdzie, składał publiczne oświadczenie w sprawie swojej przynależności wyznaniowej do Kościoła katolickiego. "Ów sensacyjny akt konwersji, czy raczej jednoznacznej deklaracji (bowiem Lipsjusz był przedtem raczej "ponadwyznaniowym" chrześcijaninem, jeśli wolno tu użyć określenia Leszka Kołakowskiego) zapoczątkował również jego działalność w uniwersytecie lowańskim, do którego odbywali peregrynacje polscy studenci- katolicy.

W listopadzie 1952 r. Reszka zwierzył się Bentiusowi ze swego zamiaru nawiązania korespondencji z Lipsjuszem:

"Intemperatorem me esse fateor in hoc cupiditatis genere, ab iis viris amari, qui ipsi nil amant nisi Deum, nil sperant nisi a Deo [...] In litteris ad eruditissimum virum Lipsium video nullum genus absque te laudis meae praetermissum, omneque in eo esse sermonem ut nostrae servias existimationi [...]"¹³.

Franciszek Bentius przychylił się do prośby Reszki. W liście do Lipsjusza wstawił się za polskim wielbicielem sławy humanistycznej:

"Verum audi, Lipsi, tu in ore es omnium [...] Quot putas esse Neapoli, qui jurant nectar esse et ambrosiam tua scripta, sic avidae ea vorant et bibunt? mitto ceteros: unus certe Stanislaus Rescius, illustrissimus legatus Poloniae regis, vir sapientissimus longaeque doctissimus, ita aestuat desiderio tui, ut vix fieri possit quicquam ardentius [...] crede mihi, si hominem receperis in tuam gratiam, erit tempus, cum mihi gratiam habebis [...]"¹⁴.

W pół roku później Reszka dojrzał do postanowienia, o czym zawiadomił Bentiusa:

"Nunc ad arma Musae. Mitto epistolam ad Lipsium."

Oczywiste jest dla nas, że do korespondencji z Lipsjuszem popychała Reszkę nie tylko motywacja religijna. Nie mamy bowiem powodów, aby nie wierzyć, kiedy Reszka pisał o swoim wzruszeniu towarzyszącym lekturze tekstów Niderlandczyka. Uwagę Polaka przyciągały mianowicie charakterystyczne cechy prozy Lipsjusza określane przecież jako styl "lipsjański", pozostający pod wpływem prozy Tacyty. Polak, jak zwykle to z jego rodakami bywało, postanowił zadziwić Niderlandczyka, może też i do pewnego stopnia go rozbawić układając swój list do niego właśnie na wzór centonu. Stanowi on bowiem połączenie cytatów z rozmaitych autorów, w tym także i cytatów od samego Lipsjusza zaczerpniętych. Proza tego listu tworzy zdumiewającą kompozycję, która przypomina manierystyczną ikonografię współczesnych artystów antwerpskich Cornelisa Florisa czy Vredemana de Vries, bardzo zresztą w Polsce cenionych, przywodzi też natychmiast na myśl obrazy Giuseppe Arcimbolda, w których przedstawie-

nia alegoryczne komponowane były z zestawionych ze sobą funkcjonalnie owoców, roślin, sztuk broni etc. Nawiasem warto przypomnieć, że wedle opinii Giorgio Vasarego "duszę miał Arcimboldi północną, nie włoską".

"Ów zdumiewający list-centon rozpoczynają zdania wzięte z Plutarcha i z Seneki, potem z Cicerona, następnie znowu z Plutarcha, z Pliniusza, potem jest po grecku cytat z Eurypidesa podany za Stobajosem, potem Plato (już po łacinie), i po nim cytat z Lipsjusza. W sumie jest tam ok. sześćdziesięciu przytoczeń wziętych z autorów "pogańskich" greckich (Eurypides, Pindar, Aischylos, Plutarch) i rzymskich (Cicero, Seneka, Pliniusz Mł.), z Ojców Kościoła (Grzegorz z Nazjanzu, Grzegorz z Nyssy, Bazyl, Augustyn, Kasjodor, Laktancjusz, Bernard z Clairvaux) i z dzieł adresata. Cytaty te dobrane są tak, że tworzą naturalny tok wypowiedzi, czasami tylko wiązany dodatków kilkuwyrazowymi spójnikami dodanymi przez Reszkę.

Pomysł zastosowania w epistolografii kompozycji centonowej podsunęła polskiemu dyplomacie tradycja literacka, jednakże nas interesują bardziej motywacje. Centon łączy bowiem w tym przypadku kilka funkcji: mamy tu popis erudycyjny ale nie budzi on niesmaku, jeśli nadrzędną racją jest tutaj oczywiście chęć uświetnienia listu pochwalnego (*epistula laudatoria*) skierowanego do najwybitniejszego wówczas intelektualisty europejskiego, który – w nurcie humanizmu chrześcijańskiego – zajął miejsce Erazma z Rotterdamu. Można też tutaj mówić o uzewnętrznionym poczuciu humoru, z jakim cytaty zostały dobrane. Reszka zdobył się na kompozycję zaskakującą i przez swoją ostentacyjność do pewnego stopnia zabawną. Nie dziwi nas zatem, że Lipsjusz swoją odpowiedź na ten list, datowaną we wrześniu tegoż roku rozpoczął od żartobliwego opisu swego "osłupienia":

"Obstupui ad tuam epistolam et, ut legere coepi, statum non tenui (rem narro) sed resiliui et retrocessi [...] cecidisti me in meis castris [...]."

W kompozycji listu Reszki ujawnia się motywacja, która znalazła się u podstaw tworzenia chrześcijańskiego centonu, a mianowicie chęć wykorzystania "skarbów" starożytności pogańskiej (jakby je nazwał św. Hieronim) do podbudowywania i do rozbudowania nowożytnej kultury chrześcijańskiej. Urywki dzieł pisarzy "pogańskich" tak są w tym przypadku dobrane, że harmonizują bez najmniejszych wątpliwości z ogólnie chrześcijańskim charakterem listu.

Wreszcie kolejna z możliwych do rozpatrywania tutaj motywacji: "intertekstualność". Używam tu rozmyślnie tego anachronicznego wobec epoki Reszki i Lipsjusza określenia, aby skierować naszą, jakże dzisiaj uwrażliwioną na związki międzytekstowe uwagę, na wielojęzyczność materiału literackiego, który miał wówczas do swojej dyspozycji wykształcony humanistycznie autor, w tym wypadku autor listu. Reszka przemawia tu kilkunastoma "językami" rozmaitych autorów z rozmaitych epok i kultur układając wyrwane z kontekstów frazy w nowy tekst. Tak rozumiana wielojęzyczność jest podniesieniem na wyższy poziom trójjęzyczności (*homo trium linguarum peritus*) postulowanej

i urzeczywistnianej przez humanizm. Humanizm renesansowy z propagującymi go instytucjami szkoły humanistycznej oraz również humanistycznej drukarni (czyli w praktyce "domu wydawniczego") upowszechnił świadomość wspólnej i dostępnej wszystkim piszącym "tradycji literackiej". Postulat naśladowania starożytnych ("imitatio") upowszechniony właśnie przez szkołę humanistyczną uruchamiać wyobraźnię i inwencję. Przejmowanie całych fraz z dzieł poetyckich i z prozy retorycznej stało się nieuniknioną konsekwencją tego procesu. Nie zawsze zatem zdani jesteśmy na konieczność stwierdzania tylko ... plagiatu. Ułożenie centonu to próba talentu już nie człowieka "trójjęzycznego" lecz "wielojęzycznego" (*homo multilinguis*) w znaczeniu dzisiejszym, intertekstualnym. Jednym przejawów tak samo rozumianej wielojęzyczności są "makaronizmy" tak ciekawie ostatnio przebadane i omówione na gruncie polskiej kultury literackiej w książce p. Janiny Janasowej¹⁵. Funkcjonalność makaronizmów, które nie zawsze rozumiano w sposób historyczny i którymi jeszcze niedawno tak bardzo pogardzali rozmaici nadgorliwi "obrońcy" języka ojczystego w literaturze polskiej ukazana została w nowym świetle. Najbliższym makaronizowaniu, choć znacznie rzadszym i jak się okazuje, wciąż trochę lekceważonym zjawiskiem w polskiej kulturze literackiej w. XVI i XVII jest właśnie centon. Oczywiście nie można ograniczać tego pojęcia do modelu wierszowanego, który nie musi uchodzić za klasyczny. Centon jest manifestacją dojrzałej świadomości intertekstualnej, która nie poprzestaje na literackim naśladowaniu wzorca gatunkowego, na zapożyczeniach, aluzjach czy na znanych klasycznej filologii similiach. Centon polega raczej na odnowieniu znaczenia tekstu poprzez jego pierwotne pocięcie na kawałki czyli właśnie poprzez jego dekonstrukcję.

Przedstawione tu obserwacje i sugestie miały na celu poszerzenie zawężonego dotąd pola zainteresowań badawczych nad występowaniem konstrukcji centonowej. Miały też na celu przywrócenie centonowi w części bodaj jego dawnej powagi, uwolnienie go z czyśca kabaretu, do którego skierowany został przez literackich żartownisiów piszących literackie igraszki, choćby takie jak cytowany przez M.L.Gasparowa wierszyk "na A.A. Zarowa" zaczerpnięty z książki I.L. Sielwinskowo *Zapiski poeta*, 1928:

Budu piet', budu piet', budu piet' (C. Jesienin)
 Mnogojarusnyj korpus zavoda (A. Błok)
 I kobyłok w postorach swobody (N.Niekrasov)
 Cztob' na błołkie do Błoka wskripiet' (C. Kirsanov)¹⁶.

Przypisy

¹ Przytaczam za: *Humanizm i reformacja w Polsce. Wybór źródeł dla ćwiczeń uniwersyteckich*. Wydali Ign. [acy] Chrzanowski i Stanisław Kot, Lwów-Warszawa-Kraków 1927, s.46. Zob. komentarz B. Nadolskiego, w: *Wybór mów staropolskich*. Wybrał i opracował Bronisław Nadolski, Wrocław-Kraków 1961, s. 23-24.

² Por. Paulina Lewin, *O centonie i rytmie – dwie ciekawostki z poetyki szkolnej pocz. XVIII wieku*, "Meander" 1975 z.4, s.185-189. Ostatnio zainteresowanie centonem antycznym wzbudziło wydanie polskiego przekładu dramatu *Christos paschon* oraz komentarz do tej edycji: Anonim, *Chrystus cierpiący. Pierwszy chrześcijański dramat grecki przypisywany św. Grzegorzowi z Nazjanzu*. Przekład Jerzy Łanowski, wstęp i opracowanie ks. Marek Starowieyski, "Biblioteka Ojców Kościoła" 5, Kraków 1995.

³ "Centon", hasło w: *Słownik terminów literackich*, pod redakcją Janusza Sławińskiego, wyd. II Wrocław 1988, s.69.

⁴ T. Michałowska, *Staropolska teoria genologiczna*, Wrocław 1974, s.162.

⁵ Cyt. wg: J.M. Szymusiak S.J., ks. M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971, s.332.

⁶ Św. Hieronim, *Listy*, przłożył i przedmową zaopatrzył ks. dr Jan Czuj, t. I Warszawa 1952, s.356-357.

⁷ Np. w cennej antologii ks. Andrzeja Bobera S.J., *Światła ekumeny. Antologia patrystyczna*, Kraków 1965, s. 348.

⁸ Św. Hieronim, *Listy*, jw.

⁹ M.K. Sarbiewski, *Dii gentium. Bogowie pogan*. Wstęp i opracowanie Krystyna Stawecka, Wrocław 1972.

¹⁰ *Encyklopedia katolicka*, t. II, Lublin 1976, kol. 1421.

¹¹ T. Michałowska, op. cit.

¹² *Światła ekumeny*. Antologia patrystyczna, jw. s. 220.

¹³ [Stanisław Reszka], *Stanislai Rescii epistolarum liber unus [...]*, Neapol 1594, s. 470 in.

¹⁴ [Joost Lipse], *Iusti Lipsii epistolarum selectarum centuria quinta miscellanea posthuma [...]*, s.76.

¹⁵ J. Janas, *La letteratura maccheronica in Polonia*, Napoli 1996.

¹⁶ "Centon", w: *Liternurnyj enciklopedi českij slovar'*, Moskwa 1987, s. 492.

MARINA CICCARINI
(Università "Tor Vergata" - Roma)

Le fonti latine e polacche del *Pentateugum* di A. Ch. Belobockij

1. Il *Pentateugum ili pjat'' knig kratkich* è uno dei più notevoli poemi escatologici prodotti in Russia, composto nell'ultimo decennio del XVII secolo¹. Il suo autore, Andrej Christoforovič Belobockij, oriundo polacco giunto a Mosca nel 1681 e scomparso dalla scena moscovita intorno al 1720² dedica alla morte, al giudizio universale, ai supplizi degli inferi, alla gloria eterna dei santi e alla *vanitas mundi* 1328 versi sillabici in ottave, a rima alternata, che divide appunto in cinque libri. Non si tratta di un'opera originale, ma di una traduzione-adattamento in slavo ecclesiastico ibrido di quattro odi tratte dal *Quatuor hominis ultima* di M.Rader e J.Niess, stampato nel 1647, e di una parte del poema *De vanitate mundi* di J.Balde pubblicato a Monaco nel 1638, tutti e tre gesuiti di lingua tedesca³.

I numerosissimi polonismi presenti nel testo, già analizzati in vari contesti⁴, hanno portato gli studiosi a ritenere che il testo base utilizzato da Belobockij per la sua traduzione fosse in polacco, considerando di scarso rilievo i latinismi che, pur di numero esiguo, sono ben attestati. Si è giunti cioè a considerare gli scritti in latino dei tre gesuiti come fonti indirette, mentre la traduzione in polacco dei medesimi come fonti dirette. E' infatti opinione consolidata che Belobockij abbia fatto riferimento al volume *Cztery rzeczy czlowieka ostateczne* del gesuita Z.Brudecki⁵, traduzione del *Quatuor hominis ultima*, stampato postumo a Poznań nel 1648, mentre più controversa è la questione riguardante il testo polacco del *De vanitate mundi*. Fino a pochi anni fa la scelta si orientava tra una traduzione fatta da Jan Libicki e stampata nel 1647 e un'altra del 1682, anonima, ma attribuibile forse allo stesso Brudecki⁶.

In realtà, nonostante i reiterati auspici degli studiosi coinvolti nella discussione su questo tema, la questione delle fonti dirette e/o indirette del *Pentateugum* non è mai stata risolta perché non si è mai proceduto all'analisi testuale di tutte le opere qui citate, forse per le difficoltà di reperimento delle stesse. Soltanto V.N.Toporov, nel già citato saggio dedicato all'analisi dei polonismi presenti nel V° libro del *Pentateugum*, riassumendo le circostanze qui descritte, si dichiara persuaso del fatto che, *per l'intera opera* (il corsivo è mio, M.C.), si deb-

ba parlare di una doppia fase traduttoria a due livelli: dal testo latino a quello polacco e dal polacco al russo; oppure dal testo latino al russo ("guardando al testo polacco") e dal polacco al russo⁷. Tuttavia Toporov non analizza i primi quattro libri ma soltanto il quinto, e per il confronto testuale di quest'ultimo si serve di un esemplare a stampa con la traduzione del Brudecki pubblicata nel 1732, quindi molto tarda, ma che lo studioso ritiene identica a quella anonima apparsa nel 1682; in realtà, a giudicare dai riferimenti relativi al numero e alla successione delle ottave presenti nel volume, l'esemplare che Toporov utilizza è incompleto e difettoso⁸.

La situazione, dunque, necessita di ulteriori approfondimenti. Dal confronto da me effettuato tra varie edizioni a stampa di queste opere, apparse tra la fine del '600 e i primi decenni del '700 in Polonia, emerge con maggiore chiarezza il percorso compiuto da questo testo che, con ogni ragione, è considerato uno dei testimoni più significativi del lungo processo di ricezione e integrazione di modelli retorici e ideologici occidentali (*lato sensu*) in seno alla cultura moscovita pre-petrina⁹.

1.1 Anche in Polonia le edizioni a stampa del *Quatuor hominis ultima* e del *De vanitate* sono dovute a membri della Compagnia di Gesù. Bisogna precisare però che, a quanto risulta, del *Quatuor*, nel Seicento, si contano due traduzioni, e non una. La prima risale al 1639 ed è opera del vescovo di Vilna Stefan Dyczkowski, dottore in filosofia, che la pubblica nel mese di settembre a Cracovia con piena approvazione del censore della diocesi, ma con un titolo fortemente modificato rispetto all'originale (citato però a chiare lettere dall'autore nell'introduzione dedicata al lettore), e cioè *Rythmophilosophia abo Zwierciadlo Żywota ludzkiego; we czterech końcach ostatecznych ... wierszem opisane*. Si tratta di una traduzione fedele per quanto possibile al testo latino, in ottave sillabiche a rima baciata (aa/bb/cc/dd).

Qualche anno dopo, nel 1648, a Poznań viene stampata, postuma, la più volte citata traduzione fatta e firmata da Zygmunt Brudecki, sempre di ottave sillabiche ma a rima alternata (ab/ab/cd/cd), corredata del testo latino a fronte di quello polacco: questa edizione bilingue, nella sostanza fedele agli originali latini (a partire dal titolo che suona *Cztery rzeczy człowieka ostateczne*) anche se più libera ed elegante nella resa traduttoria rispetto al testo di Dyczkowski, è certamente il testo base di cui si è servito Belobockij¹⁰.

Vediamo un esempio per tutti: nella terza ottava del I° libro si legge nel testo latino di Rader:

"Et vos vireta Naiadum / Fruteta et arboreta / Pictique campi floribus
/ Hortique vere laeti: / Et lenis undae murmura / Et turturum querelae
/ Valete, Parca vellicat / Est danda pausa vitae".

Nel testo di Dyczkowski si ha

"Naiady iużeż żegnam y wasze też Lasy / Y z Łakami y z Gaiami / O pole y wesole tve na Wiosnę czasy / Ogrody y was z kwiatkami / Y ciebie, Wodo, z szeptem cichopłynnym miła / Y Synogarlic stękania / Parka uprządszy w kłębek iuż y nici zwiła / Ah, przyszło aż do skonań".

Il testo di Brudecki, invece:

"I wy łąki malowane / Lasy pełne ochłody / Pola kwieciem osypane / Y wesole ogrody / Słodkomruczne wod potoki / Wdzięczne dумы ptaszatek. / Bądźcie z Bogiem śmierć prze boki / Iuż się życia rwie wątek."

Mentre il testo russo suona:

"Луги, травы, цветки, рощи, поля, горы, винограды, / Земля и деревес овощи, огороды, лёсы, сады, / Источники хрустальных вод, думы птиц сладко поющих, / Жизни нашей кончится год, простите умирающих".

Per tutti e quattro i libri del *Pentateugum*, nonostante gli inevitabili rimaneggiamenti attuati da Belobockij per mantenere la rima o per meglio rendere il concetto da esprimere in russo, l'aderenza al testo di Brudecki è evidente e solida.

La traduzione di Brudecki, senza modifiche di alcun tipo, viene stampata numerose volte per tutto il Seicento. Nella grande maggioranza dei casi corredata dell'originale latino, in sporadicissimi casi senza. Nel secolo successivo la si trova talora inserita anche in volumi miscellanei di argomento escatologico o in manuali di preghiera, sempre ad opera di gesuiti. In questi casi il titolo originale si perde, nascosto dal titolo generale: la troviamo ad esempio nel *Lot gołębice...* (1665, 1682), nel *Supplex libellus pro Deo...* (1669, 1678, 1739, 1742) di J. Kwiatkiewicz, nel *Prawdy dotychczas od nikogo nie zbite...* (1779), nel *Rymy milej y przystoyney zabawie służące...* (1781).

1.2 Quasi coeva alla traduzione del *Quatuor hominis ultima* è quella del *De vanitate mundi* di Balde: la prima attestata risale infatti al 1647 (Cracovia) ed è a cura del gesuita Jan Libicki¹¹, che propone una scelta di 100 odi tratte dall'enorme poema baldiano, a cui dà il titolo di *Sen żywota ludzkiego wierszem Łacińskim przez W.O. Jakuba Balde Societ. Iesu napisany, a przez Jana Libickiego Sekretarza I.K.M. Rhythmami polskimi wyrażony*. Questa traduzione di Libicki godrà di un certo successo in Polonia, a giudicare perlomeno dal numero delle edizioni, ma non è quella che ci interessa per Belobockij.

E' infatti un'altra traduzione, con lo stesso titolo, e forse 'ispirata' da quella di Libicki, perlomeno nella scelta del numero e del tipo di odi tradotte, ad essere stata utilizzata per la stesura del testo russo¹². Si tratta di un'edizione anoni-

ma in ottave sillabiche a rima alternata (ab/ab/cd/cd) stampata a Poznań nel 1682, nel frontespizio della quale si legge "Sen żywota ludzkiego wierszem Łacińskim przez W.O. Jakuba Balde Societatis Iesu napisany. Od iednego z tegoż zakonu rytмами polskiemі wyrażony. / Somnium vitae humanae carmine latino per R.P. Jacobum Balde Societatis Jesu a quodam ex eadem Societate Rhythmis Polonicis expressum."

Per fare un esempio citerò una ottava (la sesta), tra le più significative in tal senso:

Testo latino:

"Silvas senectus deterit / Et lassa curvat aetas. / Utcunque multos viderit / Idea quercus annos. / Nec vulneretur caedua, / Bipennibus gigantum; / Procumbet aevo faucia, / Hoc vulnus est supremum".

Testo di Libicki:

"Starością lasy niszczyły / I przez długi wiek zgrzybiały / Te co Ida demby miała / Siekiera je wyrąbała: / Lecz choćbyście nie rąbali / Te wszystkie sam wiek obali".

Testo anonimo:

"Sama starość niszczy lasy, / Niestarzałymi zęby: / Choć przez długie trwają czasy, / Kruszy Idelskie dęby. Nie siecz, nie rąb siekierami, / Chceszli żeby niszczyły: / Wiek je swemi tnie zębami, / A będą dosyć miały".

Testo russo:

"Сáма старóсть лесы грызёт, несостарёлыми зубы, / Аще долгóй вéк чтó живёт, крóшит идельския дубы. / Не руби их топорáми, áще хóщешь да знищéют. / Вéка секутся зубáми, в себе кончíну имéют".

Questa traduzione, sempre anonima e in edizione bilingue (tranne quella del 1691 pubblicata senza il latino) verrà edita nel 1689, 1691 e 1697, con lo stesso frontespizio. In realtà dietro l'anonimato si cela la penna di Z. Brudecki. Se si controlla infatti il testo di queste edizioni con quello del 1732 in cui appare esplicitamente per la prima volta la firma di Brudecki, ci si rende conto che si tratta senza alcun dubbio della stessa traduzione. I testi sono assolutamente identici¹³.

2. Quest'ultima circostanza è senz'altro di un certo interesse: ci consente infatti di cominciare a trarre alcune conclusioni:

a) Belobockij si è servito esclusivamente delle traduzioni di Zygmunt Brudecki sia per i primi quattro libri che per il quinto.

b) Ha utilizzato edizioni a stampa bilingui, e non soltanto perché queste sono più testimoniate e molto più numerose.

Analizzando infatti i "latinismi" compresi nel *Pentateugum*, ci si rende conto che essi non sono affatto soltanto "sintattici", come si è ritenuto finora ma, talvolta, sostanziali. La loro rilevanza non va quindi sottovalutata ma giustificata. Ecco alcuni esempi:

Nel III° libro, dedicato ai supplizi infernali, la quarantesima ottava del testo russo riporta: "Го́ре осудчи́ком вла́сти, царёй, чино́в предложённых, / Непокорным в вы́шней чёсти правите́лем де́л дома́шних. / Вло́жит на них це́пь тяжкую Промофе́й крёпко сковавши, / Будут покоро́ни нуждо́ю си́льному в ге́гене ба́ши", e nel latino: "Vae Zoilis Antistitum, / Censoribusque Regum; / Qui fraena mordent efferi, / Volunt subesse nulli; / Arctis premuntur vinculis, / Promethei catenis...". La traduzione polacca attesta invece: "Biada wszystkim! Co Biskupy, / Urząd, Króle, bramują: / Sami rządząc swe chałupy, / Wyższych nad się nie czują! / Muszą stalne brać karwasze, / Taśmy z okow przyimować..."

Sempre nel III° libro, ma nella quarantatreesima ottava, nei primi due versi, si legge: "Го́ре скупым, денег своих затворником, караулом, / Всяких земёль поднебёсных Еуклебна внуком, сыном, / Мо́рща чело́, но́с, ус тягнут, егда́ нищий день́ги просит, / Бе́си от них не отстанут, чим ктó грешит, ка́знь отнёсит". L'originale latino suona: "Vae sordidis absconditi / Custodibus metalli, / Philargyris cunctantibus / Ex Euclione natis..." Il testo polacco è privo di ogni riferimento ad Euclione, e riporta una lezione completamente diversa: "Bjada skępcom i żmindakom, / Skarbnych szkatuł strzegącym! / Równie Włochom jak Polakom, / Złoto w trzosa tłoczącym!..."

Dal IV° libro, sulla gloria eterna dei beati, si può estrapolare il terzo esempio. La quarta ottava recita nel russo: "Ви́ждь Аркту́ра на полно́чи, присмотрися ту Ди́аннь, / Преде́ляют дни́ от но́чи, Фо́сфор и Еспёр предивнь. / Зде́сь Еркуле́с побеждаёт, хитру́ Скорпи́а люта́го. / Волна́ злата́ ту я́снёт, взята́ с ца́рства Колхи́дскаго" e nel latino "Summo propinquus cardini, / Arcturus ut laboret: / Et Hesperum de Phosphoro, / Praecepta Diana mutet. / Ut Hercules defulminet, / Hidramque, Scorpiumque. / Phryxaea pellis Colchico, / Scintillet in metallo". Nel testo polacco, invece, viene a mancare il riferimento a Fosforo ed Espero, e abbiamo: "Patrz jak robi bez przestanku / Arcturus na pulnocy. / Iedzie wieczor po poranku / W Księżycowey karocy. / Owdzie z hidrą i z niedźwiadkiem / Hercules się szamoce: / Sam Frykseyska, jak ukradkiem / Bawelna się migoce."

Numerosi altri casi potrebbero essere citati per dimostrare la dipendenza del testo russo anche da quello latino, per lo meno in alcuni passi, pur senza nulla togliere alla incontrovertibilità dei polonismi, lessicali, sintattici, di varia

natura, che costellano il *Pentateugum*. E' però fuor di dubbio, a questo punto, che Belobockij si sia servito, per la sua traduzione, di una delle edizioni latino/polacche di Brudecki.

Bisogna certo ammettere che non è facile indicare con esattezza quale: quelle che ho citate sono state da me controllate ed appaiono rigorosamente identiche. Certamente cambiano le intestazioni, le lettere dedicatorie o, nel caso dei primi quattro libri, come si è detto, i contenitori nei quali la traduzione è presentata, ma purtroppo questi indizi non sono sufficienti per la definizione del problema.

A questo si aggiunga che, se per tutto il Seicento le due traduzioni brudeckiane del *Quatuor hominis ultima* e del *Somnium* godono di vite autonome e separate, nelle edizioni a stampa settecentesche si nota un salto di qualità. Nel volume *Poeta christiano-catholicus Contemplans 4. Novissima... / Poeta chrześcijańsko-katolik Rozważający 4. rzeczy ostateczne...*, stampato a Lublino nel 1739, insieme ad altre opere di argomento analogo dei padri gesuiti Kazimierz Darowski e Jan Kwiatkiewicz (operanti alla fine del Seicento), si trovano tutte e cinque le traduzioni di Brudecki accorpate. (Questa miscellanea fu stampata altre tre volte nel corso del secolo, sotto titoli completamente diversi e una volta anche senza testo latino. Nota bene, si tratta di ristampe assolutamente fedeli a quelle seicentesche).

Naturalmente la data 1739 escluderebbe il fatto che Belobockij se ne sia potuto servire; questa tuttavia non è l'*editio princeps* dell'opera ma una ristampa del volume, stando almeno a quanto si legge nel frontespizio¹⁴. E dunque, magari sotto altro titolo o in altro volume miscellaneo, queste 5 traduzioni circolavano edite in un unico volume già agli inizi del Settecento; si può supporre che Belobockij avesse avuto sotto gli occhi proprio una di queste edizioni per la sua fatica traduttrice.

Se così fosse, il lavoro del nostro risulterebbe forse meno originale, visto che non si potrebbe attribuire ad una sua scelta autonoma l'accorpamento dei cinque libri; ma la peculiarità del *Pentateugum*, e più in generale delle opere di Belobockij, è sicuramente da ricercarsi altrove.

3. Ho già accennato alla produzione belobockiana. Le traduzioni rappresentano il 90% della sua attività. Il filo conduttore che lega queste opere e che da compattezza a tutto il *corpus* è, dal punto di vista dell'*humus* culturale, pienamente riconducibile alla tradizione barocca coeva; dal punto di vista filosofico, si nutre invece della tradizione di pensiero che utilizza la logica combinatoria e le arti della memoria per arrivare a costruire una scienza generale di comprensione della realtà¹⁵.

Dalle traduzioni di alcune delle opere più importanti di Raimondo Lullo, è evidente che ciò che attrae Belobockij del filosofo catalano è proprio la premessa fondamentale: la lettura simbolica dell'universo, tesa a creare un sistema lo-

gico che permetta di giungere ad una conoscenza effettiva ed unitaria della verità. Belobockij mostra, con Lullo, di concepire il reale come ente da rivelare e, tramite il presupposto della fede (intesa come "disposizione dell'intelletto"), cerca di arrivare a costruire un metodo che superi ogni tipo di incertezza logica e ottenga una unificazione del sapere. Il compito a cui tende è quello di dimostrare la possibilità di pervenire a una conoscenza vera e certa del mondo reale, che converta e convinca, di conseguenza, anche chi non crede.

Questo nucleo logico-metafisico viene integrato da Belobockij con motivi propri dei grandi pensatori cinquecenteschi appartenenti al nutrito filone della tradizione lulliana e della cosiddetta "religione naturale". E così, se per T. Campanella, ad esempio, "ciascuno onora Dio secondo la concezione che egli stesso se ne formò" e "su tutti sarà la pace, quando ci riuniremo mediante un'unica fede sotto un unico pastore all'unico Dio"¹⁶, Belobockij ritiene che le esegesi siano tante quante le teste pensanti, e che persino "i Santi Padri, uomini come noi, hanno potuto errare (nell'interpretare) le Scritture..."¹⁷. Da ciò, anche per il nostro autore, ne consegue che ogni fede è portatrice di salvezza eterna, poiché "ci sarà una sola fede quando, dopo il Giudizio universale, ci sarà un solo pastore e un solo gregge"¹⁸.

Belobockij ribadisce inoltre questi concetti nella traduzione commentata del *De Imitatione Christi* del mistico Tommaso da Kempis, rivalutando i precetti di misericordia ed umiltà: tutto va accettato come proveniente da Dio; al tempo stesso tutto è vanità, eccetto amare Dio e servirlo. Si tratta quindi per l'uomo di scegliere tra due mondi: quello della natura e della misericordia o quello dell'egoismo e dell'avidità.

Il complesso itinerario intellettuale e filosofico di Belobockij si evidenzia in particolar modo nei rimaneggiamenti e negli inserti da lui operati nei vari testi, ed è quindi ricostruibile solo a patto che si valuti la sua intera produzione. Alcuni motivi, fondamentali per il suo pensiero, sono infatti presenti solo *in nuce* nella traduzioni del primo periodo moscovita (cioè della fine del '600), ma vengono pienamente sviluppati nelle opere della maturità.

Un esempio per tutti può essere estrapolato proprio dal *Pentateugum*. Nella terza ottava del V° libro, che si apre con considerazioni circa l'inconsistenza e la finitezza di tutte le cose, il nostro autore, allontanandosi dai testi originali, sentenzia in conclusione: "La sostanza di ogni cosa creata ci proclama questa verità"¹⁹. Il termine *estestvo* potrebbe avere, in questo caso, una valenza neutra o marginale, e potrebbe anche essere reso con il sostantivo 'natura'. In realtà il concetto di 'estestvo' inteso come "οὐσία" piuttosto che come "φύσις" è uno dei punti chiave del sistema filosofico di Belobockij²⁰, che lo affronta ampiamente e lo sviluppa in maniera chiara nei testi successivi al poema escatologico. Basti citare la *Kniga filosofskaja*, trattato di retorica e logica, in cui accanto ai temi della consustanzialità e della essenza infinita di Dio (il mondo e Dio sono eterni), l'autore parla esplicitamente della "natura della sostanza" ("priroda este-

stva")²¹, la cui comprensione è fondamentale per la conoscenza sia delle cose materiali sia di quelle spirituali, mentre nella *Velikaja nauka* (traduzione dell'*Ars Magna* di Lullo), scrive: "La sostanza è la cosa più alta di tutte le cose accessibili alla nostra ragione, infatti nulla è superiore alla sostanza (...) Non solo ogni cosa creata, ma persino Dio, dalla nostra rozza ragione, è supposto essere inferiore alla sostanza (...) E noi diciamo che la sostanza è sia ciò che è creato sia ciò che non è creato; quindi la sostanza, sempre secondo la nostra ragione, è supposta essere superiore alla creazione e alla non creazione. Ora, Dio non è creato, perciò, solo per un equivoco della nostra ragione, nel definire Dio, noi supponiamo che sia inferiore alla sostanza..."²².

Sono dunque questi alcuni dei punti cardine dell'attività speculativa di Belobockij, ai quali in questa sede si è solo accennato anche per la loro intrinseca complessità che prevederebbe un discorso molto più articolato. Alla luce di tutte queste considerazioni, in conclusione, mi sembra sia necessario riconsiderare in toto il *Pentateugum*, reinserirlo nel suo alveo naturale ed attribuirgli le valenze e le originalità che gli sono proprie. Esso rappresenta un grande atto di sottomissione e di accettazione dell'ordine delle cose: la morte, il giudizio universale che separa i degni dagli indegni, la vanità, dunque delle cose terrene. Belobockij è spettatore di un dramma cosmico, ma il suo sogno non è quello di Caldeon, è un grande sogno allegorico, una sorta di 'visio intellectualis'. Non a caso, proprio in apertura del *Pentateugum*, nella quarta ottava, egli, ancora una volta discostandosi dagli originali, auspica che "Sotto la volta celeste ogni cosa creata, che si muove al suo posto, ora e nei secoli dei secoli, sia conservata"²³.

Note

¹ *Pentateugum ili pjal'' knig kratkich tvorenija Andreja Bjalobockogo o četyrech veščach poslednych, o suete i žizni čeloveka. Pervaja kniga o smerti. Drugaja kniga o strašnom sude božijim. Tretija kniga o gegene i mukach adskih. Četvertaja kniga o večnej slave blažennych. Pjataja kniga o suete mira, narečennaja Son žizni čelovečeskija*. Quest'opera è stata edita e commentata nel 1965 da A.Ch.Gorfunkel': *Pentateugum Andreja Belobockogo (Iz istorii pol'sko-russkich svjazej)*, "T.O.D.R.L.", XXI, 1965, pp.39-64 (E' questa l'edizione alla quale si farà riferimento nel corso del presente lavoro). Da A.M. Pančenko ne è stata curata la ristampa nel volume *Russkaja sillabičeskaja poezija XVII-XVIII vv*, Leningrad, 1970, pp. 218-249. Non molti saggi sono stati dedicati a questo scritto, ma tutti di autorevoli studiosi: cf. A.Kamińska, *O jazyke perevoda Pentateuguma Andreja Belobockogo (K voprosu o pol'sko-russkich literaturnych i jazykovych svjazzach)*, "Slavica Wratislaviensia", XII, Wrocław, 1977, pp.133-145; V.N.Toporov, *Andrej Belobockij – "Pentateugum V. Son žizni čeloveka ili sueta"*. *Russkij jazik – pol'skij jazik: bor'ba i soglasie (stranička iz rannych russko-pol'skich literaturnych svjazej)*, in "Put' romantičnyj soveršil...", *Sbornik statej pamjati B.F.Stacheeva*, Moskva, 1996, pp.199-244.

² Notizie bio-bibliografiche sull'autore in A.Ch.Gorfunkel', *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi. XVII v. (parte I)*, Sankt-Peterburg, 1992, *sub voce*, pp. 128-131.

³ M.Rader (1551-1634), tirolese, amico di penna del Baronio e raffinato grecista, autore del ponderoso trattato *Syntagma de statu morientium* del 1614; J.Niess (ma anche Niss o Niesius), famoso per il suo *Alphabetum diaboli et Christi* del 1618; J.Balde (1603-1668), bavarese, poeta e grande erudito, premiato nel 1663 da papa Alessandro VII con una medaglia d'oro per i suoi componimenti elegiaci e per il poema *De vanitate mundi*. Dal *Syntagma* di Rader e dall'*Alphabetum* di Niess vengono estratte le quattro odi che vanno a formare il citato *Quatuor hominis ultima* (i titoli delle suddette sono, rispettivamente, "Lessus mortalium", "Crisis sive ultime tribunal" e "Aeterna inferorum supplicia", "Aeterna beatorum gratia").

⁴ Il già citato saggio di Toporov (nota 1) riassume le posizioni degli studiosi che lo hanno preceduto e si sofferma sulla struttura linguistico-stilistica del libro quinto dell'opera.

⁵ Zygmunt Brudecki (1610-1647), gesuita e scrittore, insegnò matematica presso il Collegio dei Gesuiti di Poznań.

⁶ Jan Libicki (muore nel 1670), segretario reale, poeta e traduttore di Orazio. Si delinea dunque una situazione di questo tipo:

I°. II°. III°. IV°. libro del *Pentateugum* < *Cztery rzeczy człowieka ostateczne* (Brudecki, 1648) < *Quatuor hominis ultima* (Rader e Niess 1647).

V° libro del *Pentateugum* < *Sen żywota ludzkiego* (Libicki 1647 / Anonimo (Brudecki ?) 1682) < *Somnium humanae vitae* (Balde 1638)

⁷ "Nel tessuto del testo russo del *Pentateugum* anche un lettore non molto scaltrito si imbatte facilmente in un'enorme quantità di polonismi; un lettore esperto più e qualificato saprà trovarvi invero anche un'intera serie di casi (in particolare sintattici) in cui sotto la veste polacca e, fatto ancor più interessante e importante, a dispetto di questa, si palesano dei latinismi. Sono per l'appunto tali casi che danno modo di pensare che (perlomeno) in qualche occasione Belobockij abbia dato un'occhiata anche alle fonti "lontane", ovvero ai testi latini. In questa situazione ha dunque senso parlare verosimilmente di due tipi di ricezione, che si riflettono nel testo russo del *Pentateugum*: la prima è una diretta traduzione-rielaborazione a due fasi: dal testo latino al polacco (I), e dal testo polacco a quello russo (II); la seconda è una traduzione-rielaborazione autonoma (il discorso vale per la prima parte) a "doppia fonte": dal testo latino (in frammenti) al testo russo (I, guardando al testo polacco), e dal testo polacco a quello russo (II) (in questo senso il *Pentateugum* può essere considerato come un "testo pluritradotto" o più precisamente "bitradotto" che palesa questi due livelli di traduzione." V.N.Toporov, *op.cit.*, p.210.

⁸ Nella nota 20 (p.237) dell'*op.cit.*, Toporov riporta la sequenza delle ottave russe del quinto libro, comparandola con l'originale latino e polacco del 1732 e evidenziandone alcune differenze. Avendo avuto la possibilità di consultare io stessa un'edizione di Brudecki del 1732 conservata all'Ossolineum di Wrocław, alla quale farò riferimento in seguito, ho constatato invece l'assoluta corrispondenza nelle sequenze delle odi. Resta dunque da spiegare l'incongruità di quanto esposto da Toporov. Del resto lo stesso Toporov si rammarica molto del fatto che nelle biblioteche russe siano praticamente assenti sia i testi latini che quelli polacchi a cui si è accennato, e auspica che un lavoro di confronto filologico venga effettuato dagli studiosi polacchi. "Sfortunatamente e vergognosamente nelle biblioteche russe (perlomeno in quelle di S.Pietroburgo e di Mosca) questi autori, e a maggior ragione le traduzioni polacche delle loro opere, praticamente non sono rappresentati." *Op.cit.*, p.235, nota 12.

⁹ L'analisi degli eventuali manoscritti di queste opere esula dagli ambiti del presente lavoro.

¹⁰ Nonostante i rimaneggiamenti messi in atto da Belobockij l'aderenza al testo di Brudecki è continua in tutta l'opera.

¹¹ Cf. nota 6. Si tratta di ottave e sestine sillabiche a rima incrociata.

¹² Devo ricordare a questo proposito che Belobockij traduce soltanto 30 delle 100 odi presenti nella traduzione polacca e che in questo V° ed ultimo libro sono più sensibili le variazioni da lui

effettuate sul testo rispetto alle fonti. Di questo argomento si è occupato in dettaglio V.N.Toporov, nell'articolo più volte citato.

¹³ E' da notare che A.Kamińska, nell'articolo qui citato nella nota 1, avanza l'ipotesi che Belobockij, per il V° libro, si sia servito di una traduzione manoscritta di Brudecki. Sfortunatamente, però, l'autrice non specifica in alcun modo le ragioni di questa sua congettura: afferma che una traduzione manoscritta del *Somnium* di Balde: "è stata ritrovata, insieme al *Quattuor hominis ultima* nelle carte di Brudecki". *Op.cit.*, p.135.

¹⁴ "...*Ad doctrinam et salutem cujusvis reimpressus / Dla nauki y zbawienia kazdego przedrukowany*"

¹⁵ Belobockij è ritenuto autore di una *Confessione di fede* (scritta in polacco e russo in risposta all'accusa di eresia mossagli da un connazionale), delle traduzioni dell'*Ars Magna*, dell'*Ars brevis* e della *Retorica* di Raimondo Lullo, di due dei tre libri del *De Imitatione Christi*, della *Kratkaja beseda milosti co istinnoju* (trad. da un originale polacco o latino), e di un trattato di retorica e poetica, in spirito lulliano, intitolato *Kniga filosofskaja*.

¹⁶ "*Erit unum ovile et unus pastor*" (Giov. 10, 16). Istanze paoline e agostiniane sono proprie sia di Lullo che della tradizione di pensiero ad esso collegata. A tale proposito cf. il classico di P.Rossi, *Clavis Universalis. Arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Bologna, il Mulino, 1983. T.Campanella giustifica e sviluppa le asserzioni sopra citate in vari suoi scritti quali ad esempio i *Discorsi universali del Governo Ecclesiastico per far una gregge e un Pastore*, e il breve *Che si rammenteranno e si convertiranno al Signore tutti i Paesi della Terra*.

¹⁷ Cf.: D.V.Cvetaev, *Pamjatniki k istorii protestanstva v Rossii*, Moskva, 1988, Parte I, p.200.

¹⁸ *La confessione di fede*, p.64 del manoscritto (unico) del G.I.M., Sinod. Sobr. sb. n.1.

¹⁹ "Всѣя твѣри естество нам сию правду объявляет".

²⁰ Belobockij, in breve, fa sua l'istanza lulliana per la quale "ogni cosa creata e Dio stesso presumono la sostanza." Per il termine "estestvo" cf.: M.Vasmer, *Etimologičeskij slovar' russkogo jazyka*, Moskva, 1986, tomo II, p.28, *sub voce*.

²¹ Pag.26 e sgg. della *Kniga*. Mi permetto qui di rimandare al mio articolo *La Kniga filosofskaja di A.Ch.Belobockij sullo sfondo delle retoriche dell'Accademia di Kiev*, in corso di stampa negli *Atti del Terzo Congresso dell'Associazione Italiana di Studi Ucraini* Roma, 1997. In Belobockij la semantica di "estestvo" inteso appunto come "sostanza, ente" si palesa ulteriormente nei passi in cui, per converso, egli rende con "priroda" il concetto di "natura" inteso nella sua realtà fenomenica.

²² "Естество [...] есть вещь, вышшая всех вещей, разумом нашим постиженных, выше убо естества ничтоже есть... Не токмо всякая вещь созданная, но и сам бог деблым разумом нашим ниже естества полагается... Говорим убо, естество инно есть созданное, инно несозданное; тем же естество разумом нашим выше создания и несоздания полагается. Бог же несозданный есть, того ради по недоумению разума нашего во описании бога полагает его ниже естества". Questa citazione è tratta dalla p. 209 dell'articolo di A.Ch.Gorfunkel', *Andrej Belobockij – Poet i filozof konca XVII- načala XVIII v.*, "T.O.D.R.L.", XVIII, Moskva, 1962, pp.188-213.

²³ "Вся твѣрь под небесным крѣгом, в местах своих движимая, / А ныне вовеки богом буди хранимая".

GIUSEPPE DELL'AGATA
(Università di Pisa)

Le lingue di Križanić

Il plurilinguismo letterario rappresenta per Juraj Križanić (1618-1683) una condizione in qualche modo più che naturale. I suoi studi a Zagabria, Lubiana, Graz, Bologna e poi Roma, qui come *alumnus* di Propaganda Fide presso il Collegio greco, gli permettono, già nel 1641, nel suo celebre e appassionato *memorandum* indirizzato al Prefetto di Propaganda Fide, di dichiarare di poter servire lo zar (come prima fase del suo lucido-utopistico intento di unione delle chiese) "nelle lingue latina, volgare, spagnola, croata, tedesca e greca, sì per interprete, come per ambasciatore" (BELOKUROV *Pril.*: 102). Dopo il suo primo soggiorno, nel 1647, a Smolensk, Varsavia e poi a Mosca, conclusa la parentesi dei suoi spostamenti a Vienna, Costantinopoli e il relativo stabilizzarsi della sua attività principalmente a Roma, a partire dal 1659 Križanić trascorrerà praticamente tutto il resto della vita tra Polonia, Ucraina e Moscovia. Starà per cinque mesi a Nezin, durante la rivolta cosacca di Vyhov'skyj, poi per oltre un anno a Mosca. Nel 1661 viene esiliato a Tobol'sk, dove trascorrerà ben quindici anni. Nel 1676, graziato dal nuovo zar Fedor Alekseevic, soggiognerà nuovamente a Mosca e, ai primi del 1678, insieme all'ambasciatore danese Von Gabel, rientrerà nello stato polacco per rimanere a Vilna, sia pure contro la sua volontà, fin quasi ai suoi ultimi giorni.

In un serrato ed impeccabile articolo (HEANEY 1990) Michael Heaney ha calcolato che Križanić conoscesse, con diverse gradazioni di competenza, almeno una trentina di lingue. Tra quelle possedute pienamente troviamo il croato, il serbo, lo sloveno, il latino, il greco, l'italiano, il tedesco e il russo, alle quali vanno aggiunte, con una competenza principalmente passiva, l'ungherese, il polacco, il bielorusso-ucraino e il turco (HEANEY 1990:99). La produzione di Križanić è di carattere quantomai vario, quasi enciclopedico: dalla dominante produzione grammaticale alla tematica politica, militare, economica e geografica, dalla controversistica, ermeneutica scritturale e teologia alle teorie musicali d'avanguardia. Le sue relazioni, dirette o indirette, indirizzate a Propaganda Fide sono di uno spessore e tenuta "letteraria" di notevole livello. Una descrizione e un'analisi delle diverse lingue nelle quali sono scritte le sue opere rientra quindi pienamente nella tematica a cui è dedicato il nostro convegno.

Le lingue con le quali Križanić scrive le sue opere sono sostanzialmente tre: il latino, lingua degli studi teologici, dell'accademia e medium internazionale tra le persone colte, l'italiano, lingua della Roma papale e degli ambienti assai varii di Propaganda Fide, nonché lingua 'comune' per la vita di tutti i giorni a Bologna e a Roma ed infine lo "slavo". Dico "slavo" come riferimento unitario convenzionale ai diversi impasti linguistici realmente usati dall'autore in funzione dei differenti contesti e dei diversi periodi della sua attività. In vita Križanić ebbe la ventura di veder stampato un solo volume: *Asserta musicalia / nova prorsus omnia / et a nullo antehac / prodita / In Academico congressu propugnanda / A / Georgio Crisano*, Romae 1656. Contribuì inoltre al volume di encomi plurilingui a Ferdinando III dovuto allo storico tedesco, all'epoca residente a Roma, Atanasio Kircher, *Oedipus Aegyptiacus* (Roma 1655) con quattro canti variamente in slavo e uno in turco, tutti accompagnati dalla traduzione in latino. I titoli dei testi slavi, che Kircher volle raggruppati redazionalmente sotto il titolo di *Illyria*, sono rispettivamente: DUMA / Harvacki (Carmen Pindaricum / Illyric modernè), PJSAN / Staroslovinski (Iambicum Bettinianum / Sclavonice antiquè), DAVORIJA / Sarbski (Epos heroicum / Modi et styli Sarbiaci) e DAVORIJA / Latinski (Epos heroicum / Modi latini). Ivan Golub, il massimo studioso vivente di Križanić, spiega che i registri linguistici effettivamente usati sono solo due: il croato e lo slavo-ecclesiastico = Sclavonicè antique = staroslovinski; il "serbo" della DAVORIJA si riferisce esclusivamente alla tipologia metrica arcaica della *bugarštica* e infine il "latino" al fatto che i versi in croato sono in esametri classici (GOLUB 1983:51). I sei versi in turco della *Allocutio Turcica* e la relativa traduzione latina sono stati studiati in maniera esaustiva da M. Heaney (HEANEY 1974). Il resto della produzione Križaniciana, che ci è pervenuta e che è piuttosto considerevole, rimase per forza di cose manoscritta durante la vita dell'autore. Soltanto dalla metà dell'Ottocento assistiamo alla sua riscoperta e alla pubblicazione di varie delle sue opere. Nel 1889, su proposta di Šachmatov, la Società Imperiale di Storia e di Antichità presso l'Università di Mosca, delibera la pubblicazione delle opere complete di Križanić. Dal 1891 al 1893 escono i primi tre volumetti, ma l'opera rimarrà interrotta. Nel 1983 e 1984 vengono edite a Zagabria le due opere "grammaticali", accompagnate da un eccellente commento storico-linguistico di Josip Hamm. Dovevano essere i primi due volumi delle *Sabrana djela*, ma, a quel che al momento mi risulta, anche essi non hanno ancora trovato seguito.

Il latino

E' da considerare la lingua di lavoro più naturale per Križanić. E' la lingua dei suoi studi, specie quelli teologici, la lingua delle opere dei suoi modelli ideali, il Possevino dei *Commentari de rebus moscoviticis* relativamente alla sua *intentio moscovitica* e il Bellarmino riguardo alla controversistica. E' inoltre la lingua di comunicazione con i diversi dotti europei con i quali entrò in contatto, sia nell'atmosfera cosmopolita della Roma barocca, sia a Vienna, Varsavia, Vilna.

E' la lingua ufficiale delle deliberazioni di Propaganda Fide, anche se, come vedremo, viene spesso soppiantata dall'italiano nei rapporti del Nostro con personaggi autorevoli dell'organizzazione missionaria. E' quindi ovviamente in latino la *Bibliotheca Schismaticorum Universa* (Roma 1656), tutt'ora inedita, opera centrale negli intendimenti dell'autore e ideale pendant antiortodosso delle confutazioni antiprotestanti del Bellarmino, che comprende la traduzione latina di opere di dodici autori tradotte dal greco, dal neogreco e dal „moscovita” (la *Kirillova kniga*) e che doveva essere accompagnata da una confutazione dogmatica che fu probabilmente scritta in seguito, ma che non ci è pervenuta. E' scritta in latino la sua *Historia de Sibiria*, del 1680, della quale sappiamo che due esemplari furono dedicati, uno all'ex segretario dell'ambasceria danese a Mosca Hildebrand Horn, l'altro al re polacco Jan Sobieski. Nell'opera più ampia (778 pagine) e forse più significativa dell'intera produzione Križančiana, i *Razgowori ob Wladatelistwu*, che ha come interlocutore ideale lo zar Aleksej Michajlovič e l'intero gruppo dirigente moscovita, il rapporto tra testo "slavo" e testo in latino si presenta come particolarmente interessante. Il testo non è stato ancora edito nella sua completezza. L'edizione sovietica del 1965, *Politika*, dovuta a Zelenin, Gol'dberg e Tichomirov, abbraccia le prime 289 pagine. In esse il latino occupa una posizione nettamente marginale: si tratta pressoché esclusivamente di brani aggiunti ai margini del testo slavo, di riferimenti lessicografici, di appunti, che rivelano un lavoro redazionale aggiuntivo, ma che non intaccano il carattere compattamente slavo di questa sezione del volume. Una curiosa eccezione è costituita da alcuni versetti maliziosi, significativi dell'orientamento politico-ideologico anti-polacco dell'autore

Polonia
 Est nova Babilonia:
 Ciganorum, Germanorum,
 Armenorum, et Scotorum, colonia.
 Paradisus Hebraeorum,
 Infernus rusticorum,
 Aurifodina advenarum,
 Sedes gentium vagabundarum,
 Mundi sentina Prodigorum popina.
 Comitatorum assidua hospitatio,
 Populi perpetua inquietatio,
 Alienigenarum dominatio,
 Quam despuat omnis natio (POLITIKA: 202-203).

Križanić ripete una seconda volta i primi dieci di questi versetti e li fa seguire da una traduzione slava.

Nelle successive 176 pagine del manoscritto, edite da Bessonov nel secondo volume della sua edizione col titolo di *Russkoe gosudarstvo*, la situazione si pre-

senta assai diversa e il testo latino è in complesso più ampio di quello slavo e col procedere delle pagine si fa sempre più prevalente. Nelle altre parti del manoscritto, edite da Val'denberg, Morduchovic e altri, il latino sembra dominare nettamente. Pur in assenza di un'edizione completa si potrebbe ipotizzare, certo con una qualche audacia, che il testo slavo si presenterebbe come una sorta di redazione definitiva (gli interlocutori virtuali erano pur Russi!) di un ampio materiale latino che forse costituiva la forma in qualche modo più naturale di impostazione e di prima stesura da parte dell'autore. L'archivio di Propaganda Fide custodisce diverse, spesso assai significative, lettere di Križanić. La prima lettera, del 7.7.1645, diretta al segretario di Propaganda Fide, Ingoli, è scritta in latino e riveste un carattere in qualche modo più ufficiale e reverenziale. Tutte le altre, dirette in seguito allo stesso Ingoli, sono scritte in italiano. Così analogamente, la prima lettera al successore di Ingoli, Massari, scritta l'8.3.1650 da Vienna e che riveste una certa importanza, è in latino. Le successive allo stesso Massari o più in generale alla dirigenza di Propaganda Fide sono in italiano. Una importantissima fonte in latino della biografia e dell'attività di Križanić e costituita da un'ampia e dettagliata relazione da lui inviata, il 9 aprile 1647 dai dintorni di Smolensk, al suo compatriota croato Rafael Levaković, figura assai eminente nell'ambito di Propaganda Fide. Entrambi sono croati, entrambi lavorano alla 'correzione' dei libri sacri. Potremo pensare che la scelta di compilare una relazione così ponderosa (più di 90 pagine, compresa la traduzione in russo, nell'edizione di BELOKUROV *Pril.*) sia più che giustificata, sia perché non era corrente ancora una norma croata comunemente accettata, sia perché Križanić scriveva a nuora perché intendesse la suocera; Levaković, grazie a suoi rapporti di amicizia, avrebbe dovuto mediare presso i cardinali di Propaganda Fide al fine di stemperare o ribattere le accuse che il vescovo di rito latino di Smolensk, Petr Parczewski, cui Križanić era stato affidato, ma col quale aveva rotto clamorosamente, aveva sicuramente inviato alla Congregazione. La relazione, che Golub ha sottilmente definito una sorta di autobiografia "apologetica" (GOLUB 1974: 49), comprende anche una serie di controreferenze, tutte ovviamente in latino, che avrebbero dovuto contrastare quelle, certamente pesime, inviate da Parczewski. Il latino è quindi in questo caso anche garanzia di maggiore recettibilità da parte dei superiori. Verso la fine della sua relazione Križanić fornisce a Levaković dei dati su un più sollecito possibile recapito postale di una risposta e nel far ciò passa all'italiano. Varrà forse la pena di citare il passo:

"Modus ad me mittendi literas. S'inchiodano le lettere in una coperta (brevius enim haec italice quam latine explicantur) diretta al Mons-r Andrea Zloti, arcivescovo di Smolensco residente in Cereia: pregandolo che le mandi a me subito. Item si copri questa con un'altra coperta al mons-r nuntio in Varsavia, acciocché egli (perché da Varsavia non corrono le poste in qua) raccomandi le lettere all'agente del sig-r sottocancelliere della Lituania ovvero all'istesso sig-r sot-

tocancelliero se vi sarà allhora in Varsavia; pregandolo che le voglia cito cito expedire in qua, perché egli ha qui li suoi beni, et ha singolare amicitia con questo sig-r arcivescovo. Mons-r nuntio con alcuna altra buona e presta maniera le faccia capitare a questo sig-r arcivescovo. V.A. Rever. Paternitatis servitor promptus et obligatus Georgius Crisanus. (BELOKUROV *Pril.*: 212-213).

Il latino di Križanić è straordinariamente fluente e riesce a trattare ogni tipo di argomento; certo non è di tipo ciceroniano. Nell'accostarsi a tematiche, soggetti e nomenclature relative ai realia contemporanei, pur di raggiungere l'interlocutore, attinge volentieri a modalità paramaccheroniche, suscitando in qualche caso, alla percezione del lettore moderno, anche l'impressione di una certa involontaria comicità, che è ovviamente storicamente del tutto ingiustificata.

L'italiano.

Križanić dimostra una notevole e sicura padronanza dell'italiano, che dovette o imparare, o perlomeno fortemente perfezionare, se già ne aveva nozioni dalla Croazia, durante i suoi studi di teologia a Bologna. Dalla celebre *Nota*-programma del 1641, indirizzata al prefetto di Propaganda Fide, cardinale Antonio Barberini (il Nostro aveva allora appena 22-23 anni), alla ampie relazioni, suppliche e lettere inviate a Propaganda Fide da Vilna nel 1682 (a un anno dalla morte), Križanić mostra di servirsi dell'italiano con fluente spontaneità e con notevoli proprietà lessicali e sintattiche. Certo è un italiano in qualche modo 'curiale', zeppo di formule di riverenza e di ossequio dell'etichetta barocca in voga nello Stato pontificio (Bologna e Roma). Giustamente Sergio Bonazza ha rimproverato a Križanić un'ortografia italiana etimologica assai conservatrice (BONAZZA 1990: 61-62), ma ben difficilmente avremmo potuto aspettarci da un *alumnus* di Propaganda Fide audacie laicistiche crusceggianti. La *Nota* del 1641 occupa ben 19 fitte pagine a stampa dell'edizione del BELOKUROV *Pril.* e presenta nel testo latino esclusivamente le citazioni da Herberstein, ma soprattutto dai *Commentari* del Possevino, che sono poi interpretate, sviluppate e completate in italiano. Proponiamo a mo' di esempio, uno *specimen* tratto dalla *Nota* del 1641 e un altro da una lettera al segretario di Propaganda Fide del 1682:

1641

"Non dunque per superbia o per la libertà sono essi congiunti co' Greci e contrari a Latini...Potrebbe si dunque pensare che la vera causa morale della loro ostinazione sia forse qualche loro peccato particolare, massimamente per esempio la oppressione delli poveri, i quali (come con ragione dubita il Possevino) forse si salveranno nella sua semplicità, non intendendo le sottigliezze, restandosi per lei solamente i vescovi, duchi e nobili, (i) quali molestando li poveri, et insieme intendono il male dello scisma." (BELOKUROV *Pril.*:95).

1682

"Finalmente corrente già la 7-a settimana, al mio supplicare per la risoluzione, rispose il provinciale: *tace de his et quiesce, vel te mittam ad carcerem*. Allhora senza licenza io uscii dal convento: e con la liberalità d'alcuni miei fautori della nazione Italiana, mi feci fare un habito da sacerdote, et in quello venni alla chiesa catedrale, e mi presentai alli signori canonici, che andavano in processione (BELOKUROV *Pril.*:269-270)."

Il secondo esempio testimonia che, mentre il suo superiore domenicano del convento degli Agostiniani di Vilna (polacco, lituano o tedesco che fosse) gli parlava in latino, Križanić aveva modo, anche nelle condizioni di semisegregazione nelle quali era costretto a Vilna, di esercitare attivamente l'italiano e di conquistarsi pure dei "fautori della nazione Italiana".

Lo "slavo".

Le cose sono assai più complesse che per i due settori precedenti. Un'interpretazione storiografica, un tempo diffusa e ora pressoché abbandonata, vedrebbe in Križanić un propugnatore di una sorta di esperanto slavo, utopistico, velletariamente prescrittivo, in clamoroso contrasto con lo sviluppo storico delle reali lingue letterarie slave, funzionale al suo 'unionismo' e/o panslavismo *ante litteram*. Recentemente Ivan Golub ha acutamente definito grammatica "correttiva" il *Gramatično Izkazanje* (GOLUB 1993: 470). Anche rispetto alla numerose accuse di incoerenza tra la sua teoria grammaticale e la sua reali prassi linguistica, recenti studi di N.N. Zapol'skaja (1996 e 1998) vanno ricostruendo invece, in particolare per il sistema delle desinenze dei sostantivi, una forte tenuta tra teoria e prassi. Sarebbe bastato del resto prendere in seria considerazioni quanto Križanić stesso dichiara apertamente rispetto alle finalità e alla sostanza della lingua usata nella sua *Grammatica* nella avvertenza ai lettori. Dopo aver ricordato che nella Grecia antica c'era intercomprensione sia che si scrivesse in attico, in dorico o in una *koiné* interdialettale, egli dichiara:

"Сице и ја начају се, жеже и моје се говоренје от всих Руского народа поколеньи и отмин будет разумљено: се јест от самих Русанож, и от Словинцев, и от Лехов, и от Чехов. Ј дљаради сего просудио јесем сице говорит (будто общим никоѣм језиком) даби от всих било разумљено... А претвори и завершанја ричем такова избрах, која сут общенја, илити вножим нашим отминам обична" (GR. IZKAZANIE: s.p.).

Križanić è quindi perfettamente cosciente di operare con un mezzo linguistico in qualche modo artificiale, "in una qualche lingua comune", al fine di essere compreso da tutte le genti che parlano le differenti varianti del "russo" (cioè dello "slavo"). Le concordanze tra le lingue slave da lui così finemente indagate (alcuni studiosi indicano in Križanić il precursore della linguistica slava

comparata), lo inducono a postulare l'esistenza, con una proiezione diacronica sia verso il passato che verso una qualche auspicabile convergenza in futuro, di una sorta di metasistema panslavo, del quale vengono scrupolosamente delineati i caratteri: per quanto riguarda la morfologia, le declinazioni e le desinenze (первори и завершанја причем) vengono scelte le forme comuni a tutte o alla maggioranza delle lingue slave. A parità di circostanze sarà l'uso o, più soggettivamente, il "miglior uso". N. Žapol'skaja dimostra come la lingua di riferimento sia il russo (s'intende lo slavo-ecclesiastico di redazione russa seicentesco) e, come prima lingua supplente, il croato (ZAPOL'SKAJA 1998: 273). Riguardo al lessico Križanić sostiene una drastica posizione di assoluto purismo: Страншнини бо овди никаковиже нист, posizione che si innerva perfettamente con la sua ideologia politica (DELL'AGATA 1992-93: 371 sgg.). La lingua usata nel suo *Gramatično Izkazanje*, sorta di minimo comune denominatore di una isonorma passiva, è quindi mirata ad un compito culturale ben preciso: essere compresa da tutti i virtuali "letterati" e "grammatici" slavi, perché si possa aprire una discussione collettiva rivolta alla "purificazione", al miglioramento e allo sviluppo espressivo ed estetico dello "slavo". Questa operazione di 'bonifica' e di ripristino delle regole interne per così dire 'naturali' del metasistema slavo non impedisce minimamente che ognuno possa servirsi con piena libertà del tipo di slavo che preferisce e non è quindi assolutamente in contrasto con l'evoluzione storica delle lingue letterarie slave, che godono tutte (specie se rinnovate dalla forbice puristica) di piena legittimità:

"Сице ја проциньихи годно бити, а vsакиъ пак да говорит и пишет, како липље бит судит: и по апостоловом јзроку, vsакиъ во својем разуму да удовольитсе." (GR. IZKAZANIE: s.p.)

Molti sono gli studi dedicati all'analisi dello "slavo" di Križanić. Un'ottima sintesi, anche se basata solo su campioni relativamente non troppo ampi delle sue opere "slave", è quella di T. Eekman (1963). Eekman divide cronologicamente in tre gruppi le opere in slavo di Križanić, computa per ciascuna l'incidenza percentuale dei tratti slavi comuni, slavi-ecclesiastici, russi, serbo-croati etc. e rileva l'andamento crescente o decrescente degli uni e degli altri. Noi ci prefiggiamo di trattare un altro aspetto della questione, quello della variabilità linguistica in funzione della pragmatica. In parole povere Križanić sa, o perlomeno intende, adattare coscientemente il suo linguaggio a seconda dell'interlocutore. L'aspetto poi pienamente speculare di questo approccio sta nel constatare come i vari fruitori storici dei suoi testi abbiano accolto il messaggio.

Fin dalla *Nota* programmatica del 1641 Križanić era convinto che la sua conoscenza del croato come lingua madre gli avrebbe permesso di poter usare il russo. Riferendosi a compendi manualistici, che andava preparando, scrive infatti:

...di queste già ne tradussi io alcune in lingua croata per poterle poi *con una poca mutazione* (corsivo GDA) mettere nella moscovitica e così feci la poesia, la eloquenza, l'aritmetica e la grammatica con alcuni libretti spirituali, secondo le deboli forze che ebbi (BELOKUROV Pril.: 102).

Nella lunga relazione apologetica a Levaković, Križanić racconta all'amico l'incontro con il *gonec* russo a Varsavia Gerasim Dochturov. Križanić vorrebbe avere dal legato russo assicurazioni sulla sua possibilità di entrare in Moscovia per servire lo zar in qualità di grammatico, storico, insegnante e traduttore. A tal scopo scrive una supplica, *lingua Slavonica veteri*, pregandolo di essere ricevuto. Dochturov rifiuta di riceverlo. Križanić allora corrompe un servo e viene accolto. Ecco come viene riferito il colloquio col burbero legato russo:

"Maxime enim me consulatus (sic) id, quod quaesitus ex me utrum intelligeret illa quae ego scripseram, respondit se omnia intelligere, neque me loquentem ullum verbum iussit reiterare; accomodabam enim me linguae veteri. Sed et ego ipsius fere omnia intellexi, sicut et libellum quemdam Moscoviticum diu acquisitum vix non totum prima lectione intellexi" (BELOKUROV Pril.: 197).

Križanić è particolarmente contento della sua prestazione linguistica: capisce *quasi* tutto il discorso di Dochturov, così come aveva capito *quasi* tutto il libretto moscovita alla prima lettura; ma soprattutto è consolato dal fatto che il legato asserisca di aver capito il testo (scritto) della sua supplica e che non gli chieda di ripetere neppure una parola del suo discorso (orale). Il risultato è ottenuto con un processo di 'aggiustamento' dal croato allo slavo-ecclesiastico: *accomodabam enim me linguae veteri*. L'espressione *accomodabam me* è particolarmente icastica: sembra quasi di vederlo mentre piega, insieme al suo croato, anche tutto se stesso per slavoecclesiasticizzare.

Un altro fondamentale elemento della strategia comunicativa di Križanić, mirata sul suo reale o virtuale interlocutore, è dato dalla scelta, semioticamente decisiva, tra *cirillico* e *latinica*.

Nel 1659, al momento del suo avventuroso ingresso in Russia durante le rivolte cosacche, Križanić compone tre testi: una lettera ad Aleksej Michajlovič, nella quale si propone di entrare al suo servizio con diverse funzioni, e altri due, *Putno opisanie ot Lewowa do Moskwi* e *Besida ko Czirkasom, wo osobi Czirkasa upisana*, che possono essere considerati anche unitariamente. L'originale della lettera è perduto. Belokurov ne scoprì e pubblicò una copia così intitolata "Списокъ с сербского писма, какво подал в Посолском приказе выходецъ сербенин Юрьи Бишъ" (BELOKUROV: 88). Si conservano invece gli originali, autografi, degli altri due, scritti in *latinica*. Di questi ultimi, dal contenuto politicamente scottante, furono immediatamente redatte due "traduzioni" da parte del *Posol'skij prikaz*, intitolate rispettivamente "Перевод с полского писма,

что подал тот же вызжши сербнин Юрьи Билишъ. Статьи описанные из Лвова до Москвы лета 1659-го." e "Перевод с полского писма каково подалъ в Посолском приказе выходець сербенин Юрьи Билиш сентбр въ 29 ден. Бесѣда к черкасом во особе черкашенина описана". Riguardo al primo testo si parla di "copia della lettera serba", per gli altri due di "traduzione dal polacco". Ora non siamo in grado di stabilire quanto la "copia" fosse conforme a meno all'originale; certamente Križanić si rivolgeva nel primo caso allo zar. Scriveva quindi in cirillico, "adattandosi" all'uso moscovita e il suo testo veniva quindi definito "serbo", anche perché lui stesso si dichiarava di tale nazione. Gli altri due testi, sfacciatamente antipolacchi e filomoscoviti, che Križanić stesso si vanta siano stati letti negli accampamenti cosacchi, avevano altri interlocutori. Eekman individua in questi testi una brusca crescita di elementi russi, polacchi e addirittura ucraini (EEKMAN:53-54). Gli interlocutori erano in questo caso principalmente ucraini, ai quali il polacco era più che familiare. Di qui la scelta del lessico e dell'alfabeto latino. E' piuttosto naturale che i funzionari del *Posol'skij prikaz*, prendendoli per testi "polacchi" abbiano ritenuto doveroso tradurli in russo.

Abbiamo già parlato dei due testi grammaticali di Križanić, l'*Objasnenje Vivodno* e il *Gramatično Izkazanje*; entrambi sono ovviamente in cirillico, dato il ruolo che per Križanić avrebbero avuto il russo e la Russia nella rinascita dello slavo. Konstantin Kalajdović, che introdusse per primo nella letteratura scientifica il *Gramatično Izkazanje*, pubblicandone anche dei brani, lo introduce così "...о единственной критической Грамматике, написанной на Сербском и сличенной с зыками Русским, Пльским, Кроатским и наречием Белорусским" (KALAJDOVIĆ: 120) ritenendolo quindi scritto in "serbo". Nell'ottima recente edizione croata, curata da Josip Hamm, l'intero testo è stato trascritto in alfabeto latino. La redazione giustifica l'operazione affiancando a corposi motivi tecnici e finanziari anche altri di carattere culturale, tra i quali anche che i *Razgovori ob Wladatelystwu* siano stati scritti da Križanić in *latinica* (KRIŽANIĆ 1984: 39).

Un gruppo di opere di teologia e di polemica religiosa risale poi agli ultimi anni dell'esilio siberiano di Križanić. Si tratta di *Ob svetom Kreščenju*, *Tolkovanie istoričeskich proročestv* e *Obličenje na solovečskuju čelobitnuju*, tutte scritte, naturalmente, in cirillico. La prima è autografa, nella seconda appartengono a Križanić un certo numero di pagine, glosse, aggiunte e una correzione del tutto. Il resto, che costituisce la maggioranza del manoscritto è di mano di un copista, la stessa che ha vergato la terza opera, che contiene peraltro la firma autografa dell'autore. Il copista ha comunque riprodotto fedelmente le particolarità della lingua e dell'ortografia Križaniciana. La tematica delle opere, la frequente presenza di citazione scritturali e patristiche, gli interlocutori (l'*Obličenje na solovečskuju čelobitnuju* è dedicata al metropolita di Tobol'sk e di tutta la Siberia Kornilij), fanno salire il tasso di tratti linguistici slavo-ecclesiastici e rendono la

lingua di queste opere assai più omogenea a quella dei testi russi contemporanei, anche se rimangono ben nette le particolarità dell'idioletto dell'autore (specie forme croate e polonizzanti). Magrado ciò, in un catalogo manoscritto della Biblioteca Imperiale i *Tolkovanie istoričeskich proročestv* sono così descritti: "Крупна скоропись XVIII (sic!) века; суд по правописанию-писана сербином" (SOBRANIE SOČ.II: V).

Nel 1704 Fedor Polikarpov, attratto dal contenuto fortemente critico nei confronti dei Vecchi Credenti, dello *Obličenje na solovečskuju čelobitnuju*, decise di tradurre il testo "dal serbo in slavoecclesiastico" (SOBRANIE SOČ.III: VII). E' ben singolare che a meno di trent'anni dalla sua composizione lo *Obličenje* venisse considerata un'opera scritta *tout court* in serbo.

L'ultimo scritto del periodo moscovita è la *čelobitnàja* del 9 ottobre 1676 diretta al nuovo zar Fedor Aleskevič, nella quale Križanić ricapitola le sue svariate benemerienze nei confronti dell'autocrazia russa e supplica il sovrano di lasciarlo partire dalla Moscovia. E' autografa, naturalmente in cirillico, quasi irricognoscibile, ad eccezione di taluni elementi pur sempre presenti della lingua dell'autore, da una supplica russa coeva (BELOKUROV: 175-179). Rivolgendosi al nuovo zar, e perdipiù riguardo ad argomenti per lui cruciali, Križanić "accomodava" il suo mezzo linguistico, forte per di più dell'esperienza che gli veniva da 17 anni di soggiorno in Russia.

Vogliamo riservare qualche ultima considerazione ai *Razgowori ob Wladatellystwu*, la sua opera più voluminosa, tutt'ora non completamente edita. In un catalogo della biblioteca del *Pečatnyj Dvor*, risalente alla metà del XVIII secolo, l'opera è così titolata: "*Aphorismus de officiis regis boni. Latino-Bohemica*" (POLITIKA: 704). L'uso dell'alfabeto latino portava a concludere che la lingua slava dei *Razgowori* fosse il ceco! Il fatto che anche l'ampia parte in slavo del manoscritto fosse scritta in caratteri latini potrebbe essere addebitato al carattere in qualche modo pre-pubblico dell'opera. Nella *Nota* del 1641, Križanić, poco più che ventenne, aveva scritto: "Ma li discorsi politici non li penso mai tradurre e mettere in pubblico; ma studierò di provvedermi di essi, e servirli sempre per me stesso per potermene servire solamente a bocca nelli consigli al Duca, per mantenere così e conservare la grazia" (BELOKUROV *Pril.*: 103). Sono passati molti anni e i *Razgowori* erano pure virtualmente indirizzati allo zar e al gruppo dirigente moscovita, ma lo schermo dell'alfabeto latino garantiva ancora a Križanić una qualche aurea di maggiore riservatezza che motivasse inoltre la necessità di un suo contatto personale diretto con Aleksej Michajlovič, per una presentazione orale o, come appunto aveva scritto da giovane "a occa".

Il primo editore del *Russkoe Gosudarstvo*, P. Bessonov, aveva edito il testo slavo dei *Razgowori* trascrivendolo in caratteri cirillici (!), apportando qualche ritocco ortografico e traducendo in nota solamente le espressioni straniere, di altre lingue slave e semirusse: с переводом иностранных и полурусских

выражений (РУССКОЕ ГОСУДАРСТВО, *Posleslovie*: I). La parte scritta in latino era invece accompagnata dalla traduzione russa. Gli editori sovietici del 1965 hanno editato l'intera sezione di testo pubblicata in caratteri latini ed hanno accompagnato l'intero testo (sia quello in slavo che quello in latino) con una moderna traduzione russa.

Bibliografia

S. A. Belokurov

Jurij Križanić v Rossii, Moskva, 1903.

Jurij Križanić v Rossii. Priloženija, in "ČOIDR", Moskva, 1903, 1903.

S. Bonazza

Die italienische Sprache und Kultur bei Juraj Križanić, in: *Križanićev doprinos slavenskoj filologiji - Znanstveni skup u povodu 300. obljetnice smrti Jurja Križanića (1683-1983)*. Zbornik radova III. dio, Zagreb 1990, pp.57-62, 1990.

G. Dell'agata

Ideologia politica e comparazione linguistica nella classificazione delle lingue slave di Juraj Križanić, in "Ricerche Slavistiche" XXXIX-XL/1 - Contributi italiani al'XI Congresso Internazionale degli Slavisti (Bratislava 1993), pp.365- 384, 1992-93.

T. Eekman

Grammatičeskij i leksičeskij sostav jazyka Jurija Križanića, Dutch Contributions to the fifth International Congress of Slavists. Sofia, 1963, The Hague, pp.43-77, 1963.

Gramatično Izkazanie

J. Križanić, *Gramatično Izkazanie ob ruskom jeziku*, edito da O.M. Bodianskij, in "ČOIDR" (1848) e separatamente (1859) Abdruck der Erstausgabe von G. Freidhof (1976), München, 1976.

I. Golub

Biografska pozadina Križanićevih djela, in *Život i djelo Jurja Križanića*, Zagreb 1974, pp.35-104, 1974.

Slavenstvo Jurja Križanića. O tristotoj godišjici Križanićeve smrti, Zagreb 1983, 1975.

La lingua di Križanić: protoslavo, paleoslavo, panslavo, neoslavo, in "Orientalia Christiana Periodica", 59, 2, pp.465-482, 1993.

M. Heaney

Križanić and the Turkish language, in "Wiener Slavistisches Jahrbuch", XX, pp.53-72, 1974.

How many Languages did Križanić know?, in *Križanićev doprinos slavenskoj filologiji - Znanstveni skup u povodu 300. obljetnice smrti Jurja Križanića (1683-1983)*. Zbornik radova, III.dio, Zagreb 1990, pp. 87-100, 1975.

K. Kalajdović

Ioann Eksarch Bolgarskij. Issledovanie ob"jasnjajuščee istoriju slovenskago jazyka i literatury IX i X stoletij, Moskva 1824, 1824.

J. Križanić

Gramatično izkazanje ob ruskom jeziku. Priredio i uvodnu raspravu napisao Josip Hamm, Zagreb 1884, 1884.

Politika

J.Križanić, *Politika*, podgotovka k pečati V.V.Zelenin, prevod i komentarii A.D.Gol'dberg, pod redakcij ak. M.N.Tichomirova, Moskva 1964, 1963.

Russkoe Gosudarstvo

Russkoe gosudarstvo v polovine XVII veka. Rukopis' vremen Carja Alekseja Michajloviča. Otkryl i izdal P. Bessonov, Moskva 1860, 1860.

N.N. Zapol'skaja

"Obščeslavjanskij" literaturnyj jazyk: modeli Ju. Križaniča (XVIIb.) i M.Majara (XIX v.), in "Slavjanovedenie", I, pp.83-94, 1996.

Modeli "obščeslavjanskogo" literaturnogo jazyka XVII-XIX vv., Slavjanskoe Jazykoznanie- XII Meždunarodnyj s"ezd slavistov. Krakov, 1998 g. Doklady rossijskoj delegacii. OtV; red. Ak. O.N.Trubačev, Moskva 1977, pp.267-295, 1997.

Sobranie Soč. II

Sobranie sočinenij Jurija Križaniča. Vypusk vtoroj, Moskva 1891, 1891.

Sobranie Soč. III

Sobranie sočinenija Jurija Križaniča. Vypusk tretij, Moskva.1893, 1893.

LUCA CALVI
(Università di Venezia)

Lingue e Culture di confine nell'opera di Mychajlo Orosvyhivs'kyj-Andrella

Malgrado dubbi e perplessità, peraltro lecite e comprensibili, dato l'alone di vaghezza che ancora aleggia attorno ai confini socio-politico-culturali dell'Ucraina, è opinione dell'estensore di questa comunicazione che le realtà culturale e storica ucraine, proprio per la caratteristica di composita omogeneità che le contraddistinguono, vadano studiate nel loro sviluppo storico tenendo presenti, oltre alle caratteristiche comuni, anche le particolarità regionali, dovute per la maggior parte alle differenti linee di sviluppo della storia nelle zone che compongono l'Ucraina attuale. Del resto, non riconoscere la particolarità delle culture regionali dell'Ucraina assume, proprio in questo periodo di rifiorire dei micronazionalismi, toni curiosamente simili a quelli usati nei confronti dell'Ucraina da parte di quella Russia dalla quale gli Ucraini tendono ora a volersi differenziare ad ogni pie' sospinto, a dimostrazione della non-soluzione dei vari complessi che di questa nazionalità compongono alcune delle caratteristiche, non proprio in positivo¹.

Aver definito gli abitanti delle zone rusyne, o ucraino-carpatiche, a libera scelta, "i minori dei minori" o "minoranze ucraine in Ucraina"² altro non voleva essere che un richiamo ad una maggiore attenzione per uno studio approfondito di una realtà, quella ucraina che, composita e compenetrata da molteplici rapporti di scambio con le culture viciniori, ha potuto presentare proprio grazie a ciò una cultura fresca e rinnovantesi così come documenti storici di assoluto interesse per storici, filologi ed etnografi; trattata da periferia di una cultura che soffriva e soffre il complesso della periferia, divisa tra sguardo ad Ovest e radici ben salde all'Oriente della *Slavia Orthodoxa*, attraversata ora come tra le due guerre da correnti micronazionalistiche, la regione subcarpatica, forse futura Rusynia, storicamente *Uhors'ka* o *Pidkarpats'ka Rus'*, presenta tutte le caratteristiche e le problematiche fin qui accennate, facendo di queste zone, quantomai variegata etnicamente, la parte più *rus'ka* o *rusyna* (non *rutena*, si badi bene) della *Rus'*³. E proprio sottolineando la molteplicità dei significati del termine *Rus'*, pur ben consci dello stretto legame esistente tra questa e l'Ucraina moderna, che, riferendoci all'Autore oggetto della presente comunicazione, utilizza-

remo l'etnonimo ed aggettivo *rusyno*, all'epoca decisamente equivalente di ucraino, ma non in maniera esclusiva, con buona pace dei più accesi fautori di un nazionalismo, quello ucraino, ben presto fatto proprio dai nuovi ma non più nuovi boiari gattopardescamente mutatis da filosovietici in fautori di un nazionalismo di Stato che segue, sotto gli standardi del nazionalismo galiziano più acceso, paradossalmente, le orme della dominazione precedente, necessaria, peraltro, per ribadire la propria particolarità⁴.

Per poter comprendere lo sviluppo delle zone *rusyne* e, in particolare, dell'opera dell'Andrejla, occorre un breve *excursus* storico-sociale sulle zone subcarpatiche tra il XVII ed il XVIII secolo, in quello, cioè, che fu, in sostanza, il secolo d'oro per la cultura e lo sviluppo sociale dei *rusyny*⁵.

I territori abitati dai *Rusyny* in esame possono venire identificati con i comitati della Corona di Santo Stefano di cui facevano parte, ovverosia i *varmegyek* di Sáros, Zemplén, Ung e Bereg per quanto riguarda l'Ungheria storica all'interno del regno asburgico, Máramoros in Transilvania e Ugocsa, diviso tra i due Stati; il latifondo di Mukačeve/Munkács, che pure faceva parte del comitato di Bereg, rientrava nei domini della famiglia dei Rákóczy, alcuni membri della quale furono principi di Transilvania. In breve, la zona subcarpatica occidentale si trovava all'interno dei domini degli Asburgo, dunque sotto influsso cattolico, mentre la parte orientale si trovava divisa tra la cattolica Ungheria, alle prese con l'invasione ottomana, e la Transilvania, terra in cui la Riforma aveva conosciuto un notevole sviluppo. Per quanto riguarda le lotte di religione, fino alla metà del XVII secolo i *rusyny* poterono conoscere un periodo di calma relativa, tenuti tutto sommato al di fuori delle dispute tra cattolici e protestanti, essendo peraltro tenuti in scarsa considerazione dall'Impero ottomano, cui interessava l'espansione ad Ovest. Come si può arguire, dunque, i *rusyny* conobbero il proprio sviluppo socio-culturale in un ambiente ortodosso, chiaramente legato alla *Rus'* ed alle sue eredi, confinante con le zone slovacche, polacche, ungheresi e rumene, in un crocevia di culture marcate dalla compresenza delle maggiori correnti religiose del momento, cioè ortodossia, cattolicesimo, unione, calvinismo, e, seppure in misura minore, islamismo⁶.

Alla ribalta della storia dell'Ungheria i *rusyny* arrivarono con l'Unione di Užhorod, che poté avere luogo solo nel 1646, con cioè 50 anni di ritardo rispetto all'Unione di Brest, analogamente alla quale ad Užhorod fecero solenne atto d'Unione solo i prelati provenienti da zone sottoposte al dominio cattolico, *condicio sine qua non* per simili unioni, perlomeno all'inizio più amministrative che spirituali. L'Unione, del resto, prima di attecchire dovette attendere almeno settant'anni, in quanto il problema dell'autorità ecclesiastica sulla zona rimaneva ancora aperto: se solo i comitati occidentali (Sáros, Zemplén e Ung) avevano accettato l'Unione, dobbiamo altresì ricordare che la zona si trovava sotto il potere religioso della diocesi di Mukaceve, la quale stendeva il proprio potere nelle zone ad influsso protestante di Máramoros. Se nel 1648 il seggio vescovile era

stato occupato da un uniate, in seguito furono quasi sempre i vescovi ortodossi, nominati dalla famiglia Rákóczy, ad occupare la carica ed a fruire delle rendite, mentre da parte cattolica non pochi furono i tentativi di assimilazioni patiti da parte dei vescovi della neoeretta diocesi di Éger, sotto la cui direzione la diocesi di Mukačeve, mutata nel frattempo in vicariato per ordine di Vienna, si trovò a patire la latinizzazione strisciante caratteristica dei periodi immediatamente successivi all'Unione. Prima di tornare a vedere un vescovo locale sul seggio di Mukačeve, a parte la parentesi dell'uniate Dekamelis dal 1689 al 1704, dovremo attendere la nomina dell'Olšavs'kyj nel 1733⁷.

Nonostante le difficoltà, la politica di propagazione dell'Unione da parte dei Gesuiti e dei Basiliani non conobbe soste se non formali, producendo ulteriori motivi di incomprensione tra una popolazione già colpita dalle restrizioni e dalle servitù delle quali veniva sempre più caricata.

In una tale situazione di indeterminatezza, come spesso accade, viene altresì favorito lo scambio delle differenti esperienze culturali tra i differenti gruppi etnico-confessionali che abitano nella zona; nello stesso periodo assistiamo anche alla produzione delle prime opere letterarie presso i Rusyny, per la quasi totalità di carattere religioso⁸. I contatti con la vicina Galizia ucraina, che fino al XVII secolo aveva inviato propri prelati per il seggio di Mukačeve, favorirono l'arrivo nelle zone rusyne di numerose opere religiose di provenienza rutena dalla vicina Polonia, in cui tali libri, peraltro comuni ad ortodossi ed uniati, venivano visti come estranei allo spirito dell'Unione, perlomeno così come questa veniva intesa da parte delle élites religiose polacche. L'istruzione, d'altra parte, poteva essere ricevuta solo in seminari dell'altro versante dei Carpazi, in Galizia o, dopo l'Unione, presso istituti di istruzione gestiti dai cattolici e, comunque, lontani dalle zone rusyne, anche in considerazione del fatto che, nelle zone del Regno di Santo Stefano la stampa di libri per le comunità ortodosse ed uniati iniziò in epoca tarda e non senza impedimenti ed intromissioni da parte del governo centrale, anche se la quantità di manoscritti pervenutaci, anche solo in trascrizione o descrizione⁹, è sufficiente a delineare un quadro sufficiente della situazione linguistico-culturale delle comunità rusyne tra il '600 e gli inizi dell'800¹⁰.

In questa situazione di incertezza ed instabilità, per quanto produttiva dal punto di vista culturale, crebbe e ricevette l'istruzione Mychajlo, proveniente da Rosvyhove, attualmente periferia di Mukačeve. Il cognome Orosvyhovs'kyj (e le varianti Orosvyhivs'kyj, Rosvyhuvs'kyj, Rosviguvs'kij, nonché la forma ungherese Oroszvégeszi Mihály) rimandano chiaramente al suo paese d'origine, mentre il cognome Andrella, riportato per primo da E. Sabov e accreditato dalla maggior parte degli studiosi¹¹, non compare in nessuna delle opere a lui dovute, e delle quali possediamo i manoscritti, e tantomeno in documento coevi. Egli stesso, parlando di sé nelle proprie opere si definiva spesso come *Michail Feodul i Christodul*, Myhovka o, in ungherese, come Mihály-Pap¹². Non abbia-

mo dati precisi sulla sua nascita e sulla sua vita, ma dall'analisi delle notizie biografiche lasciateci dall'Autore stesso nelle opere, possiamo datare la data di nascita attorno al 1640, mentre certa è la data della sua morte nel 1710.

Ricevette, come la maggior parte dei religiosi uniati, l'istruzione presso i seminari e gli istituti di Trnava, Bratislava e Vienna, come egli stesso ricorda nelle sue opere; di certo, ancora, c'è che ben presto rifiutò la causa dell'Unione per rientrare nell'abbraccio delle radici dell'Ortodossia; tra le notizie biografiche delle opere, notevole è la descrizione dei tentativi effettuati da gesuiti ed addirittura vescovi uniati di riportare l'Orosvyhovs'kyj all'Unione, in vista del favore che questi incontrava presso la propria gente; sforzi, peraltro, risultati invani e che valsero al sacerdote rusyno, oltre alla perdita della dignità ecclesiastica uniata, la reclusione nel castello di Mukačeve ed una persecuzione che lo porterà a girare per tutti i piccoli centri della Subcarpazia rusyna fino alla sua morte, avvenuta, come dicevamo, nel 1710; fino ad allora svolse una notevole attività di predicatore anticattolico (ma anche anticalvinista, e, in generale, contro qualsiasi corrente religiosa che non fosse l'Ortodossia slavo-orientale), aiutato, o, perlomeno, sopportato da quella piccola nobiltà rusyna, per la maggioranza ortodossa, la quale, appartenendo alle zone del comitato di Maramoros, risultava essere in qualche modo vicina ai calvinisti. *En passant*, va fatto notare come alcuni studiosi, soprattutto russi o russofilo, abbiano notato e sottolineato notevoli concordanze di pensiero da parte di ortodossi e calvinisti, anche se queste concordanze, tutto sommato, possono essere ricondotte alla sola necessità contingente di combattere i cattolici e, soprattutto, le autorità che li rappresentavano, cioè gli Asburgo.

Di Mychajlo Orosvyhovs'kyj ci restano due sole opere, editate da Petrov negli anni '30 del XX secolo con buon impianto filologico anche se con criteri di trascrizione del manoscritto talora dubbi¹³; del resto, il Petrov fu una delle più eminenti figure di quella fazione del mondo accademico russo che riteneva tanto rusyny che ucraini far parte della grande famiglia del popolo russo¹⁴. Abbiamo notizie, purtroppo solo di seconda mano e non suffragate da un adeguato apparato critico, dell'esistenza di altri trattati, sempre di carattere polemico, dovuti al Nostro, ma, essendo andati persi o distrutti, dobbiamo limitarci a prendere nota di quanto ci viene lasciato nelle opere del Lacko e del Mykytaš¹⁵. Le due opere sino a noi pervenute, il *Logos* e l'*Obrona věrnému každému člověku* risultano facilmente databili tra il 1699 ed il 1702, quando l'Andrella, evidentemente, si accingeva a raccogliere i propri sermoni allo scopo, forse, di dare un impianto logico a quello che invece è rimasto una congerie quasi joyceiana di pensieri, apologhi, domande e risposte, colloqui immaginari con *sobesedniki* figurati. Nel *Logos*, che si compone di un'introduzione e di cinque *sloveša*, cioè prediche, l'Autore ci introduce al *fil rouge* della sua polemistica, ovvero la attività pernicioso del Vaticano; la stessa tematica verrà affrontata nell'*Obrona*, che risulta composta di un'indirizzo, due introduzioni, tredici *bese-dy* ed un *poučenie*.

Temi basilari della polemistica dell'Andrella sono la confutazione non tanto della dottrina, quanto dell'attività della Chiesa cattolica e, in particolare, dell'Unione, anche se non mancano attacchi alle note questioni rituali, del calendario e del *filioque*. Accanito sostenitore della *rus'ka vira*, la disputa teologica assume notevole veemenza con la confutazione del Catechismo del Dekamelis¹⁶ e, soprattutto, con gli attacchi nei confronti di J. Vološynovs'kyj¹⁷, M. Sám-bár¹⁸ ed altri rappresentanti minori delle gerarchie uniate e cattolica all'interno della Corona, oltre a innumerevoli attacchi alla fallacità del Papa che viene definito, tra l'altro, a più riprese come Anticristo:

"Тут зри нарицанія его, сирѣчь, римского папы – "инока"; инокъ – діаволь той есть и "вепрь отъ луга" и "инок дикій". (Оброна, 85)

"В томъ же апостольскомъ словѣ найдѣте – по смерти Павловой книга учить – же папѣжъ антихристъ есть онъ старшій...". (Оброна, 162)¹⁹

Indicativa può essere la seguente silloge:

"Антихрист: а вепрь; в инокъ дивій; г діаволь, и вся его сила у папѣ; а левъ рыкаа; е змій кривый; з аспида; з многоплетеный звѣрь и различный; и егда же ядовитое, и смертное, и пагубное змию нарицаеть ю; о пардусъ рябъ; г скорпіа; а медвѣдъ; в чловекъ бездушный; г князь міра; а Велиаръ, по св. ученику Христову, Павлу, и противникъ – еі законови; з варвара; з апонія; и око слѣпое своимъ козамъ папѣжо нарицаа. Вс суть сіа" (Оброна, 203)

Il Nostro, tuttavia, non manca di far notare che:

"Антихристъ не токмо вашъ Риму папѣжъ, но и вси тоты, "котрій людъ не вѣсть закона, прокляти суть" [...] Проклятый сынъ еі таковый чловекъ, и женска пола, хочай дѣвка, хотяй папѣжтакъ, хотяй кто Грекъ, хочъ Руснакъ, хотяй пан котрій, хочай монарха, властилинь свѣта краткаго, дочаснаго, временнаго [...]. "но народъ сей, иже не вѣсть" – по просту глаголю – "закона, прокляти суть"(Оброна, 214)

Il papa, comunque, viene paragonato al demonio o ad una qualche bestia; per esempio:

"Человѣкъ сатана, той папа Риму [...] самъ вашъ отецъ лжи, папѣж той, котрый у старомъ Риму покойне до часу сѣдитъ, яко медве звѣрь" (Оброна, 101)

oppure

"Папа вашъ песь; кусаетъ, яко свиня, мертвого а жива члѣка, бо подъ мору свинѣ и псы ядаху плот, тѣло члѣкомъ, а не душа поядоша, intelli-ge" (Оброна, 207)

Non priva di notevole *verve* satirica è la domanda retorica che viene posta dall'Orosvyhovs'kyj quando lo stesso si rifiuta di definire "padre" il papa:

"Не спалъ онъ изъ моею мамою, же быхъ отцемъ его звалъ, а немъ го видѣлъ, ниже мнѣ даетъ остию!" (Логос, 39)

"Якъ тое розумѣти треба, же папѣжъ римскій вѣсмъ отецъ? Ачей на одномъ ложи спалъ ти изъ матѣрж?" (Оброна, 145)

Talora le accuse alla fallacità del Papa sono ben più circostanziate:

"Чему папа [...] не позволялъ читати по латинску при св. службѣ Божой [...] "Вѣрую в единого Бога" [...], але грецкимъ языкомъ. И Руснакове нашѣ лучше творили, аще гласа чужого поту не переймовали, но своими осмы гласы у церкви пѣли "Богъ Господь" (Оброна, 110)

L'Orosvyhovs'kyj non manca di dare prova della sua conoscenza della storia romana, ricordando ai propri fedeli racconti e leggende su papesse che l'Andrella accusa essere state colpevoli di zoofilia:

"Богатъ еще и той, котрый читалъ о томъ, же жона у старомъ Римѣ, папою бывши, осмого Иванка уродила, може, отъ пса, латина, зачала была [...]. Чему папѣжъ единъ позволялъ попомъ своимъ держати ѿ жонъ, а подложницъ, колко самъ схочеть, курвъ?" (Логос, 62)"

Il gioco di parole, anche in questo caso, è semplice ma efficace: la vicinanza tra i termini *латин* – latino – e *латька* – cane –, permette ulteriori giochi di parole ed accuse per una genia che il *pop* subcarpatico accusa essere frutto dell'amore insano d'una papessa per un cane.

"Латина откуда почала ся? Отъ латька, выжъла" (Оброна, 229)

Estremamente negativa è la valutazione della Chiesa di Roma in generale, definita prostituitasi agli intrighi ed alle cose terrene, così come degli uniati, definiti belve antropofaghe, allegorizzando allegramente il tutto secondo la silloge

"Звѣрове суть Romuli, романѣ, истѣ cani, псы наша [...] Римяне звѣрове, псы унѣятове" (Логос, 19)

Di "romani" ed uniati il giudizio è stringato:

"Порочны суть всѣ римляне и унѣятове!" (Логос, 13)

In seguito, il Nostro allarga le accuse dai "romani" ai loro seguaci:

"... по Риму римляны, по папѣ томъ, въ котромъ диаволь есть, папѣжтаки, Ляхи, Поляци, латковы сынове, котрый хитро ловить пташки, такъ тежъ и убогихъ людѣй души" (Оброна, 103)

Sinonimo di "romano" o "latino" è il termine "papista" (папешник, папештак), denominazione-accusa che si riferisce a:

"Цезаръ нѣмецкій, кроль полскій, иншіи монархи, великіи панове, все сѹт папешники..." (Логос, 38)

Non mancano, comunque, anche notevoli attacchi a luterani e calvinisti, accusati di aver avuto sete di potere dopo essersi staccati da Roma proprio per i peccati secolari di quest'ultima, giungendo, in ultima analisi, ad essere degni figli della stessa:

"Укажемъ мы свѣтъ сущимъ въ тмѣ живущимъ римляномъ, лютераномъ, калвиномъ, сыномъ римскимъ. Они "древо глиное", Римяне, и "плодъ из золь" – Лютеръ Мартонъ, Кавиль, Яношъ, ихъ то вѣры сынове сѹт" (Логос, 21)

Il richiamo a tornare ad una vera fede vale comunque per tutti e la sua parola è rivolta a

"Римянінови, татарини, лютеранинови, калвини, Турчинови и прочимъ поганомъ, яко и унѣятови отступникови"

Più in generale, Myhovka non è disposto a dare nemmeno un foglio della propria Bibbia per tutti gli scismatici e le loro ricchezze:

"Азъ, я [...], той святыи единъ, листокъ не даю за всю Прагу, Англію, нѣмецкую вѣру, и за Литву, Прусы, Гелвецы, Полячы, Мурави, Тоты, Чехи, Сведы, Фландры, Ливоны, Бургунды, Европы и Индіаны съ прочими поганями" (Оброна, 142)

Tra i passi più interessanti, dal punto di vista della disputa contro l'Unione, incontriamo la confutazione dell'opera del già citato M. Sámbar, il quale, attaccando luterani e calvinisti, giunge ad affermare che gli eretici:

"Az elszakadt ráczok, görögök soha tovább nem mehet, csak muszka országbá és a törökök közü"²⁰

A questo attacco al cuore della rusytà, M. Orosvyhovs'kyj risponde così:

"Лжетъ, брешеть, яко каніс філіюс [...]. брешеть, яко латько оный, котрый мнишьць одной дитя, чадо, именемъ, поміне, Петра[...]; мнишка сплodiла отъ пса, зачатъ ся въ ней песь, пса Петра гугнивого уробиль. Той изъ нихъ на православныхъ щтека, не можетъ сыновъ своихъ, лютровъ и кальвиновъ, обратити къ себѣ" (Оброна, 110-111)

Non manca, poi, di ricordare che

"требно знати, же Лютеръ Мартонъ и Кальвинъ Яношъ папѣштаки были, обае отъ нихъ ся отлучиша: "злое древо гнилое, и плодъ его золь, гниль есть" (Оброна, 99)

Ma, per Myhovka,

"Они, римляны, самая ложь сут [...], сут сами недоброе древо [...], дщи матере твоея ты еси, отринувшія мужа своего. Яко курва една, тако и друзи, поневажъ лишиша правду, не мою, но общую всѣхъ, всю вѣру, и жидовствуютъ субботою и оплатками безквасны" (Оброна, 99)

Ricorda, inoltre, che la Croce

"Волѣеть испразнити ся аспидовъ и всѣхъ егожъ чадъ, Аріановъ перше, по тому Лютровъ, и Кальвинъ Яношовъ, и отца ихъ и иныхъ язычниковъ папежа" (Оброна, 179-180)

poiché

"... единый тойжде духъ [...], не римскихъ оныхъ, ниже лютеръ, ани кальвинъ, точію языкъ угорскій, *духъ и душа Русинъ* (corsivo postro, L.C.)" (Оброна, 91)

Nel mezzo dell'attacco agli uniati, Andrella giunge a definire quest'ultimi addirittura peggiori di luterani e calvinisti:

"На цб они колотятъ водоносы чистую агнцю рѣку [...] унѣте Корницкій, паче же Риму проклятый, бѣсноватый чловецъ [...]. Брешутъ все изъ вашихъ людій чорный всякіи *diabolū* вашъ на всѣку недобрую секту свою, на лютра, на калвина, на аріана? Чемужъ свою вонячую главу, паршивую, солодивую, ты, псику, не очистишь от блудѣянія?" (Оброна, 200-201)

Ricorda, tuttavia, che la gloria di Dio è comunque presente

"По всѣхъ церквахъ и костелахъ слава твоя, и у кальвинахъ и лютеранскихъ зборщикахъ" (Оброна, 186)

anche se, in altri passi, il disprezzo per l'Unione lascia spazio a forme verbalmente violente:

"На щб? На унію ихъ. Пге, плюю на ню, не хочеть ниже одежда моя, ани кость, ани прахъ одежды моея" (Оброна, 111)²¹

Altrettanto forti sono altre espressioni dedicate ai servi del demonio:

"Слуги діавольскіи лижутъ слину тоту, котрую плюваша на крещеніи на западъ" (Логос, 44)

In altri passi incontriamo, invece, toni più riflessivi, in particolar modo quando l'Autore riporta esperienze proprie. In un passo in ungherese, marcatamente autobiografico, M. Orosyhyovs'kyj ribadisce la volontà di essere libero nello spirito, anche se sottoposto a privazioni e mortificazioni fisiche:

"Sokakot lattamъ ego, Micháel, tales, котори чернило читаете, а не értelmet; en is voltam talis, quam tu es modo, Béczben, Posonban, Nagy Sombaton is. Весь день jol él спекълатопес nem eheznek en is bizony nem Ehesztem posonban midon voltam most si nem jol élek itt is testi kenyерem lelki is van"²² (Оброна, 262)

L'Andrella non si limita, però, a vedere gli errori altrui: notevole è il richiamo alla necessità dell'istruzione per un popolo che l'Autore così definisce:

"Велика голова у Русина, мозгу в ней велми мало" (Логос, 17)

Non manca, comunque, di ribadire gli attacchi ai propri ministri della fede, dato che

"У нашихъ краяъ попове шалѣютъ отъ вина" (Логос, 22)

e, a detta dell'Orosyhyovs'kyj, sono poco acculturati per la scarsa dimestichezza con le Sacre Scritture. Richiama dunque ad un'istruzione che dev'essere ottenuta *in primis dal clero*, che, per la propria ignoranza, con piacevole gioco di parole, vede i propri rappresentanti passare da "учителіе" a "мучителіе":

"Суть такові мнози – не учителіе, но паче душамъ убогимъ мучителіе" (Логос, 18).

Compare con notevole frequenza il richiamo a guardare a Gerusalemme per cercare la vera fede, orientale e "katholika", contro il vizio e l'assenza di cultura dei peccatori romani, accusati, tra l'altro, dell'eresia giudeizzante.

Non mancano anche curiosi giochi di parole basati sulla fonetica e tesi a dimostrare la mancanza di conoscenza della vera fede da parte degli occidentali scismatici:

"Господи, и чтó бы, яко намъ хошеши явити ся, а не мірови? не Рімови, бо Римъ міръ, а не миръ, ниже мво Римъ, но міролюбъцы они, а не миролюбъцы. Литера розная наша, ꙗ едно им имуть: і, и, в. Про то просить ся, абысте пріяли миръ, покой, бикешигъ Божій, а мір – римляне сего краткаго временнаго міра сут сынове, а не оного вѣчнаго нашего [...]. Мвро – помазуютъ нимъ чада..." (Оброна, 123)

Tra le altre accuse, incontriamo anche quella di non conoscere le vere "liter", quelle sacre, che si rifanno alla vera fede, definita, oltre che "orientale", talora semplicemente "greca"; in un passo molto veemente, nel quale l'Orosy-

hovy'kyj si scaglia contro il Kornyc'kyj (uno dei "padri" che cercarono di farlo restare all'interno dell'Unione), leggiamo:

"Той Корницькій, чы даскаль Риму, чы ли ξιονзь, п, а и литеръ той патеръ не знаеть грецкой, греческой нашой старшой отъ тыхъ вѣры" (Оброна, 246)

e, poco oltre:

"... Корницькій Яношъ, Яніку милый фратрумъ. Чемъ же литерату ж-сь, ж не имають ваши друкать, писать римскіи: ани ѱ а не изганяете ех тепло. Литеръ изгнате живыхъ много: ж, з, а, оу, ѳ, х, ха, у, ш, џ, з, ы, ѣ, ю, ѡ, а, ѡ, з, ѱ, а, в, ц, ф, ешежъ и прочаа" (Оброна, 249)

L'incapacità di leggere le "lityry" sacre rende gli "occidentali" paragonabili a ciechi:

"Про то литера розна, дабы слѣпакъ пальцемъ нашуль хочъ нащупалъ, альбо яко то невидущій темникъ римскій намацалъ, а Руснакъ напытав [...]" (Оброна, 145)

Ed è non senza una punta d'orgoglio che il Nostro si vede in una posizione di supremazia nei confronti degli "scismatici", in quanto

"Они, римлянове, не могут мое прочитати письмо, могу я, δοξα Θεω слава Богу, и римское, угорское, греческое, еще и польского троха, мало" (Оброна, 131)

Ed è proprio la non conoscenza della lingua della *Rus'*, secondo il Nostro, a costituire uno dei più gravi ostacoli per i "romani":

"Рускаго не знавшій, ани грецкаго писаніа святаго языка нашой церкви и матере всходной, едной святой же духовной сущей [...], унѣтатскій попь и почати того св. псалма не разумѣвати зря всѣхъ вашихъ очій неполезныхъ" (Оброна, 82)

Mychajlo, invece, insiste sul fatto di conoscere bene la latinità, essendo stato egli stesso per qualche tempo uniate. Il suo giudizio, a dimostrazione, ci viene offerto con una citazione dotta, in latino, fatta propria a più riprese dal *pop* subcarpatico:

"Latina vidi non bona. Certe qui hunc legerit, Latinorum furta cognoscet et contemnet riuolos, cum coepert haurire de fontibus". Inteligo ego bene, еже пишеть ся вѣрному члѣку" (Оброна, 175)

Il principio viene visto ad Oriente e non ad Occidente:

"Начатокъ, востокъ от Рима ли?" (Оброна, 246)

Per il Nostro trattasi dunque di domande retoriche per un appartenente alla *Rus'*, alle quali, però, i "latini" non sanno dar risposta:

"Како вы вѣсте или знаете, унѣта азъ пытаю, звѣдую, котрая вѣра першая, ци Іерусалимская, ци ли вашихъ терзньишыхъ римлянъ, ци ачей першии унѣты отъ заходного ихъ костела?" (Оброна, 161)

Gli eretici, per l'Andrella, sono coloro che:

"...еретици иначе визнавают, не тако, яко мы, восточной святой церкви сынове и дщери вшитки" (Оброна, 98)

Ovvero, l'eresia è l'allontanamento dal rito orientale, dalla vera madre. Non manca, difatti, il Nostro di invitare gli "scismatici" a rinsavire e tornare nell'abbraccio della fede orientale:

"Чему жъ ся соромѣте пріяти вѣру святую? Восточници бысте и вы колис недавно" (Оброна, 202)

Ribadisce, il Nostro, che la vera fede è evangelica e cattolica, non senza l'opportuna precisazione:

"... бо евангельская вѣра моя, а не католица, но каѳолитскаа. Знаю азъ каѳоликомъ быти, а не католиком, геретиком, ego" (Оброна, 174)

Il Nostro indica, inoltre, come le icone piangano per gli scismatici, dandoci, tra l'altro, preziose indicazioni sulle terre che egli vede come "sottratte" alla vera Madre:

"А мати восточная, образъ, икона святая, помысли, чему плачеть у Польши, у Угорской странѣ: а у селѣ Клокочовѣ; в на долной Нирской, в Почви, земли; г у Ардели такожъ плачеть при Сомошварѣ – тое е правдиве" (Оброна, 234)

La Madre viene vista, dunque, ad Oriente, ma non a Costantinopoli, bensì a Gerusalemme, contrapposta a Roma:

"Петре, апостоле святой, укажи камень – не у Риму, но въ Сіонѣ есть [...]. Не точію камень есть [...] над Сіонскою вѣрою святою нашею отцевскою" (Логос, 35)

Fonte della fede è Gerusalemme, che viene vista come Madre della fede cattolica orientale, ovvero universale, fonte pura, contrapposta allo stagno romano:

"Живому есть вода изъ Ерусалиской каѳолической восточной церкви христіаномъ обще вѣсмъ, яко кришталъ прозорливая е, чистая; унѣтови колатная, мутна" (Оброна, 205)

La contrapposizione compare a più riprese,

"... горній Іерусалимъ мати наша, а не Римъ старый " (Оброна, 100)

con la conclusione che

"Римъ же не мати, но мачохою есть" (Оброна, 102)

Il richiamo a Gerusalemme, tuttavia, non equivale ad un richiamo ad un qualche occhio di riguardo per i giudei ed il giudaismo; al contrario, i "romani" vengono accusati d'esser giudei per la loro ignoranza dei periodi di digiuno ed astinenza:

"Яко и языкомъ, паперомъ, черниломъ и св [...] писмомъ докажу, же не суботу, але среду и пятокъ христіаномъ дано постити, а не суботу, яко нашѣ жидове римляне творять" (Логос, 14)

In seguito, Myhovka insiste sull'accusa di giudaismo per "romani" ed altri "eretici":

"И донынѣ въ жидостѣхъ сутъ всѣ римляне теразнѣшіе; отлучившии ся отъ востока, на западъ пошли. Не дай имъ, Христе, въ гроховной смерти уснути вѣчнымъ сномъ! Дажь имъ всѣмъ слышати, же однако у діавольской сѣти сутъ, не точію еретици, но и православныи, въ грѣсехъ пребывающеи" (Логос, 50)

Se, come abbiamo visto, l'attacco viene rivolto anche a quegli ortodossi che non rispettano la vera fede, il Nostro non manca di indicare la strada per mantenersi sulla retta via, con un notevole richiamo all'opera di Ivan Vyšens'kyj nell'invito a rinunciare ai beni terreni in favore della meditazione, della cultura, alla fortificazione dello spirito come unico mezzo per giungere alla pace con gli uniati; per far questo, ribadisce, occorre la purezza dello spirito e del corpo, e lo esprime con uno stile forse non elevato ma indubbiamente chiaro:

"И курва курву душу любить". Унѣят не разумѣтъ се, что Златоустъ учить нашихъ, же мужа и мушину, попа нарѣкаетъ быти курвою" (Логос, 67)

Mihály-Pap non manca di fare la propria professione di fede alla Chiesa orientale, alla quale intende restare fedele a dispetto dei tentativi di scoraggiarlo e convincerlo, con le buone o con le cattive, fatti da parte dei rappresentanti dell'Unione e puntigliosamente riportati dall'Autore in varie parti delle due opere. Andrella non manca di gridare questo suo attaccamento alla fede della *Rus'* e trova il modo per indicare chi faccia parte della vera fede:

"При ней [восточной вѣрѣ] умру я, яко першіи святын, котрыхъ и до днесь святая вѣра чтить ихъ. ертеди сіе, ци разумѣешь ты по руски або

по рацку, сербьски? Розумѣю я тое, же суть святыи мнози живьи, але не римскіи; то грецкіи, то тойжде вѣре паки сут болгарскіи, рускіи, а все то быша одной святой старой вѣри, а не римской злой новой" (Оброна, 121)

Se un tempo della vera fede facevano parte "грецкіи, [...] болгарскіи, рускіи", Andrella richiama alla lotta contro l'eretico i popoli a lui contemporanei e noti che sentiva far parte della vera fede e, presumibilmente, essere in pericolo:

"Греки, Сербы, Руснаки и вы, Волохове, и вся христіанская вѣро святая, знайте о томъ, же Бога нашего единъ св. слуга болше можетъ отъ вшиткихъ Нѣмцувъ и отъ всѣхъ чорныхъ, бѣлыхъ, шарыхъ розныхъ шатанскихъ купилищъ, оружіе дръжащихъ, вѣру, глаголю, святую, отъ св. Іерусалиму разъ постыяную въ сердцахъ нашихъ" (Оброна, 106)

La lista degli appartenenti al cristianesimo universale orientale viene ripetuta con maggior precisione in seguito:

"Греци, Волошня, Волохове, Русь, козаци, запоротцы, Македоняне, Мултяне, Сербове, Истрове, Іларікове, Молдовяне, Далматове, Босняне, Болгаре, Славеняне, угровлахове, усь столпови и подпору столпъ держитъ, а подпора держитъ такожде тогожъ столъпа царствующаго, не точію Петра, московскаго царя, православіе святое наше, иже молитвами святыи подпирають, не токмо мужіе, и женскій полъ" (Оброна, 251)

Elenco che ci permette di vedere come l'appartenenza al sistema etno-sacrale della *Rus'* dell'epoca si rifacesse ad una base spirituale-religioso-rituale più che etno-linguistica, inserendo all'interno della lista Greci, Moldavi e Transilvani, purché ortodossi, e non mancando di nominare lo *car'* di Mosca, per definizione erede delle insegne imperiali, *namestnik Boga* sulla Terra e difensore della vera fede, ovvero dell'Ortodossia.

Al di là di una certa carenza di organicità delle due opere, lo stile dell'autore risulta oltremodo suggestivo: al lettore viene immediatamente alla mente la figura di un sacerdote, magari arruffato per l'accanimento verbale, intento a spiegare ad un pubblico di caratura intellettuale non molto alta, ma neppure di infimo rango, le ragioni del proprio odio per un'Unione che sentiva come completamente avulsa a sé ed al suo popolo. Accanto a parabole di chiara ispirazione cristiano-orientale, troviamo parti chiaramente mutate da apocrifi della quale deve avere avuto chiara conoscenza attraverso la sua conoscenza, oltre che dello slavo-ecclesiastico, del latino, del greco, dell'ungherese, del rumeno, oltre che ad un'inarinatura del tedesco e perlomeno la comprensione del polacco e delle lingue slave in generale. Le citazioni bibliche sono numerosissime e ci rimandano alla Bibbia di Ostrih in suo possesso, giunta sino a noi con le annota-

zioni di sua mano, fatte durante lo studio della stessa. Lo stile è quantomai vario e passa da forme „elevate” ad un eloquio oltremodo semplice, per lasciare spazio ad ampio uso di fraseologie popolari, evidentemente per mettere in grado l'ascoltatore ed il lettore di entrare nella materia che egli intendeva rendere meno oscura e più fruibile. Evidenti e dichiarati da parte dell'Autore sono, oltre alla citata Bibbia, le opere di Z. Kopystens'kyj, di P. Mohyla e, soprattutto, le opere omiletiche di I. Galjats'kyj, in particolare il *Ključ rozuměnja*²³. Un notevole influsso devono aver esercitato, inoltre, le opere di I. Vyšens'kyj, così come, più in generale, si intravede la conoscenza diretta di varie fonti popolari ungheresi, rumene e slavo-occidentali, oltre ad opere greche e latine con le quali era venuto a contatto sicuramente durante gli anni di studio.

La vastità degli influssi culturali, filtrati e ricreati in perfetto spirito *rus'kyj*, secondo una costante tipica dell'Ucraina del XVII e XVIII secolo, si riflette nella lingua usata da Mychajlo Orosvyhivs'kyj: lingua prevalente è lo slavo-ecclesiastico, anche se numerose sono le forme della lingua popolare o, se vogliamo, lingua bassa, oltre a numerosi termini ed addirittura interi periodi in ungherese, nonché termini latini, polacchi, rumeni ed anche italiani spesso *rusynizzati*, evidentemente usati come espediente letterario per uno stile che risulta decisamente vivo, rendendo appieno l'immagine del già citato sacerdote scapigliato che parla una lingua alta con l'attenzione rivolta alla necessità ed alla volontà di essere compreso tanto dai propri fedeli che dai propri nemici.

E' l'Andrella stesso che ci indica di voler usare lo slavo-ecclesiastico, ancorché in una redazione quantomeno "regionalizzata", per non essere attaccato dai suoi detrattori:

"Писать быхъ вамъ прѣстымъ языкомъ, а вы бы на тоє мыслили, что ся подобало ему, Миговцѣ, тото пишетъ" (Оброна, 97)

In altri passi, tuttavia, l'Autore decide di usare la propria lingua, locale, – definita *ruska* o *rusnacka* –, evidentemente più vicina e comprensibile per l'ascoltatore:

"По руснацку глаголю вам ..." (Оброна, 191)

Non mancano motivi d'interesse nello stile e nella lingua di Andrella, che spesso ricorre, per essere certo di venire inteso, a ripetizioni con l'uso di sinonimi della lingua locale:

"Ждетъ или чекаетъ" (Оброна, 75), "временыхъ, дочасныхъ..." (Оброна, 104)

Forse per esser certo di non essere frainteso, in alcuni punti enumera tutte le possibili varianti fonetiche e grafiche di un termine, come nel caso del pronome interrogativo "что":

"Що, цо, что или што са, квід естъ..." (Оброна, 219)

In altri casi vengono usate l'ungherese assieme allo slavo-ecclesiastico o alla lingua "bassa":

"Ертеди, разумѣешь ли..." (Оброна, 103),

Curiosamente, in un passo, il Nostro annovera un termine squisitamente ungherese come appartenente alla lingua serba:

"Они фогадѣа еже есть языкомъ сръбскомъ, фогадѣть, любовно любить" (Оброна, 222)

Non mancano nemmeno forme in lingua romena, ancorché in grafia cirillica:

"Ѡваца нась, поѣтъне бѣнь, Domine"²⁴ (Оброна, 198),

Nelle zone subcarpatiche, giova ricordarlo, ci troviamo in presenza di un plurilinguismo affascinante: lingua ufficiale della Corona ungherese erano il latino e l'ungherese stesso; a questo, soprattutto per le zone del comitato di Maramoros, ben conosciuta dev'essere stata anche la lingua rumena, così come la ben nota diglossia tra slavo-ecclesiastico e *rus'ka mova* tra i rusyny²⁵. Per i rusyny delle zone occidentali, in più, c'è ben motivo di pensare a notevoli influssi dallo slovacco e dal polacco, peraltro vicini alla lingua parlata²⁶. Oltre a ciò, secondo recenti studi di László Dezső e, soprattutto, István Udvari, nelle zone rusyne sarebbe più corretto parlare di trilinguismo per la presenza di una terza lingua, cancellieresca, testimoniata dai contratti e dalle lettere con cui venivano indicati i benefici dei vari proprietari, basata sulla *rus'ka mova* carpatica con notevoli influssi ungheresi e diventata, secondo l'Udvari, la base per il moderno rusyno dei subcarpatichi trasferitisi nel XVIII secolo nella Vojvodina²⁷. Del resto, definire i confini linguistici tra dialetti ucraino-carpatici nelle zone carpatiche occidentali ed i vicinanti (o talora conviventi) dialetti slovacchi e polacchi risulta una questione ancor oggi aperta²⁸. Ciononostante, tutti i fruitori di questi differenti dialetti, ed anche i fruitori di altre lingue, che comunque comprendevano le lingue usate dai Rusyny per la loro propria appartenenza all'entità che definiamo *Rus'* sulla base di un'identità data più dall'elemento confessionale che etnico o, come troppo spesso abusato oggidi, nazionale, tutti, dicevamo, possono dirsi a ragione rusyny in quanto identificantisi con lo stesso concetto etnosacrale di *Rus'*, in questo caso subcarpatica. Nelle opere di Andrella, comunque, sono presenti pochissimi termini che possono venir fatti risalire alla terza variante della lingua dei rusyny, quella cancellieresca, mentre notevoli, come dicevamo, sono gli elementi della lingua popolare, che lui stesso, peraltro, ci dice di aver voluto evitare proprio per non andare incontro ad accuse da parte di detrattori pronti ad accusarlo per la lingua usata. In ogni caso, il *cerkovnoslov'janskij jazyk* usato da Andrella presenta numerose particolarità, soprattutto per quanto riguarda la fonetica, che rendono queste due opere fon-

damentali per lo studio dello sviluppo della lingua ucraina nella sua variante carpatica, come dimostrato, *in primis*, dal Dezső, che ha messo in luce le analogie linguistiche presenti tra le opere di Andrella ed altri monumenti della letteratura subcarpatica come la *Njahivs'ka Postilla* e l'*Uhljans'kyj ključ*²⁹.

In conclusione, vorremmo osservare che proprio la lingua, o, meglio, le lingue usate dall'Andrella nella redazione delle proprie opere, mostrano l'evidente ricerca di una lingua letteraria, per così dire, *super partes*, o, se vogliamo, *ultra limes*, adeguata cioè alla trattazione e, contemporaneamente, capace di poter essere recepita dagli abitanti di quel crocevia di culture e società differenti che fu, e, ci pare, è ancora la zona subcarpatica. Del resto, proprio la comprensione dell'enorme eterogeneità, oltre che delle differenti realtà etniche, politiche e confessionali vicinanti, dei rusyny stessi ha portato Andrella ad un riconoscimento ancor maggiore della propria particolarità, mostrando dunque in tutta questa composita omogeneità la propria particolare "rusytà" e, dunque (ma non solo), ucrainità, in cui, una volta di più, viene dimostrato come non sempre la periferia o il confine siano definizioni riduttive o riducenti, ma, anzi, proprio per la coazione di elementi differenti consentano alle culture cui appartengono maggiori possibilità di sviluppo, come dimostrato, a nostro parere, dalla totale rusytà-ucrainità dei molteplici influssi coagenti dell'opera del rusyno ed ucraino dell'*olim Regnum Hungariae* Mychajlo Orosvyhivs'kyj-Andrella.

Note

¹ La problematica è stata a sua tempo affrontata in L. Calvi, *Di alcune costanti della storia ucraina*, in *Che cos'è l'Ucraina - uymo make Ukraïna*, a c. e con postfazione di G. Giraud, Abano Terme 1996, pp. 27-53.

² Cfr. L. Calvi, *Minoranze ucraine in Ucraina, ovvero "i minori dei minori" (note sulla Rus' , "Letterature di Frontiera"*, I (1994), pp. 189-205.

³ Al riguardo cfr. L. Calvi, *Di Lemky ed altri Rusyny: Euregio carpatica o nuova Padania dell'Europa Orientale?*, in *Polonia, Italia e culture slave: aspetti comparati tra storia e contemporaneità*, a c. di L. Marinelli, M. Piacentini, K. Żaboklicki, Warszawa-Roma 1997, pp. 292-316.

⁴ V. L. Calvi, *Nuovo passato e vecchio presente nell'Ucraina Carpatica*, "Slavia", VI, 1 (1997), pp. 199-208. Cfr., inoltre, L. Calvi, *Nasce una nuova lingua slava?*, "Ricerche Slavistiche", in corso di stampa.

⁵ Una panoramica sulla problematica storico-storiografica riguardante queste zone trovasi in I. Udvari, *A ruszinok XVIII. századi historiográfiája*, "Szabolcs-Szatmári szemle", 1991, 2, pp. 143-157; eiusdem, *Ruszinok a XVIII. században*, Nyíregyháza 1992; eiusdem, *Rusyns in Hungary and the Hungarian Kingdom*, in P. R. Magocsi (ed.), *The Persistence of Regional Cultures. Rusyns and Ukrainians in Their Carpathian Homeland and Abroad*, New York 1993, pp. 105-138..

⁶ Sull'area, sulla compresenza e sull'incontro/scontro di differenti fedi e confessioni si v.: A. Hodinka, *A munkácsi görög-katolikus püspökség története*, Budapest 1909; G. Grigássy, *A magyar görög katolikusok legújabb története*, Ungvár 1913; A. Hodinka, *Rákóczi Ferenc és a Gens Fidelissima*, Pécs 1937; V. Bélay, *Máramoros megye társadalmi és nemzetiségi*, Budapest 1943; I. Pirigyi, *A görögkatolikus magyarság története*, Nyíregyháza 1982; L. Sasvári, *Ortodoxok és görögkatolikusok együttélése Észak-Magyarországon a 18-19 században*, "Interetnikus", 1984, pp.

147-158; A. Sorokowski, *Ukrainian Catholic and Orthodox in Poland and Czechoslovakia*, Cambridge, Mass., 1988.

⁷ Sulla problematica dell'Unione nelle terre subcarpatiche v. B. Boysak, *The Fate of the Holy Union in Carpatho-Ukraine*, Toronto-New York 1963; M. Lacko S. J., *Unio Uzhorodensis Ruthenorum Carpaticonum cum Ecclesia Catholica*, Roma 1965; A. В. Пекар, ЧСБВ, *Нариси Истории Церкви Закарпаття*, Рим 1967; О. Баран, *Церква на Закарпатті*, "Богословія", 32 (1968), pp. 77-145; M. Lacko S. J., *The Union of Uzhorod*, Cleveland-Rome 1976.

⁸ Per uno sguardo d'assieme sulla problematica dello sviluppo della letteratura nelle zone subcarpatiche cfr., tra l'altro: Е. Сабовъ, *Христоматія церковно-славянскихъ и угорскихъ литературныхъ памятниковъ*, Унгарь 1893; И. Франко, *Карпаторуське письменство XVII-XVIII вв.*, in *Твори в двадцати томах*, XVI, Київ 1900; Г. Стрипський, *З старої письменности Угорської Руси*, "Записки Наукового Товариства ім. Шевченко", CXVII-CXVIII (1914), pp. 182-194; О. Рахівський, *Виїмки из угорсько-руського письменства. XVI-XVII вв.*, Будапешт 1919; В. Бирчак, *Литературнѣ стремлѣння Подкарпатской Руси*, Ужгород 1921; М. Возняк, *Історія Української літератури*, III, Львів 1924; Е. Недзельський, *Очеркъ карпаторусской литературы*, Ужгородъ 1929; В. А. Францев, *Из истории письменности Подкарпатской Руси XVIII-XIX ст.*, in *Карпатский Свѣтъ*, Ужгородъ 1929, pp. 584-591; S. Bonkáló, *A kárpátaljai rutén irodalom és művelődés*, Pécs 1937; J. P. Hanulya, *Rusin Literature*, Cleveland, Ohio, 1941; Н. Лелекачъ-М. Грига, *Выборъ изъ старого руського письменства Подкарпатя*, Унгарь 1944; Я. Стрипський, *Выборъ изъ старого руського письменства Подкарпатя*, "Литературна Недѣля", IV (1944), 17, pp. 199-201; Е. Балезький, О. В. Мишанич, *Література Закарпаття XVII-XVIII століть. Історико-літературний нарис*, Київ 1964; В. Микитасъ, *Літературний процес на Закарпатті доби феодалізму. Конспект лекцій*, Ужгород 1966; L. Dezső, *A kárpátaljai "népi irodalom"*, "Filológiai Közlöny", XII (1966), pp. 146-157; Л. Дажё, *Закарпатська література XVI-XVII віків та шляхи її дальшого розвитку*, in *Жовтень і українська культура*, Пряшів 1968, pp. 74-83; В. Микитасъ, *Давня література Закарпаття*, Львів 1968; О. Мишанич, *На Верховині. Збірник творів письменників дорадянського Закарпаття*, Ужгород 1984.

⁹ Il materiale a disposizione sui manoscritti presenti nelle zone della Rus' carpatica è quantitativamente notevole. Tra le opere di maggior interesse ricorderemo: Ю. А. Яворский, *Новые рукописные находки в области старинной карпаторусскихъ письменности XVI-XVIII веков*, Прага 1931; Ю. Яворский, *Историческія, личныя, вкладныя и другія записи въ карпаторусскихъ рукописныхъ и печатныхъ книгахъ XVI-XIX вѣковъ*, "Науковий збѣрни́къ Товариства "Просвѣта" в Ужгородѣ", VII-VIII (1931), pp. 186-216; В. Микитасъ, *Давні рукописи і стародруки (Ужгородського держунверситету). Опис і каталог*, I, Ужгород 1961; II, Львів 1964. Cfr., inoltre, per un approccio metodologico, Й. Шелепецъ, *Проблеми і завдання дослідження старих писемних пам'яток українських говірок Східної Словаччини і Закарпаття*, "Науковий збірник музею української культури в Свиднику", 1 (1965), pp. 25-2-258. Tanto dal punto di vista storico che linguistico di estremo interesse si sono rivelati gli studi dedicati agli scritti a margine dei libri a stampa. Al riguardo cfr. І. Панькевич, *Покрайні записи на підкарпатських церковних книгах*, "Науковий зборник Товариства "Просвѣта" в Ужгородѣ", 6 (1929), pp. 129-196; "Науковий зборник Товариства "Просвѣта" в Ужгородѣ", 12 (1935), pp. 1-36; І. Панькевич, *Покрайні записи на закарпатсько-українських церковних книгах з додатком 4 монастирських грамот*, Прага 1947.

¹⁰ Sull'istruzione del clero v.: А. Годинка, *Грамотность и ученость нашихъ священниковъ до епископа А. Бачинского*, in *Земледѣльскій календарь за высокосный годъ 1936*, Ужгород 1936, pp. 119-123. Sullo sviluppo della stampa nella Rus' subcarpatica si v.: И. Кондратович, *Стремлѣння за руску печатию на Подкарпатской Руси и памятники старопечатныхъ церковныхъ книг*, "Подкарпатська Русь", I (1924); Г. Стрипський, *Початки друкар-*

ства на Подкарпатю, „Зоря-Найнал”, 1942, 3-4, pp. 261-298; В. Микитась, *Давні книги Закарпатського краєзнавчого музею. Опис і каталог*. Львів 1964; P. Király, *Die slawischen Mundarten in Ungarn und die ungarländischen Druckwerke in slawischen Sprachen*, „Studia Slavica”, XIX, 1-4 (1973), pp. 148-164.

¹¹ Tra gli studi dedicati a M. Rosvihuvs'kyj, oltre a più o meno brevi citazioni all'interno delle opere citate alla nota 8, si v.: А. Гончаренко, *Пламенний борець против Ватикана и Унии*, in *В сім'ї єдиній*, Ужгород 1954, pp. 213-218; В. Мельник, *Видатний закарпатський полеміст XVII ст.*, „Жовтень”, 5 (1957), pp. 129-135; В. Микитась, *Видатний письменник-полеміст*, „Література в школі”, 3 (1957), pp. 86-91; Г.М. Удовиченко, *Про стиль полемічних творів Михайла Андрелли*, „Доповіді та повідомлення Ужгородського Державного Університету”, с. історико-філологічна, I (1957), pp. 74-76; В. Микитась, *Видатний письменник-полеміст*, „Матеріали до вивчення історії української літератури”, I, Київ 1959, pp. 338-344; В. Микитась, *Український письменник-полеміст Михайло Оросвиговський-Андрелла*, Ужгород 1960; Григорій, Архієпископ Мукачівський і Ужгородський, *Ієрей Михайл Оросвиговський оборонець православ'я на Закарпатті*, „Православний Вісник”, 5 (1965), pp. 157-159; М. Грицай, В. Микитась, Ф. Щопом, *Михайло Андрелла, Давня українська література*, Київ 1978, pp. 216-222.

¹² Sulla questione del nome dell'Autore cfr. І. Панькевич, *Михаил Оросвиговскій чи Михаил Феодул*, „Науковий збірник Товариства „Просвѣта” в Ужгородѣ”, IV (1925), pp. 5-16.

¹³ Le opere di M. Orosvyhovs'kyj sono state pubblicate in: А. Петровъ, *Памятники церковно-религиозной жизни Угороруссовъ XVI-XVII вв.*, *Поученія на евангеліе по Няговскому списку 1758 г. II. Ієрея Михаила „Оброна верному чловеку”. Тексты*, „Матералы для історіи Угорской (Закарпатской) Руси”, (1914); eiusdem, *Оборона врному чловеку. Логос. Духовно-полемическое сочинение иєрея Михаила Оросвиговского Андреллы против католичества и унии*, „Матеріалы для історіи Угорской (Закарпатской) Руси”, (1932). Tali edizioni, tuttavia, risentono della „normalizzazione” linguistica tipica dell'epoca e non rispettano, in numerosi punti, le particolarità del manoscritto, anche se, ad onore dello studioso dell'emigrazione russo-praghese, facciamo notare che la „normalizzazione” lascia spesso spazio a numerose informazioni sull'originale, ancorché in nota.

¹⁴ La corrente di pensiero che voleva vedere nella Transcarpazia il margine estremo del sistema etno-culturale grande-russo ebbe come epigoni in Europa proprio parte dell'emigrazione praghese e, in particolar modo, i russofili d'origine galiziana. Cfr. Ю.А. Яворский, *Значеніе и мѣсто Закарпаття въ общей схемѣ русской письменности*, Прага 1930. Sull'interazione culturale tra le varie anime della Rus' in queste zone cfr., inoltre, С.М. Лелекач, *Культурні зв'язки Закарпаття з Україною і Росією в XVII-XVIII ст.*, „Наукові Записки Ужгородського Державного Університету”, 9 (1954), pp. 141-165; Н. Мольнар, *Зустрічі братніх культур*, Братіслава 1965.

¹⁵ Cfr. le opere citate alle note 7 e 10.

¹⁶ Ivan Josyf Dekamelis (1641-1706), di origine greca, dopo gli studi teologici a Roma entrò nell'Ordine dei Basiliani e dal 1689 al 1706 fu vescovo unito di Munkács. Personalità di grande erudizione, fu l'autore dei primi due libri stampati ad uso delle zone della Transcarpazia, il „Katechyzis” (Trnava 1692), il „Katechizm” (Trnava, 1698) ed il „Bukvar” jazyka slavenska” (Trnava 1699). Accanito sostenitore dell'Unione, venne fatto allontanare dalla sede vescovile dal principe Rákóczy e terminò i propri giorni a Prešov.

¹⁷ Josyf Vološynovs'kyj, di origine galiziana, venne nominato vescovo di Munkács nel 1667 nonostante fosse ufficialmente ortodosso. Dopo aver ottenuto la conferma da Roma, restò in carica fino al 1675, anno in cui venne fatto allontanare e, presumibilmente, abbandonò l'Unione o morì. Agli occhi di M. Orosvyhovs'kyj, il vescovo di Munkács era dunque un tipico esempio di tradimento, abiura ed eresia.

¹⁸ M. Sámbar (1617-1682) fu l'autore di un libro molto diffuso tra i secc. XVII e XVIII, "Három üdvösséges kérdés" (Tre questioni utili all'anima), all'interno del quale poneva i seguenti quesiti: "Calvinisti e luterani si trovano nella vera fede? E' solo la fede dei papisti quella vera? Sono i papisti a contraddire le Sacre Scritture o piuttosto luterani e calvinisti?". L'opera venne edita in forma anonima a Trnava nel 1661 e nel 1690, mentre un'altra edizione, con il nome dell'autore, era apparsa a Košice nel 1672.

¹⁹ Per i brani citati dalle opere di M. Orosvyhivs'kyj – il *Logos* e l'*Obrona* – abbiamo deciso di avvalerci dell'edizione di Petrov del 1932 citata alla nota 12. I numeri tra parentesi, riportati nel testo e non in nota, si riferiscono sempre alla pagine della suddetta edizione a stampa e non alle singole carte del manoscritto, comunque segnalate con precisione nell'edizione critica del Petrov.

²⁰ Nel testo l'Andrella lo riporta in grafia cirillica: "аз ельсаѢка раѡуѡкѡ, гороуѡкѡ, Грекове, шога товаб немѡ мегѢе, чакѢ Муска врьсарбанѢ еѢ а Торѡѡѡѡ козей" (Gli scismatici serbi, greci non possono andare da nessun'altra parte, solo nello Stato moscovita e tra i Turchi). Una delle accuse che provenivano da parte uniate nei confronti degli ortodossi non favorevoli all'Unione era quella di collaborare agli "intrighi moscoviti". Al riguardo cfr. А. Петров, *КѢ исторіи "рускихъ интригъ" въ Угрии въ XVII в.*, in *Карпаторусскій сборникъ*, Ужгород 1930, pp. 122-133.

²¹ Questo passo è stato ripreso dallo scrittore ucraino Ja. Halan che, nell'opera omonima, ha tracciato un quadro di notevole interesse,, in considerazione dell'epoca della compilazione, tanto sull'Autore che, più in generale, sulla questione subcarpatica. Cfr. Я. Галан, *Плюю на неї, Твори в двох момах*, Київ 1953, II, pp. 394-395.

²² Misto di ungherese, latino e slavo ecclesiastico con mescolanza di alfabeti. Trad.: "Ne ho visti molti io stesso, Michael, di quelli che leggono l'inchiostro e non il senso. Anch'io un tempo ero come tu sei ora, a Vienna, a Bratislava ed anche a Trnava. Vivevo bene tutto il giorno, poiché chi specula non fa la fame. Adesso non vivo bene, anche se qui c'è del pane per il mio corpo ed il mio spirito".

²³ All'interno dei due testi dell'Orosvyhivs'kyj i richiami all'uno od all'altro Autore sono numerosi. Per una panoramica della tradizione slavo-ecclesiastica della Rus' sud-occidentale si v.: Ф. М. Потушняк, *Пам'ятки українського письменства XVII-XVIII ст. писані на Закарпатт*, "Подовіді і повідомлення Ужгородського Державного Університету", с. Філологічна, II (1958), pp. 124-126; Ч.В. Аниченка, *Кніжна-церкоунаславянскія традиції на українській і беларускій перекладній письменнасці XVI-XVII ст.*, "Slavia", XXXIII (1966), pp. 65-72; Білодід, *Киево-Могилянська Академія в історії східнословянських літературних мов*, Київ 1979.

²⁴ Misto di romeno e latino: "Învăta, Jupin bun", ovvero, "Istruiscici, Signore buono".

²⁵ Sulla questione della lingua dei Rusyns cfr., tra l'altro: К. Стрипскій, *Языкѡ литературной традиції Подкарпатской Руси*, "Карпатскій Свѣтъ", III (1930), 9-10, pp. 1083-1094; І. Панькевич, *Языковий вопрос в Подкарпатской Руси*, "Подкарпатска Русь", XII (1936), pp. 139-160; S. Bonkáló, *A ruszín irodalmi nyelvé*, "Зоря-Наїнал", 1941, pp. 54-72; А.Д. Дуличенко, *Славянские литературные микроязыки. (Вопросы формирования и развития)*, Таллинн 1981; P. R. Magocsi, *The Language Question among the Subcarpathian Rusyns*, Fairview, N.J., 1987.

²⁶ Sulla disputa tra sostenitori della *rus'ka vira* ed i fautori dell'Unione v.: А. Петровъ, *Старая вѣра и унія въ XVII-XVIII вв.. Документы*, "Матеріали для исторіи Угорской (Закарпатской) Руси", I (1905); eiusdem, *Старая вѣра и унія въ XVII-XVIII вв.. Пояснительная записка*, "Матеріали для исторіи Угорской (Закарпатской) Руси", II (1906); eiusdem, *Памятники угорорусской письменности*, "Матеріали для исторіи Угорской (Закарпатской) Руси", IV (1906); eiusdem, *Отзвукъ реформаци въ русскомъ Закарпатѣ XVI в. Нязовскіе*

поученія на евангеліе, "Матеріали для історії Угорської (Закарпатської) Русі", VIII (1923); non privo d'interesse, nonostante la "sovieticità", lo studio storico-sociale di И.Г. Коломиец, *Очерки по истории Закарпатья. Социально-экономическое положение и борьба крестьянства жаккарпатья против феодального гнета и католического порабощения в XVIII веках*, "Труды Томского государственного Университета им. В.В. Куйбышева", с. историческая, 121, 2 (1953), pp. 39-164.

²⁷ Tra i principali studi ricordiamo: I. Udvari, *Adalékok a magyarországi ukrán írásbeliség történetéhez a XVIII században. Dél-máramorosi szerződések*, "Studia Russica", XI (1987), pp. 58-92; eiusdem, *Adalékok a kárpátukrán írásbeliség történetéhez. Megjegyzések De Camelis J. nyomtatott műveinek és körlevelének nyelvezetéről*, "Acta Academiae Pedagogicae Nyíregyháziensis", 11/E (1987), pp. 157-165; eiusdem, *Adatok a kárpátukrán felvilágosodásról*, "Szabolcs-Szatmári szemle", 1989, 3, pp. 280-284; eiusdem, *A ruszin egyházi hivatali írásbeliség a XVIII század első harmadában. Bizáncy György Gennadius püspök (1657-1716-1733) iratai*, "Acta Academiae Pedagogicae Nyíregyháziensis", 13/C (1992), pp. 241-256; eiusdem, *Ruszin (kárpátukrán) írásbeliség a XVIII. századi Magyarországon*, Budapest 1995.

²⁸ Sui dialetti carpatici, in rapporto alle varie lingue, slave e non, di confine, si vv.: М.М. Лелекач, *Пам'ятки українського письменства XVII-поч. XVIII ст. писані на Закарпатті (Матеріали до історичної діалектології української мови)*, "Наукові Записки Ужгородського Державного Університету", 14 (1955), pp. 221-234; П. Кирай, *О восточно-словацко-карпатоугорском диалекте в Венгрии*, "Славянская Филология", III (1958), pp. 163-174; Й. О. Дзендзелівський, *Українсько-західнослов'янські лексичні паралелі*, Київ 1969; Lizanec, *Magyar-Ukrán nyelvi kapcsolatok. A kárpáton túli ukrán nyelvjárások anyaga alapján*, Ungvár 1970; Й. О. Дзендзелівський, *Діалектна взаємодія української мови з іншими слов'янськими в карпатському ареалі*, Київ 1973; А.А. Мокань, *Лексические унгаризмы в мараморошских украинских говорах Закарпатской области*, "Вопросы финно-угорской филологии", 3 (1977), (Ленинград), pp. 100-124; В.П. Латта, *Словацько-українська мовна межа*, "Записки Наукового Товариства Культурного союзу українських трудящих у Чехо-словацькій соціалістичній республіці", 8-9 (1979-81), pp. 95-96; І.І. Фекета, *Західнослов'янські лексичні запозичення в закарпатських пам'ятниках XVI-XVII ст.*, "Проблеми словознавства", 27 (1983), pp. 118-124; I. Feketa, *Polonizmy leksykalne w języku zabików powstałych na Rusi Zakarpaciej w XVI-XVII w.*, "Studia z filologii polskiej i słowiańskiej", 25 (1985), pp. 141-151.

²⁹ Tra gli studi sulla lingua di M. Orosyovs'kyj si vv.: L. Dezső, *Oroszvégesi Mihály műveinek nyelvérdő*, "Filológiai Közöny", IV (1958), pp. 336-346; Л. Дзжє, *О языке украинского полемиста М. Андреллы и закарпатской "народной литературы" XVII в.*, "Studia Slavica", XXIII (1981), pp. 19-52. Per quanto riguarda gli altri monumenti della letteratura della Rus' dei Carpazi, si vv.: Л. Дзжє, *К вопросу о венгерских заимствованиях в закарпатских памятниках XVI-XVII вв.*, "Studia Slavica", IV (1958), pp. 71-96; VII (1961), pp. 139-176; L. Dezső, *A kárpátaljai irodalom kezdetei (Nyagovai Posztilla)*, "Filológiai Közöny", IX (1963), pp. 156-161; Л. Дзжє, *О лексике закарпатской украинской литературы XVI-XVII вв.*, "Annales Universitatis Scientiarum Budapestiensis de Rolando Eötvös Nominata", Sectio Philologica, 6 (1965), pp. 117-135; Л. Дзжє, *Очерки по истории закарпатских говоров*, Budapest 1967; Л. Дзжє, *О взглядах и стиле закарпатской Няговской Постиллы середины XVI-го века*, "Slavica", 16 (1979), pp. 5-18; L. Dezső, *A XV-XVIII századi kárpátukrán nyelvmélekek magyar jövevényszavai*, Budapest 1989. Cfr., inoltre, И.И. Фекета, *Язык Углынского сборника "Ключ" закарпатского сборника XVII в.* "Sbornik Národního muzea v Praze", XXI (1976), I, pp. 23-54. Per quanto riguarda lo studio dello *cerkovnoslavjanskij jazyk* nelle terre carpatiche, rimandiamo a: Э. Балецкий, *Церковно-славянский язык и славянские диалекты (на основании карпатских украинских диалектов)*, "Studia Slavica", XXV (1979), pp. 31-36.

ОЛЬГА ЦЫГАНОК САВЧУК
(Università di Kiev)

Некоторые особенности функционирования латиноязычной литературы на Украине

Уже из упоминаний в литературе Киевской Руси можно сделать вывод, что на украинские земли попадали книги латинских авторов. Однако западные влияния были гораздо менее интенсивные, чем византийские. В XIV - XV в., когда в "латинской Европе" утверждалось и развивалось Возрождение, международные контакты украинской литературы почти полностью находились в пределах православно-славянской общности (УКРАЇНСЬКА ЛІТЕРАТУРА 1987, с.51).

Как указывает М. Грушевский, в середине XVI ст. сложилась ситуация, когда человек, который хотел жить и идти в ногу с духом и потребностями времени, не находил для себя ничего интересного в "русской" (т.е. украинско-белорусской) светской литературе. "За всем, что необходимо было знать культурному человеку, приходилось обращаться к книгам латинским, польским - одним словом, "католическим" (ГРУШЕВСЬКИЙ 1989, с.103). Полемист Станислав Ориховский-Роксолян в письме в Пабло Рамузио (1549) утверждает, что в его времена Русь активно знакомится, рядом с греческой, с латинской литературой (УКРАЇНСЬКА ЛІТЕРАТУРА 1988, с.153).

В XVI в. среди писателей Речи Посполитой выделяется группа авторов, которые называли себя "Русинами" ("Рутенцами") или "Роксолянами": Павел Русин с Кросно, Григорий Тичинский Русин, Иван Туробинский Рутенец, Григорий Чуй Русин с Самбора, Станислав Ориховский-Роксолян. Этим писателям некоторые исследователи отводят главенствующее место в концепциях украинского Ренессанса и восточнославянского гуманизма.

В решении вопроса о национальной идентификации и культурной принадлежности авторов - "Русинов" между украинскими и польскими исследователями нет единого мнения. Все эти писатели происходили с украинских земель, которые в XIV - XV в. вошли в состав Речи Посполитой. У польских литературоведов первой половины XX в. (С. Витковского, А. Брюкнера, Я. Смереки и др.) не возникало никаких сомнений в

том, что латиноязычные писатели - "Рутенцы" и "Роксоляны" - это поляки, которые жили на русских (украинских землях, а следовательно, эти части в формах записи их фамилий имеют сугубо географический смысл.

В украинском литературоведении доминирует трактовка этих дополнений как этнонимов. По мнению большинства восточнославянских исследователей (И. Голенищева-Кутузова, В. Дорошкевича, Г. Нудьги, В. Шевчука, В. Литвинова), "Русин" или "Роксолян" - это ясное указание на украинское или белорусское происхождение и соответствующее национальное самосознание. Д. Наливайко придерживается мнения, что в данном случае речь идет о сознании принадлежности к Руси как к давней этнической и культурной общности со своими традициями, столь отличающимися от польских, "латинских" (УКРАЇНСЬКА ЛІТЕРАТУРА 1984, с.171).

"Русинами" в течение веков называли уроженцев украинских земель. У списках Ягеллонского и других западных университетов так записывала себя часть молодежи из Русского воеводства с центром во Львове, а также польских восточных воеводств. Ориентироваться в происхождении лица по этим записям довольно сложно. Например, в списках Базельского университета против записи "Иван Кишка" стоит примечание "из Польши", а возле "Станислав Старзеховиус" - "Русин" (НУДЬГА 1991, с.332). Население на востоке Речи Посполитой не отличалось однородностью - проживали здесь украинцы, поляки, немцы. Исходя из этого, "Русин", "Рутенец", "Роксолян" или восточнославянское географическое название, от которого образовалась форма записи фамилии, не может быть единственным критерием, чтобы считать тех или иных культурных деятелей украинцами или белорусами.

Уже в XVI - XVII в. употребление слова "Русин" и подобных ему как этнонима было доминирующим. Когда Л. Ю. Деций пишет, что на Руси и в Подолии проживают русины греческого обряда, вне всякого сомнения, речь здесь идет об украинцах (DECJUSZ 1960, п.9). В то же время "русин" нередко употреблялось в ином значении - указывало на жителя "русских" земель Речи Посполитой независимо от происхождения, который считал своей родиной Русь. В жилах некоторых из таких "русинов" текла мешаная кровь. Станислав Ориховский-Роксолян постоянно подчеркивал свое украинское происхождение со стороны матери и утверждал: "Я русин, горд этим и охотно об этом заявляю, помня о своем греческом роде, о русской крови и о месте, где я родился и вырос" (УКРАЇНСЬКА ЛІТЕРАТУРА 1984, с.170). Не менее яркие свидетельства симпатий к своей "малой родине" - Руси, ее природе и людям встречаются в произведениях Павла Русина с Кросна, Григория Чуй Русина из Самбора и других латиноязычных писателей, о которых шла речь выше. Именно на этом основании оправдано относить их творчество к украинской культуре, не исключая их при этом из культуры польской.

Исследователи обратили внимание на "украинский патриотизм" авторов более позднего времени - С. Кленовича в его "Роксолянии", на любовь к Киеву автора поэмы "Камены Борисфена" (1618) Я. Домбровского (УКРАЇНСЬКА ПОЕЗІЯ 1987, с. 14 - 17). Все эти литературные явления - на стыке польской и украинской литератур.

О том, сколь широкой была сфера распространения латинского языка в Великом Литовском княжестве, красноречиво свидетельствуют такие данные. Если в 1522-1599 гг. здесь была напечатана 151 книга на латинском языке, 50 - на белорусском (речь идет об общем для украинцев и белорусов книжном языке того времени), 14 - на польском, то в 1600-1625 гг. издано 202 книги на польском языке, 107 на латинском и 56 на белорусском (АНУШКИН 1970, с.13). В Речи Посполитой латынь функционировала как язык католической церкви, государственных учреждений, международных контактов, образования и литературы. Если принять во внимание реалии того времени и то, что уроженцы украинских земель часто получали образование в западных университетах и езуитских коллегиях, где преподавали по латыни, то не вызывает сомнения, что образованные слои украинской общественности рядом с польским свободно владели латинским языком.

Вначале латынь не вызвала у православных особенных симпатий, поскольку ассоциировалась с экспансией католицизма и утратой этнической самобытности. Такие опасения были небезосновательными. Известно, сколько потомков старинных "русских" родов после обучения в езуитов попадали под влияние польской культуры, добровольно или в принудительном порядке становились католиками, меняли имена и фамилии. В России, где польских влияний боялись, в XVII в. существовала пословица: "Кто по латыни научился, тот с правого пути сошел" (ОГІЕНКО 1991, с.61). Неприязнь к "латинянам" из сугубо религиозной сферы распространилась на западную культуру в целом и была одной из причин отставания восточных славян от общеевропейского культурного развития.

Б. Лепкий утверждает, что "восточные славяне удирали от латыни, как от злого духа, и понадобилось много времени, чтобы устранить этот взгляд" (ЛЕПКИЙ 1991, с. 249). Со временем "массовый побег" прекратился. Утверждался взгляд и программа действий: православную веру не предавать, а детей своих учить по-новому, чтобы они были приспособлены к общественной жизни.

Под угрозой денационализации своего народа деятели украинской культуры идут навстречу новым, западным влияниям, которые постепенно проникают во все сферы жизни края, особенно - в просветительскую. Перелом в отношении к латинской культуре наступил после переориентации образования на гуманистическую модель западно-

европейских учебных заведений. Под конец XVI в. трехязычными (славяно-греко-латинскими) стали братские школы. Классические языки в них изучались по грамматикам западных гуманистов. На латинском языке велось преподавание в учебном заведении высшего типа - Киево-Могилянской академии - и ее филиалах (в Черниговской, Переяславской и Харьковской коллегиях).

Каждый образованный человек того времени проходил через этап чтения польских и латинских авторов - римских и гуманистических, что нашло отражение в литературе. Доказательствами этого являются ссылки, переводы и цитирования. На Еразма Роттердамского ссылались Мелетий Смотрицкий и Григорий Сковорода. Последний переводил из новолатинских поэтов - француза Марка Муре (XVI в.) и фламандца Сидрония Гозия (XVII в.) - произведения, близкие его собственной философии. Иван Величковский знакомил украинского читателя с творчеством английского эпиграмматиста Джона Овена, а одно из стихотворений Феофана Прокоповича - перевод эпigramмы итальянского филолога Юлия Скалигера (1484-1558). Эти общеизвестные факты являются видимой частью айсберга - рецепции новолатинской литературы на Украине.

Феофан Прокопович в "Поэтике" (1705) ссылался на трактаты о поэтическом искусстве Юлия Скалигера и Якобо Понтано, вспоминал Саннадзаро, Маджораджо, Баркляя. В духе времени новолатинскую поэзию, как и произведения античных авторов, он использует для аргументации. Вышеназванных поэтов автор курса ставит в пример, а польских авторов XVII в. А. Канона и Я. Квяткевича подвергал сокрушительной критике. Например, последнего он называл "современным болтуном, который описывает Хотинскую войну таким странным стихом, будто он ее не воспеваает, а свирепствует, таким темным, будто не войну воспеваает, а ночную драку" (ПРОКОПОВИЧ 1961, с.389). Р. Лужный усматривает причину отрицательной оценки произведений этих поэтов в "резко критическом отношении к польско-латинской литературной и проповеднической традиции, которая имела сильное негативное влияние на территории Украины (к этому необходимо добавить и враждебное отношение автора к католицизму и езуитам вообще)" (ЛУЖНЫЙ 1966, с.48). Хочется обратить внимание на другое: в соответствии с требованиями к латинским произведениям замечания Феофана Прокоповича обоснованы. Анджей Канон действительно переходил пределы дозволенного, когда в его поэме "О бохнийских копиях" дочь польского короля Кунегунда валяется у отца в ногах, прося подарить ей бохнийские копи. За литературными конвенциями, неприлично лицу королевской крови так интересоваться имущественными делами (ПРОКОПОВИЧ 1961, с.425-426).

Воспитанники Киево-Могилянской академии неплохо переводили, так как в стенах этого учебного заведения практиковалось воспроизведение латиноязычных произведений на украинский язык и наоборот. Переводы в школьной среде функционировали как учебные образцы и упражнения. Иногда они имели цель расширить круг читателей. Если Иван Армашенко, который в 1657 г. переводил в Новгород-Сиверском монастыре с латыни на украинский язык житие св. Макария Римлянина, ориентировался на своих земляков, то Иван Кульчинский, переводя на латынь 17 житий святых с польскоязычного "Патерикона" Сильвестра Косова, думал о европейской аудитории.

Новолатинскую литературу не только читали, цитировали, переводили и на нее ссылались. В XVI - XVIII в. на Украине по латыни писали прозу и стихи. Однако длительное время к украинской литературе причисляли только произведения на украинском языке. В последние десятилетия исследователи (Б. Кравцов, Г. Грабович, В. Яременко, В. Шевчук, В. Маслюк, В. Литвинов и др.) поставили вопрос о правомерности расширения русла древней украинской письменности за счет произведений, написанных на польском и латинском языках. Выход в свет "Аполлонової лютні" (1982) стал началом нового этапа в изучении давней украинской литературы. Ей возвратили творцов, которые жили на Украине, писали о ее земле и людях, но игнорировались предыдущими исследователями только из-за того, что доносили до читателей свои мысли в польском или латинском языковом убранстве. Правда, в этом процессе не обошлось без преувеличений. Ученые не могли удержаться от соблазна выдвинуть на передний план те жизненные моменты и соответствующие выражения из произведений писателей, которые свидетельствуют об их принадлежности или симпатии к украинцам. Факты, которые под эту схему не подходили, не анализировались.

В выборе языка произведения важную роль играло то, что польский и латинский языки были более литературно обработаны, чем украинский язык того времени, их использование в качестве литературных было привычным явлением. Как указывает С. Грачотти, "трехязычность украинской литературы и принадлежность к ней всех писателей и всех текстов, написанных на трех языках, мне кажется явлением, которое нужно методологически защищать так же, как это делается относительно трехязычности далматинской литературы, три языка которой (словенский, латинский, итальянский) представляют собой три экспрессивные средства для отображения одной и той же культурной реальности" (GRACIOTTI 1993, с.8).

Тезис о многоязычии литературного процесса того времени как отражение интеллектуального плюрализма эпохи принят в современ-

ном литературоведении и не вызывает возражений. В научный оборот вводятся не только тексты, написанные различными вариантами книжного украинского языка, но и латино- и польскоязычные произведения, их переводы представлены в антологиях давней украинской поэзии и иных изданиях.

Обсуждая проблему многоязычности литературного творчества, исследователи пришли к выводу, что обращение к языку, отличному от того, который был основным руслом литературного процесса, не интеллектуальная игра, а в большинстве случаев - творческая необходимость, закономерность. Как указывает Й. Станишич, "иностранное творчество характерное для переломных моментов в обществе, в литературе, в писательской судьбе, оно может быть связано со средой, в которой развивалась авторская индивидуальность, в отдельных случаях - с особенной склонностью некоторых авторов воспринимать другие культуры - что тоже, как правило, обусловлено какими-то более общими причинами" (СТАНИШИЧ 1981, с.156).

Для украинской литературы таким переломным моментом был конец XVI - начало XVII в. Как подчеркивает Г. Грабович, происходило "потрясающее изменение: в течение каких-то 60 годов, жизни одного человека (то есть 1580-х - 1640-х гг.) украинская литература переходит от почти сплошного молчания, от оппозиции к миру (любимое, в высшей степени положительное определение для Вишинского - "мироненависник") к многогранному, многоязычному (церковно-славянскому, книжно-украино-, латино-, польскоязычному творчеству)". (GRABOWICZ 1992, с.42).

Генезис новолатинской литературы на Украине связан с западными культурными влияниями, которые проникали прежде всего через Польшу. Генетические и контактные связи двух соседних литератур имели своим последствием интенсивную имплантацию на местный культурный грунт жанрово-стилистической системы западных литератур и трансформацию традиционных жанров. Поскольку латиноязычная письменность в европейских странах все еще занимало главенствующие позиции, закономерно стремление писать в русле западного литературного процесса, быть его частицей. В те времена это значило выход литературы в широкий международный контекст.

Можно очертить контуры будущей картины новолатинской литературы на Украине. К латинской прозе (не учитывая тексты текущие, например, канцелярские, судебные документы) принято относить историографию, публицистику, эпистолографию, трактаты, научную прозу во всех ее разновидностях, поэтики и риторики. Ярким примером латинской историографии на Украине является хроника львовского каноника Яна Юзефовича, что охватывает 1663 - 1725 гг. (*Annalium urbis Leopoliensis to-*

mus extravagans, juris publici et privati, revolutiones in regno et contingentia, praesertim in provinciis Russiae, ecclesiastica et civilia... domini Joannis - Thomae Jussephowicz, canonici cathedralis Leopoliensis etc.). Среди рукописей библиотеки Оссолинских, переданных со Львова в Польшу, сохранилась монастырская летопись, написанная Кириллом Транквиллионом - Ставровецким, тогда - архимандритом Черниговским (Библиотека Народова в Варшаве, микрофильм 9441).

В XVI в. по-латыни писали украинские униаты и протестанты. Как указывает Д. Чижевский, большинство из этих произведений "не принадлежат к художественной литературе в узком смысле слова, но принять во внимание эту латинскую литературу было бы полезно и для полного выяснения содержания и тенденций произведений на украинском языке, а еще важнее - для уточнения источников и характера украинской стилистики" (ЧИЖЕВСКИЙ 1956, с.318).

В последующие века литературная деятельность на латинском языке становится более оживленной. С переходом украинской культуры на определенное время в русло польско-латинской образованности творчество на латинском языке становится общепринятым. Знакомя студентов с правилами стихосложения, преподаватели курсов поэтики и риторики иллюстрировали свои установки не только произведениями римских и современных ренессансных авторов, но и собственными поэтическими попытками. В свою очередь от учеников требовалось продемонстрировать умение писать латинские стихи. Латиноязычная поэзия на Украине становится массовым явлением. На всяческих школьных торжествах, таких как начало или конец учебного года, распределение наград, визиты светских и духовных чинов и тому подобное, читали чаще всего панегирические стихи.

Творчество на латинском языке, как и чтение античных текстов, считалось необходимым условием для изучения латинского языка. На это указывают поэтики, в частности "Сад поэтический" Митрофана Довгалевского (1735). Хотя латинские стихи часто функционировали как учебные образцы и упражнения, новолатинскую поэзию нельзя назвать неопытной версификацией или слепым подражанием.

Латинские стихи составляли как преподаватели и воспитанники Киево-Могилянской академии, так и представители других культурных ячеек (Стефан Яворский, Митрофан Довгалевский, Григорий Конюсевич, Иван Ярошевицкий, Иван Нарольский, Теофил Лопатинский, Геден Вишневицкий, Теофил Кролик, Феофан Прокопович и др.). Среди этих латинских стихов встречаются произведения, которые при всей усложненности восприятия давней поэзии современным читателем дают настоящее эстетическое наслаждение. Яркий пример - элегия Стефана Яворского "*Possessoris horum librorum luctuosum vale*" (ANNUAIRE 1968, с.24

- 25). По мнению В. Маслюка, "украинская латиноязычная литература этого периода (XVII - первой половины XVIII в. - О. Ц.) - свидетельство культурного роста народа, обогащения украинской литературы не только отдельными литературными жанрами, но и новыми ритмично-стихотворными формами, свидетельство широкой эрудиции ее авторов и значительного развития эстетико-литературной мысли на Украине" (МАСЛЮК 1983, с.191).

Исследователи старой польской литературы нередко утверждали, что произведения на латинском языке на украинских землях писали исключительно носители польской культуры. Польская шляхта, которая колонизировала "кресы", часто соединяла себя с украинскими землями исключительно отношениями "собственности". Однако с течением времени у некоторой ее части возникало заинтересованность историей и культурой Украины, а иногда возникал и "местный патриотизм". Например, Анджей Канон (1612-1685), о котором уже говорилось выше, называл себя "русским езуитом" (BUDZYŃSKI 1985, с.198).

Часть латиноязычных произведений, которые печатались во Львове и в Луцке, возникли именно в этой культурной среде. Их авторами были поэты - искатели счастья при дворах сказочно богатых владельцев украинских земель, а также преподаватели и воспитанники местных пиярских и езуитских учебных заведений. В качестве примеров можно назвать стихотворные брачные панегирики Х. Роттендарфа (1598), стихи, прославляющие известных лиц С. Церазинуса (1601), произведения религиозного содержания Б. Лудера, О. Пачинского, многочисленные гербовые, эмблемные, поздравительные произведения, предисловия и посвящения, стихи с рекомендацией книги или с похвалой автора или адресата (ЗАПАСКО, ІСАЄВИЧ 1981).

Среди бурного потока польско-украинской новолатинской поэзии привлекают внимание произведения, в которых прослеживается стремление авторов подчеркнуть свою связь с местными традициями, интерес к истории края. Например, в книге С. Окольского *Russia florida rosis et liliis* (Львов, 1646) рядом с некоторыми общими сведениями о Руси содержатся стихотворные вставки о князьях Галича Даниле Романовиче и Льве Даниловиче.

Латинская традиция пришла на украинские земли уже после того, как новолатинская литература в Западной Европе испытала природную эволюцию. Латинские влияния проникали на Украину в некоторой степени хаотически, поэтому в одном произведении нередко сосуществовали элементы риторики позднего Средневековья, черты Ренессанса и Барокко.

С началом создания латинских произведений преподавателями и воспитанниками Киево-Могилянской академии и ее ячеек разрослась суг-

убо украинская ветвь новолатинской литературы. Благодаря использованию латинского и польского языков в православных учебных заведениях эти языки перестали восприниматься как исключительный элемент католическо-протестантской образованности. В пределах "православного славянского мира" появилась сфера "православной латыни" (тезис Ярослава Исаевича). Развитие национального сознания, обусловленное известными историческими событиями, способствовало изменению характера новолатинской литературы на Украине. Ее создатели нередко были воспитаны на латинской и польской литературах, но по духу были украинскими патриотами. Это подтверждает, например, стихотворение о Богдане Хмельницком в киевской риторике Гната Бузановского (1729). Автор называет гетьмана потомком Марса, сравнивает его с Ахиллом и усматривает основную заслугу Хмельницкого в том, что он защитил украинскую землю, выгнал из казацкого края польских "панов". Поэт не утаивает неприязни к полякам, в его стихотворении они характеризуются как надменное, жестокое, хотя и не способное вести войны племя, горделивые тираны. Следовательно, здесь выразительно звучит голос украинского патриота.

Значительная часть латиноязычных стихотворений разбросана по рукописях курсов риторики и поэтики (на украинский язык из этого массива переведено только поэтики 1638 р. Андрея Котозварского и Митрофана Довгалевого и риторику Феофана Прокоповича). Не нашли надлежащей разработки произведения, что вышли отдельными изданиями в типографии Киево-Печерской лавры (панегирики Петру Могиле Йозефа Калимона и Феофана Баевского, стихи студентов Киево-Могилянского коллегиума по поводу бракосочетания одного из Радзивиллов с Марией, дочерью хозяина Молдавии Василия Лупула, стихотворный панегирик Феофана Баевского Адаму Киселю, панегирик Лаврентия Крещоновича Лазарю Барановичу, панегирики Стефана Яворского, адресованные архимандриту Киево-Печерской лавры Варлааму Ясинскому и др.).

Широкий материал для исследования - рецепция новолатинской литературы в творчестве Григория Сковороды. Философ не только переводил и цитировал новолатинских авторов, но и писал на латинском языке оригинальные произведения, разные за объемом, жанровыми особенностями, тематикой (их около 40). Это два генетлика - "*В день рождения Василия Томары*" и "*В день рождения белгородского епископа*", стихи религиозного содержания "*О праздничном ужине или вечности*", "*Об утешении призрачном*", а также стихотворения в двух вариантах - на латинском и украинском языке - "*Carmen*" - "*Мелодия*", "*Quid est virtus*", "*Эпиграмма*" и моральная басня о козленке и волке-флейтисте. Большинство латинских стихотворений находится в письмах Сковороды в виде

поэтических вставок, вкраплений (иногда - параллельно с греческими) (СКОВОРОДА 1973). Они выполняют функцию дополнений к основной, прозаической части письма, или наоборот, прозаический текст комментирует латинскую поэзию или развивает ее содержание. Иногда в латинских стихах заключается вся сущность письма, прозаическая часть которого носит вспомогательный характер или вообще отсутствует.

Заключительным аккордом новолатинского творчества на Украине является латинская поэзия Закарпатья. В виду специфики литературного процесса в этом регионе по латыни слагали стихи еще в конце XVIII - в начале XIX ст. (Петр Лодий, Андрей Дудрович, Андрей Гавелич, Василий Довгович и др.). В то время творчество на латинском языке носило рудиментарный характер, поскольку латинское стихосложение уже не было интегральной частью образования. Новолатинская поэзия как эстетическое явление себя исчерпала, однако наследие закарпатских авторов является интересным историко-литературным материалом. Василий Довгович размышлял в латинских стихотворениях над быстротечностью времени и кратковременностью человеческого существования, с легкой иронией отзывался о недостатках некоторых из своих наставников - преподавателей гимназии, грустил, что современники предпочитают деньги добродетели и что философия в течение веков своего существования так и не научилась предотвращать кровопролитие. В рукописях сохранились латиноязычные заметки и размышления Василия Довговича и Олексы Духновича.

Богатый и интересный для изучения историко-литературный материал - новолатинское творчество Украины - в значительной степени еще даже не собран. Поэтому не удивительно, что о латиноязычных писателях Украины не вспоминают авторитетные европейские исследователи, молчат и соответствующие справочные издания, в частности *Словарь латинской литературы* Джеймса Ментинбенда (MANTINBAND 1964). В последние десятилетия в США, в Англии и во Франции было издано несколько антологий новолатинской поэзии, однако бесполезно искать там даже строчку о наших земляках. О необходимости основательного изучения новолатинского наследия неоднократно писали (П. Берков. И. Голенищев-Кутузов, В. Дорошкевич, Д. Наливайко, В. Маслюк и др.). Д. Чижевский утверждал: "Обзора украинской литературы на латинском языке еще нет, нет даже каких-то подготовительных работ на эту тему (ЧИЖЕВСКИЙ 1956, с.318). Сегодня имеем в этом направлении определенные сдвиги: переводятся, анализируются и вводятся в литературный контекст латиноязычные поэтики и риторики (Г. Сивокин, В. Маслюк, В. Крекотень, Д. Наливайко, М. Трофимук), отдельные поэзии. Включение новолатинского наследия в украинскую литературу начался, однако процесс идет очень медленно.

О латиноязычном творчестве на Украине в широких научных кругах знают недостаточно. Такое представление складывается после анализа тех крох информации, что содержатся в наиболее авторитетном исследовании из истории новолатиньської літератури (IJSEWIJN 1990, с. 239 - 257). Сведения об украинских авторах, которые писали на латинском языке, находятся в разделах "3.2.15. Польша, Литва, Белоруссия и Украина" и "3.2.16. Российская империя", исходя из политической ситуации того времени. По мнению Й. Эйсевейна, на огромной территории между побережьем Балтийского моря, Карпатами и Днестром трудно определить, к какому народу принадлежал тот или иной автор. В качестве примера исследователь новолатиньської літератури приводит польского гуманиста немецкого происхождения Павла с Кросна (Paulus Crosnensis) (ca. 1475 - 1517), который называл себя "Ruthenus", уроженца Украины Григория с Самбора (Gregorius Samboritanus) (1523? - 1573?) - автора первой польской эклоги на латинском языке и др. Й. Эйсевейн утверждает, что в Российской империи, в состав которой вследствие политических обстоятельств входили украинские земли на восток от Днестра, латынь и латинская литература были поздним и периферийным феноменом, введенным царями, которые хотели установить тесные контакты с культурой и образованием Западной Европы (!).

Чтобы дополнить и уточнить эти сведения, нужны специальные исследования.

Бібліографія

Annuaire

Русские - новолатинские и греческие поэты XVII - XX вв. (Период первый - с 30-х годов XVII в. По 30-е годы XVIII в.), "Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves", Tome XVIII (1966 - 1967), Bruxelles 1968, s.14 - 54.

А. Анушкин

На заре книгопечатания в Литве, Вильнюс 1970.

Аполлонова Лютия

Аполлонова лютия. Київські поети XVII - XVIII ст. (Упоряд. і прим. В. Маслюка, В. Шевчука, В. Яременка), Київ 1982.

J. Budzyński

Horacjanizm w liryce polsko-lacinskiej renesansu i baroku, Wrocław 1985.

G. Grabowicz

Питання кризи й перелому в самоусвідомленні української літератури, "Слово і час", 1, 1992.

S. Gracioti

Спадок Ренесансу в українському барокко, "Українське барокко: Матеріали 1 конгресу Міжнародної асоціації українців" (Київ, 27 серпня - 3 вересня 1990 р.), Київ 1993.

М. Грушевський

Культурно-національний рух на Україні кінця XVI - першої половини XVII ст., "Жовтень", 1, 1989.

- J.L. Decjusz
Księga o czasach króla Zygmunta, Warszawa 1960.
- Я. Запаско, Я. Ісаєвич
Пам'ятки книжкового мистецтва: каталог стародруків, виданих на Україні, Львів 1981.
- J. Ijsewijn
Companion to Neo-Latin Studies. Part I. History and Diffusion of Neo-Latin Literature, Second entirely rewritten edition by J. IJSEWIJN, Leuven-Louvain 1990.
- Б. Лепкий
Начерк історії української літератури, Мюнхен 1991.
- R. Łużny
"Поэтика" Ф. Прокоповича и теория поэзии в Киево-Могилянской академии (первая половина XVIII века), XVIII век, Сб. 7, М.-Л., 1966.
- J. Mantinband
Dictionary of Latin literature, Paterson 1964.
- В. Маслюк
Латиномові поетики і риторики XVII - першої половини XVIII ст. і їх роль в розвитку теорії літератури на Україні, Київ 1983, с. 191.
- Г. Нудьга
Не бійся смерті, Київ 1991.
- І. Огієнка.
Українська культура, Київ 1991.
- Ф. Прокопович
Сочинения (Под ред. И. П. Еремина), Москва - Ленинград 1961.
- Г. Сковорода
Повне зібрання творів: У 2-х тт., Київ, 1973.
- Й. Станишич
К проблеме двуязычия и многоязычия в литературе южных славян (из истории литератур Сербии, Хорватии, Черногории), "Многоязычие и литературное творчество", Ленинград 1981.
- Українська Поезія
Українська поезія 16 ст., Київ 1987.
- Українська Література
Українська література 16 - 18 ст. та інші слов'янські літератури, Київ 1984.
- Українська Література
Українська література в загальнослов'янському і світовому контексті: В 5-тт., Т. 1, Київ 1987.
- Українська Література
Українська література XIV - XVIII ст., Київ 1988.
- Д. Чижевський
Історія української літератури, Нью-Йорк 1956.

GIOVANNI MANISCALCO BASILE
(Università di Palermo)

Astrology and politics in sixteenth-century Muscovy: Fedor Karpov and the scrutable God

Politics and astrology

It is possible to write a history of ideas only if the written or unwritten records in which these ideas appear are available. That would appear to be self-evident. Attempts have however occasionally been made to entirely reconstruct the dimension and the content of the ideas of a cultural milieu on the basis of records that do not originate directly from those who expressed the ideas of a movement. These attempts, some quite recent¹ have shown that borrowed sources cannot lead to precise results but in what may even be an extremely interesting history of culture. This limitation has also aggravated the difficulty of studying ideas that are not recorded first-hand but are referred to in polemical writings whose purpose is to prove their fallaciousness: one recently published study², for example, reviewing the long historiographic tradition³ that had believed – on the basis of the writings of the inquisitors – in the Judaism of the early sixteenth-century Russian heretics, clearly shows the risk that is run when one attempts to identify a system of ideas on the basis of sources that originate almost exclusively from a milieu that is different from or hostile to that which produced them. Every limitation, however, represents a challenge, whence the attempt whose results I will present in the following pages.

In the second decade of the 15th century, Maksim Grek wrote a letter to Fedor Karpov, a diplomat who belonged to the middle nobility⁴. In this letter – itself a reply to a no longer extant letter from Karpov – Maksim, with all due courtesy but in a harshly critical tone, attacks astrology and the custom of making predictions on the basis of the movement of the heavenly bodies. A common theme, at the time. Also Filofej of Pskov, in his celebrated letter to the *d'jak* Misur-Munechin, in which among other things he delineated the "Moscow-third Rome" theory, spoke out at some length against astrology⁵. Some years later, possibly in 1536⁶, Karpov sent a letter to the metropolitan of Moscow Daniil contesting the latter's idea that the attitude of the subjects should be one of *tér-*

penie, i.e. “passive obedience”. In this extraordinary document, which will be central to my analysis, Karpov delineated the confines of a model of the state totally opposed to that deriving from the theories of Iosif Volockij and later officialized by the metropolitan Makarij in 1547, and also from the model proposed by Ivan Peresvetov: the model of a state founded on known laws, which – it would appear – the sovereign also had to obey, and on holy customs (*obychai svjatye*) and good rules (*blagie ustavy*) capable of guaranteeing civil living in community (*gradosozhitel'stvo*) and the good of the *res publica* (*delo narodnoe*)⁷. What relation can there be between a ‘republican’ model, rather similar – it would appear on first analysis – to that of a State of law, and astrology, the classic traditions of which⁸ shows a view of the world as an entirely deterministic machine in which the stars indicate man’s destiny and seem to deny – as Maksim Grek and Filofej were later to say – all space to man’s free determination? Yet some passages, and the harshness of their tone in some cases, in Maksim Grek’s letter seem to show not that Karpov’s interest in astrological theory was merely that of a person curious about a curious science but rather that he placed it not far from the centre of his view of the world or anyway not far from the centre of his political project.

In this paper I intend to investigate the connection between these two fields of human knowledge that were far apart in the conception of a Muscovite who was undoubtedly steeped in the culture of his age and equally undoubtedly the holder of political ideas that time would ultimately put an end to, as it had put an end to the ideas of Vassian Patrikeev, and would put an end to those of Matvej Baskin, Feodosij Kosoj and others, overwhelmed by the Iosifljan avalanche. For this purpose I shall use a document that we know, Karpov’s letter to Daniil, and another of which we know no more than we can extrapolate from Maksim Grek’s letter to Karpov in reply to the latter’s non-extant letter.

Fedor Karpov’s letter to Daniil

The ideological debate in sixteenth-century Russia on the theme of sovereignty and more generally on the political relations between governors and the governed is very rich in its articulation. Although historiography and the history of ideas have concentrated mainly on ‘winning ideas’, i.e. those that were to find their solemnest expression in the works of the metropolitan Makarij, many other approaches and tendencies were intertwined in the attempt to describe the image of a State which, from being a ‘city’, was now preparing to become an ‘empire’ of many cities and many peoples. Fedor Karpov’s letter to the metropolitan Daniil, which goes to the heart of the political debate on these themes, is a brief document but with great ideological and political implications that has been as yet little studied. Not many essays – except for the rich collection of data put together by N.V. Sinicyna⁹, who however fails to go into specific detail in

her ideological and philosophical analysis of the document – have until now made an organic approach to the problem of analysing and interpreting the document. The first is by E.N. Klimeeva¹⁰ and the second by A.A. Zimin¹¹. These two scholars interpret the document – and Karpov's political and ideological position – in somewhat contrasting manner. Klimeeva maintains that Karpov was decidedly opposed to the concept of the prince's unlimited power. Zimin argues that the writer, favourable to a strong central power supported by a strong nobility, was only against the concept of "passive obedience" (*terpenie*) affirmed by the Church in accordance with the teaching of Iosif Volockij. Both studies show that over and above the historical reconstruction of events leading to the writing of the letter the text merits a precise and exhaustive analysis in view of the exceptional richness of its content, expressed with such brevity.

The concept of "passive obedience" was the fruit of a rich elaboration, dating from the early days of Christianity, when on the basis of the Pauline precept, the Fathers of the Church had established principles for guiding the relations of Christians with pagan emperors and taught that obedience was due *et discolis*", on the grounds that, if all power came from God, even an unjust sovereign was part of His design and must therefore be obeyed¹². This position had been negated by Iosif Volockij in the VI *Slovo* of the *Prosvetitel'*, in which he stated that no obedience was due to a tormenting (*muchitel'*) *car'*. However the alliance with the Muscovite throne produced a *revirement* in Iosif's thinking and he came to affirm, in harmony with Eusebius and Agapetus¹³, that although as far as the body was concerned the *car'* was equal to any other man, his power was that of God Almighty¹⁴. It is this concept of power which imposes on the subjects the duty of passive obedience (*terpenie*) to the omnipotence of the *car'* – a concept that the metropolitan Daniil had made his own – that forms the object of Fedor Karpov's letter that we are speaking about.

The problem approached by Karpov is manifestly one not only of considerable theoretical importance but also of great complexity, involving as it does the entire structure of the political relations between governors and the governed. In my analysis I shall quote some passages from the letter which in my opinion are significant in order to define the political relations within the model that Fedor Karpov intended to propose. In logical order, one of the passages¹⁵ I should like to highlight appears to be extremely important and would seem to afford us a glimpse of Karpov's political and ideological world.

1.327ob *Nine brani vezde, nyne zhivut ot pokhishchenia, nest' gostinik ot gostya bez boyazni, nest' test' ot zyatya, i bratskaya ubo lyubov' redka est'.*

This is a bitter comment on the times, when discord was rife and even brotherly love was rare. It is clear that in Karpov's view there was a widespread malaise undermining the foundation of communal living and leading to the ruin

car'stva and *vladycestva* ¹⁶. But what, according to Karpov, should be the foundation of the State? The law, beyond any doubt. And our writer refers to the *consecutio* between the three laws of Nature, Moses and Grace¹⁷.

1.324 *Sego radi, nuzha be chelovekom po vsya vremyanya pod zakony zhiti: pervoe, v vremya estestva, pod zakonom estestvenym; vtoroe, vo vremya zakona, pod zakonom Musejskim; tret'ee, i nyne, vo vremya blagodati, pod zakonom khristovym, zane v vsyako vremya ot pr'vago zla Kainova dazh do poslednyago zla cheloveci v sem smertnom mire vseгда budut' zlii mezh dobrykh smeshny*

But he also refers to the two pillars of evangelical teaching.

1.325 *ob Milost' bo bez (s)pravdy malodush'stvo est', a pravda bez milosti muchitel'stvo est', i sia dva razrushayut' car'stvo i vsyako gradosozhitel'stvo.*

It would however appear that his idea of these two elements was 'lay' rather than purely religious. For if justice (*pravda*)¹⁸ without mercy (*milost'*) is a tormenting force, and mercy without *pravda* is paucity of spirit (cowardice), what is the semantic field of these two terms? If *pravda* were related, like an earthly mirror image, to divine justice, it could not be separated – owing to the completeness of the divine attributes of which the *car'* was considered to be the earthly bearer – from the qualities of performance that would prevent it from being the cause of *muchenie* (unjust torment). "*Pravda*" can thus only be 'earthly justice', which, if untempered by mercy, is the "*summum ius*" of Cicero's that becomes "*summa iniuria*".

This interpretation is confirmed by the comparison between "*pravda*" and "*zakon*".

1.321 *ob Delo narodnoe v gradekh i carstvekh pogibnet dl'godush'stvom tr'penia, dolgo tr'penie v lyudekh bez pravdy i zakona obwestva dobro raz'rushaet, i delo narodnoe ni vo chto nizvodit, zhyia nrayy v carstvekh vvodit',*

For the "law" is not the law of God, which the sovereign interprets as the earthly mirror image of Almighty God and which demands passive obedience,

1.321 *ob Sego radi vsyak grad i vsyako car'stvo, po Aristotelyu, upravlyatisya imat' ot nachalnik v pravde i iz'vestnymi zakoni pravednymi, a ne v tr'peniem,*

but the "known" and just law. This allusion to Aristotle¹⁹ would appear, among other things, to cast new light on Karpov's idea of *pravda*. The corresponding passage in Aristotle is possibly the following:

... that laws, rightly emanated, shall be sovereign and that whosoever wields power, whether alone or with others, is sovereign in all cases where laws cannot be pronounced with exactitude, for it is not easy to emanate general rules for all cases.

The fact that laws must be known does not mean only that the 'citizens' must know what rules to conform to but that rulers must observe them too, also when they have to adapt them to concrete cases. The term "*aequitas*" could perhaps be used to translate the complex concept formed by *pravda* and *milost'*: "mercy" appears to be the governor's capacity to examine thoroughly the circumstances of the case that he has to judge in order to apply the rule, as compared to mechanical application of the rule regardless of the particular conditions of the concrete instance that is the object of judgement. This interpretation appears to be confirmed by one of the passages quoted above (*milost' bez (s)pravdy malodushstvo est'*). Why indeed should mercy be cowardice if it did not mean the impossibility of establishing rules that applied to all, the privilege of the particular?

If *pravda* and *milost'* go hand in hand, the law may well be "severe", indeed the "head" of an "autocracy" must reduce evil-doers to obedience through the severity of the law and justice,

1.322ob *Tako nachalnik vsyakogo samodr"zhstva bludyawikh i vrezhayuwikh greshnik ponuditi imat' na soglasie blagikh grozoyu zakona i pravdy,*

but with the consensus of the good, i.e. by using authority tempered by 'control' exercised by one who knows what good is and who practises it.

1.319 *Togda obychai svyaty i blagie ustavy raz"rusheni, i v carstvekh v nachal'stvekh vo gradekh sozhitel'stvo chelovek zhivet' bez chinu.*

The passage introduces a very important element for the understanding of Karpovian political construction. It introduces the concept of "living in community", which, were it not for holy customs and good rules, would be without all order in the cities and the States. Even if the passage on law (l. 324) follows, in the text, the one just quoted, it is not difficult to descry in the succession of the laws of Nature, Moses and Grace a gradual flow and alternation of rules of communal living that do not contradict each other but evolve in time, in that slow time process that is necessary for the creation of all customs. The law is therefore not the fruit of one man's will but is founded on what man has received from God – nature and revelation – and applied during the millenia: it has its expression in "holy customs" assisted and integrated by "good rules" which are formed with the consensus of all and, alone, guarantee order in the cities

and the States. The term *chin* (order) used in this passage also merits a brief consideration, inasmuch as it is related to *san*. These two terms, in sixteenth-century Russian political language, are closely related in meaning. Both indicate position in a hierarchy and the hierarchy itself. *San*, however, also has the specific meaning of "rank", related to *chin* inasmuch as it is the fruit of the order within a hierarchy but which can be distinguished from it when, as in the following passage, rank is not attributed as an effect of natural order and consensus but with corruption and gold²⁰. It is thus natural order (*estestvo*) that passive obedience (*dolgoterpenie*) destroys, replacing it with the overbearingness and arrogance of the strong and rich²¹, who can then demand that their position should not be threatened, insisting upon submission.

We are now in a position to trace some of the line's making up Karpov's political design. First of all it seems clear that the general framework in which Karpov's construct takes its place is that of a *car'stvo*, the idea of which was fairly common when the document was written, even if not so completely defined as it would be in the 1540s and 1550s. Order within a State is in fact at least as important as 'civil community living' (*gradsozhitel'stvo*). The term is somewhat peculiar and little used in contemporary sources. It means not only a generic "social peace" but also, or rather, the 'civic' consensus to a series of principles of community living established with the consensus of the sovereign's *podvlastnye*, who significantly are not called *pod'dannye*, subjects, but *podvlastnye*, persons who should obey to his (legitimate) power. This consensus is based on 'good customs' and only this consensus can afford support to *groza*, the sovereign's punitive severity. This fundamental value is guaranteed by *chin*, order founded on consensus, in which the differences between individuals, the harmonious array of non-equals that is necessary for community living, are based in turn on "holy customs" and "good rules".

This harmonious array is produced by the existence of "known" and just laws, and therefore, in the last analysis, on customs which, by being the product of broad social consensus, are themselves known and just. This interpretation clearly does not rule out positive law having an important role; but Karpov seems to stress the moment of its application to the concrete case, in which *pravda*, abstract justice, has to be tempered by attention to the inequalities that are the rightful effect of the existence of order (*cin*). In this design, passive obedience ranks as the main negative value. For where and when can it be necessary to demand from subjects a blind bowing of the head to authority? Only where laws are unknown or unknowable, in their purposes and limits, and where they are not the fruit of social consensus. To impose laws anywhere but in monasteries – where according to Karpov blind obedience is necessary (l. 321) – would be no less than a yoke" (*igo*) and the only acceptable yoke is the beneficial yoke of Christ (l. 329)²². The fact that God alone can impose "a beneficial yoke" means that no one else can, and Karpov's model appears to be of great interest

because it presents itself as a bizarre hybrid of what Uhlmann²³ defined "ascendent", in which power issues forth from the people – in Karpov's case, through "holy customs" – and power – "descendent", according to Uhlmann's categories – issuing forth from the sovereign's legislative power.

It is not without interest that Karpov, who certainly knew Gennadij's Bible, used the term *blagii* (good) with reference to *igo*, whereas the Greek text gives "χρηστός" (useful). In this sense, *blagii*, which refers to those with whose consensus justice is to be exercised, could be an equivalent term to the Marsilian *pars valentior*²⁴. Marsilius' position, which takes its inspiration from Aristotle by way of Irnerius and Bulgarus²⁵, is singularly close to that of Fedor Karpov, which appears to strive to contest the excessive power of the few or of the individual, entrusting to the "*pars valentior*" (the *blagie*, 'useful citizens') the task of watching over the emanation and execution of laws.

In this framework, *pravda* and *milost'* make up a complex structure in which justice and mercy intertwine to establish a network of political relationships based on the 'consensus of the good'.

The model proposed by Karpov thus has no place for the power of a sovereign *legibus solutus* and demands a consensus not on his legitimacy to govern but on the single legislative and governmental acts. This model therefore radically contests the presuppositions of the idea Daniil had of the relationship of subjects with the law. Passive obedience, we know, is based on the absolute unknowability of the ends of the legislative act and of the means necessary to achieve them, for, in the conception deriving from Eusebius of Caesarea, Agapetus and Iosif Volockij, the sovereign's power is directed at the security of his subjects and, given that his power is similar in the end and in the means to that of God, his will, like God's, is inscrutable. In Karpov's model, on the other hand, the end of power is civil community living (*gradosozhitel'stvo*) and the common good (*delo narodnoe*), an end whose concrete achievement is before the eyes of all, just as the means employed to achieve it are before the eyes of all: the end and the means are thus knowable and are the object of the "consensus of the good", without which *groza* becomes *mucenie*, and, if protracted in time, *igo*.

It is precisely apropos of this term that Fedor Karpov formulates his most explicit criticism of the Iosifljan concept of power: if God alone can impose a "beneficial yoke", the sovereign's power is not similar to God's but profoundly different, terrestrial, directed at the terrestrial good and therefore subject to the control of the "consensus of the good". If *milost'* is, as said before, attention to the particular, the terms *pravda* and *milost'* taken together might perhaps be rendered by *aequitas*: the action of the governor-judge who applies an abstract norm to a concrete fact, bearing in mind its concrete features and not applying the norm mechanically.

It would indeed seem that Karpov's polemic against Daniil's *terpenie* reflects the fear of a tendency that clearly was already evident to part of the cultivated

classes in sixteenth-century Muscovy: that the *samovlastie* of the human soul, the 'free-will' that allows it to choose between good and evil and thus to merit eternal life, or at least to form together with others the consensus on known laws and on the just severity of the sovereign, might be transformed into "autocracy", as an exclusive prerogative of the sovereign (and of the church beside him), which cannot but demand passive obedience²⁶.

The confutation of astrology

Daniil's letter, however important, profound and potentially explosive it may be, provides few elements to identify Fedor Karpov's overall intellectual position. As we have seen, it may reveal no more than the intellectual personality of a man who – as stated by A.A. Zimin²⁷ – may be restricting himself to contesting, in the name of the privileges of a middle nobility, that feared excessive power of the Church, appealing to a political concept freely drawn from classical sources.

Our survey of Karpov's ideas might however alter if we possessed other significant documents attributable to him, all the more so if they were capable of shedding light on other aspects of his intellectual universe – for example, if the letter to which Maksim Grek replied had come down to us. Assuming that there is not a total contradiction between the aspect of Karpov's intellectual personality that stimulates the confutations of the astrological theories by Maksim Grek and that which produces the passionate peroration of what seems to be a "proto-State-of-law" in Daniil's letter, might it not be possible to reconstruct the missing letter, or at least glimpse within the system of ideas that lies behind them both?

Filofej's letter to Misjur' Munechin

Of all the sixteenth-century Russian documents concerned with astrology, one of the greatest importance is Filofej's letter to the *d'jak* M.G. Misjur' Munechin²⁸, probably written around 1523, according to the dating proposed by A.L. Gol'dberg²⁹ and accepted by N.V. Sinicyna³⁰ Filofej's anti-astrology thesis has the following reasoning³¹. The idea of the influence of the stars on men's lives was introduced by the Chaldaeans, who in their arrogance built a tower from which to scrutinize the heavens³². If these ideas, passed down by the Hellenes and the heretics, were true and the stars determined days that were favourable or unfavourable to man, would not God Himself be responsible for his evilness or goodness?

Ashche by zlyya dni i chasy sotvoril Bog, pochto greshnikh muchiti emu, Bog imat vinen byti, yako zla cheloveka porodil. [IRvM, p. 142-143]

Human society is indeed ordered, but this order does not come from the stars.

A i sie, chestnyj cheloveche, razumej, yako ot carya carevich roditsya, a ot knyazyia knyaz', i ashche ne dostizhet malym chim otchaya slavy i chesti, no zemle-delec ne byvaet, ni za zemledelcev carie dsheri ne dayut, ni y nikh za svoa sinove dsherej vzimayut, no vse to sostoitsya po nevedomym sud'bam vsya stroyashchogo Boga. A zvezdom techenii i o solnce i lune da vest' tvoya chestnost', yako ne samy ty zvezdy dvizaemy sut', nizhe chyuvstveny ili zhivotny i ni zryat nichto zhe, no ogn' neveshchevstven nichto zhe vest', nizhe znaet, no prenosimy sut' ot aggel'skikh nevidimyykh sil. [IRvM, p. 143]

God, through the angels, moves the stars and urges men to pursue their salvation and not be backsliding³³. It is precisely the description of the terrestrial hierarchy, constituted according to the arcane judgements (*nevedomym sud'bam*) of God, that gives us a key to the understanding of Filofej's discourse. I have said elsewhere³⁴ that sixteenth-century Russian juridical and political terminology tended to express a vertical-type structure, not one coordinated by function, as in many modern orders, i.e. a structure organized on vertical lines, intended to determine the hierarchic superordination or subordination of their respective different positions, and not on horizontal lines intended to represent the functional differentiation of different positions not subordinated to each other; in the vertical-type structure, it is not important who does what, but who obeys whom. Filofej solemnly recites the levels of the human hierarchy, at the vertex of which is the *car'*; this hierarchy is desired by God, whose reasons it is not given to man to know. The true vertex is God. Just as "the son will achieve only a small part of his father's honour", so man cannot expect to know what God knows. Indeed, Filofej appears to be telling us, it is precisely this, the pride of knowledge, that was the sin causing the expulsion of Adam from earthly Paradise. This passage clarifies rather well what is Filofej's real target – a target that is much better hidden, as we shall see, in maksim Grek's anti-astrology polemic. Not the belief that the stars may act upon men, but the conviction that by scrutinizing the stars any man can read within the mind of God and unveil His inscrutable designs³⁵, while, Filofej also appears to be telling us, only the Scriptures and the Church – the sole depository of the power of interpreting the Scriptures – can reveal God's designs.

God, who determines the rise and fall of empires because of their sins, who desired the fall of the first Rome because of the Apollinarian heresy, "cheated by Emperor Charles and Pope Formosus"³⁶, who decreed the fall of the second Rome because of the Latin heresy, this inscrutable God murmured to the soul of a prophet³⁷ that the third Rome was solid and that there would never be a fourth. The destiny of empires was known because God Himself revealed it to

a prophet, not because this destiny could be known by scrutinizing the stars and constellations, as the Chaldaeans had done.

Maksim Grek's letter to Fedor Karpov

Maksim Grek's letter to Fedor Karpov is of great importance for the 'reconstruction' that I am endeavouring to undertake. Above all, unlike documents deriving for example from the accusers of the Judaizers – who could write substantially whatever they wished, as the persons accused would be in no position to reply – it was directed to an interlocutor of some importance whom Maksim desired to persuade to accept his own position. He could not therefore grossly misrepresent the theses in order to confute them – he had to reply to them precisely, concentrating on bringing the argument over to his own side without excessively distorting his interlocutor's position. Maksim's discourse is thus particularly revealing.

The fundamental polemical thesis remains that expounded by Filofej: astrology is tantamount to idolatry or to the heresy of whosoever denies human freedom and Providence. To place one's faith in the stars and planets means repeating the errors of the Greeks and Romans, who spoke of fate and fortune³⁸.

Rozhdeniya zhe obyčaj nam grekom naricati, yuzhe glagolyut ubo imarmeniyu (εἰμαρμένους destiny), latyni zhe fatum i fortuna, rozheniem narichem za ezhe, poglumleniem astrologicheskim, svzdam zhrebstvovati chelovecheskaya zhitiya. (p. 371)

But it is much richer and more complex than Filofej's discourse. Despite the formally respectful tone, there is no lack of severe or even harsh words.

Otnyuduzhe i mnenie dasi ne Feodor byti epislotti sloshemu, no inogo nekogo vneshnoj i uprazhnyaemoj mudrosti stainnika. (p. 352)

Or:

Priidite nyne glagolyushchii, moshno zvezdami budushchikh sbytie vedati, slyshite i uzhasajtesya! (p. 366)

Maksim too, however, because of his need to follow his interlocutor's discourse, provides us with important clues revealing the latter's thinking. Maksim opens his discourse on the fundamental theme of an anti-astrology polemic.

Temzhe i Mousejskoe i Iliino i Ioannogo zhitie vozlyubivshe, ezhe deyaniem Gospod'skim zapovedej, i zreniem sokrovennykh tain, vo svyashchennykh Boz-

hiikh knigakh, sovokuplyayet Bogu i drugov postavlyayet emu rachitelej ego, a ne zreniem divnykh obkhozhenij solnca i luny i zvezdnoyu svetlostiuyu, i nebesnoyu krasotoyu nekhozhenmi, i ot stoyanmi planeticheskimi i zodejcheskimi, yakozhe ty yavlyaesishya utverzhaya, i o yavlyaemykh tvarekh povesti naslazhdaesya, i nechistno divyasya ikh dobrote i blagochinnomu dvizheniyu. p. 351-352

He then goes on to expound the other argument contained also in Filofej's letter.

Kotoroyu bo otnyud celomudriyu, chistote, ili pravde i muzhestvu nauchiti mozhetsya zvezdozritel'noe khudozhestvo, ezhe bozhestvennyya zakony vsya razvrashaet, i zvezduyu silu i nuzhu sostavlyayet protivu bozhesvennago zakonopolozheniya, i, yazhe ot proizvoleniya i samovlastiya, dobrodeteli ili zloby, zvezdnym obnoveniyam vozлагаet? Otnudu zhe chto ino yavlyaesya, razve, yako preblagij Bog zlym vinoven i sodetel' est'? (p. 354)

Truth and justice, therefore, do not lie in the stars, in the movements of the sun and the moon, but in the Holy Books inspired by God. If God, who moves the stars, had bound the destiny of men to a predetermined mechanism, subjecting their capacity of choice and their free-will to the power of the stars, would He not be guilty of the evil that men commit? Furthermore, astrology is incapable of foreseeing the future or of shaping it.

Edina est' blagochestivejshikh carej nuzhnejshaya astrologiya, sirech, pravoslavnyaya vera, yazhe vo svyatuyu i zhivonachal'nuyu Troicu, ... (p. 358)

Thus, the only astrology (the possibility of adapting to the will of God) is faith. But you, Maksim writes, would like emperors to have astrologers as counsellors, and not only that: they should also have mathematicians as counsellors³⁹. But while geometry is not forbidden, mathematics is.

Glagolet bo sice rechmi zakon carskij: geometriya ubo uchima yav byvaet, a mafimatikiya osuzhaetsya, aki vozbranena. Slyshite glukhii, slepcy vozrite! (p. 360)

You say, Maksim writes a little further on, that these very rulers who must prohibit mathematics and keep their citizens (*grazdanstva*) away from it should have mathematicians and astrologers beside them as counsellors! But astronomers (*mafematiki*), who believe that the stars affect the lives of all beings, are for that reason astrologers, who foresee the future and have the stars as gods.

mafimatikii sut', izhe nebesnaya telesa mudr'stvuyushe imeti vseya tvari vladychestvo, i po dvizheniyu sikh upravlyatisya nashim [delam]; astrologi zhe sut', izhe spospeshstvom besovskim i zvezdami ugadyvayushe, aki bogom sim vnimayushe. (p. 361)

Nor must one, Maksim continues, base oneself on the practices of the ancient Roman emperors; for many "Hellenic" customs had their place even in the empires of pious emperors because an emperor cannot, in the beginning, [re]found his kingdom at one fell swoop⁴⁰. For this reason destructive practices (*gubitel'nyj obychaj*) may sometimes also exist in the empires of emperors of the true faith. But the Apostle Paul said: "gde mudr? gde knizhnik? gde sovoprosnik veka sego? ne obuya Bog premudrost' mira sego?"⁴¹ Maksim concludes:

Vidite li, kako otsyudu blagochestivoe Cerkvy mudrovanie sostoitsya prorokami i apostolami i uchitel'mi i istorii Cerkvy, vneshimi i nashimi i svyashchennymi pravili, i carskimi povelanii. (p. 363)

Astrology and Christianity

Ancient astrology has its *summa* in the Astrological previsions addressed to Sirius (*Tetrabiblos*) by Claudius Ptolemy. This work is a monumental attempt to provide the art of predictions based on observations with the 'statute' of a precise science⁴². Ptolemy's astrology is closely related to μαθηματική, astronomy, with which it shares a large part of its content regarding the power of foreseeing the future. The foundation of the 'science' of prediction rests on the Aristotelian theory of the elemental properties matter. "His explanation of astral influence is based on the action that nature – hot, humid, dry (distributed in different quantities in the planets and stars) – exerts on terrestrial substance, which in turn is formed of composite elements⁴³". For, according to Aristotle, "... this world is necessarily tied to the movement of the upper world. Every power, in our world, is governed by those movements⁴⁴". Aristotelian theory and Platonic theory expressed in the *Timaeus* "... did not express personal points of view but rather provided a conceptual translation of a persuasion that came down to Greek thinking from the foregoing Oriental tradition⁴⁵". This tradition saw the universe as a unity in which every part affected all the others.

This was an almost entirely deterministic interpretation that allowed man and his works little space in the determination of his destiny. Derived from Chaldaean observations of the position of the planets and the prediction of eclipses, and then on post-Ptolemaic Egyptian observations⁴⁶ of the geometry of the signs of the zodiac, it was able to satisfy one of man's elementary needs: to know what cannot be avoided. It is not difficult to understand how the heritage of astronomical knowledge – and of its astrological derivations – was transformed to a Christian environment. It would not have been difficult – thinking with our modern minds – to pursue the line of thought traced by Filofej of Pskov: if God moves the angels and the angels move the stars, what is strange in thinking that the astral influences desired by God affect the world and the men that inhabit it? What theological reason would have prevented the *starec* of

Pskov from thinking that, just as God desired that the barbarian hordes should destroy the first Rome and that the Turks should seize Constantinople, He uses other forces – astral forces, for example – to work His will on earth?

Such a position would not have been too far from the Western Church's official position at the time. As we know, the condemnation of astrology expressed by the Council of Toledo (447) and the Council of Braga (561) and later reaffirmed – after the period we are interested in – by the bulls "*Coeli et terrae Creator*" of Sixtus V (1556) and "*Inscrutabilis iudiciorum*" of Urban VIII (1621), which is based, among other things, on Augustine's teaching⁴⁷, was mainly if not exclusively directed against the kind of astrology that could be defined 'divinatory' or *iudiciaria*, i.e. that which accepted Ptolemaic determinism.

Thomas⁴⁸, on the other hand, had admitted the possibility that the stars might have an influence on human intelligence; an influence it was however possible to resist. Thomas had even admitted that some might even be able to make predictions "*instintu quodam occultissimo, quem nescientes humanae mentes patiuntur*"⁴⁹. We may also read in the little pseudo-Ovidian poem *De vetula*, which was certainly widely known in the 13th century⁵⁰, the following affirmation: "*Felix, qui secte causas prenosse future / posset venturus per eas cognitionem / quis sibi vivendi modus aptior ad hoc quod / inde mereretur eterne gaudia vite*"⁵¹. In 1493 Alexander VI promulgated bulls absolving Giovanni Pico della Mirandola's nine hundred theses⁵² and officially admitted Ficinian natural magic (astrology) and the cabal within the ambit of Christian doctrine, since the 'natural magic' of Marsilio Ficino and Pico tended to control and exploit the influence of the stars but "recoiled from astrological determinism"⁵³. What reasons induced Filofej to make a generalized condemnation of astrology, and what reasons induced Maksim Grek – who may very well have been aware of the 'astrological' vicissitudes of Italian Humanism, in view of his familiarity with Savonarola – to address Fedor Karpov so harshly? The first reason could be that both the interlocutors of Filofej and Maksim were seeking justifications for a Ptolemaic-type divinatory astrology similar to that of Abu Mas'shar that had spread throughout the contemporary humanistic world⁵⁴. It is true that both Filofej and Maksim condemn it. But while we know nothing of the position of Mijsur' Munechin in this regard, we possess certain elements enabling us to judge Fedor Karpov, and nothing in his later letter to Daniil suggests that he would have liked to see the sovereign flanked by prophets of the inevitable: for if the sovereign, through his laws and with the consensus of the good, has to govern the helm of his ship, he must avoid tempests, not suffer them. It is therefore not very likely that Karpov, writing to Maksim about astrology, was thinking about celestial determinism and a way of revealing its ineluctable course.

The reason for condemning astrology, at least Maksim's reason, must have been another. We could actually consider a hypothesis that is both political and religious. For there is an instrument which may be used, if not to scrutinize the

mind of God, at least to comprehend what He seeks from man, and this is the Scriptures. The Book of Revelations gives man all the information he is permitted to have about the designs of God, and the Book of Revelations passes not only through the Scriptures but also through the tradition of the Fathers of the Church, as interpreted by their spiritual heir: the holy orthodox Church, with its bishops and its *starcy*. God's designs are therefore inscrutable to the ordinary man. But if μαθηματική, and astrology made it possible to scrutinize the will of God, they would open up gates of knowledge to anyone knowing the movements of the stars and the characteristics of their influence upon men. What would be the consequence of such knowledge? Granted the existence, as said before, of a God who acts in time and of a being endowed with free-will who is able to know the will of God, by means of astrological predictions based on astronomical knowledge, man could – through his free action – influence his own destiny and by so doing bend God's will to his own.

It is no chance matter that astrology, at the time of the Renaissance, partially rid itself of its fatalistic characterization and became an instrument of knowledge seeking to predispose a more rational and more prudent development of action. Nor is it a chance matter that in the same period astrology was flanked by the natural magic of the *Corpus Hermeticum*, of Marsilio Ficino and of Giovanni Pico della Mirandola. Although the latter, in his anti-astrology treatise⁵⁵ rejected the determinism of Ptolemaic astrology, he fully accepted, as already said, Ficino's theories on 'astral influences' that lie at the basis of natural magic⁵⁶. It would therefore seem that behind the harshness of Filofej's condemnation and the no less harsh but more articulated condemnation of Maksim Grek is concealed not so much fear of the idolatry of worshipping the stars as fear of the loss by the Church, to the advantage of the *mafematiki*, of the monopoly of knowledge of God's will and fear of man's possibility of knowing and forging his own destiny, almost in competition with God.

The Russian Church in that period was still riven by the dispute between the possessor and the non possessors. Maksim almost certainly supported the latter – at least this is what Daniil accused him of during the trial that led to his being locked up for the rest of his days. But if the Iosifljan Church intended to propose itself as a protagonist of the activity of ideological support for the ecumenic sovereignty of the Muscovite prince, the detachment from earthly goods of the non possessors by no means prevented them from proposing themselves as "disinterested counsellors" in the manner of Vassian Patrikeev⁵⁷. It is therefore not at all impossible that fear of being compelled to cede monopoly of the 'council' preoccupied both the Iosifljan Church and that of the non possessors. But possibly another more theological reason emerges, even though in between the lines, from both the anti-astrology documents that I have analysed: faith in God's omniscience and the contextual difficulty – typically human – of conceiving God's eternity and of His possibility of seeing *ab aeterno* the faults and me-

rits of each and everyone, in order to design their terrestrial 'destiny' with the movements of the stars. It is true that man has received as a gift – or as a punishment for the original sin – *samovlastie* ⁵⁸, free-will, which makes him 'sovereign' of his eternal salvation or damnation, but God, in His omnipotence and omniscience, could very well, if He so willed, dispose the movement of the stars so as to correspond to human actions, determining, in accord with these actions – seen *ab aeterno* – the destiny of man. Instead, in the concept that emerges from the writings of Filofej and Maksim, the 'angelic' regularity of the movement of the stars is scarcely compatible with the complexity and unpredictability of human behaviour, to which – it would appear – God adapts His design from moment to moment. The consequence of this vision of God's action in time – of a God that is outside time – is that His designs appear to be closely dependent upon the actions of man and follow them, correlating with the tendencies of individuals towards good or evil. The complexity of man's action – a complexity that not even man can explore – makes God's designs inscrutable and gives the lie to all those means – including astrology – that seek to reveal them.

Although theoretically the distinction between divinatory astrology and natural astrology (magic) is quite clear, canonic practice has in fact also tended to considerably limit the domain of the latter. For example, Sixtus V's bull *Coeli et Terrae Creator* (1566) permitted its practice in the field of agriculture, navigation and medicine⁵⁹, but certainly not in aspects of reality investing man's ethical and political life. One might say that the Church tended to accept astrology as a new technological instrument, like a new kind of plough or compass, but not as a possible guide of human behaviour, since this last field is that in which the mind of God and His arcane judgements must remain inscrutable.

If we transfer this approach from the level of theology to that of politics, we reach similar conclusions. The figure of the Muscovite prince had slowly been transformed, with more evident moments of modification in the last decade of the fifteenth century and in the last decade of the first half of the sixteenth, from that of lord of a land in which he was 'master' to that of sovereign of a State and, as such, possessed of a *munus* – a public function, as we should say today. This transformation had been caused by the objective conditions of government of the ever more extensive territory subject to Muscovite dominion, and it had been 'piloted', ideologically, by the Church. The latter, from Iosif Volockij to the metropolitan Makarij, had identified the object of that *munus* as the eternal salvation of subjects, and by so doing had modelled the role and the figure of the sovereign; one whose body was like that of any other man but whose power was like that of God Almighty. Iosifljan political theory, as has been said, took up the principles of Eusebius of Caesarea and Agapetus regarding Byzantine political theology, without however giving sufficient theoretical importance to its most outstanding quality: *symphonia*. If the agreement between patriarch and emperor had permitted alternating balances of power in the government of

the second Rome, Iosif's doctrine left aside the influence of the Church, taking it somehow for granted. The result of this approach was that, starting from the adulthood of Ivan IV, the Muscovite Church was always subordinated to the temporal power, first of all *de facto* and later, with Peter I's reform, also *de iure*. The fulness of the power over the two Gelasian swords that was thus attributed to the Muscovite prince made it to a certain extent possible to transfer to him some of the categories referred by theology to God, including inscrutability. If the sovereign alone had the *munus* to save his subjects "from fire with fear"⁶⁰, he alone could fully know the extent of his task and the means necessary to achieve it. In the full tradition of the late medieval concept of sovereignty, the prince was "*lex animata in terris*," not subject to the law but its creator. He alone could be both the receiver and the processor of the information necessary to enable him to control, by reward or by punishment, the terrestrial life of his subjects and, for that matter, their eternal life.

Perfectly consistent with this approach, Daniil's concept of *terpenie* seems to affirm a duty of obedience based on the subjects' incapacity to scrutinize the will of the sovereign and to foresee his attitude.

A political astrology

At this point it is necessary to re-examine a passage of Maxim Grek letter in which he is presumably quoting an opinion expressed by Fedor Karpov in his letter to the Atonite monk. This indication, which we have no reason to doubt, reveals to us an interesting point of the writer's political model: he wished the sovereign were surrounded by *mafematiki*. The precision with which Maksim lists the disciplines of the *quadrivium* shows that he did not confuse astronomy with astrology but rather equates them because of their devilish claim to predict the future. Why then would Karpov have liked to see astronomers among the prince's counsellors? And, above all, in what overall conception are astronomers and astrologers to be placed beside the prince, and what idea of the State emerges from the letter to Daniil? Maksim Grek's letter to Fedor Karpov dates from the early 1520s⁶¹, while Karpov's letter to Daniil is dated by D.M. Bulanin⁶² as written possibly a little before 1539, and therefore, it may be presumed, well after Maksim's letter. The latter would therefore have been written when Karpov was a leading figure at the court of Elena Glinskaja, during the minority of Ivan IV⁶³. The first problem to be posed, therefore, is how to include within the same theoretical interpretation two positions – that which we shall endeavour to reconstruct through the analysis of Maksim Grek's letter and that which emerges from the letter to Daniil – which could be separated by as many as fifteen years and therefore be affected by completely different circumstances: the first was written at the height of the period of Vasilij III's autocracy, and the second on the eve of the Boyar interregnum that was to precede the majority of Ivan the Terrible.

As will be seen, Karpov's position, which Maksim Grek discusses, and that manifested by Karpov in the letter to Daniil are not contradictory. Indeed, they appear to follow a single line of reasoning so long as one accepts – and this condition is not a slight one – that Maksim in his response to Karpov deliberately but subtly modifies his interlocutor's opinions in order to bring them within the domain of those for which the traditional confutation of astrology was pertinent. For if we were to reconstruct the Karpovian conception of astrology on the basis of Maksim's substantially anti-Ptolemaic criticisms, we should find ourselves faced by a contradiction: what sense would *pravda*, *groza*, *milost'* and *soglasie* have in a world dominated by the most rigid determinism and not by the *samovlastie* of man? It does not appear to be at all illogical to suppose that whoever 'planned' a State governed with "justice" and "mercy", and by "known laws", should have an 'active' opinion of man and his works and not the opinion that his lot was guided solely by the necessity determined by the influence of the stars.

At this point Maksim's observation on astronomers becomes relevant. Given, as has been said, that Maksim perfectly understood the distinction between astronomy and astrology, it must be deduced that Karpov, probably aware of the Church's condemnation, really wanted astronomers, and not astrologers, around the Prince. He may also have had some knowledge of the natural magic of Italian neo-Platonism, as Maksim probably also had⁶⁴. It is also likely that he in no way wanted the sovereign to be able to predict the inevitable, given that justice and destiny are not reconcilable. If, as Agapetus had affirmed, the emperor is the great helmsman of his state who must guide it to a safe harbour, he must know the sea, the winds and the stars that show the way. He must predict storms in order to avoid them and to take all necessary precautions. The knowledge he needs, in the infinite complexity of human vicissitudes, can only come from one who sees them all together, *ab aeterno*. But the Church, whose role is to be the link between God and man, does not formulate predictions, it indicates ways of behaviour that lead to eternal life. Fedor Karpov, however, appears to have had a much more terrestrial view of politics, whose purpose is to guarantee the *delo narodnoe*. The sovereign must therefore address those who can give earthly predictions that will permit him to foresee storms in good time and to escape their effects. If it is impossible to prevent a storm from bursting, it may yet be possible to save the vessel from shipwreck, if its helmsman is careful and wise. This knowledge, Karpov seems to be saying to us, through Maksim's lines, lies in knowledge of the stars and their natural influences on the things of this earth.

At this point in our discourse it does not seem impossible that Maksim classified – and condemned – as divinatory astrology that form which for Fedor Karpov must have been a piloting instrument for the prince's 'vessel'; not a deterministic instrument – for that would have been useless – but one able to

supply information necessary for more efficient government. It was therefore also an instrument that competed with those of the Church – the Scriptures, the prophecies and their interpretation – for its guidance of the State and its ruler.

The real danger that astrology represented for the Russian church was possibly not that which Maksim Grek presented in his letter⁶⁵ as its 'official' thesis but rather that, first of all, the Church might be excluded from the sovereign's decisions; and secondly that man might be seen as *dominus* of his earthly fate, because he would thus have access to the knowledge that God has impressed once and for all on the movements of the stars; and that with the aid of this knowledge, he might make of this earth not a place of passage, steeped in tears and tormented by pain, but a place of serene community living, of passions tempered by the vision of the common good.

It is precisely at this point that we may note a difference, but not a divarication, between the position of Karpov that I have attempted to reconstruct from Maksim's letter and that which emerges from Daniil's letter. It is quite natural that a political writing, in a period when a strong prince is ruling, should concern itself with the choice of his counsellors, while a writing from a different age, when the government is conducted by a regent on behalf of a child sovereign, should concern itself – possibly not even as a future prospect – with reducing the excessive power of whoever is beside – and against – a weak throne. However, for it to be possible to follow the thread I have endeavoured to untangle, it is essential that the two exigencies should be part of a single design, as in my opinion indeed occurs: the design that sees man as able to know and desire the common good. It would certainly not be appropriate to the cultural climate of the time to speak of Fedor Karpov as a truly 'lay' thinker. Karpov's thinking falls within the politico-religious categories of his age – and not only because of the rhetorical frame within which he restricts his discourse or because of his argument regarding the three laws; but he certainly takes up a position that is in a boundary area in the milieu of his time. If, as we read the letter to Daniil, we run the risk of making Karpov a forerunner of the idea – one that was certainly not current in Muscovy but was, as has been said, not unknown in sixteenth-century Poland – of a State governed by laws and not by men, we also risk, if we accept the traditional point of view, adopting an interpretation that regards Karpov's political design as the design of one who writes with the sole objective of favouring the interests of the nobility, i.e. of one who is favourable to a system that presupposes strong government by the sovereign but contrary to the Iosifljan construction of Caesaropapist type⁶⁶. Such an interpretation might become overschematic if no account were taken of the value of the "law", "holy customs" or "good rules", which instead appear to have the precise objective of bestowing upon the sovereign the role of the ruler bound by the laws which he himself creates, by the customs which he must accept and by the approval of his subjects which he must seek: Karpov's model is quite the opposite – to find

a western paragon – of that of Jean Bodin, for whom the power to make laws without the approval of the subjects is the cornerstone of the king's sovereignty⁶⁷. Zimin's interpretation of Karpov's position as an ideologist of the intermediate noble class might on the other hand prove misleading and above all not do justice to the complexity and the culture of a personage whom he defines quite simply as "gumanist".

Some years later the voice of Ivan Peresvetov was raised in defence of the interests of the service nobility. But this was done in quite different manner, with a more 'political' project, i.e. closer to a possibility of realization, and indeed in part realized⁶⁸. But whereas Peresvetov united *pravda* and *groza* in a single block, which certainly did not take its inspiration from the idea of a limited monarchy, and Andrej Kurbskij openly boasted the ancient rights of the Strong in Israel", Fedor Karpov delineated a model of sovereignty that did not appear to expressly favour any class, a model that did not upset the natural order of human inequality but which entrusted to the law (*zakon*), justice (*pravda*) and mercy (*milost'*) the task of realizing the common good.

It is precisely this part of the sovereign's *munus* regarding mercy that makes possible the connection between the two documents I have analysed: a model of the State whose governor is attentive to the justice of concrete cases and must view it with reference to the general advantage of his subjects' needs to make use of all available knowledge, even that which comes from observation of the movement of the stars. Astrology can thus become a significant part of an art of government which ceases to regard the earth merely as a pedestal from which to arrive in Heaven.

'Lay' government and scrutable God

The elements emerging from the documents we possess perhaps permit an attempt to reconstruct the political model which Fedor Karpov proposed to Daniil and which I have endeavoured to deduce from Maksim Grek's letter. This model could be synthesized in the following terms. Any city, state or empire (place of political action) must be governed by an autocrat (protagonist of political action)⁶⁹, who has to guarantee civil community living and the common good (value); in this action, the protagonist is assisted by "the good" (*aides*), on condition that he employs, as instruments in his search for value, "holy customs", "known laws" and "good rules": justice with mercy and its extreme instrument, the terrible punishment of the evil, are at the prince's disposal only if his 'aides' so permit. The 'value' that the sovereign has to realize is menaced by the strong and the rich who in order to impose the injustice that is to their advantage have to support the subjects' duty of passive obedience in order to prevent them from scrutinizing the sovereign's designs and discovering they are unjust. If he plays along with them, the sovereign merely imposes a yoke, and man

will take this from another man only if he accepts it freely (e.g. monks in a monastery).

As can be seen, this is a model directed at a terrestrial end – civil community living and the common good – which makes use of civil instruments – customs and the law – which require the consensus of the good. The contrary model is conversely the mirror image of God's "good yoke", but, imposed as it is by men on men, it is unjust and allows the strong to oblige the weak to undergo their unjust privilege. Described in these terms, Karpov's model would appear not too dissimilar from Peresvetov's, and, as Zimin holds, it might have the appearance of an ideological construction intended to support strong government by the sovereign and the privileged position of the service nobility, who would be his main instrument of government.

But Peresvetov sets neither the law nor consensus at the base of the prince's government – he advises the prince only to "cheer" his subjects' hearts so that they will play for him the "game of death"⁷⁰. But if the term "the good" (*blagie*) is certainly not monosemic, its meaning does not appear to be so restricted as the corresponding term in Peresvetov, which refers essentially to soldiers. Nor does Karpov's *pravda* resemble that of Peresvetov, which is run through with *groza*, the threat of severity without which "the *car*' cannot rule the empire". They are thus two different models.

It would however be wrong to think that even the 'modern' and 'humanist' Karpov might have thought of something on the lines of a completely lay State of law. Very likely, even if Karpov may well have known many countries and had a vast culture for a Russian of his time, he was not so remote from his contemporaries' culture as to exclude the Godhead from his design, at least as a driving power of history. It might therefore be, as Zimin suggests⁷¹, that he merely wanted a State free from the excessive power of the Iosifljian Church, exercised in the name of the supernatural objective of politics, and that he believed that through the astrologers the sovereign could have access, not mediated by the Church, to knowledge of God's will and God's designs.

The probably protracted time interval between the two moments in the evolution of Karpov's political thinking need not be an obstacle to their theoretical connection. The letter to Daniil suggests that Karpov was thinking of a State that had terrestrial ends and terrestrial means to achieve them, and included in the monasteries the instruments for regulating community living (*terpenie*) aimed mainly at the supernatural good. But in the 'official' concept of the orthodox prince's power – a concept elaborated by the Iosifljian Church – the Church itself set itself not only as his ideological support but also as his counsellor with regard to the State's supernatural ends.

It would be in no way surprising that just when the Iosifljian Church – which had already rid itself of the 'Judaizers' and, in part, of the non possessors (including Maksim Grek) – was threatening to become ever more oppressive, a 'lay'

thinker should have wanted beside the prince counsellors who, despite having access to the mysteries of the will of God, were attentive to the earthly good that the prince had to pursue – ‘ministers’ who knew, but did not ‘have’ the truth; who were possessors of a natural ‘magistracy’, reproducible and controllable, who were capable of advising the sovereign to issue laws by which he himself could be bound. It cannot be deduced from this that Karpov refused God’s role in the world, or that he was incurious about His mysteries. Quite the contrary⁷². It may be that he simply believed that politics, i.e. the science of “civil community living” and of the “common good”, should be independent of faith and theology. The analysis of Fedor Karpov’s political universe certainly does not authorize us to suppose that in sixteenth-century Muskovy there was a homogeneous group of ‘westerners’, nurtured on Humanistic culture, capable of supplying a practicable alternative to that ‘very absolute’ form of absolutism that was to take hold in the second half of the century, especially after the *oprichnina*. But neither is it licit to suppose that Karpov’s was an isolated voice. It is fairly probable that the first four decades of the sixteenth century, over and above the few testimonies that have come down to us, were a period of intense and quite liberal intellectual activity, with significant contacts with the rich Renaissance culture spreading across Western Europe, where different forces and tendencies had the opportunity to confront each other without any fear of immediate reprisals.

From this point of view, the case of Fedor Karpov appears exemplary: the case of a respected and important member of the politico-diplomatic establishment who is not afraid to propose an intellectual and political model for the organization of the State in contrast with a trend which was certainly already manifest when Karpov was writing and which manifestly was about to assert itself for a long time to come.

Notes

¹ A. Ja. Gurevich, *Contadini e santi, Problemi della cultura popolare nel Medioevo (Problemy srednevekovoj narodnoj kultury)*, Einaudi, Torino 1981.

² Cf. C. De Michelis, *La Valdesia di Novgorod. "Giudaizzanti" e prima riforma (sec. XV)*, Claudiana, Torino 1993 and the rich bibliography quoted therein.

³ Cf., for all purposes, A.N. Kazakova and Ja.S. Lur'e, *Antifeodal'nye ereticheskie dvizhenija na Rusi*, Moskva-Leningrad 1955 and, most recently, Ja.S. Lur'e, *La culture et la vie littéraire de l'État moscovite à la fin du XVe siècle et au XVIe siècle*, in AA.VV., *Histoire de la littérature russe. I. Des origines aux lumières*, Paris 1992.

⁴ A.A. Zimin (in *Obščestvenno-politicheskie vzgljady Fedora Karpova* in TODRL, XII, 1956, p. 160) states that Karpov was not *bojarin*. On the contrary, according to E.I. Kilmeeva (*"Poslanie miropolitu Daniilu" Fedora Karpova*, in: TODRL, IX, 1953, pp. 220-234) and V.S. Ikonnikov

(*Maksim Grek i ego vremja*), Kiev 1915, p. 196), Karpov had the rank of *bojarin*. Zimin's documental arguments are however persuasive. For the few known biographical details, cf. *Pamjatniki literatury drevnej Rusi, konec XV-pervaja polovina XVI veka*, Moskva 1984, pp. 744-746 (the biographical note is by D.M. Bulanin, who also provides an essential bibliography).

⁵ Cf. *L'idea di Roma a Mosca, Secoli XV-XVI – Ideja Rima v Moskve, XV-XVI veka*, edited by P. Catalano, N.V. Sinicyna, Ja.N. Shchapov, M. Capaldo, G. Barone Adesi, M. Garzaniti, G. Giraud, G. Maniscalco Basile. I.P. Sbriziolo, Herder, Roma 1992, pp. 139-149.

⁶ *Pamjatniki*, op. cit., p. 745.

⁷ The translation of the Russian expression is by both A.A. Zimin (*Obshchestvenno-politicheskie vzgljady Fedora Karpova*, op. cit.) and E.N. Klimeeva (*"Poslanie mitropolitu Daniilu" Fedora Karpova*, op. cit.) and appears to be appropriate, also in the light of what I shall be saying in this paper.

⁸ Cf. Claudius Ptolemy, *Tetrabiblos*, edited by S. Faraboli, Mondadori, Milano 1985.

⁹ Cf. N.V. Sinicyna, *Maksim Grek v Rossii*, Nauka, Moskva 1977, pp. 74-93, and, more recently, N.V. Sinicyna, "Pravda", "Zakon", "Vera" v neskol'kich russkich testach XVI v., in the course of publication in *Atti del VI Seminario Internazionale di Studi Storici "Da Roma alla Terza Roma"*, Herder, Roma 1994, read by courtesy of the author.

¹⁰ E.N. Klimeeva, *"Poslanie mitropolitu Daniilu" Fedora Karpova*, op. cit.

¹¹ A.A. Zimin, *Obshchestvenno-politicheskie vzgljady Fedora Karpova*, op. cit.

¹² Cf., for all purposes, Irenaeus, *Adversus haer.*, V, 24 and Augustine, *De Civitate Dei*, V, 19. Ivan IV, in the First Letter to Kurbskij, refers to Paul, *Romans*, 13, 5: "Ye must needs be subject, not only for wrath, but also for conscience sake." (*Testamento e lettere di Ivan il Terribile*, edited by D.S. Lichacev and J.S. Lur'e, Italian translation by M.V. Olsuf'eva, Longanesi, Milano 1972, p. 126.)

¹³ On the diffusion of Agapetian theories in Russia, cf. I. Shevchenko, *A neglected Byzantine source of Muscovite political ideology*, in "Harvard Slavic Studies", II, 1954, pp. 141-179; cf. also G. Maniscalco Basile, *La sovranità ecumenica del gran principe di Mosca*, Giuffrè, Milano 1983, pp. 165-166.

¹⁴ For a recent reinterpretation of the XVI *Slovo* of the *Prosvetitel'*, cf. S. Graciotti, *La Chiesa russa tra potere e povertà: sulla scia del contrasto fra Nil Sorskij e Iosif Volockij in Il battesimo delle terre russe. Bilancio di un millennio*, Olschki, Firenze 1991, pp. 245 ff.

¹⁵ In this paper the passages from Fedor Karpov's letter to the metropolitan Daniil are taken from the text published by V.G. Druzhinin (*Neskol'ko neizvestnykh literaturnykh pamjatnikov iz sbornika XVI veka*, LZAK, vyp. XXI, SPb. 1909, pp. 106-113). The position of the contexts is indicated with reference to the sheet of the manuscript published by Druzhinin.

¹⁶ It would appear that Karpov described the beginning of the confusion and anarchy following the death of Elena Glinskaja, the mother of Ivan IV and the regent during his minority. Ivan IV's enemies later contested the legitimacy of the marriage of Vasilij III, who had dissolved his previous marriage to his first wife Solomonija in order to marry Elena, who died on 3 April 1538, possibly poisoned (cf. S.M. Solov'ev, *Istorija Rossii s drevnejshich vremen*, t. III, p. 120, Moskva 1960).

¹⁷ The following quotation clearly refers to Paul, *Romans*, 2, 14, from which Erasmus of Rotterdam drew his famous passage on the three laws (cf. Erasmus, *De libero arbitrio diatribé sive collatio*, van Welter, Leibzig, 1910, II, A5).

¹⁸ Despite the evident mistake by the editor or copyist, there seems to be no doubt that *bez spravdy* stands for *bez pravdy*.

¹⁹ Karpov might be referring to *Politics*, 1282 b, 5 ff. The origin, in Karpov's political culture, of the knowledge of the classical sources that he demonstrates has not been established. However, it is not unlikely that it derived from the milieu of the University of Cracow, where nine months of study were devoted to Nicomachean Ethics, where astronomy and mathematics were taught, and where two semesters were devoted to astrology and the study of Claudius Ptolemy's *Tetrabylos* (cf. A. Wróblewski, *The Cracovian background of Copernicus*, in *The Polish Renaissance in its European context*, edited by S. Fiszman and Cz. Miłosz, Indiana Un. Press, Bloomington and Indianapolis 1988, pp. 152-153). There is furthermore a singular similarity between the role of "good customs" and "mercy" in Karpov's letter and that of "mores" and "benevolentia" in the *Commentariorum de Republica emendanda libri quinquies. Liber Primus de Moribus* which, though published in 1551, certainly expressed ideas and concepts that were widespread in Poland in the first half of the sixteenth century. The same applies to the role of the law. According to Modrzewski: "*Decet igitur, ut et regibus et omni magistratui praesit lex, qua se contra animi perturbationes muniant, regulamque habeant et se ipsos et populos gubernandi.*" (*Commentariorum*, op. cit., pp. 226-227). Modrzewski had in addition a concept of the State founded on strong royal authority and weak power of the nobility (cf. *The Polish Renaissance*, op. cit., pp. 175-178) which stresses the similarity between his political thinking – or the thinking of the Polish milieu where such thinking had developed, as inspired by Aristotle and Cicero – and that of Fedor Karpov.

²⁰ The theme of general corruption, expressed in very similar terms, is also to be found in a Karpovian fragment published by D.M. Bulanin (*Antichnye tradicii v drevnerusskoj literature XI-XVI vv.*, Verlag Otto Sagner, München 1991, p. 369): "*Vsyak bo san' z zlatom sovetuetsya, kinsonom zhe dan' ispravlyaetsya, paki ubo inagda mnogim edinyya radi dragmy velika obretesya družebnaya blagodat'*"

²¹ The term *kenson* (in the version of this passage of the letter quoted in the previous note, *kinson*) is of uncertain origin and meaning. The best conjecture is probably Bulanin's (*Pamjatniki*, op. cit., p. 517), according to which it is a calque of *censum*.

²² Karpov refers to "Christ's good yoke" again in a letter published by D.M. Bulanin (*Antichnye tradicii v drevnerusskoj literature XI-XVI vv.*, op. cit., p. 368): "*Blagochesten esi ty, izhe k tol' blagochestnu otechestvu napravlyaeshi shestvie svoe ot mladenstva pod blagim igom i legkim bremaniem Gospoda nashego Isus Khrista ...*" The passage is taken from Matthew, 11, 30.

²³ Cf. W. Uhlmann, *Principi di governo e politica nel Medioevo*, Bologna 1972.

²⁴ "*Propter eandem vero causam non pertinet hoc pauciores; possent enim peccare in ferendo legem ut prius, ad quommodum, scilicet paucorum, et non commune conferens, quemadmodum videre est in oligarchiis. Pertinet igitur ad civium universitatem aut eius partem valentiorum, de quibus est altera et opposita ratio.*" *Defensor Pacis*, I, 12, 8.

²⁵ Cf. R.W. and A.J. Carlyle, *Il pensiero politico medievale*, Laterza, Bari 1968, IV, p., 12.

²⁶ Cf. A.N. Kazakova and Ja.S. Lur'e, *Antifeodal'nye ereticheskie dvizhenija*, op. cit., p. 175 and L. Ronchi, *Ivan il Terribile – Jan Rokita. Disputa sul protestantesimo*, Claudiana, Torino 1979, p. 169. The term *samovlastie* in many texts of the first half of the sixteenth century means the 'power' of the soul over itself (free-will); in later texts it is however used sporadically (it is for example totally absent in the corpus) of texts on the Third Rome published in *Ideja Rima v Moskve*, op. cit., recorded in *Lessico giuridico, politico ed ecclesiastico della Russia del XVI secolo*, edited by G. Giraudo and G. Maniscalco Basile, Edizioni Herder, Roma 1994) and the meaning of the term approaches that of *samoderzavie*, inasmuch as, after the original sin, among mankind only the *car'* would be truly 'free' (cf. C. De Michelis, *La Valdesia*, op. cit., p. 53).

²⁷ A.A. Zimin, *Obshchestvenno-politicheskie vzglyady Fedora Karpova*, op. cit.

²⁸ Misjur' Munechin had been in correspondence with Nikolaus Bülow (Nikolaj Bulev Nemchin, the German), who came to Moscow in 1490 to collaborate on the compilation of the Easter

tables of the eighth millenium (cf. A.A. Zimin, *Doktor Nikolaj Bulev – publicist i uchenyj medik*, in *Issledovanija i materijaly po drevnerusskoj literature*, Moskva 1961, p. 80) and may have travelled to Egypt to study astrology (A.A. Zimin, *Doktor Nikolaj*, op. cit., p. 84). Maksim Grek had sent Bülov a brief missive regarding the falsity of predictions based on the movement of the stars (*Sochinenija Maksima Greka*), op. cit., I, pp. 455-456). On astrology in Russia, cf. O.R. Chromov, *Astro-nomija i astrologija v drevnej Rusi. Materijaly i bibliografii*, in *Estestvenno-nauchnye predstavlenija drevnei Rusi*, Nauka, Moskva 1988, pp. 290-310 and the rich bibliography contained therein.

²⁹ A.L. Gol'dberg, "Tri 'poslanija Filofeja'" – *opyt tekstologičeskogo analiza*, in TODRL, t. XXIX, Leningrad 1974.

³⁰ Cf. N.V. Sinicyna, *Commenti ai testi in L'idea di Roma a Mosca, Secoli XV-XVI – Ideja Rima v Moskve, XV-XVI veka*, op. cit., p. LIX-LX and note n. 70. The collection contains, in bilingual Russian and Italian version, most of the fifteenth- and sixteenth-century texts related to the "Moscow-Third Rome" theory. Many of these texts, like Filofej's letters, are presented in a new critical edition. For this reason, I will refer to this more recent edition rather than to that of V. Malinin (*Starec Eleazarova Monastirja Filofej i ego postanija*, Kiev 1901), indicating the reference with the abbreviation IRvM" followed by the page number of the text quoted.

³¹ IRvM, pp. 142-143.

³² Genesis, 11,9.

³³ IRvM, p. 144, l. 107ob

³⁴ G. Maniscalco Basile, *Power and words of power: Political, Juridical and Religious Vocabulary in some ideological documents in 16th-century Russia*. In the course of publication in "Forschungen zur osteuropäischen Geschichte", Band 50.

³⁵ "Isus zhe reche: nest' vashe razumeti vremena i leta; yazhe otec položil svoeju oblastiju" (IRvM, p.144).

³⁶ IRvM, p. 144.

³⁷ Daniel 2 and 7.

³⁸ *Socinenija prepodobnago Maksima Greka*, I, Kazan' 1859, I, p. 371. The quotations from Maksim Grek's letter to Fedor Karpov are all taken from the Kazan' edition and I shall merely indicate the page number where the passage occurs.

³⁹ p. 360. Ptolemy calls astrology 'αστρονομία and astronomy μαθηματική.

⁴⁰ I Corinthians, 1, 20.

⁴¹ Claudius Ptolemy, *Tetrabiblos*, op. cit., p. 9. For a bibliography of Greek astrology, see Marcus Manilius, *Astronomica*, edited by G.P. Goold, Loeb Classical Library, Harvard Un. Press, Cambridge Mass. 1977, p. xxxvii.

⁴² Claudius Ptolemy, *Tetrabiblos*, op. cit., Introduzione, by S. Faraboli, p. XVI.

⁴³ Aristotle, *Meteorologica*, 339a.

⁴⁴ Cf. M. Del Pra, entry *Astrologia*, in *Enciclopedia Einaudi*, 1, p. 1061.

⁴⁵ Cf. A. Pichot, *La nascita della scienza*, Dedalo, Bari 1993.

⁴⁶ Cf. Augustine, *Enarratio in psalmos*, 40, 6.

⁴⁷ Cf. *Summa contra gentes*, III, q. 84-85, and also *De sortibus*, *De iudiciis astrorum*.

⁴⁸ *Summa Theologiae*, 1a-2ae, q. 9, a. 5, ad. 3.

⁴⁹ Cf. E. Garin, *Lo zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento*, Laterza, Roma Bari 1976, p. 19.

⁵⁰ Pseudo-Ovidius, 'De vetula', *Untersuchungen und Text von Paul Kopsch*, Brill, Leiden und Köln 1967, p. 271.

- 51 Cf. F. Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, 3a, Laterza, Bari 1992, p.132
- 52 F. Yates, *Giordano Bruno*, op. cit., pp. 133-134.
- 53 Cf. E. Garin, *Lo zodiaco*, op. cit., p. 22.
- 54 G.F. Pico della Mirandola, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, edited by E. Garin, Firenze 1946
- 55 Cf. F. Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, op. cit., p. 133.
- 56 Cf. Vassian Patrikeev, *Prenie s Iosifom Volockim*, in A.N. Kazakova, *Vassian Patrikeev i ego sochinenija*, Moskva-Leningrad 1969, p. 265; cf. on this point G. Maniscalco Basile, *La sovranità del gran principe di Mosca*, op. cit., p. 69.
- 57 Maksim Grek, op. cit., p. 353.
- 58 Cf. F. Lucii Ferraris, *Bibliotheca canonica iuridica moralis theologica*, Romae 1885, p.439.
- 59 Cf. *Testamento e lettere di Ivan il terribile*, op. cit., p. 135.
- 60 N.V. Sinicyna, *Maksim Grek v Rosii*, Moskva 1977, p. 92, places it between 1523 and 1524.
- 61 *Pamjatniki literatury drevnej Rusi, konec XV-pervaja polavina XVI veka*, op. cit., p. 745.
- 62 Cf. A.A. Zimin, *Obshchestvenno-politicheskie vzglyady Fedora Karpova*, op. cit., p. 161.
- 63 N.V. Sinicyna, *Maksim Grek v Rossii*, op. cit., p. 101.
- 64 N.V. Sinicyna, *Maksim Grek v Rossii*, op. cit., p. 94.
- 65 A.A. Zimin, *Obshchestvenno-politicheskie vzglyady Fedora Karpova*, op. cit., p. 166.
- 66 J. Bodin, *La République*, Paris 1579, p.222; quoted in P. Mesnard, *Il pensiero politico rinascimentale*, edited by L. Firpo, Laterza, Bari 1964, II, p. 168.
- 67 Cf. A.A. Zimin, *Reformy Ivana Groznogo*, Moskva-Leningrad 1960.
- 68 Here and below I have used some of A.J. Greimas's categories (*Semantica strutturale*, Rizzoli, Milano 1966).
- 69 Cf. Ivan S. Peresvetov, *Bol'shaja chelobitnaja in Socinenija Ivana Peresvetova*, edited by A.A. Zimin, Mosva 1956, p. 175.
- 70 A.A. Zimin, *Obshchestvenno-politicheskie vzglyady Fedora Karpova*, op. cit.
- 71 *Socinenija Maksima Greka*, op. cit., III, pp. 274-280.
- 72 *Socinenija Maksima Greka*, op. cit., III, pp 274-280.

SILVIA TOSCANO
(Università di Pisa)

I trattati di medicina in Russia nei secoli XVI e XVII e i modelli stranieri utilizzati

a Derna Bertini, naturalista
e impareggiabile maestra

I trattati di medicina costituiscono certo un aspetto secondario e circoscritto della produzione letteraria nella Russia del Cinque e Seicento, nonostante la quantità di testi pervenutici – svariate centinaia di codici singoli – e la mole di molti di essi, che supera agilmente i mille fogli. Tuttavia, ritengo che ad essi dovrebbe essere dedicata un'attenzione maggiore di quella loro rivolta in passato e non solo nell'ambito di una storia della medicina ma, più in generale, nell'ottica della circolazione dei testi stranieri in area russa e delle tecniche di traduzione dalle diverse lingue. Sotto questo aspetto possono fornire un interessante laboratorio. I modelli per le traduzioni dei primi trattati russi non provengono infatti da un unico canale, cioè da un'unica tradizione culturale e linguistica: greco, latino, ebraico, tedesco, polacco, forse anche francese e inglese sono le lingue da cui si traduce. E non sempre è facile o per lo meno immediato stabilire la lingua del modello straniero utilizzato. Vorrei, in questa odierna comunicazione, presentare alcune problematiche relative proprio alle prime traduzioni dei testi medici russi.

Prima della fine del XV secolo, pochissimi sono i testi di argomento medico circolanti in Russia. Tra essi, il 'calendario dell'igienista' dell'*Izbornik Svjatoslava* (1073)¹ e i passi sull'anatomia e fisiologia dell'uomo contenuti nel sesto discorso dello *Šestodnev* di Giovanni Esarca bulgaro², opera diffusa in ambito russo già a partire dall'XI secolo. Per i passi in questione erano state utilizzate fonti greche come, presumibilmente, la *Istoria animalium* di Aristotele e il *De natura hominis* del monaco Meletio (cfr. GRMEK, 1959, 32; IKONOMOVA, 1995, 175; 180). Tanto era l'interesse per la materia che il brano, molto dettagliato, sull'anatomia del cranio, circolò anche come testo a sé stante: lo ritroviamo ad es. in un ms. del monastero Kirillo-Belozerskij col titolo *O sostavě čelovečestvě*

o come *Ioanna Ekzarcha o glavě čeloveči i o estestvech* (GAVRJUŠIN, 1988, 220). In parte rimaneggiato, il passo esarchiano trova posto anche nella *Tolkovaja Paleja*, dove occupa, per l'esattezza, le colonne 114-123 dell'edizione degli allievi di Tichonravov (Spb. 1892).

Un testo più specifico, noto come *Galinovo na Ippokrata*, proviene anch'esso dall'area slava meridionale, forse dall'Athos³. Costituito da 4 fogli, riporta un sunto dei commenti di Galeno all'opera di Ippocrate. Vi troviamo la teoria empedoclea degli elementi: fuoco aria, terra, acqua, applicata a quella ippocratica degli umori (qui chiamati *stichi*): sangue, flemma, bile gialla e bile nera e le loro connessioni nel microcosmo del corpo umano, così come formulate da Galeno nel II sec. d.C. Seguono quindi brevi definizioni del concetto di 'salute', della figura del medico – servo della natura e aiuto nelle malattie – la divisione del corpo in cinque parti e 12 elementi e la divisione dell'anno in 4 stagioni, ognuna delle quali corrisponde al dominare di un preciso elemento e necessita perciò di particolari operazioni per mantenere il corpo sano.

Il testo ebbe una notevole diffusione e lo si può ben capire, visto che in breve e con estrema semplicità forniva le nozioni basilari sul sapere medico. Esso fu copiato addirittura di propria mano da Kirill Belozerskij nel 1424, nel secolo successivo entra nei *Minei* di Makarij e ancora nel XVII secolo trova posto in raccolte mediche di ben altra provenienza e spessore (GAVRJUŠIN, 1988, 220).

Sul fatto che sia stato in origine tradotto dal greco, benché un originale non sia noto, parlano alcune caratteristiche ortografiche e linguistiche della copia del 1424 (PROCHOROV, 1982, 599), anche se la grande fortuna di Galeno nel Medioevo si ha naturalmente con le versioni in latino. Non è strano, quindi, che in passato Karamzin e Sevyrev avessero ritenuto il testo proprio una traduzione dal latino (ZMEEV, 1895, 242).

E' con la traduzione del *Secretum Secretorum*, la *Tajnaja Tajnych* (TT), effettuata alla fine del XV sec. o, più verosimilmente, all'inizio del XVI, che arrivano in Russia 4 nuovi testi su diversi aspetti della scienza medica. Essi sono: il secondo libro del *De Medicina* di Muhamad al-Rhazi, noto medico e filosofo arabo del X sec., il *De venenis* e il *De sanitate ad Soldanum regem* di Mosè Maimonide (1135-1204) e l'*Epistola ad Alexandrum de dieta servanda*, tutti sistemati consecutivamente nel penultimo libro della TT, il settimo e il più complesso dell'intera opera. Da tempo questi trattati sono considerati delle interpolazioni, ma il momento in cui esse siano state inserite nel *Secretum Secretorum*, se soltanto con la traduzione russa o precedentemente, e in quale tipo di *Secretum* – visto che esso è un'opera enciclopedica di cui si conoscono svariate redazioni in diverse lingue – non è ancora stato chiarito in modo convincente. Converrà quindi soffermarci più da vicino su questa questione.

Il *Secretum*, opera com'è noto pseudo-aristotelica, fu composto originariamente in arabo tra il IX e il X sec. in due versioni: lunga e breve. Nato come uno 'speculum principis', in cui Aristotele fornisce al suo allievo Alessandro di Ma-

cedonia ogni insegnamento sull'arte del buon governo, si è via via arricchito di materiale sui diversi campi del sapere: astrologia, astronomia, alchimia, fisiognomica, onomanzia, talismani ecc. Le redazioni arabe, in 8 e 10 libri, differiscono proprio per la portata di queste sezioni parascientifiche. Il *Secretum* o meglio il *Sirr al Asrar* fin dal suo apparire si configura come un'opera in fieri, in cui si tenta di raccogliere l'intero scibile umano e questa sua caratteristica sarà accentuata via via che esso sarà tradotto in altre lingue e sarà diffuso in migliaia di esemplari in quasi tutta l'Europa, conoscendo una fama non paragonabile ad altre opere medievali.

All'inizio del XII sec. la redazione breve viene tradotta in ebraico da Salomon ben Harizi, poeta e filosofo spagnolo, con il titolo di *Sod-ha -Sodot*. E' la redazione lunga ad essere tradotta invece in latino da Filippo Tripolitanus, nel primo quarto del XIII sec.⁴ Di poco posteriori le edizioni in castigliano, tedesco, inglese e francese, tutte peraltro versioni diverse.

Passando in ambito slavo, mentre non sembra esservi una traduzione in polacco, e la cosa appare piuttosto strana, sono note due traduzioni ceche: la prima, del XV sec., è una versione letterale ma abbreviata del Tripolitanus, l'altra è da ascrivere al noto alchimista e matematico Bavor Rodovský, che, nel 1574, fornisce una traduzione utilizzando anch'egli il lavoro del Tripolitanus, ma affermando nella prefazione di aver avuto invece a modello una misteriosa versione in croato realizzata per ordine dell'imperatore Adriano (??) nel 120 d.C.⁵

La traduzione antico - russa venne effettuata, come già detto, tra la fine del XV e l'inizio del secolo successivo probabilmente in area lituana da un traduttore bielorusso o ucraino. Il manoscritto più antico conservatoci, il Vilnense 222 (metà XVI sec.) mostra infatti una forte presenza di elementi russi sud occidentali, in particolare bielorusi⁶.

Sia Sobolevskij (1903), che il primo editore della *TT*, Speranskij (1908), rilevando nel testo una serie di ebraismi e una particolare suddivisione in porte anziché in capitoli - tipica dei testi arabi ed ebraici - concludevano che essa doveva esser stata tradotta dall'ebraico in seno al movimento degli eretici 'giudaizzanti', così come a detto movimento andavano ascritte altre opere ugualmente tradotte dall'ebraico nello stesso periodo. Ma Lur'e nel '60 negava con validi motivi ogni legame della *TT* con i 'giudaizzanti', e riapriva in tal modo la discussione - non ancora sopita - sulla provenienza della traduzione⁷.

Secondo Speranskij, l'originale ebraico doveva già contenere le aggiunte di carattere medico, poiché esse erano ben inserite all'interno del testo della *TT* (1908, 104). Tuttavia, l'unica versione ebraica a noi nota, il *Sod ha -Sodot* (della cui edizione a stampa, Gaster 1907-1908, Speranskij non fece in tempo a prendere visione) oltre a presentare numerose altre divergenze rispetto al testo della *TT*⁸ contiene soltanto l'ultimo dei 4 testi medici, il *regimen sanitatis*, che si attacca direttamente alla sezione sulla fisiognomica. Si dovrà quindi ipotizzare, o che la traduzione russa fu effettuata da una versione ebraica diversa dal *Sod* - sì

in 8 libri ma più vicina alla versione araba lunga e a quella del Tripolitanus (RYAN 1982,116) – di cui però a noi non sarebbe rimasto alcun esemplare, oppure che le varie interpolazioni e modificazioni siano da attribuirsi al traduttore bielorusso⁹. Certo, sembra un po' antieconomico pensare ad una seconda versione ebraica, quando sappiamo che il *Sod*, noto in numerosi mss. a partire dal XIV sec., conobbe una larga fortuna in gran parte d'Europa fino a tutto il XVI sec. (SPITZER, 1982, 36-37). E' possibile quindi che i 3 testi medici siano stati inseriti direttamente nella traduzione russa, forse esistevano già tradotti, forse furono tradotti al momento. Il fatto è che essi non sono così ben inseriti nell'opera come affermava Speranskij e come molti dopo di lui hanno ripetuto. In primo luogo, Aristotele, che è una presenza costante e incombente in tutta l'opera, nei 3 testi in questione sparisce del tutto. I suoi continui richiami all'attenzione dell'allievo: *Aleksandr vedai*, non li sentiamo più. Essi spariscono con il trattato di al-Rhazi e riprendono con il *regimen sanitatis*, testo che troviamo anche nel *Sod*.

Come secondo fatto, l'indice iniziale della materia contenuta nei libri omette del tutto i tre trattati, passando direttamente dalla 'fisiognomica' al *regimen sanitatis*, così come si ha nel *Sod*. Se l'originale ebraico conteneva i tre trattati, probabilmente vi avrebbe accennato nell'indice, e il traduttore russo l'avrebbe riportato. Tralasciando la dissertazione di al-Rhazi, che è presentata solo come un ampliamento della scienza della 'fisiognomica' e senza il nome dell'autore – e in questa veste era normale che non comparisse nell'indice – i due di Maimonide, invece, trattano di argomenti diversi: il primo, come dice il titolo, dei veleni mortali e degli antidoti contro di essi, più un'appendice, forse un'ulteriore interpolazione, sullo stomaco e il coledoco; il secondo fornisce indicazioni sulle cure da adottare nel caso di diverse affezioni, ed entrambi sono annunciati come opere d'autore – Mosè l'Egiziano – appunto, appellativo con cui il filosofo era solitamente indicato per i suoi lunghi soggiorni al Cairo.

E' proprio il nome di Mosè a suggerirci forse un'altra strada: la forma *Moisei Egiptjanin* ricorda quella latina – Moyses Aegyptius -, egli in ebraico è Mosheh ben Maymôn. Alla fine del *De venenis* troviamo un paragrafo intitolato *O stomazē*, mentre altrove, nella *TT*, per indicare quest'organo si ha il comune *želudok*. Potrebbero essere queste spie di una traduzione dal latino di questi tre testi, visto che in questa parte del trattato è stato riscontrato un solo ebraismo, per altro dubbio, la parola *šjuma*, (ebr. schuma) nel significato di 'fungo', 'piaga' (Sobolevskij, 1899,99)¹⁰? La circolazione dei trattati in questione nell'Europa occidentale parlerebbe più a favore di questa seconda eventualità.

L'opera di al-Rhazi, composta nel X sec., fu nel XII già tradotta in latino da Gherardo da Cremona – noto traduttore della scuola di Toledo – con il titolo *Abubetri Rhazae Mahomethi ad regem Mansorem de Medicina libri decem*. Quasi nello stesso periodo fu tradotta in ebraico da Šemtobom ben Isaac. Ma la traduzione di Gherardo conobbe una vasta fortuna per molto tempo: nel 1481 fu

pubblicata per la prima volta a Milano, poi nel 1494 e, successivamente, insieme agli *Aforismi* di Mosè Maimonide, nel 1497, nel 1500 e nel 1510. Nel 1544 ne conosciamo un'edizione di Basilea (Belfiume, 1994, 132ss.). Della traduzione di Šemtobom si sono invece presto perse le tracce.

Il trattato di Maimonide *De sanitate ad Soldanum regem*, per il figlio del sultano Saladino, fu stampato per la prima volta in latino ad Augusta nel 1518 ma ne esiste un raro incunabolo stampato in Firenze nel 1486 presso Giacomo de Ripolis. Secondo Speranskij (1908, 112) era stato tradotto in ebraico da Mosheh ben Samuel ben Tibbon nel XIII sec., ma non è accertato. Tibbon è invece sicuramente l'autore della traduzione del *De venenis*, traduzione poi pubblicata a Venezia nel 1519. In latino quest'ultimo invece è a stampa, a Firenze, nel 1484, e, nel 1514 e 1521, a Venezia. Un confronto condotto da Speranskij (1908, 110-111) tra il *De venenis* della *TT* e la versione di Tibbon mostra notevoli divergenze tra i due testi¹¹. Lo stesso studioso metteva anche in luce la vicinanza del trattato russo di al-Rhazi con la versione latina di Gherardo¹² almeno per quello che riguardava il contenuto, visto che non si spingeva oltre nell'analisi.

Ad una più attenta lettura, il testo russo (di al-Rhazi) sembra una parafrasi semplificata del testo latino, che pure ha una sintassi semplice con periodi molto brevi, ma è estremamente minuzioso e ripetitivo nel suo intento classificatorio, trattando del riconoscimento della complessione individuale attraverso l'analisi di 5 fattori esterni. Ossia, si vuole mostrare come attraverso l'analisi del colore, della forma, del tatto, del comportamento e degli escrementi si possa riconoscere la complessione, cioè la mistura degli elementi propri di ogni essere umano, il cui dosaggio lo fa rientrare in una delle quattro categorie individuate da Ippocrate e perfezionate da Galeno. Il prevalere di uno dei 4 umori produce l'individuo sanguigno (sangue), flemmatico (flemma), collerico (bile gialla), melanconico (bile nera), ad ognuno dei quali corrisponde un elemento, rispettivamente aria, acqua, fuoco, terra e due delle loro fondamentali qualità: caldo, secco, freddo e umido. Il riconoscimento della complessione individuale è fondamentale per procedere ad un qualsiasi intervento medico, il cui unico scopo è quello di cercare di ristabilire l'equilibrio degli elementi perduto a causa dei più diversi fattori.

Il testo slavo mantiene quasi sempre il senso, ma elimina le ripetizioni ritenute superflue e impoverisce in modo vistoso il lessico. Ad es., la conseguenza di un dato presupposto è espresso in latino con numerosi verbi: *significat, ostendit, portendit, declarat, habet, videtur habere*, o, al passivo, *mostratur, perhibetur, innuitur* ecc., nel testo slavo si ha solo *znamenuet'*. Il presupposto, invece, espresso in latino per lo più da *si fuerit*, ha per corrispondente sempre *budet li*.

Un brevissimo esempio:

"Ex tactu quoque dinoscitur complexio. Nam corpus quod semper tactu calidum invenitur, calidam videtur habere complexionem. Quod vero semper sentitur frigidum, complexionem habet frigidam. Si autem corpus quum tangitur lene sen-

tiatur, complexionis erit humidae, asperum vero siccae. Si autem caliditas tactus ipsius lenitati ammixta fuerit, complexionem calidam demonstrabit et humidam; asperitati vero si adjungatur, complexionem calidam significat et siccam; frigiditatis quoque tactus lenitati ammixta frigidam et humidam declarat complexionem. Quae itidem cum asperitate ammiscetur, frigidam et siccam portendit complexionem. In pluribus tamen corporibus tactus frigiditatis lenitati ammiscetur, quam asperitati. Vix enim corpus reperiri potest, quod frigidae sit complexionis et asperum. Laxum autem et molle si fuerit corpus, humida monstratur complexio. Solidum vero et durum siccae perhibetur esse complexionis.” (cit. da SPERANSKIJ, 1908, 296)

”Ш ШСЕЗАНН ЖЕ ГОРАУЕЕ ОУСТАВНО, ЗНАМЕНУЕТ ТЕПЛОТУ СЛИАННУ. СТУДЕНЬ ЖЕ, ЗНАМЕНУЕТ ЕЖЕ СТУДЕНЬ, ШСАЗАННЕ ЖЕ ГЛАДКОЕ ЗНАМЕНУЕТЬ СЫРОСТЬ, НЕ ГЛАДОСТЬ ЖЕ ЗНАМЕНУЕТЬ СУХО. А БУДЕТ ЛИ ШСЕЗАННЕ ГОРАУО И ГЛАДКО, ЗНАМЕНУЕТ ТЕПЛОТЖ И СЫРОСТЬ. А БЖДЕТ ЛИ ГОРАУЕ И НЕ ГЛАДКО, ЗНАМЕНУЕТЬ СЛИАННЕ СТУДЕНО И СЫРО. А БЖДЕТ ЛИ ПРОТИВНО ГЛАДКОМУ, ЗНАМЕНУЕТЬ СЛИАННЕ СТЖДЕНО И СУХО. А ЕСТЬ ЖИВОТЫ ЕЖЕ ШЕРЕТАЕТСА В НИХ ШСЕЗАННЕ СТУДЕНО И НЕ ГЛАДКО. СНИ СОУТЬ МНОЗИ ШТ ТЫХ ЕЖЕ В НИХ ШСАЗАННЕ СТУДЕНО И НЕ ГЛАДКО. ЗАНЖЕ ВОЗМОЖНО БЫТИ ЖИВОТУ СТЖДЕНЖ СЛИАННЕ НЕ ГЛАДЖ, ЖИВОТ ЖЕ МАГКИИ И СЛАБКИИ, ЗНАМЕНУЕТЬ СЫРОСТЬ СЛИАННЮ. А КРЕПКИИ ИЛИ ТВЪРДЪ СОБОЮ ЗНАМЕНУЕТЬ СУХО СЛИАННЕ.” (cit. da SPERANSKIJ, 1908, 181-82)¹³

Insomma, come si può vedere, non c'è una corrispondenza letterale, ma il testo slavo potrebbe senz'altro essere una traduzione libera del testo latino.

Il problema della provenienza delle interpolazioni mediche in ogni caso è molto complesso, e sembra indubbio che debba essere riconsiderato, anche alla luce di una riconsiderazione globale della traduzione della *TT*.

Fra i trattati medici della *TT*, soltanto il *Regimen sanitatis* ebbe una diffusione successiva: lo ritroviamo infatti inserito in numerosissime raccolte del sapere medico e farmacologico che si fanno sempre più frequenti a partire dalla fine del XVI sec. con l'apertura dei primi ospedali e di una vera e propria farmacia a corte. Esso è presentato curiosamente come *Nayka vrača Moiseja Egipťjanina ko Aleksandru, carju Makedonskomu*¹⁴, mentre, come sappiamo, nella *TT* esso è anonimo e segue i due testi di Mosè l'Egiziano che trattano di altri argomenti. Il testo di al-Rhazi, io credo per il suo essere assolutamente complicato, speculativo e per nulla utile a fini pratici, non esce dai confini della *TT* mentre dei due di Maimonide sono estratti dei brani che in seguito ricompariranno, più o meno rimaneggiati. Tra l'altro, nel *ad Soldanum* vengono citate per la prima volta le due più importanti preparazioni farmacologiche, ossia la teriaca o triaca (*trijak*) e il mitridato (*matrodiuk*). Per la prima, la grande panacea, Galeno prescriveva 73 elementi e il principale era la carne di vipera, per il secondo 42, tra vegetali, animali e miele. Ma per averne la ricetta dettagliata, i Russi dovranno aspettare ancora del tempo.

La prima traduzione in russo di un vero e proprio *Hortus sanitatis*, ossia del prontuario delle erbe officinali e della loro utilizzazione a fini terapeutici, si deve, con tutta probabilità, a un dotto tedesco, nativo di Lubecca, che dal 1490 trascorse, suo malgrado, gran parte della sua vita in Russia e vi morì nel 1548: Nicolaus Bulow¹⁵. Più noto per la sua attività di astronomo e traduttore presso Gennadij, arcivescovo di Novgorod, e per gli scontri polemici con Maksim Grek e lo starec Filofej, egli fu anche un valente medico – tanto che Vasilij III lo volle presso di sé, se correttamente identifichiamo il Nicolaj Luev della *Povest' o smerti Vasilija III* con Bulow¹⁶. Che Bulow, tra le altre cose, abbia tradotto in russo un *Hortus sanitatis* (*vertograd zdraviju*) lo ricaviamo da una nota finale a un *vertograd* manoscritto del 1616, nella quale leggiamo: "Зде скончася книга о травах [...] именованная Благопрохладный вертоградъ здравію, который до сихъ поръ закопанъ и запечатлѣнъ бысть и ныне человекомъ ко угодию явленъ и во свѣтъ откровенъ. А печатана была по приказу Стефана Андреева сына, праваго писца, живущаго въ царскомъ градѣ Любкѣ по Р.Х.1492 лѣта. Повелѣніемъ же госп. преосв. Данила, митрополита всей Руси. Божею милостію книга сия преведена бысть съ нѣмецкаго языка на словенский, а перевелъ полонянинъ Литовский, родомъ нѣмчинъ, Любчанинъ. [...] Азъ многогрѣшный Флоръ москвитянинъ зовомый [...] повелѣхъ написати сию книгу [...] Начата же бысть писати и совершена сия книга въ лѣто 7124 (1616)". (cit.da ZMEEV, 1895,18-19)¹⁷.

Bogojavlenskij (1960, 46-47) riconosce nel Nemčĭn Ljubčĭnin, il tedesco nativo di Lubecca, proprio il nostro Bulow; e questa sua supposizione è oggi comunemente accettata¹⁸.

La traduzione di Bulow era tratta dal *Gaerde der Suntheit* di Johan von Kaube, a sua volta tratto da fonti latine. Scritto nel 1447 e stampato da Steffen Arndes nel 1492, fu portato forse a Novgorod da Bartholomeus Ghotan lo stampatore, come sostiene Miller (1978,404). Ma che cosa contiene la versione russa nei suoi 340 fogli? Vediamolo più da vicino, servendoci della descrizione del man. del 1616 fatta da Zmееv (1895,5-19).

Dopo la lista dei sapienti filosofi tra cui Platone, Aristotele, Avicenna, Dioscoride, al-Rhazi, Alberto Magno, Ippocrate, Filone ecc., fonti del sapere medico, segue l'elenco delle 543 piante che saranno poi una per una dettagliatamente analizzate e delle 144 sostanze minerali, poiché anche esse, com'è noto, entrano nel novero dei 'Semplici', come del resto le sostanze tratte dagli animali, ma la parte dedicata a quest'ultimi è assente sia nella traduzione in russo che nell'originale tedesco.

Erbe e pietre sono elencate con il nome latino e la traduzione russa accanto, disposte seguendo l'ordine alfabetico latino. Ogni lettera costituisce una 'beseda'. In tutto sono venti. Si comincia con *Artemisia* ¹⁹ – по русскіѣ чернобыль, *ap-sintium* – полынь; *alium* – чеснокъ = *agrimonia* – репникъ =; *apium* – опихъ =

(ted. *eppich*; r.mod.сельдерей); *apium silvestre* – опихъ лесной; *apium rusticum* – опихъ простой; *apium emoroidarum* – опихъ кровоточивый есс. e si finisce con *zocharum* – сахаръ.

La trascrizione dei nomi latini è piuttosto corretta, ma, nell'ordine alfabetico, ci sono alcuni fatti curiosi: la terza 'beseda' riporta sia le erbe inizianti con C (*centaurea*, *cicuta*, *cerfolium*) che quelle con K (*kamomilla*, *kardo*; *kamfora*), nella confusione di grafie latine e tedesche due erbe con K sono lasciate fuori: *karabe* (ентарь) e *kalendula* (ноготокъ) e, divenute *ikarabe* e *ikalendula*, sono poste sotto la lettera I (sotto cui, si dice, stanno anche i nomi con Ju). I nomi con H (*harmodaktilus* – стократъ; *humilis* – хмѣль;) sono posti sotto Ga, una beseda apposita (n.8) e, alla fine, dopo V (n.18) c'è di nuovo I (n.19) che sta per Y, ad es.: *Yperikon* (ma in latino, correttamente, *Hyperikon*).

Molti dei termini botanici russi, che per la prima volta troviamo schierati in un insieme numeroso, sono i termini ancora oggi usati, come, ad es.: чеснокъ (*alium*), лебеда (*atriplex*), редька (*rafanus*), дубъ (*arbor glandis*), орѣхъ (*nuks*), крапива (*vurika*), мята (*menta*), бобъ (*fava*) ива (*salix*) e sono evidentemente quelli delle piante più note, per le quali il nome si era già imposto; in altri casi invece l'equivalente russo sarà sostituito e resterà come denominazione popolare e locale o scomparirà del tutto: es.: свиной щавей per *cardus*, свиная вошь per *cikuta*; тимонъ польский per *atomum*; кринь per *lilium*; дикий чеснокъ per *skordion* (pianta che ha un forte odore agliaceo); дикий чеснокъ pure per *barba iovis*; божье дерево per *abrotanus*; o anche божий быть per *ambrosia* (poi *ambrosia* è rimasto come tale) e божий быть per *botrys* (grecismo, It. *botrum*, grappolo d'uva).

In altri casi i termini russi sono veri e propri calchi: es. *arbor paradisi*: райское древо; *lingua avis*: птичий языкъ; *cinoglossa*: собачий языкъ, *melon indus*: индийская дыня; *pentafilon*: пятилистъ; *pal'ma Christi*: длань христа; *pes korvi*: воронья нога, *pes colombinus*: голубья нога, *panis porcinum*: свиной хлебъ *spiko celtico*: власъ келтийский, есс.

Molti di essi, sia latini che russi, spariranno con la classificazione di Linneo (qui vige sempre la dottrina dioscoridea). Di alcune piante non è riportata la traduzione russa (es.: *iperikon*, *anacardus*, *aspargula* ecc.) anche se alcune esse possedevano già una denominazione popolare; ciò rafforza l'ipotesi che il traduttore dell'opera tedesca non fosse un russo (ZMEEV, 1895,16).

Segue all'indice delle piante e delle pietre un altro indice, relativo alle malattie e alle affezioni, ad ognuna delle quali è affiancato il numero del capitolo (*kapitel'*) nel quale si trova il rimedio. Si comincia con le affezioni della testa, quelle che derivano dal caldo, dal freddo, le malattie mentali: frenesia, mania, letargia, svenimenti; malattie dei capelli: pidocchi, lendini, alopecia, di occhi, orecchie, denti, naso, quindi raffreddore, raucedine, pleurite, polmonite e, via di seguito, di cuore, stomaco, milza, fegato ecc., per passare poi ai problemi relativi alla procreazione e alle numerosissime affezioni provocate da agenti

esterni: come curare le ferite alla testa, al tronco, alle gambe, alle braccia ecc., come curare le cadute da cavallo, i morsi degli animali, velenosi e non, come curare la febbre terzana, la quartana, l'apoplezia, l'epilessia, gli spasmi, la lebbra, la gonorrea o tentazione notturna, la podagra o malattia perlacea, la sciatica, le malattie dei fanciulli e quelle degli anziani ecc. (17 pagine di indice).

Si inizia poi finalmente a trattare le erbe una per una. Per ognuna di esse, oltre al nome latino e a quello russo, vengono indicati anche i corrispondenti in greco e in arabo, ad es. per la prima erba: *артемизия, мать гербарумъ, армозия, ампулята, британика, кампокария, матрикария, мемнозумъ*, e questi sono nomi latini (sic!). Poi, *зантесъ, таготесъ* (nomi greci), *лентифилосъ* (arabo), quindi, *po-russkij, чернобыль* (Zmeev, 1895, 16). Quindi, sotto deanie (lt. operatio) si passa alla descrizione fisica della pianta mettendosi sotto l'autorità di illustri botanici: es.: "ависена е диоскорид пишут о той траве и глаголють, что чернобыль есть трава...". Si indicano successivamente le malattie per le quali la pianta è utile e si insegna a trasformare il 'semplice' in medicamento. Infine, un disegno della pianta e, vicino al margine destro, l'indicazione – зри – con il rimando alla pagina e alla riga di questo o quel filosofo da cui le nozioni sono prese, si può immaginare quanto preciso.

La stessa cosa viene fatta per le 144 sostanze minerali²⁰. Qui finisce l'*hortus sanitatis* vero e proprio. Seguono poi 14 fogli in cui sono riportati brani scelti su diversi aspetti della scienza medica: vi troviamo un brano sull'urina dell'uomo, sul prelievo di sangue venoso e sulle epidemie, come curare in questi casi i ricchi e i poveri, con quali diverse medicine ecc. Infine, da Filone e Ippocrate, un brano sulle 4 stagioni dell'anno e sulla loro influenza sulla complessione dell'uomo e su come preparare spiriti, sciropi e unguenti.

Questa seconda parte non deriva direttamente dal *Gaerde* originale tedesco, ma è tratta da altre fonti. Non si sa esattamente se fu tradotta anch'essa da Bulow o se entra in una copia successiva e precedente a quella che noi possediamo del 1616. Mi sembra che nessuno per ora si sia posto il problema.

Comunque, questo primo *blagoprochladnyj vertograd zdraviju* russo ebbe una fortuna notevole e venne ripetutamente copiato. Oggi conosciamo 3 copie molto fedeli dei secoli XVII-XVIII e numerosi rifacimenti, tendenti ad abbreviare la parte dedicata alla descrizione dei semplici e ad apportare nuovi testi in quella finale, che potremmo chiamare antologica (ZMEEV, 1895, 20ss.). Sia le copie che i rifacimenti indicano come loro autore il nostro *polonjanin litovskij, nemčin Ljubčanin.*, che ormai sembra divenuto l'autore per antonomasia di questo genere di trattati.

Sempre sotto questo nome ci è giunto un ms. in due volumi (XVII sec.)²¹, che, pur contando in tutto 800 fogli, presenta un contenuto simile a quello sopra descritto, tranne che nella parte antologica, ma in un abito linguistico pieno di polonismi e di errori, specie per quel che riguarda i nomi russi delle erbe, delle pietre e delle malattie. Come fa notare Zmeev (1895, 20-21) gli equivalenti russi

spesso sono omessi oppure sono travisati, come ad es. *dens leonis* (попова трава in Bulow, oggi одуванчик) che diventa свиный млечъ по полски; talvolta al posto del nome russo si trova scritto soltanto: "ростет на руси"; più spesso al nome latino è apposta una finale russa, come in диптоново корень (in Bu: *diptonum*, senza equivalente russo); паритариева трава (in Bu: *paritaria* / постенница), talvolta i nomi sono travisati fino a diventare irriconoscibili. Il nome principale della pianta non è quasi mai il latino ma il greco o l'arabo; molto frequenti sono i nomi polacchi.

Viene qui da chiedersi se questo vertograd sia effettivamente una copia – magari effettuata da un d'jak polacco in servizio al Posolskij prikaz, senza alcuna conoscenza della materia medica – come supponeva Zmeev (ibid.) – oppure una nuova traduzione da un vertograd polacco. In quanto nuova traduzione, viene ad aggiungersi ad un'altra traduzione sicuramente effettuata dal polacco, di cui fortunatamente siamo riusciti a ritrovare le tracce. Richter, nella sua *Istorija mediciny v Rossii* (1814, 314)²², riportava la descrizione di un manoscritto da lui eseguita prima che esso bruciasse nell'incendio di Mosca del 1812. Molto diverso dai precedenti, nei suoi 1561 fogli conteneva anche descrizioni delle specie animali e accentuava l'interesse per la farmacopea, descrivendo lungamente i processi fondamentali: preparazioni delle acque, degli spiriti tramite distillazioni, degli unguenti, delle pillole, insegnava come e quando raccogliere le erbe, forniva notizie sulle erbe patrie e su quelle straniere ecc. Nell'ultimo foglio recava una nota, da cui si ricava che: "Сей травникъ 1423 переведень въ Кракове на полскій языкъ Римскими мастерами для пана Станислава Гажтовта, воеводы роцкаго, а по приказу воеводы Фомы Афанасьевича Бутурлина переложень въ городе Серпухове въ 1588 году съ польскаго на Россійскій языкъ." (Richter, 1814, 314)²³.

Stanti questi dati, Zubov (1887) riuscì a trovarne una copia del XVII sec. nel monastero femminile della Dormizione di Aleksandrov, appartenuta tra l'altro alla favorita dello zar Fedor Alekseevič. E qui la nota viene ripetuta e vi si aggiunge anche il nome del traduttore: Stanislav Stančeskij²⁴. Zmeev, che riporta nel dettaglio anche la descrizione di questa copia (1895, 39-52), afferma che essa mostra l'inserimento di aggiunte posteriori.

E' invece ignota la lingua da cui venne tradotto in russo (slavo-ecclesiastico) un altro trattato di medicina, oggi perduto, ma di cui ci sono ampie prove della sua esistenza, il cosiddetto *Lečebnik Stroganovych lekarstv* (*Prontuario dei rimedi degli Stroganov*). In tre mss. medici del XVIII sec. si indica come fonte proprio questo titolo e in uno di essi si indica anche un certo Kajbysev come il presunto traduttore (ZMEEV, 1895, 2-3; 78)²⁵. Oltre al fatto che uno Stroganov fu medico di Ivan IV, Zmeev ricorda che già al tempo di Ivan III presso le loro saline c'erano dei medici: Kajbyšev dovrebbe essere stato uno di questi. Il fatto che non ci siano rimaste altre notizie farebbe pensare proprio ad una certa antichità della traduzione, il XV secolo. Nella biblioteca del conte Stroganov, generale

governatore di Odessa, da lui donata alla Biblioteca pubblica di San Pietroburgo, c'era un esemplare manoscritto del XV sec. dell'erbario francese di Charles VII (+ 1461) che potrebbe essere servito come fonte. Il bellissimo manoscritto miniato ha tutti i nomi in francese, pochissimi in latino. Ricorda, nel contenuto, il 'vertograd' di Bulow, seppure in forma abbreviata. Zmeev (p.3) tuttavia afferma che opere simili circolavano in Europa in molte altre lingue e dunque non era possibile dire in mancanza di ulteriori dati nulla di definitivo.

In Polonia, intanto, prende piede un altro genere di trattato medico, i cosiddetti *Problemata*, che vengono stampati per la prima volta a Cracovia nel 1535 e, successivamente, nel 1541 e 1567. Tradotti dal latino, i *Problemata* sono un'opera pseudo-aristotelica in cui Aristotele ed altri sapienti forniscono risposte a domande su diversi aspetti del sapere medico. Le domande, va riconosciuto, sono di un tenore tale che forse non era il caso di scomodare il grande Stagirita²⁶. In Russia sono tradotti sembra già alla fine del '500 (ZMEEV, 1895, 233) dall'edizione del 1567 di Stanisław Szarffemberg, anche se le copie mss. rimaste risalgono tutte al secolo successivo. I *Problemata* ebbero una buona diffusione anche in ambito russo: se ne fecero altre traduzioni, una delle quali direttamente dal latino, a Vilnius nel 1677, se bene intendo l'annotazione del ms. Pogod.1686 del 1701: "Повелѣниемъ вельможнѣйшаго Станислава Схандерба краковскаго князя. Издадеся книга сия прозительная или вопросительная, иже по латинѣ зовется *Проблемата* въ Краковѣ въ типографіи Верхней. Въ лѣто отъ Р.Х.1640, содержащая въ себѣ многія вопрошенія изрядныхъ провѣдений, великаго философа Аристотеля и иныхъ мудрецовъ. Приведеса въ Вильнѣ с латынска діалекта на словенскій языкъ въ лѣто отъ создания мира 7185 (1677)" (cit. da Zmeev, 1895, 236)²⁷.

Come si è visto, in tutto il Cinquecento in Russia si effettuano traduzioni di opere mediche da diverse lingue, sia di brani tratti da opere più ampie, sia di volumi interi. Ma la grande produzione di letteratura medica si avrà nel secolo successivo, quando la medicina "dotta" comincerà finalmente ad uscire dalla ristretta cerchia della corte imperiale e attirerà a sé un sempre maggior numero di utenti. La creazione dell'*Aptekarskij prikaz*, il dicastero cui saranno sottoposte tutte le figure legate alla cura della salute – medici, chirurghi, farmacisti, alchimisti, erboristi – datata appunto all'inizio del XVII²⁸ secolo, sancisce il tentativo di dotare la Russia di una organizzazione sanitaria centralizzata sotto il controllo di 'dotti' medici stranieri. Dal 1652, anche studenti russi saranno finalmente ammessi a fare pratica presso di loro, per essere poi inviati a prestare servizio nei vari reggimenti o negli erigendi ospedali ai diversi angoli del paese e si creeranno in tal modo le basi per una diffusione della pratica medica così come concepita da tempo nel resto d'Europa, seppure la diffidenza verso queste nuove figure di 'operatori della salute' continuerà a lungo, almeno in alcune aree

e in alcune classi sociali, e si preferirà ancora affidarsi ai tradizionali 'guaritori di strada' o ai santi taumaturghi. Spetterà a Pietro il grande il compito di riformare la Russia anche in questo campo.

La letteratura medica risponde alle rinnovate esigenze con nuove traduzioni-rielaborazioni di opere straniere – dal latino, dal polacco, dal tedesco – le cui caratteristiche generali sono una maggiore concisione rispetto alle opere del secolo precedente (che pur si continuano a copiare), e l'attenzione rivolta più all'analisi e ai rimedi per le malattie che non alla descrizione dei Semplici. A seconda della disposizione della materia questi nuovi trattati sono solitamente denominati *prochladnye vertogrady*, *lečebniki*, semplici *travniki*, ma vi sono anche opere dedicate unicamente alla farmacopea o a singoli aspetti di questa pratica (preparazione di distillati, unguenti, infusi ecc.). Rintracciare i modelli delle traduzioni anche per questi nuovi prodotti non è semplice, non solo perché essi tendono a essere modificati ad ogni nuova copia, con l'aggiunta di materiale o l'eliminazione di parti ritenute invecchiate e perdere così l'assetto originario (LACHTIN, 1912, XVI), ma anche perché non è quasi mai un solo canale a fornire i modelli, ma coesistono per uno stesso tipo di trattato più traduzioni da lingue diverse, e spesso anche gli scribi non sono in grado di indicare correttamente da quale è tratto il loro antigrafo. Di solito le traduzioni dal latino, ad es. dei *Prochladnye vertogrady*, sono anteriori a quelle dal tedesco, la più nota delle quali fu effettuata dal pod'jak del Zemskij prikaz Andrej Mikiforov nel 1672 (cfr. FLORINSKIJ, 1880, XII), ma sono note in copie più tarde. Lo stesso vale per i *Lečebniki*, opere particolarmente instabili, ma in questo caso le versioni tratte direttamente dal latino interagiscono con quelle dal polacco, a loro volta derivate da originali latini e lasciano sul campo una serie di latinismi e polonismi per i quali in un primo momento non si riesce a trovare un equivalente russo, nonché una cospicua serie di fraintendimenti ed errori.

Come si può vedere, le problematiche relative a queste traduzioni sono molto vaste e offrono parecchi spunti di interesse non solo per lo storico della medicina. Non potendo per ovvie ragioni entrare nel vivo di ognuna di esse, non ci resta che concludere, lamentando la grande difficoltà che ancora oggi abbiamo nell'accostarci a tal genere di letteratura essendo essa quasi del tutto inedita – se si eccettuano il *prochladnyj vertograd* edito da Florinskij nel 1880, il *lečebnik* di Lachtin del 1912 e poco altro²⁹ – e ricordando che solo grazie al prezioso lavoro di Zmeev della fine del secolo scorso, in cui era fornita da mano competente la dettagliata descrizione di 186 trattati medici manoscritti, è stato possibile alle generazioni successive conoscere qualcosa di questo importante benché circoscritto aspetto della cultura russa premoderna.

Bibliografija

- V.P. Adrianova
K istorii teksta Aristotelevykh vrat, in "Russkij Filologičeskij Vestnik", t.66, n.3-4, pp. 1-14, 1911.
- N. Angermann
Neues über Nicolaus Bulow und sein Wirken im Moskauer Rußland, in "Jahrbücher für Geschichte Osteuropas", N.F., Bd.17, H.3, pp. 408-419, 1969.
- M. Belfiume
A proposito della Tajnaja Tajnych, la traduzione russa cinquecentesca del Secretum Secretorum, tesi di laurea, Pisa, Fac. lettere e filosofia, a. acc. 1993-94.
- N.A. Bogojavlenskij
Drevnerusskoe vračevanie v XI-XVII vv., Istočniki dlja izučenija istorii russkoj mediciny, Moskva, 1960.
- F. Borri
Materiali per una storia della medicina nella Russia dei secoli X-XVII, tesi di laurea, Pisa, Fac. lettere e filosofia, a. acc. 1995-96.
- D.M. Bulanin
"Bulev (Bjulov) Nikolaj", in *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*, vtoraja polovina XIV-XV vv. (A-L), Leningrad, pp.101-103, 1989.
- V.M. Florinskij,
Russkie prostonarodnye travniki i lečebniki XVI-XVII vekov, Kazan', 1880.
- M. Gaster
The Hebrew Version of the Secretum Secretorum, in "Journal of the Royal Asiatic Society", 1907, October, pp.879-912; 1908, January, pp.111-162; October, 1908.
- N.K. Gavrušin
Drevnerusskij traktat "O čelovečestvom estestv", in AA.VV. *Estestvenno naučnye predstavlenija Drevnej Rusi*, Moskva, pp.220-228, 1988.
- M. Grignaschi
L'Origine et les Métamorphoses du Sirr-al'-Asrar, in "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age", 63, pp.7-112, 1977.
- M. Grmek.
Les sciences dans les manuscrits slaves orientaux du moyen age, Paris, 1959.
- Z. Ikonomova
"Joan Ekzarch", in *Kirilo-Metodievskaja Enciklopedija*, t.II (I-O), Sofija, pp.170-194, 1995.
- M.Ju. Lachtin
Etjudi po istorii mediciny, Moskva, 1902.
Starinnye pamjatniki medicinskoj pis'mennosti, in "Zapiski Moskovskogo Archeologičeskogo Instituta", XVII, pp.1-176, 1912.
- Ja S. Lur'e
Ideologičeskaja bor'ba v russkoj publicistike konca XV načala XVI v., Moskva, 1960.
- D.V. Miller
The Lubeckers Bartholomaeus Gothan and Nicolaus Bülow in Novgorod and Moscow and the Problem of Early Western Influences on Russian Culture, in "Viator", 9, pp.395-412, 1878.
- G.M. Prochorov
"O zemnom ustroenii", in *Pamjatniki literatury drevnej Rusi* (vt. polov. XV v.), 5, pp.192-215; 599-601, Moskva, 1982.

W.M. Richter

Istorija mediciny v Rossii, vol.1, Moskva (vol.2: 1820; vol.3: 1820), 1814.

W. Ryan

A Russian Version of the Secreta Secretorum in the Bodleian Library, in "Oxford Slavonic Papers", XII, pp.40-48, 1965.

The Old Russian Version of the Pseudo-Aristotelian Secreta Secretorum, in "The Slavonic and East European Review", 56, pp.242-260, 1978.

The Secretum Secretorum and the Muscovite Autocracy, in *Pseudo-Aristotle. The Secret of Secrets. Sources and Influences*, ed. da W.Ryan e C.B.Schmitt, Warburg Institute of London, t.IX, pp.114-123, 1982.

A.I. Sobolevskij

Zapadnoe vlijanie na literature Moskovskoj Rusi XV-XVII v., Spb, 1899.

Perevodnaja Literatura Moskovskoj Rusi XIV-XVII vv., Spb, 1903.

M.N. Speranskij

Iz istorii otrečennych knig IV.Aristotelevy vrata ili Tajnaja Tajnych, Pamjatniki Drevnej Pis'mennosti, CLXXI, Spb., t.171, 1908.

A.I. Spitzer

The Hebrew Translations of the Sod ha-Sodot and its Place in the Transmission of the Sira al'-asrar, in *Pseudo-Aristotle. The Secret of Secrets. Sources and Influences*, ed. da W.Ryan e C.B.Schmitt, Warburg Institute of London, t. IX, pp.34-54, 1982.

M.V. Unkovskaja

Learning Foreign Mysteries: Russian Pupils of the Aptekarskij Prikaz, 1650-1700, in "Oxford Slavonic Papers", XXX, pp.1-20, 1997.

A.A. Zimin

Doktor Nikolaj Bulev – publicist i učenij medik, in *Issledovanija i materijaly po drevnerusskoj literature*, Moskva, pp.78-87, 1961.

V.F. Zmeev

Russkie vračebniki. Issledovanie v oblasti našej drevnej vračebnoj pis'mennosti, Pamjatniki drevnej pis'mennosti, CXII, Spb, 1895.

A. Zubov

Zametka o travnike Trockago voevody Stanislava Gažtovta, in "Čtenija v Obščestve Istorii i Drevnostej Rossijskich", 3, 2, pp.1-27, 1887.

Note

¹ Si tratta di una serie di prescrizioni igieniche per i vari mesi dell'anno posta quasi alla fine della raccolta; cfr. l'ed. in facs., Moskva, 1983, vol.1, p. 251.

² Composto intorno al 915, lo *Šestodnev* è noto oggi in più di 50 mss., il più antico dei quali (Sin.345), di redazione serba, risale al 1263. Per la fortuna nella Slavia orientale, cfr. Ikonomova, 1995, 182. Informazioni bibliografiche sui capitoli 'biologici' in Grmek, 1959, 50 n.80.

³ Ed. da Prochorov in PLDR, vt. polov. XV v., 1982, 192-215; cfr. anche pp.509-601.

⁴ Della versione del Tripolitanus sono rimasti circa 350 mss. e quindi, a partire dal 1472, se ne fecero svariate edizioni a stampa, integrali o ridotte. Altre traduzioni latine furono quelle di Achillini (1501) con in aggiunta brani sull'alchimia, i talismani e un lapidario tratti dalla traduzione ebraica, di Francesco Taegio (1516), ridotta, e di Francesco Storella (1555), che vi unisce invece brani da Ippocrate e il *De venenis* di Averroè.

⁵ Cfr. Speranskij (1908, 50-66; per i testi delle versioni ceche: 243-268) e Ryan (1982, 115 e n.11).

⁶ Cfr. Sobolevskij (1899,99) e Speranskij (1808,116-119). Come mostrato da V. Adrianova (1911), gli elementi russo-sud-occidentali vanno via via scomparendo nei manoscritti successivi, dove si assiste ad un graduale processo di conformazione allo standard letterario moscovita. In un man. del 1648 è il copista stesso a darci conto di questo processo, cfr. Adrianova, 1911, 6.

⁷ Cfr., tra le altre, le ipotesi di Choroškievič (1973), *Russko-slavjanskije svjazi konca XV-načala XVI v. i ich rol' v stanovlenii nacional'nogo samosoznanija Rossii*, VII, Mežd. s'ezd slavi-stov. Doklady sov. delegacii, Moskva, 1973, pp. 411-412, e Grignaschi (1977). Nonostante l'apporto di Lur'e, molti studiosi hanno continuato a considerare la *TT* un'opera tradotta dai "giudaizzanti", così tra gli altri Gavrušin, 1988, p.221.

⁸ Ben messe in luce, tramite la versione inglese del *Sod* da Ryan, 1965, 42ss.; 1978, 242ss; 1982, 115 e Belfiume, 1994, 183 ss.

⁹ Anche Ryan (1982, 116) ammette che alcune divergenze, rispetto al testo edito da Gaster, siano senz'altro intervenute al momento della traduzione russa.

¹⁰ Certo, rimarrebbe in questo caso difficile spiegare la divisione in "porte" che ricorre sia nel 1° che nel 7° libro della *TT*, tuttavia ci riserviamo di esaminare tale questione nel dettaglio in altro luogo.

¹¹ A partire dal fatto che nella *TT* esso presenta un paragrafo finale, *O stomaz da o mechire*, assente in Tibbon e di cui Speranskij non è in grado di indicare la fonte precisa (cfr. Belfiume, 1994, 139).

¹² Edita nella parte corrispondente al testo slavo anche dallo stesso Speranskij (1908, 295-318).

¹³ Abbiamo riportato il testo omettendo i segni supralineari sciogliendo le abbreviazioni e modificando in parte la punteggiatura per renderlo più comprensibile.

¹⁴ Cfr., ad es., nel *Prochladnij vertograd* del 1672 edito da Florinskij (1880), le pp. 184-187.

¹⁵ Per notizie biografiche su Bulow cfr., tra gli altri, Zimin (1961), Angermann (1966), Miller (1978); la bibliografia più ampia in Bulanin (1989, 103).

¹⁶ Sull'identificazione, cfr. Zimin (1961, 78-86). La *Povest'*, composta verisimilmente poco dopo la morte di Vasilij (1533), si legge nella *Letopis' Novgorodskaja Dubrevskogo*, nella *Letopis' Sofijskaja II* e nel *Letopisec Postnikovskij*; rimaneggiata, entra in numerose altre raccolte annalistiche (cfr. Ja S. Lur'e, "Povest' o smerti Vasilija III", in *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*, vt. polov. XIV-XVI v., II (L-Ja), Leningrad, 1989, pp. 277-279; indicazioni sulle edizioni, p. 279). Traduzione parziale della *Povest'* in italiano, in F. Borri (1996, 45ss.).

¹⁷ "Qui finisce questo libro, sulle erbe[...] chiamato *Blagoprochladnij vertograd zdraviju* (Hortus Amoenus sanitatis), il quale finora era rimasto sepolto e posto sotto sigillo; e adesso è apparso a beneficio degli uomini ed è uscito alla luce. Era stato edito su disposizione di Stefan Andreev figlio, valente scriba, che viveva nella città imperiale di Lubeca, nell'anno della nascita di Cristo 1492. Per ordine del Signore luminosissimo Daniil, metropolita di tutta la Rus', e per grazia di Dio, questo libro è stato tradotto dalla lingua tedesca in slavo e l'ha tradotto (se intendo bene, ST): un ostaggio proveniente dallo stato lituano, tedesco di nascita, di Lubeca. E questo libro venne tradotto nel 1534. [...] Io, grande peccatore Floro, detto il Moscovita [...] ho ordinato di copiare questo libro... Iniziò a essere copiato e fu terminato nell'anno 1616." Floro, detto per inciso, era il conservatore del tesoro imperiale.

¹⁸ In passato era stata ventilata l'ipotesi che sotto Nemčin Ljučanin potesse nascondersi Teofilo, l'altro medico al servizio di Vasilij III, cfr. Zmeev (1895, 31-32). Zmeev per parte sua non proponeva alcuna identificazione, ma riteneva che la conoscenza che il traduttore aveva del russo

dovesse far pensare se non ad un indigeno, comunque ad uno slavo, probabilmente ad un ceco o un moravo, ma non ad un polacco (ibid.).

¹⁹ Riportiamo per comodità i nomi latini delle erbe in alfabeto latino – talvolta modificandoli leggermente per renderli più comprensibili – mentre nel testo sono anch'essi ovviamente in cirillico.

²⁰ Ad iniziare con: Адамась по латыни, гогарь или судебихъ по арабски, диомантъ по нѣмцки, а по русски алмазь... (Zmееv, 1895, 16).

²¹ Il n. 4 della rassegna di Zmееv (1895, 20).

²² Cfr. anche Zmееv (1895, 37ss.).

²³ "Questo travnik – si noti il termine – nel 1423 fu tradotto in polacco a Cracovia da maestri di latino per il Signore Stanislav Gaštovt, voevoda di Trockij (?) e, su ordine del voevoda Foma Afanas'evic Buturlin, fu tradotto nella città di Serpuchov nel 1588 dal polacco in lingua russa".

²⁴ "[Глаголемая сия книга лѣкарская травникъ] списана въ Краковѣ въ лѣто ... 1423, а съ польской на русскую переведена... повелѣниемъ воеводы Фомы Афанасѣвича Бутурлина въ богоспасаемомъ градѣ въ Серпуховѣ, а переводилъ ее панъ Саниславъ Станческій... (cit. da Zubov, 1887, 4) "Questo libro di medicina chiamato Travnik, scritto a Cracovia nel 1423 fu tradotto dal polacco in russo per ordine del voevoda Foma Afanas'evic Buturlin nella città protetta da Dio di Serpuchov e lo ha tradotto il Signor Stanislav Stančeskij...".

²⁵ Sono i nn. 42, 43, 107 della raccolta di Zmееv. Nei primi due leggiamo la medesima annotazione: "Лѣчебникъ написанъ повелѣниемъ великаго царя Александра Македонскаго мудрыхъ и славныхъ врачей Аристотеля, Серапиона, Диоскорида... переведена на словенский языкъ. А ныне словеть тотъ лѣчебникъ строгановыхъ лѣкарствъ". (Zmееv, 1895, 3) "Prontuario scritto su ordine del grande imperatore Alessandro di Macedonia, dei sapienti e famosi medici Aristotele, Serapione, Dioscoride... tradotto in lingua slava. E ora si chiama prontuario dei rimedi degli Stroganov" e nel n.107 si fa più volte riferimento, nel corso dell'esposizione, allo строгановыхъ лѣкарство Кайбышевъ переводъ (Zmееv, 1895, 173).

²⁶ Ad es. "Per quale motivo, nelle donne incinte, una mammella è più dura dell'altra? Per quale motivo nei giovani lo stomaco lavora di più e in modo più spedito?" Risparmio le risposte.

²⁷ "Per ordine dell'alto dignitario Stanislav Schanderb (sic!) principe di Cracovia (sic!). Fu pubblicato questo libro di domande o problemi, che in latino si chiama *Problemata*, a Cracovia nella tipografia Superiore. Nell'anno della nascita di Cristo 1640, contenente in sé molte domande su diverse prognosi del grande filosofo Aristotele e di altri saggi. Fu tradotto a Vilnius dal dialetto latino in lingua slava nell'anno dalla creazione del mondo 7185 (1677)".

²⁸ Non c'è una datazione sicura della nascita dell'Aptekarskij prikaz, secondo Richter poteva già essere in funzione nel 1607; di recente M.N. Unkovskaja ha proposto invece una retrodatazione al 3° quarto del XVI secolo (cfr., per la questione, Unkovskaja 1997, 2ss.).

²⁹ Nei *Pamjatniki literury drevnej Rusi 10* (kon. XVI - nac. XVII vv., Moskva 1987, pp. 492-527) V.V. Kolesov pubblica qualche brano da travniki e lečebniki.

GIOVANNA BROGI BERCOFF
(Università di Milano)

Plurilinguismo, retorica e teoria della comunicazione nell'area slava orientale (XVII secolo)

1. – Il fenomeno del plurilinguismo, vasto e più diffuso di quanto siamo abituati a pensare sulla base degli schemi attuali fondati sulla tradizione romantica e risorgimentale che identifica lingua e nazione, presenta vari aspetti e può venire studiato da molteplici punti di vista.

In teoria una differenziazione fra tali aspetti vari del plurilinguismo non sembra difficile da tracciare. Gli studi sul maccheronismo folenghiano, sia quelli pionieristici del secolo scorso che quelli del nostro dopoguerra, hanno messo in evidenza il fatto che a questo uso parodico (nel senso anche etimologico del termine, ossia di "ri-scrittura", "ri-elaborazione" di un modello letterario preesistente) si giunse nel Rinascimento allorché si formò ben chiara nei letterati italiani la coscienza della piena maturità letteraria della volgar lingua e della sua pari dignità rispetto al latino. Tuttavia, fin dall'inizio si era anche resa evidente la fluidità di certi confini più o meno artificialmente tracciati dai critici fra l'uso maccheronico propriamente detto e l'impiego di vari codici con varie modalità.

L'uso di diverse lingue in una stessa comunità culturale (o anche storico-politica) può infatti funzionare a vari livelli e in varie maniere. Le varie lingue possono godere di prestigio e funzione diversa, e quindi servire a diverse finalità di comunicazione; oppure possono avere pari prestigio e funzionare in modo parallelo o anche sovrapposto: basterà pensare al rapporto latino/volgare in area tedesca, francese o fiamminga, o, per il mondo slavo, in Boemia e Slovacchia, in Polonia e Dalmazia (laddove in quest'ultimo caso coesistevano due volgari e il latino). Le varie lingue possono avere circolazione solo scritta, solo orale, o scritta e orale insieme; possono mantenersi separate l'una dall'altra come lingue autonome, oppure possono "contaminarsi", nel senso che lessemi o interi fraseologismi penetrano da una lingua all'altra. All'interno di quest'ultimo caso, poi, le tipologie di compenetrazione fra due (o anche tre) lingue possono essere distinte.

La variante più cosciente, meditata, elaborata e colta di mescolanza è rappresentata certamente dal maccheronismo folenghiano, fondato, com'è noto, non solo sulla "contaminazione" lessicale fra le due lingue, ma anche sull'applicazione di caratteristiche morfologiche e sintattiche di una lingua (nel caso specifico il latino) all'altra. D'altro canto, il fenomeno del "mélange" linguistico, in cui lessemi o fraseologismi di due o tre lingue si intrecciano o si alternano con minore o maggiore "spontaneità", ma comunque senza il complesso reticolo morfosintattico folenghiano, è – per così dire – vecchio come il mondo: già nella commedia classica esso veniva usato con fini parodi(sti)ci, ironici o satirici, e quindi non solo come automatismo, come "code switching" inconscio, ma come procedimento letterario, nel caso specifico, teatrale. Nel Medioevo il "mélange" latino/tedesco o latino/francese poteva rispondere sia ad una semplice applicazione meccanica derivata, in personalità di cultura media o medio-bassa, da una situazione culturale in cui latino e volgare coesistevano (in questo momento non ci interessa con quali funzioni – parallele o sovrapposte –, o con quali modalità ciò avvenisse), sia ad intenti ludici, satirici, letterari – i quali tutti comunque presuppongono l'uso cosciente di vari codici linguistici e, quindi, una base culturale di partenza più elevata. Un esempio eloquente di forma "discorsiva", ma sempre colta e raffinata di "mélange" è rappresentata dalle lettere trilingui (latino, francese e fiammingo) di un personaggio della levatura di Justus Lipsius, la cui influenza in Polonia e in Rutenia nel XVII sec. deve ancora essere valutata nella giusta misura. Il "mélange" latino/volgare è del resto fenomeno diffuso nell'epistolografia umanistica di vari paesi.

2. – Nel mondo slavo si registra l'esistenza di alcune delle varianti di cui abbiamo dato una descrizione teorica molto succinta e un po' empirica ma (ci auguriamo) chiara. Di maccheronismo folenghiano si ha notizia fin dal Cinquecento e, soprattutto, nel Seicento in Polonia e in Dalmazia. Del "mélange" di varia tipologia in questi paesi sono stati descritti molti aspetti e fatte alcune analisi penetranti.

Meno raffinata ed elaborata, e meno studiata è la situazione del bi- o plurilinguismo in area slava orientale. Non si ha testimonianza dell'esistenza di alcuna forma di maccheronismo folenghiano né per la Rutenia né, tanto meno, per la Russia. Conviene ad ogni buon conto soffermarsi su queste due aree in maniera distinta.

2. 1. – Per l'area rutena le cause concomitanti dell'assenza del maccheronismo folenghiano possono essere individuate in fattori vari di carattere sia sociale che linguistico e letterario: l'insufficiente sviluppo normativo e pratico dello spettro dei generi letterari, il predominio del carattere confessionale della letteratura nel XVII secolo (anche in area rutena, infatti, lo sviluppo di una letteratura panegirica e storiografica è restato limitato rispetto ai generi d'ispirazione

religiosa), una riflessione ancora immatura sulla funzione parodistica e satirica negli strati colti della letteratura (anche nella letteratura polemica che, com'è noto, rappresenta la maggior parte del patrimonio scritto tramandato nel XVII sec., la parodia e la satira si risolvono per lo più in invettiva ideologica, più raramente in giuoco o finzione letteraria).

Peculiare era in particolare la situazione di plurilinguismo linguistico della Rutenia. Il polacco godeva sicuramente di uno status di lingua letteraria nel senso moderno del termine, polifunzionale e capace di espressività nei vari livelli di comunicazione sia letteraria che quotidiana e pratica (soprattutto nelle sfere alte e medie della società: comunque quelle che creavano cultura scritta!), e poteva quindi in teoria creare un vero maccheronismo folenghiano con le altre due lingue dell'area culturale rutena. Difficilmente, tuttavia, si poteva creare un rapporto di vero maccheronismo poiché le due altre lingue colte non avevano uno status ed una funzione del tutto equivalenti. Lo slavo ecclesiastico aveva ancora troppo evidente la sua connotazione confessionale per servire ad un esercizio letterario raffinato e ludico come il maccheronismo. Il latino era bensì lingua dell'Accademia di Kiev ed era probabilmente noto non solo alle fasce più colte della popolazione, ma anche ad una parte dei funzionari dell'amministrazione dello stato (i vari "pisarze" locali, notai, avvocati, e simili). Tuttavia, l'abilità di scriverlo con finalità letteraria di elevata complessità doveva essere limitata a pochi eletti: al di là di personaggi come Simeon Polockij (allora ancora Polacki o Poloc'kyj), Lazăr Baranovič, Varlaam Jasyns'kyj, Stefan Javorskij (o Jaworki /Javors'kyj) e alcuni loro stretti collaboratori ed amici, tutto induce a pensare che non fossero molti coloro che andavano al di là di una conoscenza del latino che servisse a fini pratici ed amministrativi. Quei rappresentanti dell'alto clero che il latino lo conoscevano bene e lo usavano a fini letterari, per parte loro, difficilmente si sarebbero messi a preparare testi folenghiani: pur avendo molto chiaro il valore dell'ironia e il senso del giuoco letterario, essi avevano un'impostazione ideologica e una posizione gerarchica troppo marcate dall'impegno confessionale e politico-ecclesiastico per potersi dedicare apertamente e con spirito libero ad un'attività ludica come il maccheronismo folenghiano (e non dimentichiamo il ruolo della censura e dell'autocensura della tradizione slava ecclesiastica!). D'altro canto, la "prosta mova" non può essere considerata come lingua letteraria di pari codificazione, dignità e universalità di funzione quali erano il polacco o, tanto meno, il latino. A dispetto dei generosi tentativi cinque e seicenteschi di fare della prosta mova una lingua letteraria codificata e polifunzionale, il polacco ha comunque mantenuto a lungo una maggiore dignità come lingua letteraria d'uso universale dello stato polacco-lituano. Per il "volgare ruteno" (con le sue varianti) sembra sussistere nel Seicento, ed ancora nel Settecento, un ruolo di lingua di divulgazione religiosa (di evangelizzazione, catechizzazione, predicazione, esegesi per le masse) non ancora pienamente affrancata come lingua letteraria codificata e polifunzionale.

Del resto, ciò rispondeva all'insegnamento che si impartiva nei collegi gesuitici – a cominciare da quello di Vilna – e nelle altre scuole su di essi modellati: le lingue del popolo (lituano, estone, lettone, oltre che ruteno e tedesco) vi erano insegnate a fini di evangelizzazione e predicazione, e allo stesso modo doveva per vari aspetti e per molte persone essere percepito anche il ruteno nei confronti del polacco, del latino e dello slavo ecclesiastico. Nel Seicento quest'ultimo ha – in modo fortemente concorrenziale – affiancato la "prosta mova" cinquecentesca, togliendole spesso lo spazio vitale non solo nella letteratura confessionale. Senza voler entrare qui in una disamina sulla "dignità" del ruteno, che sarebbe fuori luogo (e ci porterebbe fuori tempo massimo: rimandiamo per questo all'ancor validissimo studio di B. Strumins'kyj), ci pare evidente che i fattori elencati spiegano a sufficienza l'assenza di forme maccheroniche in area rutena.

Nella Russia moscovita, poi, l'assenza di una qualsiasi forma di maccheronismo, e persino di "mélange", si spiega da sola con l'assenza non solo del latino, ma anche di una lingua che si possa definire letteraria nel senso moderno. Si aggiunga a ciò lo sviluppo ancora limitato, nel Seicento, dei generi letterari diversi da quelli tradizionali (aglografia, generi liturgici, povesti, cronache), ed una "filosofia della letteratura" che appena cominciava a staccarsi dalle concezioni medievali che avevano dominato la letteratura moscovita fino a tutto il Cinquecento.

2. 2. – Nella Rutenia del Seicento esistevano invece le condizioni per uno sviluppo del "mélange" e per un diffuso plurilinguismo in letteratura, ed in effetti si sono realizzati ambedue i fenomeni. E' noto quanto sia stato frequente l'uso contemporaneo di lingue diverse nella Rutenia della fine del Cinquecento e per tutto il Seicento. Il plurilinguismo risulta emblematicamente "istituzionalizzato" in uno dei generi più significativi dell'area polono-rutena del Seicento: la poesia araldica. Nei versi isosillabici di Taras Zemka (1628) che illustrano l'insegna dei Dolmatov, le tre trombe (o piuttosto corni, "truby") che compaiono in uno dei quattro "campi" dello stemma simboleggiano le tre lingue in cui si diffonde nel mondo la gloria della stamperia kieviana (cfr. KROLL, p. 86-87). È fin troppo noto che nella prima metà del XVII secolo numerosi trattati venivano scritti prima in polacco e poi tradotti in lingua rutena (nelle sue varianti che vanno dalla "prosta mova" allo slavo ecclesiastico di redazione rutena). Ancora nella seconda metà del Seicento i letterati più colti quali Simeon Polockij, Inno-kentij Gizel', Dimitrij Tuptalo e Stefan Javorskij, che non mi risulta abbiano lasciato molti scritti in ruteno; si sono serviti di tutte e tre le lingue che funzionavano nel Principato di Lituania e in Ucraina: latino, polacco e slavo ecclesiastico. Lo stesso probabilmente vale per Lazar Baranovič: è vero che Simeon Polockij, in una lettera, scriveva della necessità di emendare lo slavo ecclesiastico delle *Truby sloves propovednych* che il metropolita di Černigov desiderava veder

stampate a Mosca, ma è ovvio dal contesto che gli "errori" erano quelli della redazione rutena dello slavo ecclesiastico e che comunque Polockij sottolineava soprattutto la necessità di emendare le devianze dogmatiche: fra queste, anche la correttezza dello slavo ecclesiastico aveva valenza dogmatica. Non mi risulta invece che ci siano giunte opere da lui scritte in "prosta mova". Da parte sua, Ioannikij Haljatovs'kyj scrisse alcune sue opere sia in slavo-ruteno che in polacco.

Mentre sul funzionamento del bi- o plurilinguismo in area polacca sono stati fatti alcuni studi importanti, per l'area rutena non sono numerosi i lavori sistematici e comparati sulle scelte linguistiche fatte dagli autori nelle varie opere, e sui meccanismi che governavano le decisioni di scrivere in una lingua oppure in un'altra, oppure di far tradurre in un'altra lingua un'opera già scritta in una lingua. Certamente le molle che spingevano un autore ad una scelta o all'altra erano varie. In molti casi (soprattutto nella disputa confessionale) la scelta del polacco doveva essere dettata insieme dal desiderio di dar prova della propria elevata cultura (contro i Ruteni, com'è noto, le accuse più frequenti dei cattolici erano quelle di parlare e scrivere in una lingua ibrida e incolta) e da quello di raggiungere efficacemente il pubblico colto polacco cui la polemica era indirizzata. In altri casi poteva giuocare un ruolo importante la semplice circostanza che uno scrittore era appena tornato "laureato" da un'Accademia polacca e disponeva quindi di una pratica e di un'esperienza recente e immediata che lo predisponesse ad esempio a scrivere panegirici nel fiorito polacco della fine del Seicento: così fu per Stefan Javors'kyj che scrisse in polacco i suoi 4 poemetti per Varlaam Jasyns'kyj e per Mazepa fra il 1685 e il 1691. Negli stessi anni, però, lo stesso autore scrisse un'altrettanto fiorita omelia (con tendenza verso il panegirico) per il matrimonio dello stesso Mazepa: trattandosi di un'opera che doveva funzionare in occasione della liturgia nuziale, essa venne scritta in ruteno misto di slavo ecclesiastico. Dieci anni dopo Stefan si trovava a Mosca: egli scrisse ancora un poemetto in sestine di carattere didattico-moralistico, ma ormai in slavo ecclesiastico moscovita (dal 1693, com'è noto, lo slavo ecclesiastico ruteno era proibito nella Russia moscovita). Al latino, nel periodo moscovita, egli sembra aver fatto ricorso essenzialmente nelle lettere, ed ancora in latino scrisse la famosa *Elegia* di addio ai propri libri: a Mosca, tuttavia il latino sembra aver funzionato solo come espressione lirica privata, per sé, per le Muse e per i posteri – certamente non per un pubblico che, se esisteva, era comunque molto scarso.

2. 3. – Come si vede le modalità d'uso e di funzionamento delle varie lingue possono essere molteplici e rispondere a motivazioni culturali, sociali o individuali assai differenziate. I vari aspetti dell'uso plurilingue vanno dalla scelta di scrivere un'opera in latino o in altre lingue, all'alternanza di sezioni di una stessa opera in latino o in volgare, al maccheronismo folenghiano, al "mélange",

all'automatismo del "code switching". In alcuni casi queste scelte hanno motivazioni socioletterarie o sociolinguistiche ben individuabili (come nel caso di Stefan Javorskij, o in quello di Feofan Prokopovič cui si accennerà fra poco).

Lasciando da parte il maccheronismo folenghiano che in area slava orientale non è esistito e considerando solo l'ampia fascia che possiamo definire come "mélange", ci pare comunque di poter fin da ora esprimere perplessità sulle teorie di B.A. Uspenskij che definiva la situazione linguistica in area rutena come un semplice bilinguismo: del resto già N.I. Tolstoj aveva a suo tempo rilevato che non solo, e non tanto di bilinguismo, quanto di plurilinguismo si tratta in area rutena. Comunque, se di bilinguismo si volesse parlare, si tratterebbe sempre di un bilinguismo "zoppo": indipendentemente dalla volontà cosciente e dagli sforzi di codificazione fatti da alcuni panegiristi, storici e predicatori, al ruteno difficilmente può essere attribuita la stessa funzione, lo stesso riconoscimento di codificazione e la stessa dignità che avevano il latino e il polacco, o anche lo slavo ecclesiastico. Mi pare invece che si possa affermare che nella Rutenia dell'epoca esisteva una netta situazione di plurilinguismo e che i fattori che abbiamo menzionato possono spiegare l'assenza del maccheronismo folenghiano e l'ampia circolazione, invece, dell'uso parallelo di varie lingue e di quello del "mélange".

Desta perplessità anche l'equiparazione che B.A. Uspenskij ha fatto fra una supposta analoga situazione linguistica di bilinguismo in Rutenia e in Russia. La situazione della Russia moscovita ci pare assai diversa da quella rutena. Alcuni tentativi di introdurre a Mosca il polacco come lingua di cultura ed anche di uso ecclesiastico vennero fatti, com'è noto, da Simeon Polockij e dalla corte di Fedor Alekseevič e di Sofija Alekseevna. Si tramandano notizie (o leggende?) sui versi polacchi scritti da Sofija. Si dà per certo che durante la liturgia si cantavano i Salmi e altri inni in polacco, il che spinse Simeon Polockij a tradurre in slavo ecclesiastico il Salterio di Davide. Com'è noto, tuttavia, questi tentativi di innesto linguistico non furono vitali e l'apporto del polacco e del ruteno si esplicò assai più fruttuosamente in una forte e duratura influenza, soprattutto lessicale, ma anche fonetica e morfologica, e, più generalmente, culturale.

Un caso particolare e nuovo (anche se limitato) di plurilinguismo in Russia fu quello legato all'attività di Pietro il Grande e Feofan Prokopovič. Nella sua *Rhetorica* scritta in latino quest'ultimo aveva citato molti esempi in polacco ed uno in slavo ecclesiastico (traducendo da Stefan Javorskij). Si trattava però di un'opera concepita e pubblicata ancora a Kiev. Anche l'*Epitaphium*, scritto in occasione della morte di Varlaam Jasyn'skyj (1707) è legato al periodo kieviano. Trasferitosi a Mosca, Feofan si preoccupò invece di far tradurre e stampare alcune operette e dei pamphlet in latino con chiara intenzione propagandistica. Si tratta di lavori volti a far conoscere al mondo il nuovo assetto ecclesiastico e politico della Russia ormai imperiale, che voleva imporre all'Europa la sua im-

magine di grande potenza e di novella dimora delle Muse e delle Scienze. Questi scritti hanno in sostanza la stessa funzione che avevano nel Cinquecento le analoghe opere latine di storiografia e di pubblicistica varia, scritte in Polonia per affermare la dignità politica, etnica (slavo-sarmata) e culturale del nuovo potente stato polacco-lituano appena divenuto potenza fondamentale nel quadro geopolitico dell'Europa del tempo. E' questo uno degli aspetti in cui più esplicitamente si manifesta il carattere (o piuttosto la funzione) rinascimentale del barocco russo, secondo le ben note teorie di D.S. Lichačev. Nel complesso, tuttavia, questi dati dimostrano che il funzionamento di varie lingue in Russia è un fenomeno limitato ed elitario fino all'epoca moderna.

La ben nota teoria *uspenskijana* della "Terza influenza slava meridionale" appare poco convincente anche se si parte dall'interpretazione secondo cui nella Russia del Seicento e primo Settecento l'evoluzione della situazione linguistica che procede verso il passaggio dalla diglossia al bilinguismo sarebbe influenzata dalla situazione di bilinguismo prosta mova/slavoecclesiastico nella Rutenia cinquecentesca: l'uso concreto dello slavo ecclesiastico più o meno ibrido, del "prikaznoj jazyk", e del volgare e dei dialetti parlati in Russia non può essere considerato come analogo al plurilinguismo che ha trovato espressione in molte aree culturali e letterarie dell'Europa occidentale oltre che nel Principato di Lituania (e nella Rzeczpospolita in genere) o nelle aree rutene anche dopo la divisione fra Riva Destra e Riva Sinistra del Dnepr (o Dnypro che dir si voglia) e dopo l'unificazione sia politica (1654) che confessionale (1686) dell'Ucraina kieviana con Mosca. Il funzionamento dei vari codici e registri linguistici nella Russia moscovita dimostra solo l'esistenza di una situazione ancora estremamente fluida ed articolata di ibridismo linguistico (rimandiamo per questi concetti alle ben note ed illuminanti teorie di V.M. Živov) i cui tentativi di codificazione e di espansione, ed anche di concorrenza per una possibile supremazia che un registro avrebbe potuto imporre agli altri, non riuscirono a concretizzarsi neppure nell'epoca petrina, nonostante lo sforzo di intellettuali e politici (questi ultimi rappresentati da Pietro e dai suoi collaboratori) per creare un "prostoj jazyk" accettabile per tutti i testi. Si tratta comunque in questo caso di diversi registri linguistici, e non di plurilinguismo quale esso funzionava in Europa occidentale o nelle varie aree della Rzeczpospolita.

3. – Ritornando alla situazione di plurilinguismo e alla sua realizzazione pratica in alcuni scrittori di area rutena, essa si manifesta – come s'è detto – non solo nell'uso di varie lingue in vari testi (comune, direi, alla maggior parte degli scrittori dell'epoca), ma anche in un certo numero di esempi di "mélange" di interesse letterario e sociolinguistico.

Com'era accaduto nell'Europa rinascimentale (abbiamo citato l'esempio di Justus Lipsius, ma si dovrà ricordare anche quello non meno insigne di Jan Kochanowski), fu soprattutto l'epistolografia a concedere ampio spazio di applica-

zione a questo tipo di espressione linguistica. L'ibridismo plurilingue veniva usato anche in alcune introduzioni ad opere storiografiche o pubblicistiche: Stefan Javors'kyj (come tanti scrittori polacchi) usò il "mélange" polacco/latino in alcune parti (introduttive o di compendio) dei suoi panegirici. Tuttavia, in area slava orientale, in nessun altro testo come nelle epistole il "mélange" riuscì a dar vita a tutte le sue possibilità espressive.

L'uso bilingue o trilingue (o quadrilingue se si prende in considerazione anche le espressioni in "prosta mova" cui fa ricorso Dimitrij Rostovskij) nelle lettere dei più noti personaggi dell'epoca (Simeon Polockij, Stefan Javorskij, Tup-talo; purtroppo le lettere di Lazar Baranovič sono state pubblicate nella lingua d'origine solo se scritte in slavo ecclesiastico, negli altri casi sono state tradotte in russo moderno e non possono quindi essere prese in considerazione dal punto di vista linguistico) offrono una gamma varia di interferenze, mescolanze e alternanze di lingue diverse, una gamma che va dal semplice automatismo anche inconscio, al riconoscimento di una particolare valenza semantica di una parola straniera, all'evidenziazione del ruolo stilistico e dell'espressività emozionale di un inserto, fino al raffinato giuoco retorico e al cosciente uso ideologico di una lingua o dell'altra. Il cambio di uso linguistico e di registro avviene in un modo che è (almeno apparentemente) del tutto naturale, intuitivo ed emozionale, ma al tempo stesso presuppone una cultura che deriva da anni di studio e di pratica, e da un'interiorizzazione cosciente e razionale di norme, modelli e stratificazioni plurisecolari (o millenarie se si tien conto dei modelli classici della retorica e della letteratura rinascimentale, e dei frammenti di classicità che galleggiano abbondanti nel mare della letteratura barocca).

Fra le varie modalità d'uso di diverse lingue nelle epistole dei poeti letterati ruteni vorrei evidenziare ancora l'importanza di espressioni che sembrano riflettere un codice linguistico colloquiale, quale lo si può immaginare a Polock verso la metà del '600 all'interno di uno strato alto e medio della società che, avendo familiarità attiva e passiva col latino e disponendo del polacco come lingua letteraria colta e polivalente, si serve con abilità della mescolanza di questi codici per esprimere il carattere essenziale dell'epistolografia, che è quello del "dialogo a distanza" fra personaggi legati da comuni interessi, affetti o campi di discussione (anche di disputa). Si ricorderà fra l'altro che la lettura ed analisi delle epistole ciceroniane faceva parte della "ratio studiorum" dei collegi dei Gesuiti e che la stesura di lettere (e quindi anche la conoscenza della teoria che la regolava) era prevista per gli esercizi di latino. Alla stesura delle lettere dedicava una sezione il ben noto manuale di arte oratoria (o piuttosto raccolta di "exempla" di orazioni, epistole, panegirici e simili, e – sia detto per inciso – ricco di testi in mélange polacco/latino) dal titolo *Mowca Polski* (Kalisz 1668) compilato da J.S. Pisarski. A mezza strada fra dialogo e normativa retorica, l'epistola privata esprimeva dunque un linguaggio familiare ma colto che poteva essere consueto anche nella comunicazione orale in un ambiente plurilingue

come quello ruteno occidentale. E' noto, poi, che l'adattamento al destinatario del messaggio originale era fattore fondamentale (teorico e pratico) dell'epistolografia. E' naturale dunque che, allorché egli scriveva ad un alto prelato (nella fattispecie a Lazar Baranovič che amava lo stile ornato in tutte le lingue), Simeon si servisse di tutte le possibilità che l'alternanza di varie lingue gli offriva per raggiungere effetti di affettato ossequio, di encomiastico entusiasmo, di diplomatico temporeggiamento, di ironia raffinata e sottile. In altri casi è evidente invece l'intento di ribadire incondizionata fedeltà a principi ideologici confessionali di base. In certe occasioni, infine, l'epistografo semplicemente vuole giuocare con le parole ornando il testo per puro *divertissement* letterario: gli esempi si possono verificare in tutti e tre gli autori da noi citati. In qualche modo si differenzia dagli altri il solito Stefan Javorskij, il più coscientemente retorico e il più intellettualmente erudito e controllato dei tre: più che intrecciarli, nelle sue lettere egli alterna slavo ecclesiastico, latino e polacco "a blocchi", servendosi della prima lingua per i brani "d'ufficio" e di discussione operativa, o in quelli narrativi (quelli in cui si discute dei problemi concreti o di affari ecclesiastici), del latino per citazioni classiche, commenti e riflessioni filosofiche, del polacco per modi di dire, sentenze ed espressioni colloquiali. Stefan è quello che più netta presenta la coscienza della diversità, ed anche dello status di pari dignità e pari letterarietà delle tre lingue di cui si serve.

4. - Da quanto detto fino ad ora risulta evidente che la varietà di aspetti del plurilinguismo e del suo funzionamento impone la necessità di affrontarne lo studio con approcci diversi. Trattandosi di fenomeni differenziati, aventi importanza e funzione varia nello sviluppo culturale e linguistico di determinate aree, interessano anche discipline diverse. Così, la scelta di una lingua o dell'altra per opere di genere diverso o indirizzate ad un pubblico diverso ha attinenza in primo luogo con problemi letterari o più ampiamente culturali ed ideologici, mentre l'automatismo - che porta ad incrostazioni di parole straniere o a prestiti derivati dal maggior prestigio di una lingua o dalla maggiore pregnanza semantica di un'espressione - ha a che fare piuttosto con problemi linguistici, psicolinguistici e sociolinguistici di interferenza e di "code switching".

Nonostante la loro diversità, ci sembra tuttavia che si possa trovare un punto di contatto importante, una specie di sfera intermedia (si potrebbe oggi parlare di un interfaccia) che può aiutare a trovare una chiave di lettura per tutti gli aspetti, sia linguistici che letterari, del plurilinguismo cui abbiamo, sia pur fuggacemente, accennato. Tale momento unificatore dei vari usi e della funzione delle varie lingue può essere costituito dalla retorica.

In primo luogo si dovrebbe prestare maggiore attenzione all'analisi dei più importanti manuali di retorica e di poetica circolanti nell'epoca che ci interessa, sia degli italiani Famiano Strada, Emanuele Tesauro e Agostino Mascardi che erano sicuramente noti nella Rzeczpospolita, sia di altri teorici spagnoli, tede-

schì, fiamminghi e, naturalmente, polacchi o ruteni. Ciò permetterebbe di individuare con una certa precisione i generi letterari nei quali il „mélange” era ammesso, o anche gradito come testimonianza della creatività del „genio” individuale, secondo quanto scrive A. Mascardi facendo riferimento nientemeno che al cavalier Marino. Se da una parte al maccheronismo folenghiano si attribuiscono tradizionalmente una valenza ed una funzione che va dal satirico al comico, al grottesco e all'ironico, risulta evidente dai numerosi testi che possediamo che il „mélange” può funzionare per vari generi, non solo comici, ma anche medi (epistolografia, storiografia, letteratura polemica), e persino alti (panegirico).

La contaminazione del latino con „barbarismi”, com'è noto, venne fortemente combattuta dai gesuiti sia a Roma che in Polonia e a Vilna. Allo stesso modo è noto che i puristi polacchi si inalberavano contro l'uso di parole e fraseologie latine nel polacco. Ciò non impediva però al gesuita J. Kwiatkiewicz di far ricorso al „mélange”, ad esempio nell'introduzione alla sua epitome-continuazione del Baronio, scritta in un polacco fluido e vivace. Allo stesso modo Stefan Javors'kyj si servì del misto latino-polacco per alcune sezioni dei suoi panegirici.

Feofan Prokopovič, invece, non mi risulta che si sia mai servito del „mélange”. Nella sua *Rethorica* latina, seguendo l'esempio di tanti manuali occidentali, fece esempi in volgare (polacco) e in slavo ecclesiastico, a dimostrazione di come le norme retoriche, appunto, potessero essere applicate alle varie lingue. Tuttavia, con le sue tendenze classicheggianti, egli era certamente più vicino al ciceronanesimo „purista” del gesuita Famiano Strada che all'eclettismo di Agostino Moscardi (anche lui gesuita all'inizio, ma poi uscito dall'ordine!) che, nel suo *Cannocchiale* (sicuramente noto a Sarbiewski) non disprezzava il lipsianesimo, faceva gran caso del „genio” e dell'„arguto” ed apriva volentieri spiragli anche ampi a linguaggi fioriti e misti.

Oltre alla presenza, in tutta l'Europa seicentesca, di varie tendenze e scuole di stile e di poetica, oltre all'inevitabile ed evidente connessione fra l'uso linguistico, i generi letterari e la materia trattata, riteniamo che si debba ricordare in primo luogo il fatto evidente, ma spesso dimenticato che, alla radice della scelta del „mélange” o della scelta di una lingua o dell'altra, in una situazione socio-linguistica di plurilinguismo, debba essere messa la prima e fondamentale formulazione teorica che sta alla base della retorica e di ogni riflessione meta-letteraria, ossia la semplice sequenza di interrogazioni nota dalla formulazione delle domande: „čto, kto, gde, čim, vskuju (počto), kako, kogda” (non avendo in questo momento accesso al manoscritto latino che si trova nella Biblioteca dell'Accademia delle Scienze a Kiev, mi servo della traduzione che, della formulazione data da Stefan Javorskij nel suo trattato di retorica, è stata effettuata da Fedor Polikarpov nel 1721 (*Ritoričeskaja ruka*, stampata in IOLDP, XX, 1878, p. 16). Sono ben conscia che si tratta di una constatazione banale, ma vor-

rei ricordare quanto questa banalità sia importante e come stia ancor oggi alla base della teoria della comunicazione (anche di quella letteraria) e di tutte le sue attualissime ramificazioni. Un polemista un po' malevolo potrebbe dire che, in fondo, non molto di nuovo hanno detto i moderni semiotici o teorici della comunicazione, visto che le retoriche seicentesche, e prima di loro quelle rinascimentali e classiche, altro non erano che trattati di teoria della comunicazione fondati sulla formula "magica" testé citata. Ritengo che la retorica intesa come più antica teoria della comunicazione, possa aiutarci a capire molti aspetti del plurilinguismo che abbiamo descritto. E siccome la teoria della comunicazione non può non tener conto in primo luogo delle implicazioni sociolinguistiche e socioletterarie di un testo, essa offre anche alcune indicazioni sul funzionamento del plurilinguismo in letteratura.

Dalle lettere che abbiamo descritto altrove e dagli altri testi cui si è accennato qui sopra, risulta evidente in primo luogo il fatto che l'uso del "mélange" è legato meno alla materia trattata che al rapporto di comunicazione fra emittente del messaggio e ricevente. L'uso dello slavo ecclesiastico, ad esempio, non è frequente nelle citazioni bibliche, per lo più riportate in latino da Simeon Polockij. D'altro canto Dimitrij Tuptalo non esita a citare Marziale in polacco. Questi sono casi evidenti di automatismo derivato dall'aver appreso a memoria quella determinata citazione in una determinata lingua (com'era nell'uso didattico delle classi di grammatica, retorica e poetica delle scuole gesuitiche dell'epoca e del Collegio Mohyliano di Kiev, basate in buona parte sull'esercizio e sulla memoria: lo studio della logica e l'uso del pensiero raziocinante si sviluppava nei cicli superiori di filosofia e teologia). In alcune circostanze, però, Simeon ricorre allo slavo ecclesiastico per citazioni o reminiscenze bibliche: si tratta di passi particolarmente segnati dall'emozione nel contesto di una scelta confessionale di valenza veramente esistenziale (lettera a T. Baev's'kyj).

D'altra parte non doveva essere la comprensibilità che spingeva Simeon a scrivere in polacco al fratello che sicuramente conosceva il latino e la "prosta mova" più o meno slavo-ecclesiasticizzata del Seicento. In una lettera accorata, insieme di appello e di minaccia affinché il congiunto non abbandonasse la vera fede ortodossa, doveva essere la consuetudine che guidava la scelta della lingua, la comune esperienza linguistica della Rzeczpospolita, e quindi il rapporto di comunicazione che si basava sull'uso probabilmente anche quotidiano della lingua letteraria più standardizzata e diffusa nella Rutenia occidentale (ossia il polacco).

Che gli stessi autori scegliessero lo slavo ecclesiastico (alla fine del '600 per lo più ormai standardizzato sulla norma russa) per scrivere al patriarca di Mosca o allo zar è fatto ovvio, dettato dalle norme di comportamento della società gerarchizzata e retoricizzata dell'epoca. Tali sono, ad esempio, le lettere che Varlaam Jasyn's'kyj, Gedeon Cetvertyn's'kyj, Ivan Mazepa o altri personaggi di grado inferiore (lo ieromonaco Paisij, ad esempio, luogotenente dell'igumeno

nella Lavra delle Grotte nel 1690, o l'igumeno del monastero di S. Nicola a Rychly) scrissero ai patriarchi Ioachim e Adriano. E' interessante, d'altra parte, vedere come Lazar Baranovič (o il suo segretario) si servisse di vari registri a seconda del destinatario: il patriarca o lo zar, i capi dei Cosacchi in Ucraina, i boiari in Russia, o altri personaggi ucraini (ci riferiamo ai testi pubblicati in *Archiv Jugo-Zapadnoj Rossii*, I, 5, 1872, pp.287-303, e in *Akty otnosjaščiesja k istorii Zapadnoj Rusi*, VII, 1872, n. 30, 46; VIII, 1875, n. 49: da quanto affermano gli editori queste lettere dovrebbero riprodurre fedelmente il testo dei manoscritti). In assenza di una lingua standardizzata e universalmente valida, anche in Ucraina si faceva ricorso, oltre che a varie lingue, a vari registri (per questo aspetto, quindi, con una situazione non molto diversa da quella della Grande Russia: il che dovrebbe invitare a servirsi quanto meno con prudenza del termine di lingua letteraria per la "prosta mova"). In certi casi sembra invece che la decisione di scegliere un registro linguistico piuttosto che un altro fosse dettata da un intento politico-ideologico. In una lettera indirizzata al patriarca Ioachim (24.5.1689) il vescovo di Leopoli Iosif Šumlians'kyj alterna fraseologie stereotipe in slavo ecclesiastico con espressioni che sembrano polacco trascritto in cirillico. Anche in questo caso mi pare ovvio che non si tratta di comprensibilità – sicuramente a Mosca lo slavo ecclesiastico ruteno con i suoi polonismi era comprensibile quanto quello grande-russo –, ma di un fatto retorico: sulla falsariga dei fattori retorici rispondenti alle domande "qui?", "cui?", "cur?", "quomodo?", si deve supporre che l'emittente si servisse di quel determinato registro linguistico non solo per consuetudine linguistico-ambientale (egli viveva nella Rzeczpospolita), ma anche per affermare la dignità della propria tradizione ecclesiastica, oltre che culturale: non a caso, in questa lettera, Šumljans'kyj dichiara la propria fedeltà tanto al patriarca di Mosca quanto a quello di Costantinopoli, tanto agli zar russi quanto al re polacco, e chiede l'istituzione di una metropoli galiziana indipendente, richiamandosi alla tradizione antica: "mitropolija Galickaja danvjaja est', i fundacieju est' velikich knjazej rossijskich". Tale richiesta è contenuta nella seconda parte della lettera, dichiaratamente privata ("Do pis'ma moego publicnago ešče ... pridaju ruki moeja vlasnyja..."), in cui l'autore denuncia anche le angherie inflitte dal metropolita di Kiev Gedeon alla chiesa leopolitana (*Archiv*, cit., pp.275, 273, 274). In questo caso, dunque, l'attualizzazione linguistica di determinati punti "qualificanti" della convenzione retorica acquista significato ideologico-politico. In altri casi, in primo luogo nelle lettere scritte in "mélange", tali elementi "qualificanti" potevano semplicemente esprimere lo "status" di "dialogo a distanza" della lettera come genere letterario, oppure potevano essere finalizzati all'espressione lirica, ironica, familiare (nel senso delle epistole *Ad familiares* di Cicerone che, si ricorderà, facevano parte delle letture obbligatorie nei collegi gesuitici), ossia all'espressione di sentimenti e pensieri personali e al "ludus" letterario.

5. – Sulla base delle osservazioni fin qui fatte, per un ulteriore sviluppo della ricerca non solo sull'espressione letteraria in varie lingue ma su quella letteraria del Seicento in genere, mi pare dunque che si debba pensare, al di là dell'esame della casistica delle varie figure retoriche e del modo di applicazione delle regole, a prestare maggiore attenzione alla realizzazione e ai modi di attualizzazione delle varie situazioni di comunicazione secondo lo schema delle sette "formule magiche" d'interrogazione retorica su elencate. Nel segno della retorica e della convenzione comunicativa si può cogliere il complesso dei vari aspetti del plurilinguismo, aspetti che, pur essendo per altri versi distinti, possono essere anche esaminati come appartenenti all'unico ampio settore del funzionamento dell'espressione letteraria. Questo approccio interessa forse di più chi si occupa di problemi di letteratura, di generi letterari e di ideologia, che non chi si occupa di problemi linguistici. Esso però non dovrebbe essere indifferente neppure per chi si occupa di filosofia della lingua, di problemi di norma, di dignità, di storia e di "questione" della lingua, o di problemi di analisi del testo. Vorrei concludere ricordando che, i dignitari ortodossi che, a differenza di personaggi come Lazar Baranovič o Varlaam Jasyn'skyj, dalle terre rutene si trasferirono in Russia, cessarono di scrivere in lingue diverse, almeno a livello ufficiale. Mentre Baranovič continuò a scrivere in polacco e in slavo ecclesiastico, Simeon Polockij, Dimitrij Tuptalo e Stefan Javorskij fecero ricorso all'uso di lingue diverse dallo slavo ecclesiastico solo in circostanze di comunicazione privata, lirica, intima. In Russia, è noto, esistevano vari registri – slavo-ecclesiastici, ibridi, cancelliereschi, parlati – ma non varie lingue. La situazione di pluriculturalismo e plurilinguismo diffusi nella Rzeczpospolita e nelle terre rutene era inesistente nella Grande Russia. Anche se non è del tutto chiaro quale fosse la percezione che fra '600 e primo '700 i Russi potevano avere dello status, del funzionamento e del rapporto fra polacco, slavo-ecclesiastico e latino, ci pare tuttavia difficile che si possa accettare l'equiparazione di una supposta situazione di bilinguismo ruteno a quella di un nuovo bilinguismo russo. Le due realtà socio-culturali e socio-linguistiche erano profondamente diverse ed andrà riesaminata tutta la questione di una loro possibile comparazione.

Quale fosse il ruolo del latino (che veniva insegnato sistematicamente nell'Accademia di Mosca in cui proprio Stefan Javorskij ebbe una parte di rilievo, in maniera saltuaria e rudimentale in alcune altre scuole volute da Pietro) è stato parzialmente descritto da Lappo-Danilevskij all'inizio del Novecento e, poco tempo fa, da Okenfuss (1995): anche se nutriamo non poche perplessità sul libro di quest'ultimo¹, non possiamo che essere d'accordo con le sue osservazioni sul carattere non organico ed elitario della conoscenza del latino e della cultura classica in Russia dove, salvo alcune eccezioni, erano quasi solo gli stranieri ad avere una vera familiarità con tale lingua e tale cultura fino alla metà del Settecento.

Certamente nelle scuole istituite da Pietro e in particolare nell'Accademia di Mosca molti futuri funzionari (a cominciare dalle spie, o da quegli scagnozzi

di cui parla S.I. Nikolaev, che andavano a cercare brani antirussi nella letteratura polacca o occidentale e poi li traducevano per il governo), operatori culturali (traduttori e interpreti, diplomatici e simili) o futuri viaggiatori a caccia di tecnologie belliche e navali potevano acquisire una più o meno buona conoscenza del latino. Ciò tuttavia non portava ad un suo uso attivo in patria. È significativa la testimonianza di Georgius David, il gesuita ceco che soggiornò vari mesi a Mosca: tutti gli stranieri – egli scriveva – vivono insieme in un quartiere a loro riservato (la "sloboda") e parlano molte lingue. Essi tutti, però, cercano di imparare il russo per poter comunicare col mondo esterno. Di quale "russo" si tratti (David scrive "ruteni", ma è evidente che per lui si tratta della lingua della Moscovia) il gesuita non lo dice, e certamente la scelta del registro dipendeva dal livello culturale e sociale, e dalle finalità che ogni straniero si proponeva. A noi però interessa sottolineare il fatto che, in Russia, non ci si poteva intendere con la popolazione locale parlando in varie lingue: per potervi vivere e agire bisognava imparare il russo (o slavo-russo che fosse, a seconda delle situazioni).

Io non voglio naturalmente negare che ci sia stata un'influenza polacca e rutena sulla realtà linguistica della Russia: sono fatti lessicali ed anche strutturali ben noti e testimoniati fin dal XV secolo. Alcune analogie possono esserci anche per certi aspetti della situazione linguistica come la intende Uspenskij, forse però più nell'ibridismo dello slavo-ecclesiastico che in un bilinguismo di cui non sono chiari i termini. Sarà utile, comunque, rivedere nelle singole aree e nelle singole opere lo status e la funzionalità delle varie lingue o dei vari registri. In particolare si deve forse cercare di capire meglio (il problema comincia ad essere affrontato in vari studi sia in Ucraina che in Polonia) la funzione che le varie lingue (polacco, latino, slavo-ecclesiastico più o meno ibrido, "prosta mova", le cosiddette lingue "nazionali" come lituano, dialetti ruteni e via dicendo) avevano nelle varie aree o comunità (religiose, sociali, etniche, statali). Anche sul rapporto fra funzione del latino e dello slavo ecclesiastico, o anche del latino, del polacco e dello slavo ecclesiastico si sono fatti studi pregevoli, ma si potrebbero certamente scoprire altri aspetti per ora poco noti. Per ora mi sia consentito di concludere sottolineando la diversa identità storico-culturale, socio-linguistica ed ecclesiastica delle aree rutene ancora negli ultimi due decenni del Seicento, ossia quando l'Ucraina kieviana formalmente era già passata sotto il dominio sia politico che ecclesiastico della Russia. Tale diversità non poteva non avere una ripercussione sulla percezione che delle singole lingue avevano gli utenti, sulle loro scelte in base alle singole situazioni di comunicazione e sulla generale situazione linguistica nelle varie aree e nei vari strati culturali.

Bibliografia

- Akty odnoszący się do historii Zachodniej Rusi*, Sankt-Petersburg, 1872, 1875.
- Archiv Jugo-Zapadnoj Rossii*, I, 5, Sankt-Petersburg 1872.
- E. Banfi
Sei lezioni sul linguaggio comico, Dipartimento di scienze Filologiche e Storiche, Trento 1995.
 (a cura di), *L'altra Europa linguistica. Varietà di apprendimento e interlingue nell'Europa contemporanea*, Firenze, La Nuova Italia 1993.
- J. Axer
Problemy kompozycji makaronicznej. Poprzedzający "Pieśni Trzy" list Jana Kochanowskiego do Zamoyskiego, "Pamiętnik literacki", LXXVI, 3, 1985, pp. 123-143, 1985.
- C. Backvis
Quelques remarques sur le bilinguisme latino-polonais dans la Pologne du XVIème siècle (Communication présentée au Congrès de Slavistique de Moscou), Université Libre de Bruxelles 1958.
- L. Baranovič
Pis'ma preosvjaščennogo Lazaria Baranoviča, Cernihiv 1865 (II Ed.).
- A. Battistini- E. Raimondi
Le idee letterarie, in: *Letteratura italiana*, Diretta da A. Asor Rosa, vol. III: Le forme del testo, parte I: Teoria e poesia, Torino, Einaudi, 1984.
- E. Bonora
L'incontro di tradizioni linguistiche nel maccheronismo folenghiano, in: *Stile e tradizione. Studi sulla letteratura italiana dal Tre al Cinquecento*, Milano 1960.
- G. Brogi Bercoff
Crîtères d'étude de l'épistolographie russe médiévale, in: *Studia slavica et humanistica* R. Picchio dicata, Roma 1986, I, pp. 55-77.
Zum literarischen Gebrauch der Mischsprache im Ostslavischen Bereich im 17.-18. Jh., "Ricerche slavistiche", 43, 1996, pp. 183-208.
Stefana Jaworskiego poezja polskojęzyczna, in *Contributi italiani al XII Congresso Internazionale degli Slavisti* (Cracovia 26.VIII-3.IX 1998), a cura di F. Esvan, Napoli 1998, pp. 347-371.
- O. Delepierre
Macaroneana ou Mélanges de littérature macaronique des différents peuples de l'Europe, Paris 1852.
- H. Dziechcińska
Kultura literacka w Polsce, Warszawa 1994.
- F.W. Genthe
Geschichte der Macaronischen Poesie und Sammlung ihrer vorzüglichsten Denkmale, Leipzig 1836 (2. Aufl.), (Reprint Wiesbaden 1966).
- S. Graciotti
Per una tipologia del trilinguismo letterario nella letteratura della Dalmazia nei secoli XVI-XVIII, in: *Barocco in Italia e nei paesi slavi del Sud*, Firenze 1983, pp. 321-346.
- Gruppo "μ". (J. Dubois, F. Edelkine, J.M. Klinkenberg, Ph. Miguet, F. Pire, H. Trinon)
Retorica generale. Le figure della comunicazione, Milano 1980.
- A.S. Gutkind
Die Sprache des Folengo, «Archivum Romanicum», VI, 1922, pp. 425-455, 1922.

- J. Janas
La letteratura maccheronica in Polonia, A.I.O.N., Napoli 1996.
- G. Karlsson
Idéologie et cérémonial dans l'épistolographie byzantine, Uppsala 1959 (2e éd. 1962).
- H. Keipert
Kirchenslavisch und Latein. Über die Vergleichbarkeit zweier mittelalterlicher Kultursprachen, in: *Sprache und Literatur Altrusslands*, Hrg. von G. Birkfellner, Münster 1987, pp.81-109.
Sprachprobleme der Makkaronischen Dichtung in Polen, "Welt der Slaven", 33 (N.F. 12) 1988, n. 2, pp. 354-388.
- W. Kroll
Heraldische Dichtung bei den Slaven. Mit einer Bibliographie zur Rezeption der Heraldik und Emblematik bei den Slaven (16.-18. Jahrhundert) – *Opera Slavica*, N.F. 7, Wiesbaden 1986.
- A.S. Lappo-Danilevskij
Istorija russkoj obščestvennoj mysli i kul'tury (XVII-XVIII v.), Moskva 1990.
Listowne polaków rozmowy. List łacinojęzyczny jako dokument polskiej kultury XVI i XVII w., pod red. J. Axera i J. Mańkowskiego, Warszawa 1992.
- R. Łużny
Pisarze kręgu Akademii Kijowsko-Mohylańskiej a literatura polska: Z dziejów związków literackich polsko-wschodniosłowiańskich, Kraków 1996.
- L. Marinelli
Akafist Naświęszej Pannie (1648) – Pierwszy utwór Symeona Połockiego, "Ricerche Slavistiche", XLII, 1995, pp. 239-280.
- A. Martel
La langue polonaise dans les pays Ruthènes. Ukraine et Russie Blanche (1569-1667), Lille 1938.
- S. I. Nikolaev
Polskaja poezija v russkich perevodach (XVII-XVIII vv.), L. 1989.
- M. J. Okenfuss
The Rise and Fall of Latin Humanism in Early-Modern Russia, Leiden-New York-Köln 1995.
- U. E. Paoli
Il latino maccheronico, Firenze 1959.
- M. Pełczyński
Studia macaronica. Stanisław Orzełski na tle poezji makaronicznej w Polsce, Poznań 1960.
- S.J. Piechnik
Rozwój i rozkwit Akademii Wileńskiej, T. 1-2, Rzym 1984.
- Pilch
'Carnavalis Ragusini descriptio macaronica'. Zur macaronischen Dichtung von Djuro Ferić, in: *Studentische Festschrift f. H. Rothe von seiner Bonner Schule*, hrsg. von M. Wirtz, Bonn 1993.
- R. Radyszew's'kyj
Polskojęzyczna poezja ukraińska od końca XVI do początku XVIII wieku, I, Monografia – II, Antologia, Kraków 1996, 1998.
- P. A. Rolland
'Dulce est et fumos videre patriae' – Four Letters by Simiaon Polacki, "Harvard Ukrainian Studies", IX, 1/2, 1985, pp. 166-181.
'Nieskoro' prawi 'monsztuk do tych trąb otrzymanie': On Lazar Baranovyč's 'Truby sloves propovidnyx' and their Non-publication in Moscow, "Journal of Ukrainian Studies", Edmonton, XVII, 1/2, 1992, pp. 205-216.

H. Rothe

Polnische Literatur bei den Ostslaven im 17. Jahrhundert, in "Die Welt der Slaven", 34¹³, 1989, n. 1, pp. 89-100.

G. Rote (H. Rothe)

Dejaki pytania ukrajins'ko-rosijs'kich vzaemin u davnij. literaturi, in "Varsavs'ki Ukrajinoznavci zapysky", Warszawa, I, 1989, p. 110-120.

Polnische Barockdichtung in Rußland um 1700, in: *Studien zur polnischen Literatur, Sprach- und Kulturgeschichte im 18. Jahrhundert* (Vorträge der 3. deutsch-polnischen Konferenz, Tübingen, April 1991), Köln 1993, pp. 245-258.

Humanismus bei den Slaven. Probleme und Aufgaben, in: *Festschrift für H. B. Harder zum 60. Geburtstag*, hrsg. von K. Harer u. H. Schaller, München 1995, pp. 453-488.

I. Sazonova

Poezija ruskogo barokko, M. 1991.

S. Skwarczynska

Teoria listu, Lwów 1937.

J. Sykutris

Probleme der Byzantinischen Epistolographie, in: *IIIe Congrès International des Etudes Byzantines*, Athènes 1930 (Reprint Nendeln-Lichtenstein 1978), pp. 295-310.

I. A. Šljapkin

Sv. Dimitrij Rostovskij i ego vremja (1651-1709), Sanktpeterburg 1891.

J. Sławiński

Literatur als System und Prozess, München 1975.

B. Strumins'kyj

The Language Question in the Ukrainian Lands before the Nineteenth Century, in: *Aspects of the Slavic Language Question*, R. Picchio and H. Goldblatt Edts., II, New Haven 1984, pp. 9-49.

F. Ternovskij

Pis'ma Mitropolita Stefana Javorskogo, Trudy Kievskoj Duchovnoj Akademij, 1866, n. 4, p. 539-555.

Tz. Todorov

I generi del discorso, Firenze 1993.

Ukrajins'ka literatura XVII st., vst. st. V. I. Krekotnja, Red. O. V. Myšanyč, Kyjiv 1987.

St. Urbanczyk

Uwagi o Polsczyźnie Melecjusza Smotryckiego, in: *Studien zur Literatur und Kultur in Osteuropa. Bonner Beiträge zum 9. Internationalen Slawistenkongress in Kiew* (Bausteine z. Geschichte der Literatur bei den Slaven 18), Köln-Wien, Böhlau, 1983, S. 371-379.

B. A. Uspenskij

Istorija ruskogo literaturnogo jazyka (XI-XVII vv.), München 1987.

Storia della lingua letteraria russa, Bologna 1993.

V. M. Živov

Rol' ruskogo cerkovnoslavjanskogo v istorii slavjanskich literaturnych jazykov, in *Aktual'nye problemy slavjanskogo jazykoznanija*, Moskva 1988, pp. 49-98.

Jazyk i kul'tura v Rossii XVIII veka, (Jazyki ruskogj kul'tury), Moskva 1996.

Note

¹ Il libro di Okenfuss contiene molte interpretazioni che destano non poche perplessità, oltre ad alcuni errori fattuali non indifferenti. Fra questi ultimi segnalo che la *Ruka ritoričeskaja* non è di Dimitrij Tuptalo (p. 105), ma la traduzione fatta da Fedor Polikarpov del trattato di retorica di Stefan Javorskij. Inoltre, il monaco Arsenij e Sil'vestr Medvedev non erano stranieri (p. 56). Ben poco convincente è la definizione del barocco come "secolo dell'armonia" (p. 78), e non si capisce proprio sulla base di che cosa l'autore possa definire Prokopovič come uomo che cercava i mezzi per porre fine alle guerre di religione (p. 112) e Nikon come un ecumenista entusiastico (P. 6). Fra i problemi metodologici di base segnalerei il fatto che non si può confrontare lo sviluppo della cultura russa con quello dell'Europa occidentale solo sulla base della conoscenza dei classici: l'evoluzione della cultura russa fra fine '500 e fine '700 va misurata con parametri multipli, di cui quello della conoscenza dei classici è solo un elemento, e forse neppure il più qualificante. Inoltre, non è corretto, come fa Okenfuss, costruire tante teorie su statistiche basate solo sul possesso e la circolazione (ma anche questa è scarsamente provata) dei libri stampati: è cosa ben nota ad esempio che la circolazione letteraria avveniva ancora in buona parte in manoscritti fino alla metà del Settecento.

CESARE G. DE MICHELIS
(Università "Tor Vergata" - Roma)

Comenio nel barocco russo

"L'eroe precipuo della dimensione magica di Praga è il pellegrino (...). Il capostipite di questa (...) famiglia è il "Poutník" del romanzo allegorico *Labyrint světa a ráj srdce* che Jan Amos Komenský scrisse a Brandýs nad Orlicí nel 1623, dopo la disfatta della Montagna Bianca (...). Dal disgusto per la brutalità e dal dolore nasce il suo "labirinto". Il Pellegrino di Komenský si reca nel mondo, per conoscere ceti e mestieri. Gli vengono incontro due guide: Všeživ Všudybud, che gli mette al collo le briglie della Curiosità e alla bocca il morso di ferro dell'Ostinatezza, e Mámení, stranamente camuffato e avvolto di nebbia, il quale gli fa inforcare gli "oculari" di vetro del Dubbio con le stanghette di corno dell'Abitudine, perché la regina del mondo, Moudrost o Marnost, non vuole che gli uomini guardino ad occhi nudi (...). Recuperata la fiamma della fede, la quiete interiore, netto d'ogni mondiglia di turbamento terreno, dedito a Cristo e protetto dagli angeli, il Pellegrino trova nella comunione con Dio il senso del proprio viaggio":

così, in una notissima pagina di *Praga magica* (1973, 49-52), Angelo Maria Ripellino introduceva il capolavoro comeniano nel suo personale labirinto boemo.

L'intento di questa mia comunicazione è assai più modesto e circoscritto: mi limiterò difatti a proporre qualche considerazione a partire da un testo che è entrato nella letteratura scientifica solo pochi anni or sono, senza peraltro poter aggiungere nulla di nuovo sul piano testologico ed ecdotico: la *Predislovie k knize "Labirint"* che è stata pubblicata nel 1989 (dal ms. GIM, Muz. sobr., N° 2936, ll. 183 ob.-195) in un'antologia della *Virševaja poezija* nella serie dei *Sokrovišča drevnerusskoj literatury*, a cura di V. Bylinin e A. Iljušin, ed è stata presentata nello stesso anno dallo stesso Bylinin (al quale più volte ci riferiremo) in un articolo, *"Labirint mira" v interpretacii russkogo poeta pervoj poloviny XVII v.*, nella miscellanea *Razvitie barokko i zaroždenie klassicizma v Rossii*, curata da A. Robinson.

L'assunzione d'un tema del genere nel quadro del nostro Convegno su *Plurilinguismo letterario in Ucraina, Polonia e Russia tra XVI e XVIII secolo* richiede qualche giustificazione, perché (apparentemente) l'unico dato congruo al tema del Convegno è quello cronologico. Tuttavia, l'implicita "polonicità" dell'ar-

gomento è attestata non solo dal fatto -già rilevato da Bylinin (1989, 42)- che l'episodio della acquisizione russa del testo comeniano va inquadrato nell'attività della *Jednotá bratru* in Polonia, né solo dalla constatazione che il testo comeniano, *Labyrint světa a Lusthauz srdce* (come si intitolava nella prima edizione: "Lusthaus", luogo di delizie, vale etimologicamente "paradiso"; il testo fu noto latinamente come *Labyrinthus mundi et palatium cordi*), benché scritto a Brandýs nel 1623, apparve quando Comenio risiedeva a Leszno, nel 1631, ma altresì dal fatto che esiste fin dal Seicento un "problema Komenský" tutto "polacco", esplicitato in un libro d'una trentina d'anni fa da un esule d'estrema destra, Jędrzej Giertych, *U źródeł katastrofy dziejowej Polski. Jan Amos Komenský* (London 1964), la cui tesi era che, tramite Comenio e nell'interesse della massoneria e degli ebrei, gli svedesi attaccarono la Polonia, la quale tuttavia rimase un bastione della cattolicità in Europa: insomma, l'idea -che ho visto rispuntare in una storia della Chiesa polacca d'una quindicina d'anni or sono- di Comenio "agente degli svedesi" (e chissà, forse dei "savi di Sion"), ispirata probabilmente dalla lettura partigiana del suo *Panegyricus Carolo Gustavo* (1655). In ogni caso, col *Labirinto*, abbiamo a che fare non con gli anni della guerra polacco-svedese, bensì con quelli della Montagna Bianca, che ridusse al silenzio con le armi la coscienza nazionale ceca dei Fratelli.

Stabilito che siamo dunque "in Polonia"¹, rimane la faccenda del "plurilinguismo". Certo, è già "plurilinguismo" il fatto che nella *Rzeczpospolita polska* d'inizio Seicento si parlasse e si scrivesse in ruteno, oltreché in polacco; ma qui abbiamo a che fare con l'elemento ceco, che iscrive il testo del quale ci andiamo ad occupare nel capitolo ancora per tanti versi aperto delle intersezioni culturali (e linguistiche) russo (o ruteno)-boeme.

Sistemata in qualche modo la congruità della mia comunicazione col tema del Convegno (*excusatio non petita...*), vediamo brevemente di ripercorrere i termini della questione.

Nel già ricordato ms. del GIM di Mosca, una miscellanea di materiali inno grafici e didattici, in una scelta di testi in versi della prima metà del XVII secolo è compresa questa anonima "prefazione" in *virši* al capolavoro di Comenio, intitolata *Sie slovo dvoestročiem složeno, i ot velikija seja kniga vkratce ob"javleno*; essa è composta di 139 versi a rima baciata, secondo i canoni della poesia presillabica: *incipit*

Сия филосо[ф]ская книга Лавиринф
Яко драгоценный камык акинф;
Яко же он аер прообразует,
Тако и сия книжица о житии нашем сказует.

(Questo libro filosofico "Labirinto"/è come la pietra preziosa giacinto;/e come quella raffigura l'aere,/così anche questo libriccino parla della vita nostra), e già questo ci pone di fronte un problema essenziale, vale a dire del livel-

lo di consapevolezza col quale l'anonimo autore viene impiegando un lessico inconfondibilmente alchemico (come del resto rileva l'editore, p.450).

Ma prima di tornare su questo punto, procediamo nell'esposizione. Dopo aver preso in considerazione varie opere della letteratura europea fino agli inizi del XVII secolo concernenti a vario titolo il "labirinto", Bylinin giunge alla conclusione che "bisogna ritenere che il libro per il quale era destinata la prefazione in *virši* fosse il *Labyrint světa a Lusthauz srdce* di Jan Amos Komenský (COMENIO 1623; prima ed. Pern 1631; seconda ed. Amsterdam 1663)". Siccome prima della seconda ed. del *Labyrint* Comenio aveva scritto un *E scholasticis labyrinthis exitus* (1656) del quale non c'è traccia nella *Predislovie* di cui qui si tratta, lo studioso conclude ragionevolmente che "rimane da ammettere come fonte la prima edizione del libro (1631) o una sua traduzione" (ivi, 43).

L'anonima *Predislovie* si conclude con un appello al misterioso committente:

Ты же, истинный рачителю,
Паки всякаго божественнаго писания любителю,
Понудил еси нас сие писание сложити
И пред твоима очима предложить.
Мы же послушание пред тобою сотворихом,
Елико мощно, тако и сочинихом.
Ты же внятелне сие себе прочитай
И будущего века отнюд не забывай.

(E tu, autentico appassionato,/ e inoltre amante d'ogni scrittura divina,/ ci hai indotto a comporre questo scritto/ e a presentarlo davanti ai tuoi occhi./ Noi dinanzi a te abbiamo fatto obbedienza,/ per quanto possibile, così abbiám composto./ Leggilo tu in modo chiaro/ e non dimenticare punto il secolo a venire)

Lo studioso russo ne trae che

"la cosa più probabile è che la "prefazione" sia stata stesa per la traduzione russa della prima edizione, ceca (1631), del *Labyrint světa* di Comenio. Non abbiamo prove, benché non sia un'eventualità da escludere, che i versi esaminati e la traduzione non conservata (o non ancora rinvenuta) siano il risultato delle fatiche d'un unico autore" (ivi, 46).

Egli però ne indica una potenziale conferma nella presenza di *possibili* slavo-occidentalismi, cioè del fatto che la traduzione sia stata condotta direttamente dal ceco:

"Diciamo *possibili* perché uno, "kolo" [поистинне житие наше яко коло обращается", v. 90], può essere sia un arcaismo russo che un ucrainismo, e l'altro, "prekračat'" ["Те аки в велицем мраце дни своя прекрачают", v. 69], un dialettismo russo-occidentale, o il risultato dell'errore [prekračajut per prekraščajut] d'un copista posteriore".

L'anonimo autore/traduttore delinea in questi termini la figura del "filosofo", autore del *Labirinto* che viene presentato al lettore russo (e dunque, verosimilmente, ortodosso):

Тем философ в лепоту житие се ни во что же полагает,
И х колеблющему морю применяет.
Да и святии отцы вся красная мира сего ни во что же вмениша,
И житие свое постом и жестокосердием препроводиша.
Тем и творцу своему и Богу угодиша,
И нетленные венца от него себе получиша.
Того ради подобает всех святых отец писанию и сего мудраго
философа учению внимати,
И не вседушно к настоящему сему веку прилежати,
Вящее выну ум свой и мысли к Богу вперяти,
И царство небесное себе помышляти.
(...)
Тем подобает сию книгу прочитати со вниманием
И со всяким благоразумным разумеваем,
Понеже в ней все то житие наше обновляет,
И всех к царству небесному ити понуждает
(vv. 108-117 e 124-127)

(Con ciò il filosofo giustamente questa vita nulla stima,/ e [la] reputa come il mare agitato./ Anche i santi padri tutte le bellezze di questo mondo tenevano in nessun conto,/ e trascorrevano la loro vita in digiuno e nella impassibilità./ Col che compiacevano il loro creatore e Dio,/ e da Lui hanno ottenuto la corona dell'immortalità./ Per questo bisogna prestar attenzione agli scritti di tutti i santi padri e alla dottrina di questo saggio filosofo,/ e non appartenere a questo secolo presente,/ è sempre meglio volgere il proprio intelletto e i pensieri a Dio,/ e pensare al regno dei cieli./ (...)/Perciò conviene leggere con attenzione questo libro/ e con ogni avveduta avvedutezza,/ giacché in esso tutta la vita nostra [si] rinnova,/e [esso] spinge tutti verso il regno dei cieli)

L'autore del *Labirinto*, cioè Comenio, viene così posto all'altezza dei padri della chiesa, e ciò non è poco per un autore slavo-ortodosso, per di più coevo al *Potrebnik* moscovita del 1625 che prevedeva, per chi si convertisse all'ortodossia, di anatemizzare, fra l'altro, il maestro di Comenio, Jan Hus:

"Se un eretico luterano vuole ricevere il battesimo cristiano ortodosso, deve pronunciare queste parole: "Rifiuto e condanno tutte le dottrine eretiche e gli scritti di Wycliff, di Jan Hus e di Martin Lutero, loro discepolo..."

Giustamente dunque Bylinin (1989, 42) colloca il testo da lui edito, e la stessa traduzione del *Labirinto* comeniano (se, come tutto lascia supporre, ne è stata l'occasione) nel quadro di quella attività degli emigrati cèchi di dialogo tra

ortodossi e protestanti ai "confini" orientali della *Rzeczpospolita* polacca, di cui furono momenti emblematici i "congressi" del 1595, 1599, 1634 e 1644, agli ultimi due dei quali partecipò anche Comenio, *senior* (vescovo) della *Jednotá*.

Il *Labirinto* russo si pone e va studiato: a) nel quadro dei rapporti tra la cultura ceca e quella russa; b) nel quadro delle recezione russa dell'husitismo; c) in rapporto alla "fortuna russa" di Comenio.

Ma c'è un altro ambito nel quale questo testo ha probabilmente qualcosa da dire, ed è l'ambito del movimento dei Rosa-Croce.

Il 12° capitolo del *Labyrint* è esplicitamente dedicato al tema (*Il pellegrino incontra i Rosa-Croce*), e come avverte F. Yates (1976, 193) la nota ("*Fama fraternitatis* anno 1612, Latine ac Germanice edita") indica che Comenio "si riferisce al primo manifesto rosacrociario e anticipa di due anni la data della prima edizione a stampa che noi conosciamo [KASSEL, 1614]" (1976, 193); egli conobbe verosimilmente un ms. circolante in Boemia, tanto più che non risulta che la *Fama* sia mai stata pubblicata in latino: del resto, anche Adam Haselmeyer dichiarò di aver visto un ms. della *Fama* nel 1610, e scrisse la sua *Risposta* nel 1612.

Non mi soffermerò sul tema dei rapporti di Comenio con Johann Valentin Andreae, l'autore del terzo manifesto rosacrociario, le *Nozze alchemiche* (Strasburgo, 1616), e più in generale con la Confraternita dei Rosa-Croce, rinviando semplicemente al capitolo *Comenio e la voce rosacrociaria in Boemia* del libro della Yates. Avanzaré solo due osservazioni in relazione alla recezione russa del *Labyrint*, che è poi l'oggetto del mio intervento.

La prima è la seguente. Scrive G. Dierna (1988, 84) che "l'idea che Comenio ha dell'universo è ancora molto vicina al vecchio sistema aristotelico-tolemaico che la nuova astronomia sta mettendo violentemente in crisi" (*l'Astronomia nova* di Keplero apparve a Praga nel 1609), e pertanto "la costruzione dello spazio nel *Labirinto* tradisce apertamente la messa in scena del sistema tolemaico". Ora, indipendentemente dal tasso di convenzionalità che comporta la raffigurazione "tolemaica" del mondo nel *Labirinto* comeniano, essa facilitava comunque la "riconoscibilità" nel sistema culturale russo-ortodosso (come i "tre angeli" che in *Lux in tenebris* proteggono tra le rose un leone del Palatinato hanno una tipologia assai affine alle tarde esecuzioni della "trinità dell'Antico Testamento").

La seconda osservazione è piuttosto un interrogativo. I testi che hanno rapporto con una cultura iniziatica sono sempre maledettamente ambigui. La prima ambiguità sta naturalmente nella posizione dell'autore in rapporto a detta "cultura" (insomma: Comenio era rosacrociario o no?). Certo è che un testo iniziatico prevede, *deve* prevedere, una doppia lettura, una essoterica e una esoterica. Il traduttore russo del *Labirinto* quanto avrà recepito, se pur si dava, il secondo livello? Vuoi vedere che per parlare d'un rosacrocianesimo russo non bisogna aspettare l'inizio del XX secolo, con Andrej Belyj, ma si può, si deve, co-

minciare a farlo per la prima metà del XVII? Naturalmente, questo secondo interrogativo potrebbe avere un barlume di risposta solo se e quando si rinvenisse la traduzione della *Kniga Lavirinf*; per ora bisogna accontentarsi della constatazione della presenza d'un lessico alchemico nella *Predislovie* (ad es., oltre al "giacinto" dell'inizio, e simili, "Четырми убо стихиями вес<ь> мир состоится" del v. 15, cioè "Wasser, Blut, Weisz, Roth", *Ignis, Aer, Aqua, Terra*, come campeggia al centro della sintesi del processo alchemico, pubblicata dai Rosacroce in Germania²).

Tutto ciò è molto "barocco", e il paradosso risiede nel fatto che, in Boemia, l'idea stessa di "barocco" è connessa con la reazione cattolica, asburgica, dopo la disfatta della Montagna Bianca; e su questo mi fermo in relazione al testo scoperto una decina d'anni fa.

Bylinin conclude il suo saggio dicendo che, a un raffronto delle sue considerazioni con le più recenti ricerche sul tema "Comenio e la letteratura russa del XVII secolo" (H. PROCHÁZKOVÁ, *Po stopách dávného přátelství*, 1959; B. MITJUROV, *Jan Amos Komenský a Simeon Polockij*, 1964; A. ČUMA, *Jan Amos Komenskij i russkaja škola*, 1970), traspare una logica comune: "le opere di Comenio suscitarono interesse in Russia nel secondo quarto del XVII secolo e poi a far tempo dall'ultimo terzo del secolo" (1625-1650 e 1670-1700), risultando praticamente assenti negli anni 50 e 60.

Ma tra le "ultime" presenze di Comenio in terra russa ce n'è una che mal s'accorda con la "rinascita" d'interessi dotti del barocco russo di fine secolo: parlo della tragica vicenda che vide al suo centro il trattato *Lux e tenebris* del 1660.

Il sintagma "Luce/tenebre" (di marcata derivazione evangelica, Gv. 1, 5) gode di particolare fortuna nell'età del barocco. Un editore ginevrino si fregiava, dalla fine del '500, d'un marchio all'insegna di "In tenebris lux"; e mi piace ricordare che da esso deriva probabilmente il *logos* che costituisce ancora attualmente lo stemma della chiesa Valdese ("Lux lucet in tenebris"³; ma il candelabro che sparge la sua fioca luce nelle tenebre circostanti è anche un *typus* rosacrociano, come s'evince dall'incisione *Scholae magicae typus*, dal *Lumen de lumine* di Eugenius Philalethos (1651), ove campeggia al centro con la scritta "Lumen Naturae"⁴.

La prima edizione dell'operetta uscita a cura (e col nome) di Comenio era intitolata *Lux in tenebris* (1657); era una raccolta delle profezie di Nikolaus Drabik (1585-1671; pastore), Kristof Kotter (membro del clero boemo) e d'una donna, Krystyna Poniatowska: Comenio teneva in gran conto tali profezie, nel quadro della sua cultura apocalittica⁵.

I tre "profeti" asserivano di fare rivelazioni sul sopraggiungere di eventi apocalittici, sulla fine del regno dell'Anticristo, e sul ritorno della luce dopo le tenebre che avevano avvolto il tempo del suo dominio"⁶: nel 1626 Comenio mostrò il manoscritto a Federico del Palatinato, re di Boemia "per un inverno", e trent'anni dopo lo diede alle stampe.

Nel 1689, a Mosca, venne arrestato, processato e condannato al rogo Quirino Kuhlmann; era costui un tedesco nativo di Breslavia, secondo i verbali dell'interrogatorio "di fede quacchera"⁷, giunto in Russia all'inizio dell'anno per predicare al "triumvirato" all'epoca regnante (Sofija, Ioann e Pietro) una "crociata antipapista". Arrestato come s'è detto, assieme ai suoi amici moscoviti, certi Otto Genin e Konrad Nodermann, gli vennero sequestrati due libri tra cui uno a stampa, sui quali fecero una relazione due gesuiti cèchi, Tobiáš Tichanovský e Jiří David, l'autore del *Medicus Hercinus* (1713), che furono a Mosca tra il 1686 e il 1689, "quando nelle terre russe dilagava la piena dei Gesuiti della Provincia Boema"⁸. La lettera del 1° VII. 1689, che David scrisse per informare dell'affaire il Nunzio Apostolico Mgr. Cantelmi, è stata pubblicata dal Theiner nel 1859⁹; da essa veniamo a sapere che

"Heri sententiam vive comburi accepit uterque [Kuhlmann e Nodermann]: libri ejus [di Kuhlmann] duo ad nos missi fuerunt, ut iis lustratis, daremus nostram sententiam. Unus erat rhythmicus Germanus ab eo compositus (...). Alter major, olim compositus latine a duobus praedicatoribus Lutheranis et una, ut sic loquar, praedicatorissa Bohema, ex Bohemia ob haeresim pulsus. Titulus erat: Lux e tenebris humanarum abominationum divinarumque plagarum. Continet varias prophetias de interitu Romani imperii."

Si tratta dunque del volume comeniano del quale s'è detto, è come s'evince dal titolo, grazie al povero Kuhlmann in questo caso era capitata in Russia la seconda edizione¹⁰.

Non dunque il Comenio "rosacrociario" del *Labyrint světa* che attrae l'attenzione d'un ignoto signore ruteno negli anni Trenta del Seicento, e neppure quello didattico che intriga Simeon Polockij, ma il Comenio "apocalittico" è quello che fa la sua tragica comparsa nella Russia di fine Seicento, agli albori del regno di Pietro il Grande.

E' un Comenio pur esso "barocco", se si vuole, quello partecipe del "milenarismo nell'epoca della guerra dei Trent'anni" che attende "il rovesciamento dell'Anticristo"¹¹; il più datato, si direbbe, il meno fruibile dalla sensibilità moderna. Ma, come ha mostrato Mario Miegge nel suo splendido libro, è precisamente nell'interpretazione delle "profezie" che si scoprono le radici della moderna filosofia della storia in un'epoca in cui "sembrano essere giunte al tramonto anche le forme laiche della "conoscenza dei tempi" (207); e con lui (ivi, 208) voglio chiudere citando i seguenti quattro versi a commento d'una traduzione francese, del 1520, de *Les songes de Daniel le prophète*:

Plusieurs disent que en songes
ne sont trouvés que mensonges.
Mais telle chose peult on songer
que on ne le trouve pas mensonger.

Sono sicuro che Jan Amos Komenský non li conosceva; ma sono altrettanto sicuro che gli sarebbero piaciuti, e molto.

Bibliografia

- Predislovie k knize "Labirint", in Virševaja poezija, Moskva 1989.*
- V. K. Bylinin
"Labirint mira" v interpretacii russkogo poeta pervoj poloviny XVII v., in AA.VV., Razvitie Barokko i zoroždenie klassicizma v Rossii XVII-načala XVIII v., Moskva 1989.
- G. Dierna
Un luogo per trovarsi: spazio e utopia nel "Labirinto" comeniano (1663), in Id., Funzioni e finzioni della narrativa religiosa ceca del XVII secolo (tesi di dottorato), Roma, 1988.
- Ję. Giertych,
U źródeł katastrofy dziejowej Polski. Jan Amos Komeński, London 1964.
- J. A. Komenský
Labyrint světa a Lusthauz srdce. Latinamente: Labyrinthus mundi et palatium cordi. Trad. it. (frammenti) di S. Corduas (in "In forma di parole", luglio 1981).
- É. Léonard
Storia del Protestantismo 2, II, trad. it. Milano 1971, pp. 284-290.
- A.M. Ripellino
Praga magica, Torino 1973.
- L. Ronchi
Hus et le mouvement hussite (...), in "Cahiers du monde russe et soviétique", XXIX (3-4), 1988.
- A. Skarka
Jan Amos Komenský, in AA.VV., Dějiny České Literatury, I, Praha 1959.

Note

- ¹ Su Comenio e la Polonia, cfr. L. Kurdybacha, *Działalność Jana Amosa Komenskigo w Polsce*, Warszawa 1957.
- ² Cfr. riproduzione in Chr. Mc Intosh, *I rosacroce* (1987), trad. it. Firenze, 1989.
- ³ *LYCERNA SACRA/ cioè, / breve sommario di prove/ Della Fede Christiana, / Per passi espressi della S. Scrittura. / Per VALERIO GROSSO/ Ministro della parola di Dio/ nella Chiesa del Villaro (...), In Geneva, M. DC. XL; cfr. A. Armand Hugon, Storia dei valdesi/2, Torino 1974, fig. 22.*
- ⁴ Cfr. riproduzione in Chr. Mc Intosh 1989, cit.
- ⁵ Cfr. G. H. Turnbull, *Hartlib, Dury and Comenius*, Liverpool 1947, pp. 377 sgg.
- ⁶ Yates 1976, 190.
- ⁷ Cfr. Cvetaev 1888, 147. I cancellieri erano Ivan Tjažkogorskij e Jurij Gibner.
- ⁸ Cfr. Dierna 1988, 23.
- ⁹ In *Monuments historiques relatifs aux règnes d'Alexis Michaélowitch, Fédor III et Pierre le Grand Czars de Russie*, Rome 1859, p. 340.
- ¹⁰ *Lux in tenebris*, 1657; 2° ed., *Lux e tenebris*, 1660
- ¹¹ M. Miegge, *Il sogno del re di Babilonia*, Milano 1995, pp. 122 e 130-1.

НАТАЛИЯ Н. ЗАПОЛЬСКАЯ
(Università di Mosca)

Грамматика общеславянского литературного языка XVII века: к проблеме интерлингвальной гибридности

В XVI - XVII вв. славянский вопрос имел *конфессиональный* характер, ибо его сутью была идея преодоления духовной "двойственности" славян.

Возвращение славян в единое "духовное пространство", т.е. "собира-ние" славяно-греческого и славяно-латинского "духовных пространств", мыслилось как важнейший этап в системе моделируемого Римом кон-фессионального "подчинения" греческого мира латинскому. Подготовка к завершению "глобальной Унии", проводимая миссионерами Конгрега-ции пропаганды св. веры в православных странах, заключалась в объ-яснении и обличении "неправильного отношения" друг к другу двух соста-вляющих христианства - православия и католичества. Осознание пра-вославными славянами "неправильности", обусловленной разделением церквей, и осознание необходимости преодоления этой "непра-вильности" было возможно только посредством замены "восточного"-греческого типа просвещения "западным" - латинским типом просвеще-ния. В свою очередь, снятие дистанции между "восточным" и "запад-ным" просвещением было осуществимо только через язык ибо в эту эпоху язык выступал как *способ познания*, т.е. познавая язык, можно было при-близиться к познанию как таковому¹.

Регулятивное положение абстрактного языка в структуре познания мотивировало идею бесконечного *совершенствования* конкретных язы-ков посредством тотальной критики и многомерного анализа. Поте-нциально являясь сферой критики и анализа, каждый язык призван был стать образцом *функционального* и *формального порядка*. Пропози-циональная роль принадлежала *функциональному порядку*, который определял необходимость построения исходной функционально-гене-тической *иерархии*, задававшей любому языку "свое" место в бытии и истории. Только внутри предустановленного функционального порядка мог реализоваться *формальный порядок*, достигавшийся посредством

своеобразной *селекции* языковых элементов, целью которой была гармония означаемого и означающего. При невозможности достижения гармонии средствами одного языка допускалась поддерживающая *трансляция* элементов из другого, иерархически заданного языка.

Великая утопия создания "абсолютно прозрачного языка", в котором все значения получили бы четкое выражение, не только завоевывала реально существовавшие классические и новые "простые" литературные языки, но и порождала искусственные языки, которые также нуждались в критике и анализе, т.е. в обсуждении и объяснении, исходя из некоторого идеального порядка, которому ни один язык не мог следовать в точности. Идеи просвещения максимально усиливали обязанность "быть прозрачным" в отношении "простых" - реальных и искусственных - литературных языков, поскольку их "однорядковость" определяла доступность познания для людей "простых", "непросвещенных". Обретая в процессе критики и анализа *достоинство* (*dignitas*), "простые" литературные языки, наряду с классическими, получали фиксацию в *грамматических сочинениях*, представлявших собой своеобразные *проекты исчерпывающего упорядочивания*.

Таким образом, "пространство встречи" славяно-греческого и славяно-латинского мира, мыслимое как "единение" через "подчинение", сначала должно было стать "пространством правильного языка", чтобы потом стать "пространством правильной веры".

Выразителем идеи создания конфессионально мотивированного "общеславянского" литературного языка можно считать хорвата Ю.Крижанича, известного своими лингвистическими сочинениями "Объясненіе въводно о писмъ словѣнском" (1660-1661) и "Граматично изъказаніе оъ рускомъ језіку" (1666)².

Характеризуя Ю.Крижанича как "вдохновенного проповедника славянского объединения XVII в." исследователи все же отмечают его "лингвистическую загадочность", не позволившую до сих пор решить вопрос о структурно-функциональном статусе декларированного им литературного языка. Вопрос заключается в том, является ли предложенный Крижаничем вариант "общеславянского" литературного языка "полной и равномерной смесью нескольких существовавших в то время славянских языков, или он выдумал большое количество слов, или же он брал будь то хорватский, будь то русский или церковнославянский книжный язык своего времени как основу и главную составную часть"³. Представляется, что одной из веских причин столь разных суждений о лингвистической деятельности Ю.Крижанича служит недостаточное понимание экстралингвистической и лингвистической мотивации его замысла и, как следствие, недостаточное понимание структуры и функции его литера-

турного языка. Между тем сами сочинения Ю.Крижанича, рассмотренные в духовных координатах своей эпохи, дают некоторую возможность реконструировать логику его лингвистических умозаключений и построений.

Отправной точкой для реконструкции "лингвистической логики" Ю.Крижанича является его собственное обоснование своей будущей миссионерской деятельности в Московской Руси, которую он осмысляет как принципиально *просветительскую*: "Я считаю москвитян не за еретиков или схизматиков (так как их схизма происходит не из настоящего корня схизмы, не из гордыни, а из невежества), я считаю их за христиан, введенных в заблуждение по простоте душевной ... и потому я полагаю, что отправиться для собеседования с ними не значит еще идти проповедовать веру (каковое дело я никогда не помыслил бы взять на себя), а значит лишь увещевать их добродетели к наукам и искусствам, по введении каковых было бы уже более легким делом указать их заблуждение и обман, что и составит задачу уже иных мужей, исполненных добродетелей и вдохновения" ⁴. Считая необходимым "собеседовать" с православными славянами, чтобы "увещевать их добродетели к наукам", Ю.Крижанич следовал тому, что "благенъ Иеронимъ велитъ: Несподобитсе возгорѣхъ мѧлихъ вѣщѣ безъ коныхъ велики обстоѣт немогутъ" (ГИ, V). Поскольку в деле просвещения "не следует пренебрегать низшими из свободных наук" Ю. Крижанич начал именно с "грамматики", т.е. счел своей главной просветительской задачей "полезно дѣло сотворитъ", "ко изправльенію, ко изтежанію, и къ совершенію језіка" ибо только совершенство языка ведет "ко ұразумленію всѧкихъ благоговѣјнихъ отѣчскихъ дѣмъ, и дѣши спасајущъ совѣтовъ" (ГИ, V).

Однако "включение" в "грамматическое дело" какого-либо языка требовало предварительного функционального осмысления этого языка. В соответствии с требованием функционального порядка Ю.Крижанич представил сначала *функционально-генетическую иерархию славянских языков*, разнуровневыми центрами которой явились два языка - "ру́ска отмі́на" / "хервѣтска отмі́на":

ру́ска отмі́на:

- ру́ско плѣме и јме јест остѧлнимъ всѧмъ верші́на и корені́ка... Ј сѧце нѣ ру́ска отмі́на Словѣнскије отмі́ни плодѣ: негѣ словѣнска и Чѣска, и Лѣска отмі́на, Јесѣт ру́ского језі́ка отро́дки.

- славно ру́ско господа́рство... а гдѣ јест кра́льѣство дѣло, и наро́дно зако́ностѧвје, во своѣмъ језі́ку ұстројено: та́мо језі́к обика́јет бѣт обѧлнни, и ѳт днѣ творѣтсе стро́нни

Хервѣтска отмі́на; Сѣрѣска отмі́на:

- Сѣрѣльани и Хервѣти сѣт изгѣбѧли своју дѣдинскѣ бесѣдѣ... али пакъ то нѣ вѣздѧ во ұјѣздѣ Дѣвѣвца и Озля́ и Рѣбника остро́гов... сохрани́ло се јест

Херватско и Сѣреско бѡльдрство, ј ко́лико јестјош досѣли́ о́стало́ ста́рого за́уа́лно-го и чистѡго изрѣка́нја...

Уѣска отми́на: у Уѣхов језѣк немáло закальѣн.

Лѣска отми́на: у Лѣхов половѣна рѣчѣ јест от ѿних разнѣих језѣков примѣна.

Болгáрска отми́на: у Болгáр ѿст Уѣсо искáт тáко бо тáмо језѣк јест изгү-блѣн, да мү једвá слѣд о́стáјет. (ГИ, III).

Провозглашенное Ю. Крижаничем генетическое превосходство языка, названного "ру́ска отми́на", мыслилось им как объективно данное состояние, имевшее глубинную традицию фиксации, т.е. как то, что "давнѣйшм Грѣу́ским и Римским писáтельем јест Бѣло пѡзнно, и утѣтсе въ ста́рих кнѣгах напѣсано" (ГИ, I). Данная интерпретация "ру́сского језѣка" как языка-основы была мотивирована спецификой бытования общей лингвистической мифологии у южных славян: можно вспомнить, например, К. Костенечского, считавшего основой создания св. Кириллом "общеславянского" языка "гнүаиши и краснѣиши роу́шскыи јазѣкѣ". Объективно заданная генетическая значимость "ру́сского језѣка" поддерживалась объективной функциональной значимостью, которая проявлялась в государственной защите, так как все государственные дела "на ру́си домáшним језѣком бѣвајут отпáвляна" (ГИ, IV).

Таким образом, "абсолютное" функционально-генетическое превосходство принадлежало "ру́сскому језѣкү", который понимался Ю. Крижаничем как конкретный язык, напрямую соотнесенный с языком-основой и употреблявшийся в качестве официального языка Русского государства.

Что касается языка, названного "херватска отми́на", то он обладал лишь локальным "относительным" преимуществом, определяемым субъективными представлениями самого Ю. Крижанича как носителя чакавского диалекта: "ста́роје за́уа́лноје и чистѡје изрѣка́нје... тáмо се јест о́вритáло, за моје́го дѣтѣнства" (ГИ, III).

Предустановленное бесспорное функционально-генетическое главенство "ру́сского језѣка" и мотивировало его право стать "общеславянским" литературным языком, т.е. "общим језиком даби́ от всѣх бѣло разүмльено" (ГИ, I). Однако само это право диктовало "ру́сскому језѣкү" *обязанность* стать структурно совершенным, т.е. обладание *функциональным достоинством* вызвало необходимость обретения *формального достоинства*: "...Нѣједен јазѣк небѣаше ѣзкони вѣка, и тѣтже на своѣм поуя́ткѣ совершѣн. Ј нѣколиже непѡстáнет јазѣк сѣѣ слѣчен, стројен, и кз разүмному́ ко́емү пѣсанјү и говорѣнјү пригоден, дололигѡ не истжитсе" (Об. 29). Априорное "несовершенство" "ру́сского језѣка" как любого другого языка, усиливалось, по мнению Ю. Крижанича, специфической неправильностью, обусловленной тем, что "сам Ру́скии језѣк на трѡ́је јест раздѣльѣн. Јест бо Ру́скии ѡбщѣи, и подлѣнни кони на вѣлико́у Ру́си говорѣят, Бѣлору́скии кѣи јест

нѣкое мѣрзко смѣшаніе изъ Рѹскаго и Лешкаго, и Кнѣжнѣи, или Прѣводниѹскаго кнѣ тако же јест мѣшаніа изъ Грѣѹскаго да Рѹскаго дрѣвнѣаго" (Об., 28). Именно обширная вариативность, объясняемая дистанцией, существовавшей между книжным (цсл.) и разговорным (русским) языком, а также иноязычным влиянием, привела к тому, что "до сіхъ врѣменъ во свѣтомъ божѣмъ писмѹ и всакихъ превѣдахъ нашихъ вно́го јестъ рнѹѣ, а ма́ло ра́зѹма... посемѹ граматѣѹно радѣнїе... потрѣбно" (ГИ, V).

Необходимое "граматѣѹно радѣнїе" мыслилось Ю. Крижаничем как постепенный многоступенчатый процесс, который и отразился в конечном итоге в его лингвистических сочинениях:

критика - "разсѹждаѣнїе",

анализ - "објаснѣнїе" (потрѣбно бѣа́ше о вса́комъ прѣвратѣ́ нѣзводно докѣ́зѣт от ко́го, ка́ко и за́што бѣ́ ѹмнѣемъ се́бѣ прѣврат),

фиксация - "кратка правила" (см.: "Објаснѣнїе вѣводно о пѣсмѣ́ Словѣ́нскомъ"),

"граматика", данная "на разсѹждаѣнїе всимъ ра́зѹмнимъ лѹ́демъ"

(см.: граматѣѹно нзказанїе оу рѹ́скомъ језѣ́кѹ) (Об., 27, 29).

Содержанием процесса, определенного Ю. Крижаничем как "граматѣѹно радѣнїе" явилась многоуровневая селекция "рѹсских" языковых элементов, построенная на оппозиции "пра́во - ѹ́жѣват / влѹ́дно - заврѣ́ѹ" и направленная на достижение "рѹ́скимъ језѣ́комъ" генетической, функциональной и структурной "однопорядковости".

Поскольку теоретические установки, реализованные в процессе языковой селекции, были имплицированы в материале и не сводились Ю. Крижаничем в единый кодекс, представляется необходимым построить по отдельным "терминологическим проговоркам" теоретический кодекс и согласовать его с современным кодексом, являя тем самым координацию "внутреннего" и "внешнего" видения.

Селекция "русских" языковых элементов (теоретические установки)

"внутреннее видение"		"внешнее видение"	
языковые элементы			
јинѣхъ језѣ́ковъ - своји внѣмѣ́льнѣи - обнѣ́ѹајемъ ѹ́крѣ́плѣнѣи особѣ́ти - обѣ́чѣи		иноязычные - исконные неупотребительные - употребительные нестандартные - стандартные	
межу собою сподобни, по избитку	ѹ́мнѣ́ѹт разлѹ́ченїе, потрѣ́бѣи	разрешающие омонимию, синонимию	снимающие омонимию, синонимию

При невозможности достичь "однорядковости" средствами "ру́ско-го же́зыка" допускалась "поддерживающая" *трансляция* в "ру́скнь же́зык" средств "херва́тского же́зыка" как второго по "чистоте" языка, т.е. при доминантном соотношении "ру́скнь же́зык" // "херва́тскнь же́зык" = "правильнее" // "правильно" периферийно проявлялось соотношение "ру́скнь же́зык" // "херва́тскнь же́зык" = "правильно" // "правильнее".

Соединение результатов селекции "ру́ских" языковых элементов и трансляции "херватских" языковых элементов должно было привести к образованию единой структуры, минимальна интерлингвальная. гибридность которой может быть определена как "вертикальное соединение" языковых элементов иерархически заданных систем: "русский язык" // [хорватский язык].

Реконструированные теоретические взгляды Ю.Крижанича на природу "общего" славянского литературного языка могут быть верифицированы на конкретном языковом материале, например, на материале имен существительных, наиболее детально представленных в его грамматике.

Демонстрацией проведенного Ю.Крижаничем критического анализа именных форм служат правила-комментарии, представленные во всех грамматических позициях. Применение принципа проблемного конструирования позволяет выявить и систематизировать доминантные правила, подтверждающие общие теоретические взгляды Ю.Крижанича, касающиеся структуры "русского языка" как "общеславянского" литературного языка.

Селекция "русских" языковых элементов (грамматические правила)

"внутреннее видение"	"внешнее видение"
1 правила јних же́зиков – своја правила	правила отношени форм: иноязычные - исконные
Јзкерник јед јмен м. (Лѣхом и Билорѹсјаном обѹчен, а въ словѣнскоѹ рѣчѹ ска́жен и негѹден јест Јзкерник на ѹ ГИ, 151) а́бмѹ – а́бма	Р. ед. сущ. м. формы на ѹ - а
Орѹдник вн. јмен м., н., ж Прѣдѣвник вн. јмен м., н., ж (Нѣмци и Жѣдовѣ јесѹт ѹ Лѣхов ма́ш же́зык ме́рзко ска́зали: а Билорѹсјани сѹт того ска́женја вно́го за́взели: и на сем мѣстѹ ѹнѣт несте́рпен прѣврат ГИ, 16): братѣми – братѣи братѣх – братѣх	Т. мн. сущ. м., с., П. мн. сущ. м., с., формы на ами - ми формы на ах - ѣх

2 неуживано правило - уживано правило	правила отношения форм: неупотребительные - употребительные
особито претваранје от словесе – от слова ко словеси – ко слову при словеси – при словѣ	Парадигма ед. сущ. с. Р. формы на е - а Д. формы на и - у П. формы на и - ѣ
Јѣзерникъ једъ јменъ м. камене – камена пѣти – пѣта	Р. ед. сущ. м. формы на е - а формы на и - а
Јменникъ вѣ. јменъ м. (кончѣни на Је и на Е, јесѣт згола скѣзѣни и мѣрзѣни ГИ, 10) царѣ – царь свидѣтеле – свидѣтели	И. мн. сущ. м. формы на іе - и формы на е - и
Крозникъ вѣ. јменъ м. (Мѣрзѣно и блѣдѣно се ѣтѣтъ въ нѣкоихъ мѣстѣхъ постављено ја или а ГИ, 12) телца – телца (телца)	В. мн. сущ. м. формы на а - и, е
Јменникъ – Жовникъ вѣ. јменъ ж./м. Крозникъ вѣ. јменъ ж./м. (такоѣа неразлѣчѣнаго творѣнѣа на а ѣлѣти на а нѣгдаѣ нистъ въ обѣмъ говорѣнѣу ГИ, 18) отъ дѣша – отъ дѣши внѣгѣ дѣша – внѣгѣ дѣши	Р. ед. сущ. ж./м. И. - 3. мн. сущ. ж./м. В. мн. сущ. ж./м. Р. формы на а - и И. В. формы на а - и
Противникъ – Противникъ једъ јменъ ж. (нистъ пригодно такоѣ бо разлѣчѣнѣ, по пѣче всѣа јмена сего претвора могуѣсе оѣди кончѣти на ѣ ГИ, 20) риѣѣ/стражи – риѣѣ, стражѣ	П. - Д. ед. сущ. ж. формы на ѣ/и - ѣ
3. уживано: а/. особито правило - обично правило	правила отношения форм: нестандартные - стандартные
Противникъ једъ јменъ м. рабѣи – рабѣу	Д. ед. сущ. м. формы на оѣи/ѣи - и
Јменникъ вѣ. јменъ м. рабѣе – рабѣи	И. мн. сущ. м. формы на оѣе/ѣе - и
б/. неразумно правило - разумно правило	разрешающие - снимающие омонимию или синонимию
Противникъ једъ јменъ м. (да бѣдетъ разлѣчѣно отъ Јменника и отъ Крозника, кѣѣ се нѣзрѣкаѣтъ на е ГИ, 26) при лицѣ (е) – при лицѣ	П. ед. сущ. с. формы на ѣ - ѣ/и

Јзкерник вн. јмен. м. (смотрицькы чиниѣ сѣм прѣгнѣ јменникѣ јединицѣмѣ сподобен. али вса јмена правилно се творѣт на ов, и на ев. ГИ, 13-14) раб - рабов	Р. мн. суш. м. формы на в - ов/ев
орудник вн. јмен. м. перстн - перстни	Т. мн. суш. м. формы на ѡ/и - ми

"Структурное ослабление" "русского языка", проявлявшееся в невозможности достижения в отдельных позициях "прозрачности", компенсировалось за счет трансляции "хорватских" форм. При этом транслируемая форма предлагалась Ю. Крижаничем как вариант для обсуждения и вводилась не в образец склонения, а в тексты, показывающие потенциальную книжную справку.

Трансляция "хорватских" языковых элементов

А: (грамматические правила)

Крозник вн. јмен. м. (русьјани творѣт сѣм прѣгнѣ на ѡ, и не могуѣт разлѣчѣит Крозника от јменника. сѣм прѣгнѣ по херватску изхобант на е...Ј сичѣ липо се разлѣчуѣет от јменника. ГИ, 11 - 12) Побѣли сѣт Перси Турки. (недоумно изреуѣнје) Побѣли сѣт Перси Турков. (изреуѣнје по нѣже) Побѣли сѣт Перси Турке. (изреуѣнје без недоумја).	В. мн. суш. м. формы на ов/ев/ѡ/и - е
---	---

В: (книжная справка)

Пс. 50: Возложат на олтар твоѡ телца* - телци* или телце*.

Система форм, получивших в результате проведенного Ю. Крижаничем критического анализа статус правильных форм "русского языка", может быть представлена в итоговой таблице:

Падеж	1,2 склонения	5,6 склонения	3 склонение	4 склонение
	типы брат/крат	типы лицо/лице	тип рыба	тип рыч
Ед. ч.				
И.	—	о/е	а	—
З.	е/у	о/е	о	—
В.	а, ѡ	о/е	у	—
Р.	а	а	и	и
Д.	у	у	ѡ	и
П.	ѡ	ѡ/и	ѡ	и
Т.	ом/ем	ом/ем	оу/еу	ју

Мн. ч.				
И.	и	а	и	и
В.	и — е	а	и	и
Р.	ов/ев	—	—	ев
Д.	ом/ем	ом/ем	ам	ем
П.	ѣх	ѣх	ах	ех
Т.	ми	ми	ами	ми

Таким образом, предложенная Ю. Крижаничем система именных форм, диагностическими признаками которой были генетическая "чистота", употребительность, стандартность и невариативность, соответствовала теоретическим требованиям, предъявляемым к "простому" литературному языку, призванному служить делу славянского просвещения и конфессионального единения.

Список литературы

¹ М. Фуко, *Слова и вещи. Археология гуманитарных наук*, Спб., 1994, с. 319-324.

² Обяснѣнїе вѣводно о писмѣ словѣнском // ЖМНП. 1888. XII, (в тексте Об.); граматїѣно исказанїе об руском језїкѣ, по па Јѣрка Крижанїца, Изд. О.М. Бодянский, М., 1859 (в тексте ГИ).

³ Т. Экман, *Грамматический и лексический состав языка Ю. Крижанича*, Dutch Contribution to the 5 International Congress of Slavists, The Hague, 1963, п. 46.

⁴ С.А. Белокуров, *Юрий Крижанич в России*, М., 1901, с. 57.

СЕРГЕЙ И. НИКОЛАЕВ
(Università di San Pietroburgo)

Эпоха Петра I: Новые возможности и выбор культурных ориентиров

Среди преобразований начала XVIII в. в России культурная реформа занимала в деятельности императора Петра I далеко не последнее место - воплощая идею *translatio imperii*, Петр не забывал о *translatio studii*. Результатом воплощения идеи "коловращения" наук и призвания муз в Россию уже при жизни преобразователя России стали преобразованная Славяно-греко-латинская академия и созданная Академия наук, сеть школ и училищ, Кунсткамера, подъем книгопечатания и небывалый размах переводческой деятельности. Этот процесс, разумеется, вышел далеко за хронологические рамки петровского времени и охватил весь XVIII в., однако существенная роль в создании новой русской культуры принадлежит именно рубежу XVII-XVIII вв., когда стало очевидно, что усвоение достижений европейской культуры будет проходить в национальных формах, что вполне соответствовало духу европейской постренессансной науки.

Пафос небывалого новаторства осознавался не только Петром, но и его современниками. Сенат при поднесении "государю Петру титула императора всероссийского и наименования Великого и Отца Отечества" 22 октября 1721 г. провозглашал: "Мы, ваши верные подданные, из тьмы неведения на феатр славы всего света, и тако рещи, из небытия в бытие произведены и во общество политических народов присовокуплены"¹. Позднее эту же мысль повторил в одной своей сатире Антиох Кантемир, вспоминая указы Петровы, Коими стали мы вдруг народ уж новый".

Конечно, и "тьма неведения" в решении Сената, и "вдруг" у Кантемира - риторика обновления. Петр не был демиургом, и многие его деяния логически продолжали процессы, созревавшие в XVII в., но только при нем идея активного усвоения европейских культурных ценностей и борьба с невежеством ("невежество" допетровской культуры - также из риторики обновления) были ясно сформулированы. "Разумный есть и человек и народ, - писал Феофан Прокопович, - который не стыдится перенимать

доброе от других и чуждых; безумный же и смеха достойный, который своего и худого отстать, чуждаго же и добраго принять не хочет"².

При формировании книжного репертуара Петр менее всего, конечно, руководствовался собственными литературными пристрастиями. Вероятно, первоначально у него была лишь самая общая программа "призвания Муз" в Россию и создания "регулярного государства". Образцы же такого государства надо было искать, поэтому Петровская эпоха - это не столько смена культурных ориентиров, сколько их поиск, зачастую беспорядочный и стихийный. В литературе и культуре не видно какого-либо одного влияния, похожего на полонифильство второй половины XVII в. или галломанию конца XVIII в. Сам Петр I и его сотрудники как раз и искали культурные ориентиры. Вместо одной общепринятой ксеномании был поиск и почти декларативный плюрализм вкусов, причем необыкновенно толерантный. Петр I, как выразился К.С.Аксаков, "обличил и поразила односторонность".

В переводной литературе - в связи с первоочередными нуждами - это коснулось практики, теории и истории государства. В короткое время были переведены современные "статы", "артикулы" и законоположения европейских государств. Это были деловые материалы для очень узкого круга, которые учитывались в процессе отечественного законодательства.

Хронологический охват европейских сочинений по теории государственного устройства был значительно шире и включал эпоху Возрождения, однако в центре внимания оказались правоведы XVII в., создатели теории "естественного права" - С.Пуфендорф и Г.Гроций. Из сочинений Пуфендорфа было переведено "Введение в историю европейскую" (1718) ("*Introductio ad historiam europaeum*"); "О должности человека и гражданина по закону естественному" (1721-1724) ("*De officio hominis et civis juxta legem naturalem*"); "О состоянии немецкого государства" ("*De statu imperii germanici*") и "О законах естества и народов" ("*De jure naturae et gentium*"). Из сочинений Г.Гроция дважды был переведен самый знаменитый его труд "De jure belli et pacis" (1625) ("О правде войны и мира" и "О законах брани и мира"). Если к этим монументальным трудам добавить перевод одного из "Двух трактатов об управлении государством" (1690) Джона Локка, сделанный с латинского перевода и сохранившийся в трех списках под заглавием "Правление гражданское, о его истинном начале и его власти, и ради чего", то станет очевидно, что в теории создания государства сподвижники Петра сознательно основывались на новейших доктринах.

Помимо теоретических трудов по устройению государства при Петре появился и ряд переводов произведений особого жанра наставлений и руководств для правителя с обоснованием идей просвещенного абсолюти-

зма: "Изображение христиано-политического властелина" (1710) ("Idea principis christiano-politici, 101 symbolis expressa") испанского дипломата Диего де Сааведра Фахардо; "Феатрон, или Позор нравоучительный царем, князем, владыком и всем спасительный" Амвросия Марлиана ("Theatrum politicum"); "Увещения и приклады политические" ("Politico-rum libri IV") голландского филолога Юста Липсия.

Кроме образцов римских добродетелей, в Россию попали руководства политиков новейшего времени. Так, в 1725 г. появился перевод с французского известного "Политического завещания" (1725) ("Testament politique") кардинала Ришелье; - "Краткая книжица политичных обходительных поступков" (1709) кардинала, Джулио Мазарини, а также "Наставление нравоучительное или моральное, како подобает жить со немногим народом без повреждения его силы, и любви, и чести". ("Monita politico-moralia") польского моралиста А.М.Фредро. Есть основания полагать, что к петровскому времени относился несохранившийся перевод "Книги Махиавелевой", которая была изъята у кн. Д.М.Голицына в 1737 г. Стремление к идее разумности в государстве от монарха до ребенка проявилось в переводе ряда наставлений для частного человека. Поведению при дворе наставляли "Политического счастья ковач" ("Schmiede des politischen Glücks") Х.Г. фон Бесселя или "Разговоры краткие о вежливстве, обретающемся междо людьми" (источник не установлен). Для воспитания детей был вновь переведен в 1706 г. И.Г.Паузе трактат Эразма Роттердамского "Златая книжица о гождении нрав" ("De civilitate morum"), отдельные положения которого вошли в знаменитую компиляцию "Юности честное зерцало" (1-е изд. - 1717). Наконец, переводную моралистику Петровской эпохи венчают "Мысли" Б.Паскаля. Сам перевод не сохранился, и о нем известно лишь из каталога библиотеки Ф.Г.Баузе, сгоревшей в московском пожаре 1812 г.: "Теофрастовы рассуждения и мнения Паскалевы. Перевод, сделанный в начале XVIII века Тейлсом, который был употреблен при Петре Великом. М<алый> ф<ормат>". Пристрастие эпохи к малым формам моралистики (Эпиктет, Сенека, Плутарх в обработке Б.Будного, Фредро, Мазарини и др.), а также всеядность открывавших для себя европейскую мысль русских переводчиков позволяют считать сам факт появления Паскаля на русском при Петре весьма правдоподобным.

При рассмотрении международных связей русской культуры петровской эпохи польско-русские связи обычно считаются малозначительными. Действительно, обилие переводов с западноевропейских языков недвусмысленно говорит о резкой смене культурных ориентаций в России. Между тем смена культурных ориентиров протекала не так гладко.

Характеристику репертуара переводов удобнее начать с тех имен и памятников, которые можно условно отнести к новациям Петровской

времени, поскольку традиция переводов XVII в. в литературе XVIII в. изучена достаточно обстоятельно. Одним из самых любопытных примеров такой новации является перевод буколической поэмы Самуэля Твардовского "Дафна, превратившаяся в лавр" ("Dafnis drzewem bobkowym", 1638): в начале 1710-х гг. появилась драматическая переделка поэмы - "Дафънис, гонением любовнаго Аполъллона в древо лявровое превращенная", которая стала хорошо известна в театральных кругах и оказала влияние на формирование поэтического языка русской любовно-авантюрной драмы первой половины XVIII в. Драматурги той поры беззастенчиво черпали из перевода поэтические формулы, к середине XVIII в. ставшие штампами драматических сочинений. В драматургии примечателен и "Диалог о Гофреде, победившем сарацины" (1722), написанный (сколько можно судить по сохранившемуся фрагменту) по мотивам "Освобожденного Иерусалима" Т. Тассо в польском переводе Петра Кохановского (1618).

Многие переводы с польского, как, впрочем, и подавляющее большинство переводов Петровской эпохи, известны в единичных списках, что позволяет говорить о том, что для самой культуры новоевропейский путь еще не стал необратимым, и что была возможность консервативного пути развития на основе польской культурной модели. Среди рукописей Д.М.Голицына сохранился перевод издававшегося на латыни двадцать раз сборника 373 сентенций польского моралиста Анджея Максимилиана Фредро "Морально-политические наставления" ("Monita politico-moralia", 1664), сделанный монахом Германом Копцевичем в бытность Голицына киевским губернатором - "Андрея Максимиана Фредра, воеводы лвовского, Наказание нравоучительное или моральное, како подобает жить со немногим народом без повреждения его силы, и любви, и чести". Творчество польского поэта, прозаика и переводчика Станислава Хераклиуша Любомирского (1642-1702) было достаточно известно в России, но это была известность анонима - его сочинения надписаны были либо его инициалами, либо псевдонимами, либо просто анонимны. В 1730 г. с латинского языка были переведены его "Притчи нравоучительные о добродетели и фортуне", перевод пользовался относительной известностью и во второй половине XVIII в. Здесь нет имени Любомирского, только анаграмма "Миробулия Тассалина" (т.е. "Mirobulius Tassalinus" - "Lubomirius Stanislaus"). Встречаются его книги и в русских библиотеках, так, у Д.М. Голицына была его крайне пессимистическая книга "О бесполезности советов" ("De vanitate consiliorum", 1700), правда в описи библиотеки автором назван "Ст. Любенский".

В описи библиотеки А.П. Волынского значится книжка "Разговоры Евандровы на полском". Это, несомненно, "Беседы Артаксеса и Эвандра" ("Rozmowy Artaxesa i Ewandra") Любомирского, впервые изданные в

1683 г. и выдержавшие до середины XVIII в. шесть изданий (1683, 1694, 1708, 1718, 1734, 1745). Своей популярностью она обязана прежде всего широте тем, затронутых автором, что и позволило книгу католической учености (при всем ее стоическом характере) подверстать к новоевропейскому дискурсу.

Два аристократа, Артаксес и Эвандр, отрываясь от своих занятий в королевском дворце, выходят в сад и на прогулке затрагивают какую-либо тему, обсуждают ее, после чего один из них произносит длинный монолог, проявляя при этом незаурядную эрудицию. Собственно повествовательная часть "Бесед" в несколько раз меньше по объему монологов-трактатов на самые разнообразные темы. Наука и образование, литература, религия, политика - на любую мимоходом затронутую тему Артаксес и Эвандр рассуждают свободно, цитируя при этом десятки сочинений древних и новых авторов от Плутарха и Сенеки до Монтеня и Марино. Это представители наиболее просвещенной части общества тогдашней Польши.

Своих читателей Любомирский нашел и в России в лице Д.М. Голицына и А.П. Воынского. И не только читателей. Это третье произведение польского писателя, переведенное на русский язык. Перевод известен в единственном списке 20-х - 30-х гг. XVIII в. При переводе была опущена вся дискурсивная часть, стихотворные цитаты, какие-то примеры. Из дискурсивного рефлексивного романа о духовной жизни элиты общества получилось собрание трактатов, переводчик сосредоточился только на сути монологов "О науке и простоте", "О диалекте или способе глаголений и писаний", "О способе, како с людьми дела творить", "О симпатии или антипатии, то есть о природном союзе и о природной противности", "О чести", "О душе", "О советах" и др.

Другие переводы также являются яркими примерами новаций петровского времени: обширное историографическое сочинение "Вертоград королевский" Бартоша Папроцкого³, компиляция И.Копиевского из книги Шимона Старовольского "Institutorum rei militaris libri VIII"⁴. В описи библиотеки Д.М.Голицына среди рукописей на русском языке упомянута следующая: "Станислава Ореховского Увещание наказательное или Наставление властелину"⁵, рукопись перевода крупнейшего польского публициста XVI в. С.Ожеховского, к сожалению, не сохранилась.

Появляются новые памятники сатиры и юмористики: своеобразный диптих на тему "злых жен" из "Златого ига супружества" и "Науки разных философов о обирании жены, како младым едины присуждают, друзии жениться отсуждают ради разных причин" Б. Папроцкого, развлекательная гадательная книжка в стихах "Фортуна или счастье" Яна Гавиньского, а также переводы нескольких рукописных сатир саксонской эпохи: "Всей Европы монархов карт играение", "смехотворные басни", "Краткое

начертание, как ныне возмущенны дела в Европе", "Глас в бездну низверженной вольности польской со землянином, сии есть со благородно сановитым мужем". Возможно, к концу первой четверти XVIII в. относится "Повесть о пане Твердовском" - редкий пример новых переводов польской беллетристики в ту эпоху.

Кроме публицистики и словесности продолжают переводиться по традиции XVII в. сочинения по земледелию и скотоводству, лечебники, календари. В Супрасле в 1722 г. выходит печатный славяно-польский словарь, а "Thesaurus latino-polono-graecus" (1621) Григория Кнапского не выпускали из рук русские лексикографы, его использовали в своих трудах Епифаний Славинецкий, Симеон Полоцкий, П. Семенников, Федор Поликарпов, И.П. Максимович, К.А. Кондратович⁶.

Несмотря на появление огромного числа переводов с западно-европейских языков, польская литература продолжала какое-то время выполнять и роль литературы-посредницы. Например, только из античных авторов с польского были переведены Овидий, Ливий Юлий Флор и Валерий Максим.

Если мы сравним этот перечень переводов с репертуаром переводов с польского в XVII в., нетрудно увидеть между ними определенное различие. От польских переделок западноевропейских романов наблюдается переход к собственно польским произведениям, т.е. утрачивая постепенно роль литературы-посредницы, польская литература приобретает для русского читателя самодовлеющее значение, что и проявилось в переводах произведений крупнейших польских мыслителей и писателей эпохи Возрождения и барокко. На фоне восприятия в России в первой четверти XVIII в. других литератур польская является наиболее представленной в переводах европейской национальной литературой.

Причина такого положения очевидна - в России было много деятелей просвещения полонофильской ориентации, хорошо знавших польскую словесность и потому чутко и скоро откликнувшихся на изменения в культурной политике Петра I. Другая сторона этого процесса - значительно более элитарный характер переводной литературы, недаром почти все названные памятники сохранились в единичных списках преимущественно из библиотек аристократии (Петр I, Д.М. Голицын, А.П. Волынский и др.).

Интерес сотрудников Петра к польской общественной мысли понятен, в частности, и потому, что Польша тогда была единственной, кроме России, славянской страной, сохранившей свою независимость. И этот опыт было необходимо учесть. Труды по истории Стрыйковского, Гваньини, Пясецкого, а также трактат об исправлении государства Фрыча Моджевского были известны в переводах еще в XVII в., а в Петровское время переводятся размышления и поучения Ожеховского, Фредро,

Любомирского, Старовольского, а просмотр описей библиотек показывает, что в оригиналах читаются многочисленные польские сочинения на тему "исправления республики", вплоть до крайне пессимистической и фаталистической книги Любомирского *"De vanitate consiliorum"*. Однако ни идеология сарматизма, ни разнообразные теории "исправления республики" не захватили Петра, увлеченного другими политическими теориями и созданием абсолютной монархии⁷. Может быть, особенно очевидно это стало для него в ходе Северной войны, когда он воочию наблюдал за развитием политической ситуации в Польше. Тем не менее в России были почитатели "золотых вольностей" соседней страны. Так, А.П.Волынский, позднее казненный за заговор, большой знаток и любитель переводной литературы Петровского времени, как-то раз на вопрос слуги: "Что изволите сидеть печальны?", сказал: "Ой, система, система! Я смотрю все на систему нашу" и хвалил польское жите: "Вот как польские сенаторы живут, ни на что не смотрят и все им даром. Нет! Польскому шляхтичу не смеет ни сам король ничего сделать, а у нас всего бойся"⁸. "Верховники" в 1730 г., мечтая "полегчить" себе, также вспоминали устройство Речи Посполитой. Удивительно, что Петр I при таком напоре польской культурно-политической модели в конце концов стал ориентироваться, причем последовательно, на теорию государства стран Западной Европы.

Сравнение репертуара переводов с польского (здесь особенно показательны переводы, для которых польский был языком-посредником) и с западноевропейских языков позволяет, как кажется, выделить две возможные модели культурно-политического развития в Петровскую эпоху: польскую и новоевропейскую. Для польской модели - назовем ее польский дискурс - характерны ученость, умозрительность, описательность, для новоевропейской - научность, опытность, наблюдение и аналитичность. Польская модель не требовала резких реформ, это был бы путь постепенного европеизирования. Недаром эта модель привлекала, с одной стороны, аристократию аннинского времени, с другой - была вполне приемлема для старообрядчества той поры. В духовном центре "древлего благочестия", на Выгу, были в ходу и риторика, и сочинения Раймунда Люллия, т.е. тексты, соответствовавшие польской культурной модели, но не было, конечно, произведений, входивших в новоевропейскую модель. Первоначальная попытка Петра основать в России неоевропейскую цивилизацию по польской культурно-политической модели была им оставлена довольно скоро, а приверженцы этого дискурса образовали консервативно-гуманитарный слой общества, хотя ранее считались новаторами.

С 1730-х гг. польская литература перестает играть сколь-либо существенную роль в русском литературном процессе. На это повлияло, как ка-

жется, несколько факторов. С одной стороны, в литературной жизни переставало играть первостепенную роль поколение деятелей культуры, получивших образование в духовных училищах, а на смену ему пришли выученики Академии наук и европейских университетов, ориентированные в своих вкусах и пристрастиях на литературы Франции и Германии. С другой стороны, польская литература в первой половине XVIII в. переживала очевидный упадок (характерно, что при Петре переводили преимущественно произведения XVI-XVII вв., а современная литература была почти неизвестна); раннее же польское Просвещение, решавшее свои внутренние задачи, не могло вызвать повышенного интереса ранних русских просветителей. Окончательно польско-русские связи не замерли - польская литература продолжала свою жизнь в массовой рукописной беллетристике и в русских духовных училищах, новое оживление пришлось на последнюю четверть века, когда русский читатель познакомился с польской просветительской драмой, а затем и прозой.

Выбор и смена ценностных культурных ориентиров в Петровскую эпоху проходила, как можно судить, без какого-либо жесткого, в мелочах продуманного плана, отсюда и поиски подходящих культурно-политических моделей. Условно можно выделить две такие модели: новоевропейскую и польскую, иначе я бы их назвал новоевропейский и польский дискурс. Обе они были западнического толка и обе продуктивны, но различны по характеру: польская модель носила более гуманитарный характер (ученость, умозрительность, рассуждение, описательность), а новоевропейская отмечена печатью мировоззрения Нового времени (научность, опытность, наблюдение и аналитичность). Союз Петра I с гуманитариями полонифильского толка оказался недолговечным: польская модель сулила долгий путь постепенного реформирования (ср. известные выкладки кн. М.М.Щербатова), а новоевропейская - путь революционного скачка под знаменем этатизма. Петр выбрал второй путь, определив одновременно далеко не первостепенное место для литературы в системе культуры.

Но между двумя отнюдь не взаимоисключающими моделями были неизбежны диффузии и интерференции, отсюда и сложности в их разграничении. Идеиные взгляды деятелей эпохи могли соответствовать одной модели, а эстетические пристрастия и привычки - другой. Так, в доме Феофана Прокоповича, главного идеолога реформ, велись дискуссии о картезианской философии со ссылками на повседневный опыт⁹, а вот несомненное новаторское творчество Феофана-поэта, которое вело к созданию неосиллабики, развивалось в традициях силлабической культуры. Судя по восторженному отзыву Феофана о силлабике Кантемира, ломоносовской реформы стиха он бы не принял.

Вот еще пример параллельного сосуществования разных идейных моделей. В самые первые годы XVIII в. в Москве, вероятно, в Славя-

но-греко-латинской академии, велись ожесточенные споры о философии Локка, доставившие немало хлопот самоуверенным в своей учености иезуитам. В 1702 г. иезуит Франциск Эмилиан, описывая своему начальству педагогические новации у русских, писал: "Некоторые пришельцы из Англии и Голландии пытались ввести здесь преподавание философии Декарта и какого-то Локка, и некоторые из здешних, хотя не понимали дела, но были увлечены и тем, что им расхваливали их, и как новинкой; однако Бог послал нам счастливый случай сойтись с ними, к чему подстрекал и один вельможа. Прежде всего они восстали против схоластических терминов и аргументаций". Когда во время этого диспута Эмилиан стал опровергать декартовское я думаю, следовательно, я существую, "мои противники, к удивлению, пришли здесь в недоумение и яростно хотели защищать, что во всяком случае выражение я думаю есть первый принцип". Высокомерие иезуита соседствует с раздражением обскуранта: "Что касается Локка, то я в нем вижу скорее атеиста, чем философа. Милосердный Боже! каких чудовищ сюда часто привозят! Другой сочинитель привезен из Голландии, он кроме других вещей упорно защищает физическую истину о стоянии солнца и подвижности земли. Мы им разъяснили, какая разница между гипотезой и истиной на деле <...> однако они пожелали, чтобы то учение было опровергнуто с аргументами, и это задало нам весьма большую и трудную работу"¹⁰.

Это письмо позволяет по-новому понять выпад Стефана Яворского против Декарта в его учебнике риторики: "Востани поне от загребеных пепелов, свете перипотетиков, Аристотелю! Отри враски, или поне самыми омый слезами, ими же твои философския догматы осквернила Картезиева продерзость: тако воистину на мертвого льва мыши наскокут!". Этот пример - не просто риторическое упражнение, и не только свидетельство безусловно отрицательного отношения русских силлабиков к картезианству вообще. Это живой отклик на те философские споры, которые велись в самой Москве, на которые Стефан Яворский, один из наставников московской Славяно-греко-латинской академии, не мог не откликнуться.

Письмо Франциска Эмилиана - исключительно ценное свидетельство пытливости русской мысли в Москве эпохи начала реформ. Но нужно отметить, что если бы не его свидетельство, иезуита, нам бы не удалось рассмотреть эти новые веяния в литературной продукции, вышедшей из стен Славяно-греко-латинской академии. При всем своем просветительно-панегирическом пафосе она создавалась и развивалась в недрах силлабической культуры. Справедливости ради должно сказать, что будущие реформаторы русского стиха Тредиаковский и Ломоносов вышли из ее стен.

Изменения в области литературных отношений и литературного сознания были следствием общего процесса реформации культуры и обосо-

бления литературы как автономного вида культурной деятельности. Процесс этот был хаотичным и противоречивым, поскольку в области литературного сознания указы не действуют, отсюда шло неизбежное взаимное наложение системы старых, устоявшихся литературных отношений на новые, находящиеся в стадии зарождения¹¹.

Примечани

¹ Полное собрание законов Российской империи, Т 6, СПб, 1830, с.445.

² [Ф. Прокопович], *Правда воли монаршей*, СПб., 1722, Л.44.

³ См. РНБ. *Собр. Погодина*. № 1700; С.И. Николаев, *Польская поэзия в русских переводах. Вторая половина XVII - первая треть XVIII в.* Ленинград, 1989, с. 66.

⁴ Вошла в изданную Копиевским книгу *Краткое собрание Льва Миротворца*, см. *Описание изданий, напечатанных кириллицей: 1689-январь 1725 г.*, Сост. Т.А. Быкова и М.М. Гуревич, Москва-Ленинград, 1958, с. 283.

⁵ Б.А. Градова, Б.М. Клосс, В.И. Корецкий, *К истории архангельской библиотеки Д.М.Голицына*, "Археографический ежегодник за 1978 год.", Москва, 1979, с. 244.

⁶ См. С.И. Николаев, *Словарь Г. Кнапского в России. (Библиографические разыскания)- XVIII век*. СПб., 1996, Сб.20, с. 157-168.

⁷ См. А.М. Панченко, *Петр I и славянская идея*, "Русская литература", 1988 п:3, с. 146-152.

⁸ *Записка об Артемии Волинском*, "Чтени в Обществе истории и древностей российских", 1858, Кн. 2, отд. 5, с. 160.

⁹ См. Я. Маркович, *Дневник*, Киев, 1895, ч. 2, с. 264-265.

¹⁰ *Письма и донесения иезуитов о России конца XVII и начала XVIII в.*, СПб., 1904, с. 100-101.

¹¹ См. подробнее: С.И. Николаев, *Литературная культура Петровской эпохи*, СПб., 1996.

GIOVANNA SIEDINA
(Università di Roma)

Il plurilinguismo nei *Remarques sur la langue russe et sur son alphabet* di F.V. Karžavin (1791)

L'opera che mi accingo a descrivere presenta un notevole interesse storico per il plurilinguismo che distingue il suo autore e l'originalità della sua figura. Premetterò pertanto i dati principali della biografia di F.V. Karžavin, del quale peraltro N. Marcialis ha presentato e tradotto in italiano, nel volume da lei curato, *E i Russi scoprono l'America*, la concisa autobiografia¹.

1. Fëdor Vasil'evic Karžavin, originale esponente del Settecento russo, poligrafo e traduttore, insegnante di francese, naturalista e instancabile viaggiatore, nacque a Pietroburgo nel 1745 in una famiglia di mercanti originariamente vecchi credenti. In tenera età (1753) fu mandato dal padre presso lo zio Erofej Nikitič Karžavin a Parigi per ricevere un'ampia istruzione e compiervi gli studi superiori, e vi rimase fino al 1765². Di ingegno brillante ed estremamente dotato per le lingue, a Parigi Fëdor ebbe modo di assimilare profondamente la cultura europea classica e umanistico-rinascimentale, sviluppando i suoi molteplici interessi per le scienze naturali, fisiche e matematiche, la filosofia e la storia³.

Tornato in patria, per due anni insegna francese al Seminario del Monastero della Trinità e di San Sergio (1767-1769). Nel 1769 viene assunto come aiuto architetto di seconda categoria da V.I. Bazenov, architetto capo dell'Impresa per la costruzione del Cremlino, suo grande amico, presso il quale rimarrà tre anni e mezzo in qualità di insegnante di fisica e matematica, nonché di traduttore. In questo periodo Karžavin traduce in russo i primi due libri del *De architectura* di Marco Vitruvio Pollione e si applica alla compilazione di un dizionario enciclopedico di termini architettonici in russo, che comparirà come appendice all'edizione *Sokraščennyj Vitruvij ili soveršennyj arhitektor* (1789)⁴, traduzione del compendio dell'opera di Vitruvio compilato dal francese Claude Perrault, *Abrégé des dix livres d'architecture de Vitruve*, Paris 1674⁵. Insieme a V. I. Baženov e sotto la sua supervisione, Fëdor scrive inoltre alcuni brevi saggi su argomenti attinenti all'architettura (MORENEC 1951)⁶.

Alla fine del 1773 si reca di nuovo a Parigi. Qui rinnova i contatti con alcuni studiosi francesi conosciuti durante il suo primo soggiorno parigino, come il ce-

lebre cartografo J.N. Buache e lo storico e geografo J.L. Barbeau de la Bruyère.

Nel 1776 Karžavin si imbarca per il continente americano. Questo viaggio si sarebbe protratto per dodici anni (1776-1788). Fëdor soggiorna in Martinica (1776-77, 1780-82, 1787), negli Stati Uniti (1777-80 e 1784-87) e a Cuba. Il periodo più interessante del viaggio, trascorso negli Stati Uniti, fu denso di peripezie di ogni genere, di pittoresche e spesso sfortunate avventure. Il "russo americano" Karžavin, come egli stesso si definiva, strinse amicizia con rappresentanti dei circoli intellettuali vicini a Thomas Jefferson. In questo contesto si ventilò addirittura il progetto di un suo invio a Pietroburgo come rappresentante ufficiale del Congresso americano. In questi anni Karžavin tenne un diario in francese, di cui è stato pubblicato un lungo frammento relativo agli anni 1777-1778 (NIKOLJUKIN 1986); egli fu acuto osservatore dei costumi di vita americani, delle varie fasi della guerra delle colonie inglesi contro la madrepatria, della schiavitù dei negri, della flora e della fauna del nuovo continente, di cui ha lasciato memoria in interessantissimi appunti manoscritti.

Nel 1791 Fëdor dà alle stampe i *Remarques sur la langue russe et sur son alphabet*, manuale di lingua e civiltà russa destinato al pubblico francese. Scritta inizialmente nel 1755 dallo zio Erofej, *homo petrinus* e buon letterato, primo traduttore in russo dei *Viaggi di Gulliver* di J. Swift, 1772 (cfr. DOLGOVA 1978a), ma ampliata e aggiornata da Fëdor, l'opera aspira a mostrare la gloriosa tradizione della lingua letteraria nazionale e l'adeguatezza della sua codificazione⁷.

Solo nel 1797 grazie all'aiuto di Baženov, il *raznočinec ante litteram* Karžavin viene assunto come traduttore presso il Collegio dell'Ammiragliato di San Pietroburgo, impiego che conserva fino alla morte, sopraggiunta nel 1812.

2. Una premessa mi sembra fondamentale fare. Formatosi in Francia (1753-1765), Karžavin apprese alla perfezione parallelamente latino e francese, e in misura minore il greco. Il suo bilinguismo latino-francese, innestato su una autocoscienza nazionale russa di impronta slavoecclesiastica, fornisce una chiara illustrazione dei meccanismi messi in atto per adeguare l'uso linguistico russo a quello delle lingue europee occidentali a lui ben note (francese, inglese, spagnolo). Ciò si riflette sia nella sua attività lessicografica (SIEDINA 1997), sia nell'opera *Remarques...*, come pure nelle altre sue opere, manuali per l'apprendimento del francese, traduzioni, introduzioni, commenti e revisioni di traduzioni. Opere queste la cui descrizione esula dallo scopo del presente articolo (cfr. DOLGOVA 1984).

I *Remarques* sono caratterizzati da un plurilinguismo strettamente connesso all'esperienza multiculturale di Fëdor. Egli intende presentare all'Europa – attraverso la mediazione della percezione francese – la lingua russa (principalmente l'ortografia e la fonetica, ma anche in compendio l'etimologia, come allora si usava definire la morfologia, la sintassi e la prosodia, ossia la versificazione); seguono una breve storia della scrittura e della stampa in Russia, i dati

principali della storia e della geografia dell'Impero russo ed alcune appendici⁸. Benché parzialmente illustrata da M.P. Alekseev 1961: 26-28 (che menziona le brevi note dedicate a quest'opera da parte di F. Adelung, 1815; di S. K. Bulič, 1904; e di A. Titov, 1906), e da S.R. Dolgova (1984: 82-88), l'opera non ha ricevuto, a mio avviso, l'attenzione che meritava⁹.

L'opera qui esaminata, il cui stesso titolo riecheggia quella di C. Vaugelas *Remarques sur la langue françoise* (Paris 1647) tende a incoraggiare negli stranieri l'apprendimento della lingua russa, con un approccio metodologico pratico volto principalmente all'insegnamento della lettura: questo approccio metodologico caratterizza anche gli altri sussidi propriamente didattici di Karžavin¹⁰.

Fondamentale appare subito in Fëdor Karžavin l'esigenza di sottolineare la *dignitas* dello slavo-ecclesiastico. Anche quando illustra i caratteri dell'alfabeto russo, Karžavin rileva l'importanza e la necessità della conoscenza dei caratteri slavi per l'intelligenza dei testi sacri e per comprendere l'etimologia delle parole di origine greca.

Di tutti i 35 caratteri russi (contro i 44 dello slavo-ecclesiastico)¹¹, Karžavin fornisce rispettivamente in cinque colonne: la lettera (maiuscola e minuscola); il nome tradizionale (азъ, бѣки, вѣди, ecc.); il nome "facile" (ossia *a*, *ba*, *va*, ecc.)¹²; il valore (in caratteri latini riferito al parlante francese); la lettera equivalente maiuscola e minuscola greca col rispettivo nome greco. Sulla pronuncia dei singoli fonemi e quindi sulla loro corretta resa grafica in caratteri latini per il lettore francese l'autore si diffonde ampiamente, facendo ricorso alla sua pluriennale pratica delle lingue europee (francese, inglese, spagnolo, italiano) e con particolari accorgimenti grafici (uso del corsivo, degli accenti e di appositi caratteri).

In questo contesto Erofej e con lui Fëdor prendono le distanze dall'esperienza dell'alfabeto russo presentato agli occidentali nell'*Atlas Rossijskij* pubblicato in russo e in latino dall'Accademia imperiale di Pietroburgo nel 1745, a cura di Winsgheim e Heinsius¹³, dei quali autori si dice "Ces Allemands, qui chérchent à Latiniser notre Alfabet [sic!]"¹⁴. Infatti, nella resa grafica dei suoni russi gli autori utilizzavano contemporaneamente la grafia polacca e quella tedesca, ciò che non poteva non confondere le idee a un lettore francese. Il criterio di modernizzazione grafica adottato nell'*Atlas Rossijskij* è spesso l'obiettivo polemico di Karžavin nella presentazione delle lettere dell'alfabeto russo (cfr., ad es., l'illustrazione delle lettere ѡ, с, ү, ѳ, ѵ, ѥ, Ѧ).

Nel complesso egli aspira a formulare una norma ragionata della lingua russa. E' proprio questo suo approccio, fondamentalmente funzionale-comunicativo che illumina la particolare situazione del rapporto slavo ecclesiastico-russo nella coscienza linguistica di un russo colto alla fine del 1700, a circa un secolo di distanza dalla grammatica di W.H. Ludolf (1696): "loquendum est Russice & scribendum est Slavonice"¹⁵. Quando tratta del russo Fëdor spesso

Alla opposizione palatalizzata / non palatalizzata, quando è rappresentata graficamente dai segni **ѣ** e **ѥ**, Karžavin dà un risalto fonologico mostrando il diverso significato delle parole **кровѣ** (tetto) e **кровѥ** (sangue), **пыльѣ** (ardore) e **пыльѥ** (polvere); **шестьѣ** (pertica) **шестьѥ** (sei), ecc. (La stessa opposizione fonologica si sarebbe potuta esprimere graficamente eliminando il segno muto **ѣ**, come già alcuni decenni prima avevano proposto Adodurov e Tredjakovskij e dopo di loro Barsov)²².

Sintomatica dell'oscillazione della norma ortoepica tra pronuncia slavoeclesiastica del testo scritto e pronuncia russa della conversazione quotidiana, è la doppia pronuncia della **г**, **глаголь** (*nom facile gha*), rispettivamente fricativa sonora "alla ucraina" (**г**опа come *horà*) ed occlusiva (**г**опа come *gorà*). Lamentando l'assenza di un apposito carattere per il suono esplosivo, Karžavin auspica che si prenda il piccolo **γ** gamma greco (come del resto avevano proposto già Tredjakovskij, Adodurov e Barsov; Barsov 1981: 10, n. 39). Noterò a questo proposito che l'apparente contraddizione dello stesso Karžavin quando nella trascrizione fonetica del sintagma **ѣ г**оу in due contesti analoghi (*ve 1051 godou*, *ve 1062 hodou*; fasc. 22, rispettivamente p. 6 e p. 7) viene ascritta da Uspenskij a una svista o a un refuso (Uspenskij 1996, II: 291, n. 32).

Tralascerò la parte *Conclusion des remarques Sur l'Alphabet Russiën, et observations générales*, in cui Karžavin presenta una classificazione delle consonanti dell'alfabeto civile russo che risale alla grammatica di Lomonosov (*fermes*, ossia sorde; *tendres*, ossia sonore, *liquides*, ossia le continue + **ѡ**, mutevoli²³, ossia consonanti che alternano). Alle consonanti citate da Lomonosov Karžavin aggiunge **ѣ**, **ѥ**, e **Ѧ** (quando la si pronuncia come **ѡ**). La successiva suddivisione della grammatica russa in quattro parti conferma una tradizione ormai consolidata che va da Smotrickij²⁴, attraverso Adodurov, fino a Lomonosov²⁵ e a Barsov.

3. La morfologia russa è concisamente esposta in ventidue *Osservazioni*, in cui l'autore si sforza di uniformare la norma della lingua russa al pensiero linguistico europeo sei-settecentesco. Non per niente egli cita la *Grammaire Générale et Raisonnée* di Port Royal per sostenere, ad esempio, il valore dei due **ѣ** e **ѥ** entrambi corrispondenti a suo parere, come ho già osservato, alla *e* muta francese, di cui inoltre il secondo palatalizza la consonante precedente.

Mi soffermerò soltanto su alcune delle suddette osservazioni non prive, a mio avviso, di interesse.

Nella classificazione dei verbi russi, in cui Karžavin riprende quella di Lomonosov, suddividendoli in primitivi (*первообразные*) e derivati (*производные*), a cui vengono correlati a loro volta gli incoativi e gli iterativi, egli segue l'impostazione latina già presente in Smotrickij-Lomonosov. È probabile che Karžavin si sia interrogato sull'aspetto verbale del russo, come si evince, a mio parere, dalla corrispondenza che fornisce, subito dopo la traduzione francese,

delle due forme del futuro russo con le forme del futuro cosiddetto predicente e del futuro cosiddetto volitivo inglese, più trasparenti per un europeo:

буду деуэать, je me mettrai à mouvoir, I shall move (da lui chiamato *conditionel*);

я девиу, je mouverai, I will move (da lui chiamato *défini*).

Del resto fino alla grammatica di Barsov compresa, nella tradizione grammaticale russa (Smotrickij, H. W. Ludolf, Adodurov, Lomonosov) sono contenuti soltanto accenni, più o meno circostanziati, alla categoria dell'aspetto²⁶.

Dal canto suo, per quanto riguarda i tempi del preterito, Karžavin ritiene di dover presentare le cinque forme illustrate nella grammatica di Lomonosov.

Accanto alle lingue europee moderne, Karžavin si serve ampiamente del latino come lingua internazionale della scienza. Ricorderò di passaggio che nel 1758 i membri della Conferenza universitaria di Mosca, sostenendo che l'insegnamento dovesse essere tenuto in lingua latina, avevano definito quest'ultima "главная цель учреждения университета и основание всех наук"²⁷. Così, nella XIX *Observation*, dedicata all'avverbio, dopo aver informato che in russo esistono 16 specie di avverbi, tanto fondamentali come *hiér*, *içi*, *bien*, quanto derivati come *sagement*, *véritablement*, Karžavin cita i tre gradi di comparazione nella sintetica traduzione latina: *свѣтло*, *светлѣ*, *пресвѣтло*, *clarè*, *clarius*, *clarissime*. In molti altri casi il nostro ricorre alla sinteticità del latino, che egli già aveva utilizzato nella presentazione dei pronomi russi (*я* ego; *кой* qui; *себя* ipsum; *кто* quis; *мой* meus) e del passato dei verbi (*дѣлал* hic fecit, *дѣлала* haec fecit, *дѣлало* hoc fecit).

4. La sezione *Exemples De Construction Russiënne* illustra in sei esempi di brani russi le peculiarità della sintassi. Nel "racconto storico" della propria vita esotica e avventurosa Fëdor mira a scrivere come si parla nell'intento di "prouver aux Etrangers que la construction Russiënne est aussi régulière que celle des autres Langues"²⁸: "Родился в Петербургѣ в Россіи, учился в Парижѣ, бывал в Петербургѣ Виргинском, видѣл Филадельфію и Бостон, служил в Городѣ Святаго Петра Мартиниканском в должности переводчика королевского; по том здѣлан военноплѣнником Англичанами сидѣл в плену в городѣ Святаго Іоанна на островѣ Антигѣ; От туда ѣздил с Гишпанцами по морю в Новой Йорк, в Кап Французкой и в Гавану на островѣ Кубѣ"²⁹.

Da un punto di vista morfologico-sintattico, il testo russo, di ogni sintagma del quale viene data la traduzione francese e la trascrizione fonetica in caratteri latini seguendo le regole della fonetica del francese, si presenta del tutto moderno. Sono quasi esclusivamente frasi coordinate, incentrate su verbi al passato. Quanto contrasta questo esempio con lo stile elevato della sintassi arcaizzante nell'introduzione all'opera *Sokraščennyj Vitruvij ili soveršennyj architektor*,

pubblicata nello stesso anno 1791, in cui Fëdor invita con entusiasmo allo studio dell'architettura i suoi giovani connazionali: "Потщитесь и вы, благо-охотные и любопытные Читатели! поискать по селам, горам, лесам[...] нет ли чего приметить, высмотрѣть, рассудить, и для вашего и общего в зданіях спокойства рисованьем любопытной Россіи представить; что не только полезно будет, но и честь вам сдѣлает, ежели вы отечественным языком чисто и ясно то учините, но смотря ни на какіе труды; ибо Labor improbus omnia vincit презыльный труд все побеждает.³⁰"

La sezione Prosodie, fundamentalmente opera di Erofej, è una descrizione lineare e concisa dei principi della versificazione russa che si rifà alla riforma Tredjakovskij-Lomonosov della versificazione russa.

Karžavin menziona i cinque piedi della poesia russa: il trocheo, il giambo, il dattilo, l'anapesto ("la dernière [syllabe] est longue et l'a se mange")³¹, il pirrichio, che costituisce una regolarità derivante, come ribadisce Karžavin, dalla natura stessa della lingua. Non è forse un caso che Fëdor confermi in nota più avanti questa regolarità citando due versi di Lomonosov tratti dalla Ode per l'ascesa al trono dell'imperatrice Elisaveta Petrovna, 1747:

Науки юношей питають

...

В счастливой жизни украшаютъ,

Una vera primizia per l'Occidente è il *Précis Historique, Sur l'introduction des Lettres en Russie* di Fëdor Karžavin, oggetto di un articolo della Dolgova (1988: 188 – 190) che lo ha tradotto in russo³². In esso l'autore mira ad affermare i "diritti storici" del russo e in sei brevi pagine presenta una narrazione suggestiva sulla missione di Cirillo e Metodio tra gli Slavi e sulla correzione dei libri sacri ad opera di Maksim Grek. Fra le fonti di questo breve saggio storico, secondo quanto scrive la Dolgova, sono lo сказаніе како состави стын кирилъ философъ азъбокъ"di Ćernorizec Hrabăr, contenuto in appendice alla *Azbuka* di Ivan Fedorov del 1578, e una delle copie manoscritte della *Vita Constantini*. Ad essa segue una storia della stampa in Russia, a cominciare dalla creazione della prima tipografia slavo-russa a Mosca ad opera di Ivan IV, fino ai suoi tempi. Per quanto riguarda l'attività editoriale-letteraria russa a lui contemporanea, Karžavin, collaboratore di Novikov, e, dopo il suo arresto, dell'editore Šnor, conosceva non meno bene di questi lo stato dell'arte tipografica in Russia.

5. Seguono quindi alcune appendici, di cui rileverò gli elementi che mi paiono degni di nota. *La Mémoire D'Observations sur quelques Lettres Russiennes à rendre exactement en François: présenté à l'Académie Française par le Professeur d'Histoire et de Politique J. L. Barbeau de la Bruyère d'Elvar en Mars 1762; revu et corrigé par l'Editeur en 1789*, affronta il tema prediletto di Fëdor: il repertorio

dei fonemi delle singole lingue, in questo caso del russo, e la trascrizione dei nomi propri russi secondo il suono originale³³.

Queste osservazioni, come altri contributi minori (ricorderò la resa grafica secondo il principio fonetico dei nomi e aggettivi di nazionalità e dei nomi propri di città e nazioni straniere: *англишской, грекской/грецкой, Франция, Францезы, Ром, Пари/Парис, европеец*; e, per converso, in francese *Moskva*, e non *Моску, Москоу, Москов, Moscow*)³⁴ contengono proposte operative. Fëdor Karžavin anticipa qui di circa cinquant'anni la polemica sul principio fonetico nella trascrizione dei nomi propri (ALEKSEEV 1961: 28-36). La *Mémoire* si chiude con le parole lusinghiere del Barbeau: "Il faut absolument se fixer à ce sujet, puisque nombre de Russes nous font l'honneur de nous visiter, et que leurs Histoires suivies commencent à paroître en France, où l'on croioit à tort qu'ils n'avoient *aucunes Annales* anciennes, *aucuns Monumens Historiques*".

A dimostrazione della solidarietà che deve legare i membri della "repubblica delle lettere" europea, nella successiva appendice *Remarque sur les accents*, collegata all'*Abécédaire*, Karžavin si dichiara fermamente favorevole all'uso dell'accento grafico in russo. Dissentendo da Sumarov, che riteneva non fosse necessario facilitare in ciò gli stranieri, Karžavin adduce un'argomentazione che colpisce per la sua democratica lungimiranza: "Les Lettrés de toutes les Nations ne faisant qu'une même famille, il ne peut y avoir d'Etrangers dans la République des Lettres; tous devant concourir au bien commun, en se facilitant les uns aux autres l'intelligence de leurs Langues, afin de pouvoir mieux se communiquer leurs idées, pour le bonheur de l'homme, qui gémit depuis tant de siècles sous le poids d'un fanatisme qui avilit l'humanité et outrage le Créateur"³⁵.

Nella prima parte della successiva sezione *Exemples de lecture russe* Karžavin fornisce tre esempi di lettura con la trascrizione fonetica e la traduzione interlineare: latina nel *Pater Noster*³⁶, francese nel secondo brano *Catherine II, Impératrice de toutes les Russies* e nel terzo brano *Parenté de la Cour de Russie avec toutes celles de l'Europe*³⁷.

Seguono sette articoli, accompagnati dalla traduzione francese e tratti, come precisa l'autore, dalle *Istruzioni* di Caterina II per i commissari incaricati di approntare il progetto di un nuovo Codice di leggi (SPb. 1770).

Troviamo quindi alcuni brani di *Lecture russe* con la traduzione latina interlineare: prassi didattica prediletta da Karžavin, il quale aveva sperimentato personalmente negli anni giovanili di studio a Parigi l'efficacia della resa letterale in latino del testo russo. Curiosi due frammenti: il primo è una parafrasi in prosa della prima parte della già citata strofa della *Ode* di Lomonosov a Elisaveta Petrovna (1747), dedicata al valore del sapere, tema costante in Fëdor: "Ученіе есть юным умудреніе, старым утѣшеніе, бѣднымъ богатство, богатымъ украшеніе. Doctrina est juvenibus sapientia, senibus consolatio, egenis divitiae, divitibus ornamentum"³⁸ (fasc. 24, p. 5). Il secondo presenta il grado superlativo dell'aggettivo in riferimento alla realtà russa: "Между нашими пропо-

вѣдниками лучший Феофан, между стихотворцами славнѣйшій Ломоносов, между городами пространнѣйшая Москва. Inter nostros concionatores optimus Pheofanes, inter potestas celeberrimus Lomonossovus, inter urbes amplissima Moscva" (fasc. 24, p. 8).

6. Chiude il testo una istruttiva appendice, *Remarques de chronologie russe*; essa presenta le conquiste civili e militari della storia russa "retrospettivamente" rispetto al momento attuale del computo (1791). Questa impostazione mira a presentare il costante progresso della Russia come potenza "europea" sotto tutti i punti di vista: storico-religioso, economico-geografico, propriamente storico-culturale, storico-civile e storico-sociale. La prima frase del primo articolo tratto dalle *Istruzioni* di Caterina II suona infatti programmaticamente: "Россія есть Европѣйская держава" (fasc. 23, p. 5). Sono significative della specificità di questo cammino "europeo" della Russia la prima e l'ultima data: "Depuis la création du monde: années 7299" (subito seguita da "la naissance de Jésus-Christ"³⁹: 1791); da "l'érection d'un monument en bronze, avec cette inscription: PETRO PRIMO CATHARINA SECUNDA MDCLXXXII: années 9" (fasc. 26, p. 6). Troviamo quindi una rassegna in ordine cronologico del progresso della civiltà russa: le date relative alla divisione confessionale tra le due Chiese d'Oriente e d'Occidente, e alla istituzione delle sedi dei metropoliti russi, alla fondazione delle maggiori città, alle vittorie militari e alle conquiste territoriali, alla fondazione delle istituzioni per l'istruzione pubblica e alcune altre.

Nel conclusivo indirizzo *Aux critiques*, Karžavin afferma che la sua opera intende essere "utile à la partie savante de la Nation Française, qui seroit curieuse d'avoir une idée de la langue Russe: comme è ceux qui naviguent et commercent en Russie"⁴⁰. E precisa che nella compilazione dell'opera egli ha cercato l'utile più che il dilettevole, evitando un troppo sommario sguardo d'insieme per fornire tra l'altro la prova concreta che è possibile rendere la vera pronuncia delle parole russe in caratteri latini, contrariamente a quanto aveva sostenuto il Georgievič nella sua *Epitome sui costumi dei Turchi*⁴¹.

7. Concludendo il discorso sul plurilinguismo nei *Remarques...* di Fëdor Karžavin non possiamo non rilevare l'originalità della figura dell'autore e la peculiarità del suo approccio linguistico. Egli dimostra infatti ottima competenza delle lingue europee a lui note, unita a uno spirito democratico e, se si vuole, a un approccio linguistico modernamente funzionale-comunicativo, ciò che si evince, fra l'altro, dai suoi contributi lessicografici (SIEDINA 1997) e dai suoi appunti lessicografici rimasti manoscritti⁴². Per quanto riguarda la codificazione della lingua russa rispetto allo slavo-ecclesiastico, nonostante la modernità del suo metodo pratico per l'apprendimento della ortografia e pronuncia russe, nonostante numerose osservazioni dell'autore fortemente innovative, frutto della sua esperienza multiculturale, essa, come abbiamo osservato, appare alquanto attardata. Né ciò, a mio avviso, è da ascrivere al contributo dello zio Erofej, che Fëdor ha liberamente riveduto, aggiornato e sottoscritto. Non è ca-

suale, ad esempio, che Karžavin tralasci di codificare gli "slavismi nella lingua letteraria russa, quali ad esempio l'ortografia delle desinenze degli aggettivi al plurale o le diverse forme del gerundio. Tale codificazione sarebbe stata realizzata compiutamente non molti anni dopo, nella *Grammatica accademica della lingua russa* del 1802⁴³. Ciò è da ascrivere indubbiamente alla specificità della tradizione linguistica slavoecclesiastica del russo che condiziona in parte una sorta di "duplicità" nell'atteggiamento linguistico del nostro autore.

Il maggior contributo di Fëdor Karžavin è quello di mediatore tra la cultura europea occidentale, in primo luogo francese, e la cultura russa, contributo del quale ho esposto solo alcuni momenti. I *Remarques* ci appaiono come frutto estremo dello spirito illuministico settecentesco. Il plurilinguismo dell'autore e dell'opera documentano la profonda aspirazione ad avvicinare la Russia all'Europa cosiddetta civile, mostrando alle persone colte la dignità della lingua e della storia nazionali.

Va detto allo stesso tempo che il positivo cammino europeo della Russia, così come Karžavin nel 1791 lo presentava all'Europa, contrasta vivamente con le annotazioni manoscritte che egli appose agli *Annales abrégées de l'Empire russe avec une généalogie, de la composition de Michel Lomonossov*, St. Petersburg 1760 (*Краткой россиуской лемонуцев с родословием*), le cui tappe della storia russa dovettero apparirgli come una successione costante di spargimenti di sangue e violenze!⁴⁴

Il "bene della patria", concepito inizialmente da Karžavin come una variante del concetto illuministico di "bene comune", col passar del tempo e con l'esperienza della vita si è evoluto in lui verso un ideale preromantico direttamente legato alla tradizione etnico-religiosa e soprattutto linguistica della "patria locale", la Russia della gente con cui ci si può intendere in russo e specie della nuova *intelligencija* laica con cui Karžavin è solidale. Solidarietà che si identifica con lo sforzo di avvicinare la Russia all'Europa "civile", mostrando al pubblico europeo la specificità della lingua e della storia nazionale.

Bibliografia

M.P. Alekseev.

Filologičeskie nabljudenija F.V. Karžavina (Iz istorij russkoj filologii v XVIII v.), "Uč. Zap. LGU", 299, Serija filologičeskich nauk, vyp. 59, 1961, pp. 8-36.

A.A. Barsov

Rossijskaja grammatika Antona Alekseeviča Barsova. Pod red. B. A. Uspenskogo, Moskva 1981.

V.I. Baženov

Kratkoe rassuždenie o kremlevskim stroenii (publikacija I.I. Bekkera), "Trudy vsrossijskoj Akademii chudožestv", vyp. 1, 1947, pp. 226-231, Leningrad 1947.

N.N. Bolchovitinov

Pervye russkie v Soedinennych Štatah i americancy v Rossii v konce XVIII v., in: *Stanovlenie rusko-amerikanskich otnošenij 1775-1814*, pp. 130-164, Moskva 1966.

Učastie vychodcev iz Rossii v vojne za nezavisimost', in: *Rossija i vojna SŠA za nezavisimost' 1775-1783*, pp. 209-226, Moskva 1967.

S.R. Dolgova

Sud'ba biblioteki Fedora Karžavina, "Almanach bibliofila", 1975, pp.166-168, Moskva 1975.

Zapiski očevidca o čumnom bunte v Moskve v 1771 godu, "Sovetskij Archiv", 6, 1976, pp. 66-70.

F.V. Karžavin i V.I. Baženov, "Russkaja literatura", 1, 1976, pp. 110-113.

Erofej Karžavin – avtor pervogo perevoda "Putešestvij Gullivera" na russkij jazyk, "Russkaja literatura", 1, 1978, pp. 99-103.

Redkie knigi i rukopisi iz biblioteki F. V. Karžavina (po materialam CGADA), in: *Kniga v Rossii do seređiny XIX veka*, Leningrad 1979.

Neizvestnoe russkoe soobščenie XVIII v. o FRANCISKE SKORINE, in: *Belorusskij prosvetitel'-Francisk Skorina i načalo knigopečatanija v Belorussii i Litve*, Moskva 1979.

Tvorčeskij put' Karžavina, Leningrad 1984.

Neizvestnoe russkoe soobščenie XVIII v. o Kirille i Mefodii v knige F.V. Karžavina i E.N. Karžavina "Zametki o russkom jazyke i ego alfavite", "Kirilo-Mefodievski studii", kn. 5, 1988.

N.P. Durov

Fedor Vasil'evič Karžavin, "Russkaja Starina", 2, 1875, pp. 272-297.

Brat'ja Vasilij i Erofej Karžavin, "Russkaja Starina", 3, 1875, pp. 655-659.

E. Dvoichenko-Markova

Benjamin Franklin, the American Philosophical Society, and the Russian Academy of Science, "Proceedings of the American Philosophical Society", vol. 91, 3, 1947, pp. 250-257. *A Russian Traveller to Eighteenth-Century America*, Proceedings of the American Philosophical Society, vol. 97, 4, 1953, pp. 350-355.

N. Marcialis (a cura di)

E i russi scopirono l'America, Roma 1989.

N. Morenec

Novye materialy o V.I. Baženove, "Architekturnoe Nasledstvo", 1, 1951, pp. 94-104.

A.N. Nikoljukin (a cura di)

A Russian Discovery of America, Moscow 1986.

P.P. Pekarskij

Izvestija o brat'jach Koržavinyh (1753-1760 godov): Istoričeskie bumagi sobrannye Konstantinom Ivanovičem Arsen'evim, SORJAS, t. 9, pp. 408-424, SPb. 1872.

I.M. Polonskaja

Izdatel'skaja dejatel'nost' F. V. Karžavina, in: *Problemy rukopisnoj i pečatnoj knigi*, pp. 160-184, Moskva, 1976.

Knigi iz biblioteki s avtografami F. V. Karžavina v sobranii otdela redkich knig, "Raboty otdela redkich knig", XIV, 1978, pp. 130-164, Moskva.

G. Siedina

Leksikografičeskaja dejatel'nost' F. V. Karžavina, "Russica Romana", IV, 1997, pp. 67-89.

S. Signorini

La Rossijskaja Akademija: un vocabolario, una grammatica, "Le lingue del mondo", 6, 1988, pp. 26-32.

A.I. Starcev.

F. V. Karžavin i ego amerikanskoe putešestvie, "Istorija SSSR", 3, 1960, pp. 132-139.

L. B. Svetlov

Pisatel'-vol'nodumec F.V. Karžavin, "Izvestija AN SSSR", Serja literatury i jazyka, XXIII, vyp. 6, 1964, pp. 517-528.

B. A. Uspenskij

Pervaja russkaja grammatika na rodnom jazyke, Moskva 1975.

Iz istorii russkogo literaturnogo jazyka XVIII – načala XIX veka: jazykovaja programma Karamzina i ee istoričeskie korni, Moskva 1985.

Istorija russkogo literaturnogo jazyka (XI-XVII vv.), München 1987.

Odna iz pervych grammatik russkogo jazyka (Grammatika Žana Soje 1724 g.), "Voprosy jazykoznanija", 1, 1988, pp. 94-109.

Storia della lingua letteraria russa, a cura di Nicoletta Marcialis, Bologna 1993.

Izbrannye trudy. Tom I: *Semiotika istorii*. Tom II: *Jazyk i kul'tura*. Tom III: *Obščee i slavjanskoe jazykoznanie*, Moskva 1996-1997.

V. P. Vomperskij

Slovari XVIII veka, Moskva, 1986.

V. M. Živov

Svetskij i duchovnyj literaturnyj jazyk v Rossii XVIII veka: vzaimodejstvie i vzaimootkivanie, "Russica Romana", II, 1995, pp. 65-81.

Jazyk i kul'tura v Rossii XVIII veka, Moskva, 1996.

Note

¹ Per una biografia dettagliata di F. V. Karžavin cfr. Dolgova 1984: 12-42.

² Fëdor Karžavin ricevette dal padre i primi elementi del sapere, le basi della grammatica russa e latina e nozioni di geografia, come egli stesso informa nella sua autobiografia ufficiale (Durov 1875: 273-278). Il padre di Fëdor, Vasilij Nikitič, si allontanò negli anni Quaranta dai vecchi credenti, come fece il fratello Erofej, il quale aveva avventurosamente raggiunto Parigi per completarvi la propria istruzione.

³ Sugli studi compiuti da Fëdor a Parigi ci informa un passo di una lettera scritta al padre il 28 gennaio 1764: "J'ai fini mes études du collège: j'y ai appris la langue française, la latine, la poësie latine, un peu de langue greque ancienne, la rhétorique dans laquelle est renfermée l'éloquence française et latine, la philosophie, la géographie, et la physique [sic!] expérimentale que je puis me flatter de savoir, pour ainsi dire, mieux que la langue française; maintenant j'apprends l'italien et je suis un cours de physique [sic!] en attendant avec impatience les ordres pour mon retour dans ma patrie" (Institut Russkoj Literatury (IRLI), Sobranie Daškova, fond 93, op. 2, N. 100, l. 62 ob.). Un breve *excursus* sulle classi e sugli insegnamenti presso l'università di Parigi era contenuto nelle note alla traduzione, rimasta manoscritta, *žizn' slavnago francuzskago razbojnika Kartuša. S francuzskago jazyka perevel i primečanijami iz "jasnil Feodor Karžavin, Parižskago Universiteta Student. MDCCCLXVI v S.P.B.* Il manoscritto, appartenente a P.N. Petrov e attualmente perduto, fu descritto da P. P. Pekarskij nell'appendice all'edizione delle carte raccolte da K. I. Arsen'ev (Pekarskij 1872: 421-424). In tutte le citazioni di F. Karžavin, nelle diverse lingue, ho conservato la grafia dell'originale. Nelle citazioni in russo ho omissso il *tverdij znak* in fine di parola.

⁴ Quest'opera, completa del dizionario, uscì in realtà nel 1791 (cfr. Polonskaja 1976: 168-169).

⁵ Aggiungerò che successivamente Karžavin curò la revisione della traduzione dal francese dell'opera di S. Le Clerc *O pjati činach architekturnych po pravilam Vin'olovym; s pribavleniem francuzskago čina*, SPb. 1790.

⁶ Alla fine della rassegna *Mnenie o raznyh pisateljach, kotoryh sočinenija o arhitekture u nas ežednevno v rukach byvajut* (pubblicata da Morenec 1951: 102-103), scritta probabilmente da F. Karžavin, si dice che quest'ultimo aveva tradotto il trattato di Chambray, *Svod drevnej architektury s novejšej* (Fréart, Roland, sieur de Chambray, 1606-1676, *Parallele de l'architecture antique et de la moderne: avec un recueil des dix principaux auteurs qui ont écrit des cinq ordres...*, Paris 1650. Questa traduzione, come dice l'autore, fu eseguita da F. Karžavin negli anni della sua permanenza presso l'Impresa per la costruzione del Cremlino e prima della sua partenza per l'America fu consegnata a V.I. Baženov. Tuttavia, si precisa, „перевод [...] остался поныне рукописным за трудностью вырезать все находящиеся в подлиннике доски” (Morenec 1951: 103).

⁷ Il titolo completo dell'opera è: *Remarques sur la langue russe et sur son alphabet, Avec des Pièces relatives à la connoissance de cette Langue. Publiées et augmentées par Phéodore Karjavine, ancien Interprete pour le Roi à la Martinique. A Saint-Petersbourg. 1791*. Ricorderò che Fëdor già nel 1789 aveva consegnato per la stampa i *Remarques...* alla tipografia del *Gornoe učilišče* di San Pietroburgo. Sul frontespizio di questo esemplare, oggi presente alla Biblioteka Rossijskoj Akademii Nauk (BRAN) di San Pietroburgo e alla Rossijskaja Gosudarsvtennaja Biblioteka (RGB) di Mosca, leggiamo: *Remarques sur la langue russe et sur son alphabet; Ouvrage Posthume qui fait connoître le Génie de cette Langue et ses rapports avec la Grécque. Publié, corrigé et augmenté, par Phéodore Karjavine, ancien interprete pour le Roi à la Martinique. A Saint-Petersbourg, De l'Imprimerie de l'École Impériale des Mines MDCCLXXXIX*. Secondo quanto dice Fëdor in una lettera alla moglie, il ritardo di due anni nella pubblicazione dell'opera fu dovuto alla partenza del tipografo Jean Thomas, che aveva dimenticato di restituire alla tipografia del *Gornoe učilišče* i punzoni per i caratteri russi (cfr. Durov 1875: 291-292). L'esemplare, sul cui frontespizio è indicato l'anno 1789 contiene 19 fascicoli invece dei 26 dell'esemplare del 1791 e presenta alcune lievi differenze rispetto a quest'ultimo (cfr. Polonskaja 1976: 164-166; *Svodnyj katalog knig na inostrannyh jazykach, izdannyh v Rossii v XVIII veke*, tom 2: H-R, Leningrad 1985, pp. 84-85).

⁸ Richiamerò brevemente le maggiori grammatiche della lingua russa del XVIII secolo, tre pietre miliari del pensiero grammaticale russo e della codificazione della lingua russa: la grammatica di V.E. Adodurov (1738-40), quella di M.V. Lomonosov (1757) e quella di A.A. Barsov (1783-88). Per una descrizione circostanziata delle grammatiche della lingua russa del periodo prelomonosoviano cfr. Uspenskij 1997, III: 437-656. Erofej, e forse Fëdor, potrebbero aver conosciuto la grammatica della lingua russa, manoscritta, di Jean Sohier (1724), che dal 1725 si conserva alla Biblioteca reale di Parigi. Un confronto fra i *Remarques* e la descrizione di questa grammatica fornita da Uspenskij (1988) porta però a credere che né Erofej né Fëdor si siano serviti di quest'ultima.

⁹ Nella lettera inviata alla moglie il 21 settembre 1789, insieme al suo lavoro *Description du pou, vue au microscope* (1789), Fëdor le comunica che due suoi lavori sono in corso di stampa. Del primo, *Remarques...* appunto, dice che si tratta di un rifacimento radicale dell'opera di suo zio sulla lingua russa, alla quale lui ha inoltre aggiunto una nota di Barbeau (Jean Louis Barbeau de la Bruyère) e una propria rassegna sulle lettere russe (l'informazione è tratta da Polonskaja 1976: 166): si tratta rispettivamente della *Mémoire D'Observations sur quelques Lettres Russiennes à rendre exactement en François: présenté à l'Académie Française par le Professeur d'Histoire et de Politique J. L. Barbeau de la Bruyère d'Elvar en Mars 1762; revu et corrigé par l'Éditeur en 1789* (fasc. 17, pp. 5-8; fasc. 18; fasc. 19, pp. 1-2) e del *Précis historique Sur l'introduction des Lettres en Russie* (fasc. 16, pp. 7-8, fasc. 17, pp. 1-4); la numerazione delle pagine in fascicoli, come precisa Fëdor, si deve al carattere bizzarro del tipografo, che decise essere questa l'indicazione sufficiente al rilegatore. Pertanto, nel numerare le pagine mi sono attenuta al criterio adottato da Fëdor nell'*errata corrige*, inserita nel conclusivo indirizzo *Aux critiques*. Con maggiore precisione Fëdor illustra l'entità del suo intervento sul lavoro dello zio nell'*Avis de l'éditeur*. Qui leggiamo: "C'est dans la vue d'en étendre l'utilité, que j'ai cru devoir faire quelques legers changemens dans les Remarques et dans l'Alphabet; et que j'ai ajouté un Précis historique sur l'introduction des Lettres en Russie, et

un Mémoire de M. Barbeau avec quelques autres pièces relatives à cet ouvrage, etc. J'ai supprimé dans l'Alphabet la colonne qui montrait les caractères Slavons; parceque les Lettres Russes en sont un modele plus raffiné et ramené par leur équarissage au goût moderne des Imprimeries Européennes, tandis que les Lettres Slavonnes ont une tournure Gothique; d'ailleurs elles ne sont plus en usage en Russie que dans les Imprimeries du Synode pour les ouvrages qui traitent des matières de Religion. Je ne me suis pas non-plus contenté de nommer chaque Lettre par son nom naturel; j'y ai ajouté, dans une colonne [sic!] particulière des Noms qui sont plus faciles et plus connus des Européens et que bien des maîtres d'école Russes commencent à employer". Citerò qui di seguito le parti che appartengono rispettivamente a Erofej e a Fëdor Karzavin. A Erofej Karzavin appartengono: *Avis de l'auteur*: fasc. 1, p. 8; fasc. 2, pp. 1-2; *Introduction*: fasc. 2, pp. 3-8; fasc. 3, p. 1; *Alphabet russe, académique, civil; Alphabet slavon; Caractères; Remarques*: fasc. 3, p. 2-8; fasc. 12; fasc. 13, pp. 1-4; *Conclusion des Remarques sur l'alphabet russe et observations générales*: fasc. 13, pp. 5-8; fasc. 14, p. 1; *Diverses observations abrégées qui donneront une idée de la langue et de la grammaire russe*: fasc. 14, pp. 2-8; fasc. 15, pp. 1-3; *Exemples De Construction Rus-sienne*: fasc. 15, pp. 4-8; *Prosodie*: fasc. 15, p. 8; fasc. 16, pp. 1-4. A questa parte seguono: *Approbation Particulière*, fasc. 16, p. 5; *Approbation Académique*, fasc. 16, p. 6. Si deve peraltro rilevare che la parte *Alphabet russe, académique, civil; Alphabet slavon; Caractères; Remarques*, come pure gli *Exemples*, evidenziano il forte intervento di Fëdor Karzavin. A quest'ultimo appartengono: *A Mademoiselle Marguerite-Charlotte Rambour* (dedica): fasc. 1, pp. 3-4; la parte summenzionata *Préface historique...; Abécédaire. Azbuka ili Abavaga ruskaja* [sic!]: fasc. 19, pp. 3-6; *Remarque sur les accents* (nella variante originaria *Remarque sur les lettres accentuées*): fasc. 19, pp. 7-8; *Monosyllabaire russe avec la valeur en lettres françaises*: fasc. 20, fasc. 21, pp. 1-6; *Exemple de lecture russe avec la Prononciation suivant l'Orthographe Française qui ne doit pas être copiée par les autres Nations, mais imitée aiant éard à leur Grammaire*: fasc. 21, pp. 7-8; fasc. 22; fasc. 23, pp. 1-4; *Lecture russe. Traduction*: fasc. 23, pp. 5-8; fasc. 24, pp. 1-2; *Lecture russe Avec le Latin interlinéaire*: fasc. 24, pp. 3-8; *Noms des Planètes, Noms des Signes du Zodiaque. Noms des Mois. Noms des Jours*: fasc. 24, p. 8; fasc. 25, p. 1; *Lecture. Famille impériale de Russie*: fasc. 25, pp. 2-4; *Division et population de l'Empire russe*: fasc. 25, pp. 5-8; *Remarques de chronologie russe*: fasc. 25, p. 8; fasc. 26, pp. 1-6; *Aux critiques*: fasc. 26, pp. 7-8.

¹⁰ Essi sono: 1. *Dialogues Français, Russes et Allemands, à l'usage des commençans. Francuzkie, Rossijskie i Nemeckie Razgovory v pol'zu načinatelej*, Sankt-Peterburg 1784 (la prima edizione era anonima e solo nella seconda (1791) compare il nome di Fëdor Karzavin); 2. *Vožak, pokazывающій put' k lučšemu vygovoru bukv i rečenij francuskich* [sic!]. *Le Guide Français*. [...] Vo grade Svjatago Petra, 1794.

¹¹ Elencati nel *Razgovor ob ortografii* di V.K. Tredjakovskij (1748), cfr. Uspenskij 1975: 173.

¹² Già Tredjakovskij e Barsov avevano proposto nuovi nomi per le lettere dell'alfabeto civile secondo il modello latino (Barsov 1981: 10).

¹³ *Atlas rossijskoj, sostojasčej iz devjatnadcati special'nych kart predstavljajuščich Vserossijskiju imperiju s pograničnymi zemljami, sočinenoj po pravilam geografičeskim i novejšim observacijam, s priložennoju pritom general'noju kartoju velikaja seja Imperii, staraniem i trudami Imp. Akademii Nauk*, SPb. 1745. Nella conclusione della "prefazione", scritta in latino e in francese, si dichiara che "comme l'on sait que les lettres se prononcent diversement, selon la langue de chaque pays, nous avons jugé à propos de suivre la prononciation des polonais" (la citazione è tratta da Aleksejev 1961: 27, n. 40). E' questa l'impostazione della *Zapiska o transkripcii*, dedicata all'adozione del sistema ortografico polacco per la trascrizione dei testi russi, e scritta in relazione alla preparazione di questo atlante geografico con ogni probabilità da Adodurov (cfr. Uspenskij 1975: 35, n. 46). Essa venne pubblicata nel prospetto dell'*Atlas Rossijskij*, apparso nel 1742, nella versione latino-francese dell'*Atlas Rossijskij* (*Atlas russicus...* Petropoli, 1745) e nella versione tedesca (*Rußischer Atlas...* SPb., 1745).

¹⁴ Fasc. 12, p. 1.

¹⁵ La citazione è tratta da Uspenskij 1997: 526-527, n. 7.

¹⁶ Fasc. 11, p. 7.

¹⁷ Sulla differenziazione ortografica degli omonimi lessicali cfr. Uspenskij 1987: 262-263. Converrà rilevare che l'opposizione grafica *творогъ* e *творогъ* non è registrata nelle descrizioni grammaticali precedenti ed è probabilmente un "ipercorrettismo" dello stesso Karžavin.

¹⁸ Fasc. 12, p. 1.

¹⁹ La diversa pronuncia di *ѣ* e di *ѣ* caratterizzava la pronuncia dotta, evidentemente per influenza della pronuncia dotta ucraina (USPENSKIJ 1975: 182-183; 198, n. 33), mentre, secondo quanto afferma Adodurov (USPENSKIJ 1975: 98) nella norma ortoepica granderussa tale differenza non esisteva. Questo evidenzia ancora una volta la posizione ambivalente di Karžavin.

²⁰ La motivazione addotta da Karžavin per giustificare l'uso della *ѣ* al posto di *ѣ* nella grafia del suo nome, e cioè il suo diverso significato in quanto *ѣодоръ* in greco significa "dono di Dio", mentre *Феодоръ* significherebbe "dono del serpente", risale al *Bukvar* di Fëdor Polikarpov, 1701 (cfr. Živov 1996: 78). Qualche decennio più tardi, però, Adodurov (1731) e Tredjakovskij (1748) respingeranno tale opinione come infondata (cfr. Uspenskij 1975: 61; Živov 1996: 151, n. 29). Osserverò come qualche anno dopo (1755) Tredjakovskij avrebbe riaffermato la necessità di mantenere un'ortografia che tenesse conto dell'etimologia delle parole (cfr. Živov 1996: 315-316).

²¹ Cfr. E. Lo Gatto, *Gli artisti italiani in Russia. I. Gli architetti a Mosca e nelle province*, Milano 1990: 25.

²² Cfr. Barsov 1981: 10, n. 39.

²³ La distinzione delle consonanti in *mutevoli* (*peremenjajuščiesja*) e *non mutevoli* (*nepememenjajuščiesja*) era già presente in Adodurov (cfr. Uspenskij 1975: 100). Con *mutevoli* questi intendeva sia le consonanti che si assimilano in sonorità e sordità alla consonante seguente, sia le consonanti che subiscono l'alternanza nella formazione delle parole e nella coniugazione. Karžavin invece sembra intendere con *mutevoli* solo queste seconde.

²⁴ Meletij Smotrickij, *Grammatiki slavenskija pravilnoe svntagma*. Ev'e, 1619.

²⁵ *Rossijskaja Grammatika Michajla Lomonosova*, pečatana v Sankt Peterburge Pri Imperatorskoj Akademii Nauk 1755 goda.

²⁶ Cfr. V. V. Vinogradov, *Russkij jazyk. Grammatičeskoe učenie o slove*, Moskva 1947: 477-482.

²⁷ La citazione è tratta da Barsov 1981:4-5, n. 7.

²⁸ Fasc. 15, p. 7.

²⁹ Fasc. 15, pp. 4-5.

³⁰ *Sokraščennyj Vitruvij, ili soveršennyj architektor*. Perevod Architektury-Pomoščnika Fëdora Karžavina. Moskva 1789 (1791, vedi n. 3).

³¹ Fasc. 16, p.1. In questa affermazione l'autore dimostra di essersi rifatto all'esposizione dello Smotrickij (erroneamente nota come *maksimovskaja prosodija*). Questi, come pure le precedenti grammatiche *Adel'fotes* (1591) e quindi la *Grammatika slovenskaja* di L. Zizanij (1596) artificiosamente introduceva la quantità della versificazione greca e latina nelle lingue slave orientali, per contrapporre l'originale tradizione ortodossa al verso sillabico di influenza polacca (cfr. M.L. Gasparov, *Očerki istorii russkogo sticha*, Moskva 1984: 28-29). Pare indubbio altresì, come ha osservato la Dolgova (1988: 187), che Karžavin avesse utilmente attinto alle opere di A.D. Kantemir, V.K. Tredjakovskij, M.V. Lomonosov e A.P. Sumarokov.

³² Cfr. Dolgova 1979: 178-180; 1988: 191-193.

³³ Cfr. la traduzione dall'inglese *Opisanie choda kupečeskich i drugih karavanov v stepnoj Aravii. Perevod s Ėnglišskago jazyka*, SPb. 1790 (Bartholomew Plaisted, m. 1767, *A journal from Calcutta in Bengal, by sea, to Busserah*) e il breve trattato *Primečanija slovoproizvodnyja. O nepravil'nom vygovori i pisanii mnogich inostrannyh slov* (pp. 20-35), inserito in appendice alla traduzione *Kratkoe izvestie o dostopamjatnyh priključenijach Kapitana d'Sivilja, triždy umeršago; i proč...*, Moskva 1791 (Francois de Civille, 1537-1610, *Discours des causes por lesquelles le sieur de Civille, gentilhomme de Normandie, se dit avoir été mort, enterré et resuscité*).

³⁴ Cfr. *Primečanija slovoproizvodnyja*...: 20-28.

³⁵ Fasc. 19, p. 8.

³⁶ Come indica lo stesso Karžavin, il testo del *Pater Noster* è tratto dal volume *Oratio dominica, Πολύγλωττος, Πολίμωρος. Nimirum plus centum linguis, versionibus, aut characteribus reddita & expressa. Editio novissima, speciminibus variis quam priores comitator*, Londini [...] 1700. Non si può non convenire con Karžavin che la trascrizione della versione slava con i caratteri latini è "fausse et déféctueuse, même étant lue à l'Angloise" (fasc. 22, p. 1). Altrettanto inesatta nella stessa opera, rileva giustamente Karžavin, è la trascrizione latina dei caratteri detti di San Girolamo (ossia glagolitici), trascrizione tratta dal Georgievič (cfr. *De Turcarum moribus epitome. Bartholomeo Georgieviz peregrino autore*, Lugduni MDLVIII: 104-105; 1^a ediz. 1552). Come ha precisato la Polonskaja (1978: 146, n. 28), l'esemplare di questo volume presente nella biblioteca di F. Karžavin era passato da M. Lemarié a Barbeau de la Bruyère nel 1776; e questi ne aveva fatto dono a Karžavin alla vigilia della partenza di quest'ultimo per Martinica (1776). Sulla traduzione del *Pater Noster* nelle varie lingue slave cfr. Uspenskij 1997: 527, n.8.

³⁷ Il secondo e il terzo brano sono tratti da T. S. Mal'gin, *Zercalo rossijskich gosudarej*, SPb. 1789, rispettivamente pp. 97-98 e 10-11.

³⁸ Cfr. l'ode di Lomonosov:

Науки юношей питают
Отраду старым подают,
В счастливой жизни украшают,
В несчастный случай берегут...

³⁹ Fasc. 25, p. 8.

⁴⁰ Fasc. 26, p. 7.

⁴¹ Georgievič B., *Op. cit.*

⁴² Cfr., fra gli altri, IRLI, *Sobranie Daškova*, fond 93, opis' 2, N. 103; e *Rossijskaja Nacional'naja Biblioteka* (RNB), fond 1000, opis' 3, N. 483.

⁴³ *Rossijskaja Grammatika, sočinennaja Rossijskoju Akademiejju*, Sankt Petersburg, 1802.

⁴⁴ Cfr. le ironiche e colorite osservazioni manoscritte apposte al testo conservato alla BRAN (1760 – Lomonosov 671 D). Il testo porta sul frontespizio l'indicazione manoscritta dell'appartenenza a Fëdor Karžavin, che incornicia il titolo, e in basso l'indicazione "в Лавръ".