

Alcune osservazioni su Medioevo e Umanesimo nella Moskovskaja Rus'

Vittorio Springfield Tomelleri

Riccardo Picchio in memoriam (1923-2011)

1. Introduzione. Umanesimo e Slavi orientali

N EGLI STUDI SLAVISTICI domina la tesi storiografica secondo cui la *Slavia orientale*, e più in generale la *Slavia orthodoxa*, non avrebbe preso parte ai grandi movimenti di rinnovamento culturale e linguistico noti sotto il nome di Umanesimo e Rinascimento (Birnbaum 1974a: 45-47, Picchio 1980-1981, Thomson 1999b: xvii), e questo indipendentemente dall'interpretazione, storica o tipologica, che si intenda dare ai termini (Aleksëev 1960: 176, Picchio 1975: 161); come osserva Graciotti (2006a: 191), presso gli Slavi orientali

il Medioevo termina con la fine del dominio dello slavo ecclesiastico e con l'adozione dei volgari a lingue letterarie nazionali: ciò significa che esso si prolunga fino al Settecento e all'affermazione, insieme con le nuove lingue, di un nuovo mondo di valori.

Non pare fuori luogo istituire una diretta correlazione fra questo fatto e la tarda genesi dell'idea della reciprocità slava¹, poi sfociata nel panslavismo, rispetto alla *Slavia occidentale*, in cui il concetto di unità linguistica e culturale degli Slavi prese forma proprio in epoca rinascimentale, in particolare grazie all'opera di umanisti cechi e polacchi (Jakobson 1975b: 90-91).

1.1. Già nella prima metà dell'Ottocento si svolse, fra P.J. Čaadaev e A.S. Puškin, un interessante scambio di opinioni sul destino storico e sul ritardo culturale della Russia rispetto ai paesi occidentali (Aleksëev 1960: 180-181, Vostrikov, Vostrikov 2000). Nella *Prima lettera filosofica* del 1829, scritta in francese, Čaadaev esaminava il passato della Russia, esprimendo al contempo la propria concezione della filosofia della storia; ne risultò una valutazione impietosa sulla distanza che separava i Russi, anche dopo la liberazione dal giogo tartaro, dalle correnti di pensiero occidentali (Aleksëev 1960: 180-181, Bulanin 1991: 10).

¹ Al riguardo si raccomanda la lettura della raccolta di articoli a cura di Bonazza, Brogi Bercoff 1994.

Altrettanto celebri, e non meno crudamente esplicite, furono le parole di risposta di Puškin, pubblicate in un articolo del 1834 sulla nullità della letteratura russa (*O ničtožestve literatury russkoj*): la Russia, rimasta per lungo tempo estranea all'Europa, non aveva preso parte ai rivolgimenti politici e all'attività intellettuale del mondo romano-cattolico, e, di conseguenza, non aveva ricevuto alcun influsso benefico dalla grandiosa epoca del Rinascimento (Aleksëev 1960: 180, Bulanin 1991: 10).

1.2. Contro tale interpretazione, considerata troppo perentoria e unilaterale, si è levata in tempi non recenti la voce di protesta di Matl, secondo il quale tali posizioni sarebbero antiquate e dovute alla non conoscenza del materiale testuale o, ancor peggio, a consapevole semplificazione schematica per ragioni confessionali o politico-ideologiche². Già nel XVI, e ancor più nel XVII secolo, si sarebbero infatti manifestate, presso gli Slavi orientali, idee umanistiche e nuove concezioni di scienza, arte ed educazione, destinate a produrre, prima dell'epoca inaugurata dalle riforme di Pietro il Grande, un cambiamento radicale, una crisi culturale (Matl 1964: 162). Alla domanda, in che maniera e attraverso quali canali si sarebbe svolto questo processo di europeizzazione culturale della Slavia orientale, Matl risponde menzionando la mediazione ruteno-polacca e il ruolo interculturale delle traduzioni.

A ben vedere, si tratta di un contesto geo-culturale contraddistinto sì da evidenti elementi di contatto con il mondo (slavo) occidentale, che vide però coinvolta solo una parte degli Slavi orientali, residente nelle terre della corona polacco-lituana (Graciotti 1973: 26-27). Qui, infatti, la forte presenza cattolica, in particolare gesuita, costituì un elemento culturalmente stimolante, che provocò un forte spirito di emulazione all'interno della comunità ortodossa (Cechanovič 1984: 112): la migliore posizione sociale, e il grado di maggiore istruzione del clero polacco, fecero sì che gli ambienti dell'ortodossia, nell'ambito della forte contrapposizione religiosa e culturale, si sforzassero di elevare il proprio livello (Matl 1964: 166). Dai principali centri – Leopoli, Vilnius e Kiev – qualche singola ondata culturale giunse fino a Mosca (Rothe 1995: 454), contribuendo a diffondervi soltanto un'eco di Umanesimo e Rinascimento (Stöckl 1959).

Anche la tradizione grammaticale slava orientale – pensiamo in particolare ai trattati di Lavrentij Zizanj (1596) e Meletij Smotrickij (1619), basati su modelli greco-latini di evidente provenienza occidentale (Voznjak 1990, Kociuba 1975) –, si formò per effetto del contatto con gli ambienti contro-riformistici e con il sistema scolastico da loro introdotto in territorio non

² Una posizione concettualmente critica nei confronti della contrapposizione 'Oriente-Occidente' è stata recentemente sostenuta da Garzaniti 2008 (cf. *infra* § 5.2.).

moscovita, ma ruteno (Freydank 1988: 806, Sériot 2007: 64); la necessità di adeguarsi alla cultura occidentale, a scapito, o complemento, dell'antica tradizione bizantina, si fece sentire in Ucraina e Bielorussia prima che in Moscovia (Florovskij 1937: 172).

Fin dal XVI secolo, dunque, ci sarebbero stati più o meno intensi contatti con l'Umanesimo, senza tuttavia che si avviasse un processo attivo di ricezione ed elaborazione personale. Così, mentre per l'Occidente, compresa la Polonia, l'Umanesimo svolse la funzione di stimolo alla creazione originale, per la Russia si trattò solamente di un complesso di fenomeni statici, ai quali non era possibile apportare alcun cambiamento: l'interesse dei Russi era rivolto non tanto al contenuto spirituale del pensiero umanistico, quanto alla possibilità di adattarlo alla propria situazione culturale (Braun 1956: 35-36).

1.3. Una posizione non dissimile da quella di Matl, ma applicata alla Rus' moscovita, era già stata sostenuta sul finire del XIX secolo, e poi ribadita all'inizio di quello successivo, da A.I. Sobolevskij, secondo il quale la celebre finestra verso l'occidente sarebbe stata aperta ben prima dell'epoca petrina (Sobolevskij 1903: 38-39³); Sobolevskij si riferiva in particolare ad alcune traduzioni prodotte a Novgorod, nella seconda metà del XV secolo, di testi provenienti dall'Occidente, per lo più redatti in latino (si veda *infra* § 4.).

Anche nella storiografia sovietica non sono mancati tentativi, più o meno brillanti, di individuare nella Russia prepetrina possibili fenomeni di tipo umanistico-rinascimentale, tendenze accennate ma non portate a compimento (Freydank 1968); si ha però spesso l'impressione che tali estensioni a luoghi e tempi differenti finiscano col rendere il termine umanistico una vuota e neanche troppo comoda etichetta⁴.

Celebre, per fare un esempio, è la proposta interpretativa di D.S. Lichačev, secondo il quale nella Rus', fra la fine del XIV e l'inizio del XV secolo, si sarebbero avuti dei germogli prerinascimentali destinati a non sbocciare – dunque un *Predvozroždenie* senza *Vozroždenie* –, da lui identificati in particolare nelle città-comuni di Novgorod e Pskov⁵; lo studioso russo si riferiva, inoltre, al cosiddetto fenomeno della seconda influenza slava meri-

³ La monografia dal titolo *Zapadnoe vlijanie na literaturu Moskovskoj Rusi XV-XVII vekov*, pubblicata alcuni anni prima (Sobolevskij 1899), confluisce successivamente in questo ancora oggi fondamentale repertorio bibliografico.

⁴ Su alcuni usi un po' disinvolti dell'aggettivo umanista in ambito russo si veda Tomelleri (2004: vii-ix).

⁵ Alle pertinenti critiche formulate a suo tempo da Picchio 1958 si aggiungano alcune perplessità espresse più recentemente da Arutjunjan (2001: 89-91).

dionale (Talev 1993 e 2005, Uspenskij 1993: 89-98), periodo di fioritura della cultura slava ecclesiastica iniziato a partire dalla metà del XIV secolo, all'epoca del secondo impero bulgaro e della Serbia dei Nemanja, a proposito del quale è forse preferibile adottare la formula, proposta da Picchio, di rinascita slava ortodossa (Marcialis 2005: 63).

Secondo Lilienfeld, invece, tutta la questione di Umanesimo e Rinascimento in Russia sarebbe mal posta, dal momento che anche il Medioevo degli Slavi orientali, che non conobbero fenomeni quali la poesia cortese o la filosofia e teologia scolastiche, fu completamente diverso da quello occidentale; riformulando il proprio pensiero in termini non negativi, la studiosa sostiene che la Russia sarebbe stata costretta, molto prima delle nazioni dell'Europa occidentale, a sviluppare una propria etica politica espressamente nazionale, nella quale gli elementi di autocoscienza e le norme di vita cristiane si sarebbero fusi dando vita ad una simbiosi affatto peculiare (Lilienfeld 1962: 387).

Secondo Birnbaum (1974a: 45), infine, il mondo bizantino non ebbe alcun bisogno di 'scoprire' l'antichità classica come qualcosa di totalmente nuovo; la tradizione classica, infatti, era parte integrante della cultura bizantina e conobbe, in quanto tale, un proprio sviluppo. In altre parole, la continuità della tradizione greca, non avendo subito interruzioni, come avvenuto invece nel mondo occidentale e latino, non poteva ovviamente rinascere (cf. anche Dujčev 1962: 343-344). Questo potrà valere, forse, per Bisanzio, molto meno, a mio avviso, per gli Slavi, presso i quali, come ben mostrato da Bulanin 1991, il mondo classico restò, in epoca medievale, un corpo affatto estraneo e visto con sospetto, quando non con disprezzo.

1.4. Sembrano quindi da considerarsi ormai superati i contributi di valenti studiosi – fra i quali meritano di essere ricordati, oltre al già citato Lichačev, i lavori di Alekseev 1960, Goleniščev-Kutuzov 1963 e Lur'e 1967 – tutti dedicati alla “ricerca di forme rinascimentali o pre-rinascimentali di stampo umanistico-occidentale in un'area che di quel mondo occidentale non faceva parte” (Brogi Bercoff 1990: 20), quasi che l'idea italiana e occidentale di umanesimo possa essere usata come pietra di paragone concettuale per stabilire il grado di 'humanistization' della Russia (Picchio 1975: 162).

Ciò non comporta, tuttavia, un giudizio totalmente negativo di quest'esperienza storiografica ricca di impulsi e stimoli; la priorità sta nell'esigenza di

cercare nuove angolature e nuove categorie logiche che permettano non tanto di modificare, quanto di ampliare e “poliedrizzare” il complesso di dati che ci hanno lasciato quei grandi maestri, cogliendo possibilmente le intersezioni delle diverse tradizioni, epoche ed aree culturali (Brogi Bercoff 1990: 20).

Il confronto con il mondo occidentale resta, infatti, di fondamentale importanza per comprendere Ucraina e Russia, poiché

la possibilità di delineare con maggiore precisione le peculiarità di queste due aree geografico-culturali dipende anche dalla nostra capacità di proiettare le caratteristiche in un contesto interslavo [...] e in un contesto europeo. In sostanza, per capire l'alterità dell'area slava ortodossa se ne debbono delineare anche le affinità con l'area occidentale – slava ed europea (Brogi Bercoff 1990: 8).

In questo senso sono sempre benvenuti tutti gli sforzi interpretativi che mirino a valutare i fenomeni culturali di contatto e sconfinamento culturale, dunque senza porre limiti invalicabili fra mondi dei quali tuttavia si riconosce la diversità, soprattutto per le epoche cariche di novità e cambiamenti. Il periodo fra il XIV e la fine del XV secolo, in Occidente come in Russia, fu effettivamente caratterizzato da mutamenti radicali nella teoria e nella pratica dell'attività intellettuale, con particolare riferimento all'esigenza, sempre più sentita, di riportare la lingua, latina o slava ecclesiastica, alla sua forma originaria e pura, con un'estrema attenzione per questioni di carattere ortografico (Picchio 1975: 168-169); in questo contesto particolare si colloca anche il breve periodo 'novgorodiano' della letteratura antico-russa di traduzione (Bulanin 1995: 45-46, Tomelleri 2006).

1.5. Resta pertanto sostanzialmente valido il discorso sul Rinascimento come spartiacque storico-culturale fra Occidente europeo ed Europa bizantino-greca, che coinvolse anche il mondo slavo:

[...] il mondo della vecchia Russia fu lento e restio ad aprirsi all'Occidente, e i primi spiragli di apprezzabile ampiezza furono aperti dalla cultura tardo-umanistica proveniente dalla Polonia (Picchio 1980-1981: 427);

[...] solo la Slavia occidentale fu infatti interessata dal Rinascimento come da un fenomeno di importanza capitale della sua storia intellettuale e artistica, tanto da averne caratterizzata un'intera epoca (Graciotti 2006a: 109).

L'area slava ortodossa, invece, risulta caratterizzata, come detto, dalla continuità del Medioevo nel Seicento in assenza della fase rinascimentale (Brogi Bercoff 1990: 27); la letteratura della Rus' fino al Seicento si presenta pertanto come "un *continuum* caratterizzato da motivi ideologici e formali assai omogenei e sostanzialmente unitari" (Brogi Bercoff 1996c: 237). Solamente in epoca barocca gli Slavi orientali verranno a contatto con i valori, ormai adulterati, del Rinascimento:

Il Rinascimento toccherà l'area orientale della Slavia in maniera marginale e tardivamente in epoca barocca, in contesti culturali diversamente orientati, come miniera di forme decorose ormai avulse dall'*humus*, le istanze e l'ideologia che le aveva prodotte (Graciotti 2006a: 110).

In questo modo il Barocco, sia pure con i dovuti distinguo, svolse in Russia la funzione che il Rinascimento aveva avuto in Europa (Brogi Bercoff 1996c: 251, Arutjunjan 2001: 89).

Il presente intervento si propone di (ri)discutere alcuni temi legati alla questione della presenza di elementi umanistici nella Rus' moscovita, con particolare riferimento al testé citato periodo novgorodiano della letteratura antico-russa di traduzione e ad alcune sue importanti appendici. Prima di offrire in pasto al lettore l'oggetto concreto dell'analisi (§ 4. e 5.), però, sono necessarie alcune considerazioni preliminari (§ 2. e 3.) che, pur senza aggiungere nulla di nuovo e significativo, costituiscono la cornice imprescindibile all'interno della quale inserire il quadro qui presentato. I punti all'ordine del giorno sono pertanto i seguenti:

- 1) la tradizione slavo-ecclesiastica e i suoi effetti sulla cultura linguistica e pedagogica degli Slavi orientali (§ 2);
- 2) il destino particolare di Novgorod e il suo antagonismo con Mosca (§ 3);
- 3) la letteratura novgorodiana di traduzione e la cultura occidentale (§ 4) e, infine,
- 4) il principe A.M. Kurbskij e l'Umanesimo (§ 5).

2. La tradizione slavo-ecclesiastica e i suoi effetti sulla cultura linguistica e pedagogica degli Slavi orientali

NELLA SECONDA METÀ DEL IX SECOLO D.C., all'epoca della missione di Costantino e Metodio in Moravia, la scarsa differenziazione delle varie parlate slave, a livello fonologico, morfologico e lessicale, permise un vivace interscambio privo di barriere (Jakobson 1975a: 48). Lo slavo ecclesiastico antico poté circolare senza troppe difficoltà in un'ampia area, e "i suoi caratteri integratori prevalsero sulle particolarità regionali" (Jakobson 1975b: 85); di conseguenza, esso

assunse il ruolo di un linguaggio letterario comune, inteso fin dall'inizio all'adempimento di tutti i compiti spirituali e al momento della sua massima espansione interslava, nell'XI secolo, venne usato da bulgari, serbi, croati, russi, cechi e polacchi (Jakobson 1975c: 132).

Lo straordinario successo dello slavo ecclesiastico antico come lingua letteraria comune rese pressoché inutile, per le persone più istruite dell'Europa orientale, la conoscenza del greco, in particolar modo nella Russia medievale; di conseguenza, oltre a funzionare come decisivo ponte fra la cultura greco-bizantina e quella slava, esso si rivelò al contempo uno schermo limitante, un filtro che lasciava passare quasi esclusivamente letteratura di carattere religioso (Thomson 1999b: xix). La scarsa conoscenza della lingua greca, infine, unitamente al carattere ecclesiastico delle opere tradotte, produsse l'effetto collaterale di inibire agli Slavi ortodossi l'accesso alla letteratura e al pensiero del greco classico (Obolensky 1971: 324).

Le ragioni dell'assenza di Umanesimo e Rinascimento nella *Slavia orthodoxa*, individuate dagli studiosi, sono molteplici, ma possono sostanzialmente essere ricondotte a due fattori fondamentali, uno di carattere culturale (§ 2.1.) e l'altro di carattere linguistico (§ 2.2.).

2.1. Il *corpus* di testi patristici tradotti in slavo ecclesiastico antico non era coevo all'epoca in cui si svolse l'attività di consolidamento e diffusione della fede cristiana presso le popolazioni neoconvertite; esso risaliva invece all'età d'oro della patristica (IV e V secolo), età in cui operarono i grandi apologeti, come Atanasio di Alessandria, Basilio Magno, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa, Giovanni Crisostomo, Isidoro di Pelusio e Teodoro di Ciro (Eremin 1966: 10-11, Avenarius 2000: 200-201)⁶; le opere della classicità venivano al massimo impiegate allo scopo di confermare i dogmi dell'ortodossia (Dujčev 1962: 348 e 353).

La scelta di rinunciare alla produzione letteraria del tempo si doveva, fra l'altro, a considerazioni di carattere pratico: oltre alla straordinaria autorità goduta da alcuni di questi padri presso la cristianità orientale, infatti, le loro opere, offrendo un quadro coerente della dottrina cristiana, un compendio dell'esegesi scritturale e un repertorio di omelie che potevano essere utilizzate in diverse circostanze, costituivano una sicura guida teorico-pratica per gli uomini di chiesa dell'Europa orientale che, come i loro predecessori del IV e V secolo, miravano a imporre il Cristianesimo ad un mondo sconvolto e ancora semipagano (Obolensky 1971: 327-328, Thomson 1999b: xix). Quanto al fatto che un erudito del calibro di Giovanni Esarca citasse autori dell'antichità classica non direttamente, ma per così dire di seconda mano (Dujčev 1962: 349), ciò non deve stupire più di tanto; anche in tempi recenti può capitare che un grande maestro venga conosciuto più

⁶ Forse è solamente un caso, ma vale la pena di far notare come anche l'architettura bulgara dei secoli IX e X presenti delle particolarità che non risalgono all'epoca bizantina contemporanea, bensì al periodo tardo antico (Dujčev 1962: 346).

attraverso i compendi dei suoi discepoli e adepti che dalla lettura diretta dei suoi scritti.

Gli Slavi, prima i meridionali e poi anche gli orientali, fecero proprie le concezioni teologiche dell'epoca tardo-bizantina; tale affermazione, però, va ridimensionata tenendo conto delle precisazioni di Živov (2002: 93), secondo il quale sarebbe improprio applicare alla descrizione della cultura antico-russa modelli e categorie della cultura bizantina, dato che il processo di ricezione e adattamento non coinvolse quest'ultima come un sistema chiuso, ma ne assimilò e adattò sensibilmente un frammento isolato (Živov 2002: 82)⁷.

Ciò provocò un atteggiamento di ostilità e diffidenza nei confronti della cultura classica, ritenuta inconciliabile con il Cristianesimo e bollata come ellenica (Bulanin 1991: 23); l'impatto della civiltà bizantina ortodossa, con il suo particolare atteggiamento verso l'antichità classica (Dujčev 1962: 347) e il prevalere di una tradizione scrittoria conservativa e unificante, in massima parte dipendente da fonti e modelli bizantini, spiegano bene l'assenza di Umanesimo e Rinascimento presso gli Slavi ortodossi (Birnbaum 1974a: 48). Tale considerazione vale anche per Costantino il Filosofo: benché formatosi alla corte imperiale di Costantinopoli all'epoca del primo 'umanesimo' bizantino, quando la società bizantina, sotto l'influsso di Fozio, si rivolgeva con sempre maggior insistenza all'eredità classica, Costantino rimase fermamente ancorato alla tradizione teologica bizantina e all'insegnamento dei Padri della Chiesa, che formavano la cornice principale della sua spiritualità (Avenarius 2000: 74).

Se il corpus di testi bizantini selezionati e tradotti riproduce fedelmente il repertorio di opere possedute da una biblioteca di un monastero di provincia, come quello di San Giovanni Battista a Patmos (Ikonnikov 1869: 225, Thomson 1993: 181, Živov 2002: 81-82)⁸, anche nella pratica didattica prevalse la componente religiosa a scapito del modello bizantino tradizionale, che contemplava un'attenzione particolare, sia pure nel tempo decisamente annacquata, alla critica di testi della classicità pagana (Mango 1991: 184), in particolare dell'epos omerico e degli altri poeti antichi, testi

⁷ Non è sufficiente constatare il prestito, ma occorre esaminare il carattere della ricezione, la cui ricostruzione deve costituire il compito principale della storia culturale dell'antica Rus' (Živov 2002: 107); sull'impatto della cultura bizantina presso gli Slavi meridionali e orientali cf. Franklin 1986 e i densi saggi raccolti in Thomson 1999a.

⁸ La cultura monastica in Europa Orientale deve le caratteristiche essenziali della propria tradizione ascetica e spirituale, così come della propria organizzazione, ai principali centri monastici dell'impero bizantino, in particolare al Monte Athos, a Costantinopoli e, in misura minore, a Tessalonica (Obolensky 1971: 308).

tradizionalmente ostici dal punto di vista linguistico e punto di partenza della tradizione esegetica ellenistica (Bulanin 1991: 268). Fra l'orientamento ascetico, indifferente, quando non palesemente ostile, al pensiero pagano, e l'attenzione all'eredità della cultura classica, atteggiamenti coesistenti nell'ambiente culturale bizantino, gli Slavi accolsero e svilupparono solamente il primo (Živov 2002: 74-77).

La scelta della sapienza di tipo ascetico-monacale, ricavata dai santi padri, contrappose così il mondo slavo ortodosso, fin dalle sue origini, ad una concezione del mondo basata sugli artifici dello spirito, sull'apprendimento della grammatica, della retorica e delle altre arti liberali (Florovskij 1937: 175); fra le traduzioni antico-slave non figurano pertanto opere filosofiche o di teologia dogmatica, per la cui comprensione era necessaria una conoscenza profonda della cultura classica. Ciò spiega bene perché anche la conversione al Cristianesimo del principe di Kiev, Vladimir, nel 988, non portò all'introduzione della cultura greca nelle terre slave orientali (Thomson 1995: 304); la *Rus'* di Kiev poté accedere agli aspetti scritti della cultura bizantina soltanto attraverso la mediazione di traduzioni bulgare, senza quindi assimilare la tradizione intellettuale bizantina e, di conseguenza, trasmetterla alla Moscovia (Thomson 1993: 182).

La pressoché totale assenza dell'elemento classico nella cultura degli Slavi ortodossi si spiega anche con l'atteggiamento estremamente critico e diffidente verso ogni elemento di paganesimo, atteggiamento che si mantenne saldo anche per il periodo più tardo della letteratura slava ecclesiastica (Uspenskij 1996). La componente classica restò invece ingrediente costante della *paideia* bizantina, almeno nella capitale, come conferma la *Vita Constantini*, che colloca Omero in posizione preminente nell'elenco di conoscenze acquisite da Costantino il Filosofo a Costantinopoli (Živov 2002: 81); anche quando presente, però, la formazione classica non ebbe conseguenze sull'orientamento religioso di chi ne beneficiò, come nel caso del già citato Costantino alla Magnaura (Dujčev 1962: 350).

Le scienze del *trivium* e del *quadrivium*, invece, non entrarono mai a far parte del sistema didattico presso gli Slavi meridionali e orientali (Bulanin 1991: 270); il sistema 'scolastico' si basava sulla lettura sillabica, il cosiddetto *čtenie po skladam* (Uspenskij 1997), applicato generalmente a testi di riferimento sacri, in particolare il Salterio e le principali preghiere (Živov 2002: 82), in accordo con la traduzione monastica bizantina⁹:

⁹ Ancora nella seconda metà del XIX secolo i bimbi imparavano l'alfabeto leggendo il Salterio, come ricorda, fra l'altro, un passo contenuto nel capitolo V dell'*Infanzia (Detstvo)* di Maksim Gor'kij: Вскоре я уже читал по складам Псалтырь; обыкновенно этим занимались после вечернего чая, и каждый раз я должен был прочитать псалом. – Буки-люди-аз-ла-бла; живе-те-иже-же бла-

Non è mai esistita a Bisanzio un'istruzione monastica che sia andata oltre il livello più elementare. [...]. Il Salterio e gli altri più importanti libri della Bibbia venivano normalmente imparati a memoria, sì da ridurre il bisogno della familiarità con la scrittura (Mango 1991: 214).

Nel mondo bizantino l'abitudine di utilizzare il Salterio quale primo libro di lettura per il bambino coincide con l'indebolimento del sistema educativo tradizionale provocato dall'editto di Giustiniano del 529, che, con la chiusura dell'Accademia Platonica di Atene, vietava di fatto l'attività didattica a pagani, eretici ed ebrei¹⁰. Fu però soprattutto a causa della scomparsa delle città che si verificò un vero e proprio crollo, in seguito al quale nelle province si conservarono forme di insegnamento scolastico elementare (Mango 1991: 197-198). Anche in questo caso, quindi, la tradizione slava ortodossa sembra riflettere la situazione delle regioni periferiche del mondo bizantino; del resto la Bulgaria e la Rus' di Kiev rappresentavano, agli occhi di Bisanzio, zone di provincia e poco attraenti (Živov 2002: 79-80).

1.2. Oltre all'elemento dogmatico-religioso, un decisivo fattore di blocco fu senza dubbio rappresentato dalla particolare situazione linguistica nella *Slavia orthodoxa*. Lo slavo ecclesiastico antico, elevato nel volgare di pochi decenni da strumento apostolico al rango di lingua liturgica (Picchio 1991), era caratterizzato da un'estrema vicinanza alle parlate locali delle popolazioni presso le quali era in uso. Per un periodo abbastanza lungo si creò pertanto un legame particolare fra 'lingua letteraria' e 'volgare', fatto sconosciuto presso le popolazioni dell'Europa occidentale, anche in quelle parlanti idiomi legati al latino da un rapporto di filiazione¹¹. All'interno del bilinguismo latino-'volgare', nella Slavia occidentale, il carattere non slavo, e quindi incomprensibile alle persone prive di istruzione, della lingua letteraria sovranazionale favorì un più rapido processo di maturazione delle parlate locali a lingue letterarie rispetto alla situazione nei paesi della Slavia orientale (Graciotti 2006a: 191).

In definitiva, lo slavo ecclesiastico costituì un elemento di coesione e circolazione dei testi, ma si rivelò anche un ostacolo insormontabile per lo sviluppo delle lingue nazionali. Se, da una parte, non si può non sottolineare il ruolo fondamentale svolto dal patrimonio slavo ecclesiastico nella forma-

же; наш-ер-блажен, – выговаривал я, вода указкой по странице, и от скуки спрашивал: – Блажен муж,- это дядя Яков?

¹⁰ Questo episodio può essere ritenuto una cesura temporale molto più importante del grande scisma orientale del 1054, *alias* separazione delle Chiese, data ufficiale che sancì una rottura spaziale (Sériot 2007: 55).

¹¹ Per una tipologia del bilinguismo in Europa cf. Caldarelli (2004: 34-35).

zione della lingua russa standard, la conservazione dello slavo ecclesiastico come unica lingua della chiesa, e della cultura più in generale, condizionò seriamente il successivo sviluppo della civilizzazione russa; essa fu la principale causa del perché il Medio Evo durò in Russia due secoli in più rispetto all'Occidente (Issatschenko 1980: 125).

L'orientamento verso la tradizione patristica e le consuetudini linguistiche dello slavo ecclesiastico va dunque annoverato fra le principali cause dell'assenza di elementi umanistico-rinascimentali presso gli Slavi di orientamento greco-bizantino; ne derivò, anche in epoca prescismatica, un accoglimento *in toto* dell'atteggiamento criticamente ostile verso la letteratura degli Elleni pagani. Il mondo intellettuale bizantino, come si è detto, era caratterizzato invece da un duplice atteggiamento nei confronti dell'eredità classica, modello formalmente da imitare con rifiuto contestuale della saggezza pagana da parte del pensiero cristiano (Sériot 2007: 55-56).

3. Il destino particolare di Novgorod e il suo antagonismo con Mosca

NEL QUADRO CULTURALE DELLA RUS' MOSCOVITA spicca, come fenomeno a sé stante, il caso delle città di Novgorod e, in misura minore, Pskov. Queste due 'città-repubbliche', infatti, grazie all'accorta politica dei loro governanti (si pensi al caso di Aleksandr Nevskij), si erano sottratte all'isolamento politico, culturale ed economico provocato dalla conquista mongola. Legate da intensi rapporti commerciali con la lega anseatica (Birnbaum 1981e, Angermann 1994, Angermann, Friedland 2002), esse per lungo tempo furono in grado di sviluppare un'esistenza autonoma.

L'annessione di Novgorod a Mosca, nel 1478, è stata spesso vis(su)ta come un improvviso momento di rottura dei rapporti culturali e commerciali con il mondo occidentale, con conseguenze mortali per la città. La fine di un'epoca fiorente, così come quella di istituzioni (proto)democratiche, viene dunque fatta coincidere con questo drammatico avvenimento:

Quanto non era riuscito ai Mongoli, alla fine del '400 riuscì però a Mosca, quando sottomise le due città interrompendo la vivace circolazione di merci e di idee che esse avevano avuto con l'Occidente (Graciotti 2006a: 81; cf. anche Zachar'in 1995: 31).

Anche secondo il già citato Issatschenko (cit. da Birnbaum 1981d: 320), Mosca, appena liberata dal gioco mongolo-tataro, avrebbe perso la grande occasione di aprirsi alle influenze progressiste, umaniste e riformiste

provenienti dall'Occidente, che si manifestarono con irruenza nelle eresie democratiche dei cosiddetti *strigol'niki* e dei *Giudaizzanti* a Novgorod nell'ultimo secolo della sua indipendenza e nel primo decennio successivo all'annessione da parte di Mosca (cf. *infra* § 4.1.).

Altri sostengono invece che la città sul Volchov, sconfitta sul piano politico e militare, non perse immediatamente la propria centralità culturale (Birnbaum 1981a: 40, Gordienko 2001: 286). Essa, al contrario, si sarebbe presa una rivincita culturale sulla nascente capitale dell'impero russo: *Novgorod captus ferum victorem, id est Moscoviam, cepit* (Buslaev 2001: 220).

3.1. Siffatta contrapposizione fra Novgorod e Mosca, ovvero fra l'apertura al mondo occidentale e l'ottusa difesa dei propri valori culturali e religiosi, è tanto chiara quanto semplicistica (Tomelleri 2004: v-vii).

In primo luogo, occorre tener presente che il contatto con il mondo occidentale fu piuttosto unilaterale e, in ogni caso, riguardò non tanto gli aspetti culturali, quanto piuttosto quelli commerciali: la presenza di mercanti e uomini d'affari anseatici a Novgorod non sembra aver esercitato alcun influsso, se non superficialmente, sulla vita interiore di Novgorod (Rybina 2001: 167, Wimmer 2005: 7). Anche se fu, insieme a Pskov, un centro nel quale le tradizioni bizantino-slave si mescolarono con successo a quelle dell'occidente europeo (Tichomirov 1968c: 230), Novgorod rappresenta una città culturalmente orientale, il baluardo più settentrionale della *Slavia orthodoxa*; essa, al massimo, potrebbe essere considerata un ponte gettato verso occidente e caratterizzato da un movimento asimmetricamente bidirezionale, per lo più diretto da ovest a est (Birnbaum 1996: 40).

Allo stereotipo di Novgorod liberale e Mosca antidemocratica occorre contrapporre, inoltre, le seguenti considerazioni:

- 1) Il periodo di intensa attività traduttoria dal latino e dal (basso) tedesco, promosso dall'arcivescovo Gennadij, è successivo all'annessione di Novgorod a Mosca; quindi, sostenere che quest'ultima avrebbe posto fine allo scambio economico e culturale con l'Occidente non è del tutto vero, o, al massimo, riguarda più l'ambito delle attività economiche che quello della produzione intellettuale;
- 2) l'arcivescovo Gennadij, figura centrale di questo movimento novgorodiano e promotore di una serie di opere fondamentali, fra cui il primo codice biblico completo che da lui prese il nome di *Gennadievskaja Biblija* (Tomelleri 2002b), era un emissario di Mosca, che ottenne questo prestigioso incarico non per chiamata, come prevedeva una tradizione, ma grazie ad una prebenda di 2000 rubli (Varencov, Kovalenko 1999: 124). Wimmer (2005) è pertanto propensa a considerare questa fase let-

teraria come un prodotto culturale prettamente moscovita; non si può naturalmente escludere un mutamento di atteggiamento da parte di Gennadij, che con il passare del tempo avrebbe assunto gradualmente posizioni filonovgorodiane e anticentraliste, fino alla deposizione con l'accusa di simonia; anche in quest'ultimo caso, tuttavia, il suo legame con Mosca non può essere negato o ignorato.

Si pensi, inoltre, al significato culturale di Mosca nel promuovere alcune imprese monumentali destinate a magnificare la grandezza della Russia e in qualche modo anticipate dalla già citata *Gennadievskaja Biblija* (Orlov 1935: 9-10). Soprattutto nel XVI secolo, in Moscovia come in Occidente, vengono create "intraprese di carattere generalizzatore", opere destinate a "rafforzare la situazione esistente in forme sontuose e di grandiose proporzioni" (così Cazzola 1977: 35), quali lo *Stoglav*, il *Domostroj*, il *Licevoj svod*, la *Stepennaja kniga* e, soprattutto, le *Grandi Menee* del metropolita Macario; le migliori opere dell'epoca sono indissolubilmente legate all'apporto ideologico-culturale moscovita, che riutilizza l'eredità culturale delle antiche città di Kiev e Novgorod (Tichomirov 1968c: 268).

Resta, naturalmente, il fatto incontrovertibile che proprio a Novgorod fu introdotto l'insegnamento della lingua latina, per il cui svolgimento si fece ricorso a manuali, quali il *Donatus* per la morfologia (Tomelleri 2002a) e le *Regulae congruitatum, regimina, constructiones* per la sintassi (Tomelleri 1999); da Novgorod furono inviati giovani a studiare in Livonia e Germania (Angermann, Endell 1989: 111); a Novgorod, invece, ci fu non solo un particolare interessamento verso la cultura latina, ma anche un'attenzione agli sviluppi delle lingue volgari, come suggerisce l'utilizzo, da parte dei compilatori della *Gennadievskaja Biblija*, di incunaboli basso-tedeschi provenienti da Colonia (Wimmer 1975)¹². Tuttavia, la formazione di uno stato russo centralizzato, con capitale a Mosca, creò nuove condizioni per lo sviluppo della cultura russa in generale; senza timore di esagerazioni è lecito affermare che tutta la vita culturale russa nei secoli XVI e XVII fu strettamente collegata a Mosca in quanto capitale e centro più importante del popolo russo (Tichomirov 1968c: 265).

3.2. Non sembra del tutto accettabile nemmeno la tesi secondo cui, in contrapposizione alla dispotica Mosca, Novgorod avrebbe costituito un modello di libertà e democrazia, caratterizzato dallo sviluppo di istituzioni

¹² Mi approprio con particolare gratitudine di alcune preziose precisazioni fornitemi, con cortesia non inferiore a competenza, dal Prof. Helmut Keipert (Bonn).

politico-amministrative simili a quelle riscontrate nelle città libere dell'Europa Occidentale; si trattava, infatti, non di una repubblica in cui si affrontavano l'aristocrazia feudale e la borghesia commerciale e manifatturiera, ma di una città di proprietari terrieri i quali, con il sostegno di mercanti e artigiani, conducevano la loro lotta contro i principi di Kiev e Mosca in difesa del proprio potere politico ed economico (Arutjunjan 2001: 94). Sono dunque molti gli elementi che fanno piuttosto propendere per un progressivo deterioramento delle istituzioni a vantaggio di un'oligarchia plutocratica che portò alla prematura fine della gloriosa epopea novgorodiana, dato che il popolo, nel momento decisivo, fece mancare il proprio sostegno per appoggiare apertamente il partito filomoscovita.

Più che a un sistema politico democratico (*narodopravstvo*), siamo di fronte ad un'aristocrazia di tipo feudale; non si può peraltro ignorare la posizione particolare che occupavano a Novgorod gli artigiani e gli strati ad essi vicini della popolazione cittadina, i cosiddetti *černye ljudi* (Tichomirov 1968a: 189). Tichomirov, nel proporre un confronto con i comuni italiani, per esempio Firenze, e in particolar modo con le città della costa adriatica, quali Kotor, in cui erano soliti riunirsi il grande e il piccolo *veče*, vede in Novgorod i tratti caratteristici di una repubblica aristocratica medievale, in cui il potere maggiore era detenuto dalla nobiltà proprietaria terriera, dai commercianti e dal clero.

Novgorod pare inoltre condividere con Dubrovnik, città-repubblica aristocratica della Dalmazia, il comune destino di essere riuscita, accettando di pagare un tributo, ad evitare le devastazioni del nemico invasore, i Tataro-Mongoli per la città del Nord e i Turchi per quella mediterranea (Birnbbaum 1974b: 341). Ciononostante, è piuttosto notevole la distanza che separa le due città-repubbliche dal punto di vista culturale: mentre a Dubrovnik soffiava forte il vento rinascimentale, Novgorod mantenne integre le proprie caratteristiche di centro medievale.

Il mito di Novgorod, celebrato nella letteratura (Žavoronkov 1959) e nella storiografia russa (Lübke 1984), è stato alimentato dagli intellettuali rivoluzionari, in particolare Gercen, e ripreso anche alcuni decenni or sono da A.V. Isačenko, il quale, al VII Congresso degli Slavisti, tenutosi a Varsavia nel 1973, ha sfruttato la contrapposizione storica fra Novgorod e Mosca con un'evidente proiezione polemica, non priva di evidenti forzature¹³, alla contemporaneità sovietica, formulando, relativamente allo sviluppo della lingua russa, la seguente domanda provocatoria: che cosa sarebbe successo se le truppe di Novgorod avessero riportato la vittoria sui Moscoviti (Isačenko 1973)?

¹³ Condivisibili sono sia il prudente e motivato scetticismo espresso da Birnbbaum (1996: 167) che le più severe critiche di Kryš'ko 1999; sulla diversità relativa di Novgorod cf. anche Arutjunjan (2001: 93-94).

Occorre dunque evitare distorsioni e indebiti accostamenti quando si parla di libertà e democrazia a proposito di Novgorod (Langer 1974, Birnbaum 1981d: 328); lo stesso dicasi per l'interpretazione della produzione intellettuale, particolarmente intensa all'epoca dell'arcivescovo Gennadij durante il ventennio del suo arcivescovato (1485-1505).

4. La letteratura novgorodiana di traduzione e la cultura occidentale

NOVGOROD OCCUPA UN POSTO EMINENTE nella storia della cultura russa non solo come centro che seppe recepire e diffondere la produzione scrittoria e artistica degli Slavi orientali (Tichomirov 1968a: 196-197); la sua importanza risiede soprattutto negli intensi rapporti, commerciali e culturali, che essa sviluppò con paesi dell'Occidente, dell'Oriente e del Mediterraneo (Tichomirov 1968b: 193). Per ricollegarci a quanto scritto nell'introduzione, non sono mancati tentativi di cogliere timidi segnali di Umanesimo anche nella Novgorod di fine XV e inizio XVI secolo, dunque ben prima della riforma petrina e della terza influenza slava meridionale; si tratta, a questo punto, di verificare in che misura sia legittimo e appropriato l'utilizzo di quello che può costituire un richiamo pertinente ma può anche rivelarsi elemento assolutamente fuorviante.

4.1. Si è spesso cercato, per esempio, di leggere in chiave umanistica i tentativi, non sappiamo quanto riformistici nella sostanza, di rinnovamento della chiesa e della società da parte di un movimento ereticale di non semplice identificazione, noto nella storiografia sotto la denominazione di *Židovstvjuščie* 'Giudaizzanti'; questo termine, coniato dai detrattori del movimento ereticale in un'epoca in cui questo aveva cessato di esistere, potrebbe esser stata semplicemente una comoda etichetta connotativa (Birnbaum 1981c: 31).

Sui Giudaizzanti sono stati espressi giudizi tendenti a metterne in mostra il carattere laico, intellettuale e antifeudale (Alekseev 1960: 195-196): essi avrebbero costituito un movimento di "liberi pensatori", una "corrente umanistica" interessata ad opere di carattere scientifico provenienti dall'occidente (Braun 1956: 40, Cazzola 1977: 30), o un appendice di movimenti riformisti (De Michelis 1993).

Resta peraltro il fatto, forse non insignificante o casuale, che Gennadij fece tradurre dal latino due trattati polemici anti-giudaici, il primo opera del monaco francescano Nicolaus de Lyra (1270-1349), recentemente edito

da Fedorova (1999: 40-147), e il secondo composto da Samuel Maroccanus, ebreo convertitosi al cristianesimo nella seconda metà dell'XI secolo, e tradotto dall'arabo in latino, intorno al 1339, da un certo Alfonsus Bonihominis (Wimmer 2005: 129-136). Queste due traduzioni, commissionate dallo stesso Gennadij, potrebbero essere una conferma del carattere giudaico dei contestatori della chiesa ortodossa osteggiati da Gennadij; non è però il legittimo ritenere che esse avessero semplicemente lo scopo di arricchire il potenziale bellico della propaganda antieretica, indipendentemente da ogni riferimento concreto (Tomelleri 2006: 507).

In epoca sovietica, l'interpretazione di stampo marxista ha spesso suscitato un'adesione simpatetica con queste forme di protesta, interpretate ideologicamente come espressione delle classi dominate contro il potere degli oppressori e definite impropriamente 'movimenti riformistici' (De Michelis 1997: 135), promotori di un tentativo, poi fallito, di introdurre elementi della cultura occidentale in Russia (Garzaniti 2008: 174).

Elementi umanistici e razionalistici nel movimento eretico dei Giudaizzanti sono stati colti anche da Lilienfeld (1962: 393). A volte si è addirittura sottolineato un loro interesse per così dire rinascimentale per questioni di linguistica, in particolare una critica nei confronti dello slavo ecclesiastico, ritenuto di ostacolo alla conoscenza di Dio; la repressione implacabile del movimento avrebbe posto fine alla tradizione dello studio della lingua viva, a partir dalla quale si sarebbe potuta formare una lingua nazionale russa a base vernacolare, come in tanti altri paesi europei (Sériot 2007: 64-65).

Freydank (1968: 99), tuttavia, ha messo giustamente in guardia dalla tentazione di identificare, in modo meccanico, movimenti 'riformatori' con tendenze umanistiche: non ogni movimento eretico è per forza umanistico, così come l'Umanesimo non deve essere necessariamente eretico. L'umanesimo nelle terre boeme e morave, per esempio, sembra indipendente dal movimento religioso, e successivamente politico-sociale, associato al nome di Jan Hus (Birnbaum 1974b: 342)¹⁴. Più in generale, dell'attività fervente nel XV secolo exeunte resta una fioritura di lavori filologico-esegetici su diversi testi, caratterizzata da un atteggiamento critico di recupero delle fonti (Lilienfeld 1962: 394-395).

4.2. Un momento di apertura alla produzione culturale proveniente dal mondo latino-germanico si ha, come noto, nel periodo cosiddetto novgoro-

¹⁴ Sul complesso rapporto dialettico fra Riforma, vista in alcuni casi come un ritorno al passato medievale, e Umanesimo si vedano le pertinenti riflessioni di Maver (1963: 197-198).

diano della letteratura antico-russa, un quarto di secolo di fervente attività traduttoria legato al nome del suo principale promotore e organizzatore, l'arcivescovo Gennadij (Wimmer 2005). Il repertorio di opere tradotte presso la sede arcivescovile, il *vladyčnyj dvor*, da parte di un gruppo di solerti e valenti traduttori, è composto da testi di vario genere e provenienza spazio-temporale: si tratta di opere scientifiche, trattati polemici (antigiudaici), opere religiose (libri veterotestamentari che nella tradizione slava ecclesiastica non erano disponibili), calendari e cronologie, manuali scolastici, letteratura di "intrattenimento" a carattere didascalico-moraleggiante, resoconti di viaggi, letteratura esegetico-teologica (Tomelleri 2006).

Tutti questi testi, a dispetto dell'epoca in cui vennero prodotti in serie e diffusi grazie all'invenzione della stampa, sono testimoni notabili della tradizione medievale. Al tempo degli incunaboli, ovvero fino alla fine del XV secolo, opere consolidate della tradizione manoscritta, generalmente di carattere religioso, catechetico e/o scolastico, ebbero la parte del leone nella scelte editoriali, data la comprensibile prudenza degli stampatori, poco propensi ad arrischiare le proprie energie fisiche e finanziarie in operazioni editorialmente ardite e portati ad assecondare le richieste dei committenti, per lo più ecclesiastici, o del mercato (Neddermeyer 1999: 87); soprattutto in Germania si osserva un atteggiamento fortemente tradizionalista e conservatore nei confronti di opere non già sperimentate (Neddermeyer 1998: 543-544), ed è proprio dalla Germania, o per il suo tramite, che giunsero a Novgorod i testi di cui sopra.

In conclusione, sarebbe una forzatura considerare questo momento della storia della letteratura antico-russa come un bagliore di umanesimo che rischiarò per un attimo l'orizzonte moscovita. Detta tradizione di orientamento occidentale fu però una grande novità per il panorama culturale della Rus' moscovita; le sue conseguenze sulla storia della cultura e del pensiero slavo-orientali attendono di essere esaminate più approfonditamente. Le traduzioni dal latino hanno ricevuto, negli ultimi decenni, sempre maggiore attenzione (Tomelleri 2008: 32-33); numerosi studi di carattere generale, come il più volte citato lavoro di Wimmer 2005, o monografici, hanno notevolmente accresciuto le nostre conoscenze al riguardo. Tuttavia, siamo ben lontani dal poter soltanto immaginare un quadro complessivo di un fenomeno tanto intenso quanto di breve durata e, forse, anche portata per gli sviluppi della cultura russa.

Sicuramente, più che andare alla ricerca di questo o quell'elemento umanistico-rinascimentale trasmesso attraverso il contatto con il mondo occidentale, è necessario proseguire nello studio approfondito di questa fase storico-culturale, in cui si inseriscono personaggi chiave quali Maksim Grek e Andrej Michajlovič Kurbskij, eredi, direttamente il primo e indiret-

tamente il secondo, della tradizione novgorodiana; proprio a loro due sono dedicati le brevi osservazioni che seguono.

5. Il principe A.M. Kurbskij e l'Umanesimo

IN UN CONTESTO PIÙ PROPRIAMENTE UMANISTICO si venne a trovare, nella seconda metà del XVI secolo, il principe transfuga A.M. Kurbskij; dopo aver tradito il suo *car'* per passare fra le fila dell'odiato nemico polacco-lituano, Kurbskij tentò in ambito intellettuale, probabilmente memore degli insegnamenti ricevuti da Maksim Grek, che egli citò a più riprese (Freydank 1988: 815, Kalugin 1998: 47), una sintesi fra la concezione ortodossa e il benefico soffio ispiratore della cultura umanistica, latina e polacca.

5.1. Il suo scambio epistolare con lo zar Ivan IV, oltre ad essere un documento storico di straordinaria importanza, costituisce la sintesi più completa del conflitto fra gli ideali autocratici dei Gran Principi di Mosca e l'opposizione conservatrice dei boiari, conflitto che contraddistinse la vita dello stato moscovita nel XVI secolo (Fennell 1955: ix)¹⁵. Nel feroce scambio di opinioni e accuse reciproche i due contraenti, che difendono posizioni diametralmente opposte e contrastanti, non riescono a trovare un linguaggio comune (Stählin 1921: 18).

Kurbskij non intende nascondere la sua frequentazione dei classici, cercando in questo modo di contrapporsi, anche nello stile espositivo, al suo interlocutore, da lui ritenuto rappresentante di una cultura retrograda e poco raffinata; nella terza e ultima lettera a Ivan IV, probabilmente mai pervenuta a destinazione, egli inserisce due passi tratti dai *Paradoxa* di Cicerone, scelti appositamente perché in quell'opera lo scrittore latino si difendeva replicando alle accuse di chi lo aveva ingiustamente accusato di tradimento (Thomson 1993: 315)¹⁶. Purtroppo il testo della traduzione slava dei *Paradoxa*, a dispetto della sua rilevanza, è a tutt'oggi disponibile in un'edizione poco critica e ancor meno soddisfacente (Lur'e, Rykov 1993: 111-113, Filjuškin 2007: 465-475), nonostante il notevole lavoro di *recensio* al

¹⁵ Non diversamente dalla polemica che ha accompagnato le discussioni sull'originalità dello *Slovo o polku Igoreve*, si è creato un vivace dibattito intorno alla monografia di Keenan 1971, nella quale si sostiene che il carteggio fra Ivan IV e Kurbskij sarebbe in realtà un falso del XVII secolo; per un'analisi criticamente attenta delle posizioni dello studioso americano si rinvia a Skrynnikov 1973.

¹⁶ Attualmente è in corso di elaborazione un lavoro di analisi linguistico-testuale dei *Paradoxa*.

quale è stata sottoposta la tradizione manoscritta; alcuni emendamenti al testo russo, così come osservazioni tanto acute quanto pertinenti, sono stati proposti da Freydank (1988: 810-814), il quale però ritiene, a differenza da Baluchatyj 1916¹⁷, che non si possa considerare Kurbskij autore della traduzione. Independentemente dall'identità del traduttore¹⁸, il dotto riferimento alla trattazione etico-filosofica del problema dell'esilio mette in evidenza la predilezione di Kurbskij per la cultura umanistico-rinascimentale (Auerbach 1969: 174); umanistica è sicuramente la scelta dell'opera ciceroniana, presumibilmente ispirata da un rimando esplicito fatto da Erasmo da Rotterdam nel suo manuale di epistolografia (Freydank 1976: 331).

Non si può escludere che sia stato proprio il maestro Maksim Grek, che ben conosceva la prassi retorico-rinascimentale (Romoli 2010), a mostrargli l'utilità dello studio anche dei filosofi pagani; soltanto nel Granducato polacco-lituano, però, all'epoca della riforma e della controriforma incipiente, Kurbskij diviene un convinto assertore della necessità di un'istruzione che vada oltre l'ambito ecclesiastico, armonizzando il canone classico dell'istruzione occidentale con gli insegnamenti dei padri della chiesa (Auerbach 1969: 174). Kurbskij è il primo storiografo russo nel quale il contatto con la storiografia latina si riflette nella terminologia, senza però che gli storici latini (Sallustio, Tito Livio, Tacito, Svetonio etc.) esercitino un'influenza formale, stilistica o concettuale (Freydank 1970: 72-73).

Pertanto l'opera di Kurbskij può essere vista come la sintesi dell'incontro di due modelli fra loro totalmente differenti, ovvero la conoscenza della tradizione acquisita mediante imitazione di modelli, così come veniva coltivata nella Moscovia, e quella conseguita con l'insegnamento impartito nelle istituzioni scolastiche dell'Occidente (Freydank 1988: 807).

5.2. In definitiva, pur riconoscendo la necessità di un'istruzione ispirata al modello occidentale (Matl 1964: 171), Kurbskij si mantenne costantemente fedele alla propria cultura d'origine, restando un patriota russo e un fedele assertore della cultura slava ecclesiastica (Stählin 1921: 13); la tradizione latina veniva da lui mediata attraverso il filtro della tradizione greco-slava alla quale egli sentiva di appartenere (Cechanovič 1984: 112, Freydank

¹⁷ Ringrazio di cuore Elena Golod (San Pietroburgo) per avermi procurato una copia di questo articolo, destinato altrimenti a restarmi noto solo bibliograficamente.

¹⁸ Complicato e stimolante, ma forse difficilmente applicabile alle traduzioni, è il metodo matematico di determinazione della paternità delle opere della letteratura antico-russa proposto da Sarkisova 1994; secondo Kalugin (1998: 10-11), questo sistema di computo non avrebbe apportato alcuna novità significativa rispetto ai metodi tradizionali di analisi.

1988: 807, Kalugin 1998: 278-279), nel senso che egli prese, dalla tradizione europea occidentale, tutto ciò che trovava sostegno nella letteratura slava ecclesiastica e sviluppò tendenze già consolidate (Kalugin 1998: 143), proseguendo sulla strada indicatagli da Maksim Grek.

Sulla figura di quest'ultimo, peraltro, il giudizio degli studiosi è tutt'altro che unanime. Graciotti (1988: 237-239), per esempio, lo considera rappresentante tipico della cultura medievale e per niente umanista, laddove Cazzola (1977: 66) e Garzaniti 2008, al contrario, ne interpretano il pensiero e l'opera sottolineando la forte presenza di elementi culturali di stampo chiaramente umanistico; è noto, infatti, che Maksim Grek fece spesso ricorso a metodi di critica del testo e di esegesi nella sua polemica contro l'oscurantismo dei suoi critici e detrattori (Picchio 1975: 170; cf. però le obiezioni di Graciotti 1988: 236-237, nota 29).

Un confronto fra gli scritti del monaco atonita e le opere degli umanisti italiani rivela una somiglianza superficiale e forse anche casuale con le idee di Francesco Petrarca e Coluccio Salutati (Aleksiev 1960: 183), umanisti italiani peraltro rimasti legati a concezioni medievali (Garzaniti 2008: 178-179); l'ammirazione per Girolamo Savonarola, inoltre, della quale Maksim Grek non fece mai mistero, scusandosi anzi con il lettore russo per un ritratto estremamente positivo che offriva di un rappresentante del clero latino (Garzaniti 2008: 176), viene interpretata come prova certa del carattere medievale del pensiero del monaco atonita; le traduzioni compiute da Maksim Grek, inoltre, sembrano confermare il giudizio che egli non fu un umanista né contribuì alla diffusione di tali contenuti in Moscovia (Thomson 1993: 188).

Più che il lavoro di correzione dei testi, merita di essere preso in considerazione, secondo Graciotti (1988: 238, nota 33), il "significato innovativo, di prospettiva quasi rinascimentale" del tentativo, compiuto da Maksim Grek, di codificare la redazione russa dello slavo ecclesiastico (cf. anche Kovtun *et al.* 1973). Occorre peraltro rilevare il ruolo avuto dai suoi collaboratori, Dmitrij Gerasimov e Vlasij, dato che agli inizi Maksim Grek soleva tradurre dal greco in latino, affidando ai suoi collaboratori il compito di dettare in slavo il testo ai copisti; questo spiega anche perché egli si difese dalle accuse di eresia che gli venivano rivolte spiegando di non avere la responsabilità delle scelte linguistiche (sostituzione di aoristo con perfetto) che gli venivano imputate: i veri responsabili della traduzione in slavo-russo erano infatti i suoi collaboratori (Tomelleri 2004: 18-19).

Garzaniti, di contro, propone il superamento di "consolidati schemi ottocenteschi" che contrappongono Oriente e Occidente; proprio una rilettura della figura di Maksim Grek, sintesi della triplice esperienza bizantina, italiana e russa, permetterebbe di riavviare un discorso che aiuti a cogliere le radici comuni della cultura e civiltà europea (Garzaniti 2008: 181).

6. Conclusioni

COME SI VEDE anche da questa inevitabilmente rapida carrellata, non è pensabile studiare e comprendere appieno l'attività e le traduzioni promosse e/o compiute dal principe Kurbskij senza uno sguardo costante e attento alla cultura umanistica che dominava la scena in Europa occidentale; tuttavia, come già segnalato, sarebbe pericoloso, e forse anche erroneo, cercare a tutti i costi fenomeni e/o frammenti di umanesimo nell'opera di una persona che, nonostante il suo 'tradimento' politico e allontanamento geografico dalla madre patria, continuò a restare un convinto sostenitore della tradizione slava ecclesiastica e della cultura da essa trasmessa, senza disdegnare l'apporto della latinità classica, vista come elemento di integrazione e completamento.

Analoghe considerazioni si debbono fare, *mutatis mutandis*, per le traduzioni dal latino prodotte all'interno del circolo dell'arcivescovo Gennadij, che restano dei prodotti tipicamente russi e soprattutto medievali, nel contenuto come nella forma, benché importate da un contesto culturale umanistico; resta invece questione aperta e ricca di prospettive l'attività di Maksim Grek, soprattutto in relazione alla traduzione del Salterio commentato, che a tutt'oggi ha ricevuto meno considerazione rispetto alle opere 'originali'.

Comunque si voglia interpretare il confronto/scontro fra le culture, le lingue e chi di esse ne è il portavoce principale, ovvero gli uomini e i testi, il compito più urgente e affascinante delle discipline filologiche, soprattutto nell'epoca odierna della comunicazione apparentemente rapida e semplice, rimane senza alcun dubbio quello di raccogliere e, per quanto possibile, rimettere insieme i frammenti sparsi del dialogo che coinvolse spazi e luoghi distanti ma accomunati dalla curiosità di conoscersi e, forse, anche dal desiderio di comprendersi meglio.

Bibliografia

- Alekseev 1960: M.P. Alekseev, *Javlenija gumanizma v literature i publicistike Drevnej Rusi (XVI-XVII vv.)*, in: *Issledovanija po slavjanskomu literaturovedeniju i fol'kloristike. Doklady sovetskich učenyh na IV Meždunarodnom s'ezde slavistov*, Moskva 1960, pp. 175-207.
- Angermann 1994: N. Angermann, *Die hansisch-russische kulturelle Begegnung im mittelalterlichen Novgorod der Rus*, in: V. Henn, A. Nedkvitne (a cura di), *Norwegen und die*

- Hanse. Wirtschaftliche und kulturelle Aspekte im europäischen Vergleich*, Frankfurt am Main et al. 1994 (= Kieler Werkstücke: Reihe A, 11), pp. 191-208, *Abbildungen* pp. 209-214.
- Angermann, Endell 1989: N. Angermann, U. Endell, *Die Partnerschaft mit der Hanse*, in: D. Herrmann (a cura di), *Deutsche und Deutschland aus russischer Sicht. 11-17 Jahrhundert*, München 1989 (= West-Östliche Spiegelungen. Russen und Rußland aus deutscher Sicht und Deutsche und Deutschland aus russischer Sicht von den Anfängen bis zum 20. Jahrhundert, Reihe B, 1), pp. 83-115.
- Angermann, Friedland 2002: N. Angermann, K. Friedland (a cura di), *Novgorod. Markt und Kontor der Hanse*, Köln et al. 2002 (= Quellen und Darstellungen zur hansischen Geschichte, Neue Folge, 53).
- Arutjunjan 2001: A.A. Arutjunjan, *Rossija i Renessans*, "Obščestvennye nauki i sovremennost", 2001, 3, pp. 89-101.
- Auerbach 1969: I. Auerbach, *Die politischen Vorstellungen des Fürsten Andrej Kurbskij*, "Jahrbücher für Geschichte Osteuropas", XXVII, 1969, 4, pp. 170-186.
- Avenarius 2000: A. Avenarius, *Die byzantinische Kultur und die Slawen. Zum Problem der Rezeption und Transformation (6. bis 12. Jahrhundert)*, Wien-München 2000 (= Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, 35).
- Baluchatyj 1916: S. Baluchatyj, *Perevody kn. Kurbskago i Ciceron*, "Germeš", 1916, 5-6 (171-172), pp. 109-122.
- Birnbaum 1974a: H. Birnbaum, *Some aspects of the Slavic Renaissance*, in: Id., *On Medieval and Renaissance Slavic writing. Selected essays*, The Hague-Paris 1974, pp. 41-61 (ed. or. in: "The Slavonic and East European Review", XLVII, 1969, pp. 37-56).
- Birnbaum 1974b: H. Birnbaum, *Ragusa revisited: the playwrights of the Renaissance*, in: Id., *On Medieval and Renaissance Slavic writing. Selected essays*, The Hague-Paris 1974, pp. 341-362 (ed. or. in: "Slavia", XXXIX, 1970, pp. 81-98).
- Birnbaum 1981a: H. Birnbaum, *Lord Novgorod the Great. Essays in the history and culture of a medieval city-state*, part 1: the historical background, Columbus (OH) 1981 (= UCLA Slavic studies, 2).
- Birnbaum 1981b: H. Birnbaum, *Essays in early Slavic civilization / Studien zur Frühkultur der Slaven*, München 1981.

- Birnbaum 1981c: H. Birnbaum, *On the Slavic word for Jew: origin and meaning*, in: Id., *Essays in early Slavic civilization*, München 1981, pp. 26-35.
- Birnbaum 1981d: H. Birnbaum, *On the significance of the Second South Slavic Influence for the evolution of the Russian literary language*, in: Id., *Essays in early Slavic civilization*, München 1981, pp. 305-332 (ed. or. in: "International Journal of Slavic Linguistics and Poetics", XXI, 1975, pp. 23-50).
- Birnbaum 1981e: H. Birnbaum, *Die Hanse in Novgorod*, in: Id., *Essays in early Slavic civilization*, München 1981, pp. 207-214 (ed. or. in: *Korrespondenzen. Festschrift für Dietrich Gerhardt*, 1977 [= Marburger Abhandlungen zur Geschichte und Kultur Osteuropas, 14], pp. 28-35).
- Birnbaum 1991: H. Birnbaum, *Novgorod and Dubrovnik: two slavic city republics and their civilization*, in Id.: *Aspects of the Slavic Middle Ages and Slavic Renaissance culture*, New York et al. 1991 (= American University Studies, Series XII: Slavic Languages and Literature, 4), pp. 355-395.
- Birnbaum 1996: H. Birnbaum, *Did the annexation of Novgorod by Muscovy fundamentally change the course of Russian history?*, in: Id., *Novgorod in focus. Selected essays*, introd. di V.L. Yanin, Columbus (OH) 1996, pp. 166-180 (ed. or. in: L. Hughes [a cura di], *New perspectives on Muscovite history. Selected papers from the fourth world congress for Soviet and East European studies* [Harrogate, 1990], New York 1993, pp. 37-50, non vidi).
- Bonazza, Brogi Bercoff 1994: S. Bonazza, G. Brogi Bercoff (a cura di), *L'idea dell'unità e della reciprocità slava e il suo ruolo nello sviluppo della slavistica. Atti del Convegno della Commissione per la storia della slavistica (Urbino, 28 Settembre-1 Ottobre 1992)*, Roma 1994.
- Braun 1956: M. Braun, *Das Eindringen des Humanismus in Rußland im 17. Jahrhundert*, "Die Welt der Slaven", I, 1956, pp. 35-49.
- Brogi Bercoff 1990: *Medioevo e Barocco nel mondo slavo: una problematica aperta*, in: Ead. (a cura di), *La percezione del Medioevo nell'epoca del Barocco: Polonia, Ucraina, Russia. Atti del Congresso tenutosi a Urbino (3-8 luglio 1989)*, Roma 1990 (= "Ricerche slavistiche", XXXVII), pp. 5-31.

- Brogi Bercoff 1996: G. Brogi Bercoff, *La cultura letteraria barocca in Russia*, in: Ead. (a cura di), *Il Barocco letterario nei paesi slavi*, Roma 1996, pp. 223-260.
- Bulanin 1991: D.M. Bulanin, *Antičnye tradicii v drevnerusskoj literature XI-XVI vv.*, München 1991 (= Slavistische Beiträge, 278).
- Bulanin 1995: D.M. Bulanin, *Drevnjaja Rus'*, in: *Istorija russkoj perevodnoj chudožestvennoj literatury (Drevnjaja Rus' XVIII vek)*, I. Proza, Sankt-Peterburg 1995, pp. 17-73.
- Buslaev 1861: F.I. Buslaev, *Drevnerusskaja narodnaja literatura i iskusstvo*, Sankt-Peterburg 1861 (= Istoričeskie očerki russkoj narodnoj slovesnosti i iskusstva, 2; rist. Leipzig 1970).
- Buslaev 2001: F.I. Buslaev, *Novgorod i Moskva*, in: Id., *Drevnerusskaja literatura i pravoslavnoe iskusstvo*, Sankt-Peterburg 2001, pp. 220-234 (ristampa di *Drevnerusskaja narodnaja literatura i iskusstvo*, Sankt-Peterburg 1861, pp. 269-280).
- Caldarelli 2004: R. Caldarelli, *Latino e polacco nei secc. XV-XVI: osservazioni e problemi*, in: G. Platania (a cura di), *La cultura latina, italiana, francese nell'Europa centro-orientale*, Viterbo 2004, pp. 35-49.
- Cazzola 1977: P. Cazzola, *Il Cinquecento russo. Profilo storico-letterario-culturale*, Bologna 1977.
- Cechanovič 1984: A.A. Cechanovič, *K perevodčeskoj dejatel'nosti knjazja A.M. Kurbskogo*, in: D.S. Lichačev (a cura di), *Drevnerusskaja literatura (istočnikovedenie). Sbornik naučnych trudov*, Leningrad 1984, pp. 110-114.
- De Michelis 1993: C.G. De Michelis, *La Valdesia di Novgorod. "Giudaizzanti" e prima riforma (sec. XV)*, Torino 1993.
- De Michelis 1997: C.G. De Michelis, *I movimenti ereticali (secoli XI-XVI)*, in: M. Colucci, R. Picchio (a cura di), *Storia della civiltà letteraria russa*, I. *Dalle origini alla fine dell'Ottocento*, Torino 1997, pp. 125-135.
- Dujčev 1962: I. Dujčev, *Klassisches Altertum im mittelalterlichen Bulgarien*, in: J. Irmscher (a cura di), *Renaissance und Humanismus in Mittel- und Osteuropa. Eine Sammlung von Materialien*, I, Berlin 1962, pp. 343-356.
- Eremin 1966: P.I. Eremin, *O vizantijskom vlijanii v bolgarskoj i ruskoj literaturach IX-XII vv.*, in: Id., *Literatura Drevnej Rusi (ëtjudy i charakteristiki)*, Moskva-Leningrad, 1966, pp. 9-17.

- Fedorova 1999: E.S. Fedorova, *Traktat Nikolaja de Liry "Probatio adventus Christi" i ego cerkovnoslavjanskij perevod konca XV veka*, Moskva 1999.
- Fennell 1955: J.L.I. Fennell, *The correspondence between prince A.M. Kurbsky and tsar Ivan of Russia 1564-1579*, Cambridge 1955.
- Filjuškin 2007: A.I. Filjuškin, *Andrej Michajlovič Kurbskij. Prosopografičeskoe issledovanie i germenevtičeskij kommentarij k poslanijam Andreja Kurbskogo Ivanu Groznomu*, Sankt-Peterburg 2007.
- Florovskij 1937: A. Florovskij, *Le conflit de deux traditions – la latine et la byzantine – dans la vie intellectuelle de l'Europe Orientale aux XVI-XVIIèmes siècles*, "Bulletin de l'association russe pour les recherches scientifiques à Prague", V, 1937, 10, Section des sciences philosophiques, historiques et sociales, n° 31, pp. 171-192.
- Franklin 1986: S. Franklin, *The reception of Byzantine culture by the Slavs*, in: *The 17th International Congress of Byzantine Studies. Major papers*, New Rochelle-New York 1986, 383-397 (ripubblicato in: Id., *Byzantium – Rus – Russia*, Aldershot 2002).
- Franklin 2002: S. Franklin, *Byzantium – Rus – Russia. Studies in the translation of Christian culture*, Aldershot 2002 (= Variorum collected studies series, 754).
- Freydank 1968: D. Freydank, *Zu Wesen und Begriffsbestimmung des russischen Humanismus*, "Zeitschrift für Slawistik", XIII, 1968, pp. 98-108.
- Freydank 1970: D. Freydank, *A.M. Kurbskij und die Theorie der antiken Historiographie (Zur Geschichte des Wortes istorija im 16. Jahrhundert)*, in: H. Gericke, M. Lemmer, W. Zöllner (a cura di), *Orbis mediaevalis. Festgabe für Anton Blaschka zum 75. Geburtstag am 7. Oktober 1967*, Weimar 1970, pp. 57-77.
- Freydank 1976: D. Freydank, *A.M. Kurbskij und die Epistolographie seiner Zeit*, "Zeitschrift für Slawistik", XXI, 1976, pp. 319-333.
- Freydank 1988: D. Freydank, *Zwischen griechischer und lateinischer Tradition. A.M. Kurbskijs Rezeption der humanistischen Bildung*, "Zeitschrift für Slawistik", XXXIII, 1988, 6, pp. 806-815.
- Garzaniti 2008: M. Garzaniti, *La riscoperta di Massimo il Greco e la ricezione dell'Umanesimo italiano in Russia*, in: M. di Salvo, G. Moracci, G. Siedina (a cura di), *Nel mondo degli Slavi: incontri e dialoghi fra culture. Studi in*

- onore di Giovanna Brogi Bercoff, I, Firenze 2008, pp. 173-183.
- Goleniščev-Kutuzov 1963: I.N. Goleniščev-Kutuzov, *Ital'janskoe Vozroždenie i slavjanskije literatury XV-XVI vekov*, Moskva 1963 (non vidi).
- Goleniščev-Kutuzov 1973: I.N. Goleniščev-Kutuzov, *Il Rinascimento italiano e le letterature slave dei secoli XV e XVI*, a cura di S. Graciotti e J. Křesálková, I, Milano 1973 (trad. it. di *Ital'janskoe Vozroždenie i slavjanskije literatury XV-XVI vekov*, Moskva 1963).
- Gordienko 2001: E.A. Gordienko, *Von der Sophienkathedrale bis zum erzbischöflichen Palast. Kirche und geistiges Leben in Novgorod vom 11.-15. Jh.*, in: M. Müller-Wille, V.L. Janin, E.N. Nosov, E.A. Rybina (a cura di), *Novgorod. Das mittelalterliche Zentrum und sein Umland im Norden Rußlands*, Neumünster 2001 (= Studien zur Siedlungsgeschichte und Archäologie der Ostseegebiete, 1), pp. 245-289.
- Graciotti 1973: S. Graciotti, *Introduzione*, in: I.N. Goleniščev-Kutuzov, *Il Rinascimento italiano e le letterature slave dei secoli XV e XVI*, I, Milano 1973, pp. 3-30.
- Graciotti 1988: S. Graciotti, *Il Rinascimento nei paesi slavi. Per una definizione dei termini e dei concetti*, in: *Contributi italiani al X congresso internazionale degli Slavisti (Sofia, 1988)*, Roma 1988 (= "Europa Orientalis", VII, 1988), pp. 215-258.
- Graciotti 2006a: S. Graciotti, *Slavia orientale e Slavia occidentale. Contenziosi ideologici e culture letterarie*, in: M. Capaldo (a cura di), *Lo spazio letterario del Medioevo*, 3. *Le culture circostanti*, III. *Le culture slave*, Roma 2006, pp. 75-144.
- Graciotti 2006b: S. Graciotti, *Le lingue letterarie degli Slavi in epoca medievale*, in: M. Capaldo (a cura di), *Lo spazio letterario del Medioevo*, 3. *Le culture circostanti*, III. *Le culture slave*, Roma 2006, pp. 187-241.
- Ikonnikov 1869: V.S. Ikonnikov, *Opyt issledovanija o kul'turnom značeenii Vizantii v russkoj istorii*, Kyjiv 1869.
- Irmscher 1962: J. Irmscher (a cura di), *Renaissance und Humanismus in Mittel- und Osteuropa. Eine Sammlung von Materialien*, I, Berlin 1962 (= Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin: Schriften der Sektion für Altertumswissenschaft, 32).
- Isačenko 1973: A.V. Isačenko, *Esli by v konce XV veka Novgorod oderžal pobedu nad Moskvovj (Ob odnom nesostojavšemsja*

- variante istorii russkogo jazyka), "Wiener Slavistisches Jahrbuch", XVIII, 1973, 48-55 (rist. in: "Vestnik Rossijskoj Akademii Nauk", LXVIII, 1998, 11, pp. 970-974).
- Issatschenko 1980: A.V. Issatschenko, *Russian*, in A.M. Schenker, E. Stankiewicz (a cura di), *The Slavic literary languages: formation and development*, New Haven 1980 (= Yale Russian and East European Publications, 1), pp. 119-142.
- Jakobson 1975a: R. Jakobson, *Il nucleo della letteratura slava comparata*, in Id., *Premesse di storia letteraria slava*, a cura di L. Lonzi, Milano 1975, pp. 7-79 (trad. it. di *The kernel of comparative Slavic literature*, "Harvard Slavic Studies", I, 1953, pp. 1-71).
- Jakobson 1975b: R. Jakobson, *Gli studi slavi comparativi*, in Id., *Premesse di storia letteraria slava*, a cura di L. Lonzi, Milano 1975, pp. 81-105 (trad. it. di *Comparative Slavic studies*, "The Review of Politics", XVI, 1954, pp. 67-90).
- Jakobson 1975c: R. Jakobson, *La missione bizantina fra gli slavi*, in Id., *Premesse di storia letteraria slava*, a cura di L. Lonzi, Milano 1975, pp. 129-146 (trad. it. di *The Byzantine mission to the Slavs*, "Dumbarton Oaks Papers", XIX, 1966, pp. 257-265).
- Kalugin 1998: V.V. Kalugin, *Andrej Kurbskij i Ivan Groznyj (Teoretičeskie vzgljady i literaturnaja tehnika drevnerusskogo pisatelja)*, Moskva 1998.
- Kazakova 1980: N.A. Kazakova, *Zapadnaja Evropa v russkoj pis'mennosti XV-XVI vekov*, Leningrad 1980.
- Keenan 1971: E.L. Keenan, *The Kurbskii-Groznyj apocrypha. The seventeenth-century genesis of the "correspondence" attributed to prince A.M. Kurbskii and tsar Ivan IV*, appendice di D.C. Waugh, Cambridge (MA) 1971.
- Kociuba 1975: O. Kociuba, *The grammatical sources of Meletij Smotryč'kyj Church Slavonic grammar of 1619*, Dissertation, Columbia University 1975.
- Kovtun et al. 1973: L.S. Kovtun, N.V. Sinicyna, B.L. Fonkič, *Maksim Grek i slavjanskaja Psaltyr' (složenie norm literaturnogo jazyka v perevodčeskoj praktike XVI v.)*, in: *Vostočno-slavjanskije jazyki. Istočniki dlja ich izučenija*, Moskva 1973, pp. 99-127.
- Krys'ko 1999: V.B. Krys'ko, *Bez gneva i pristrastija*, "Vestnik Akademii Nauk", LXIX, 1999, 12, pp. 1119-1121.

- Langer 1974: L.N. Langer, *V.L. Yanin and the history of Novgorod*, "Slavic Review", XXXIII, 1974, 1, pp. 114-119.
- Lilienfeld 1962: F. von Lilienfeld, *Vorboten und Träger des 'Humanismus' im Rußland Ivans III*, in: J. Irmscher (a cura di), *Renaissance und Humanismus in Mittel- und Osteuropa. Eine Sammlung von Materialien*, I, Berlin 1962, pp. 387-395.
- Lübke 1984: Ch. Lübke, *Novgorod in der russischen Literatur (bis zu den Dekabristen)*, Berlin 1984 (= Osteuropastudien der Hochschulen des Landes Hessen, Reihe I: Giessener Abhandlungen zur Agrar- und Wirtschaftsforschung des europäischen Ostens, 130).
- Lur'e 1967: Ja.S. Lur'e, *Èlementy Vozroždenija na Rusi v konce XV-pervoj polovine XVI veka*, in: *Literatura èpochi Vozroždenija i problemy vseмирnoj literatury*, Moskva 1967, pp. 183-211.
- Lur'e, Rykov 1993: Ja.S. Lur'e, Ju.D. Rykov (a cura di), *Perepiska Ivana Groznogo s Andreem Kurbskim*, Moskva 1993 (rist. dell'ed. Moskva 1981).
- Mango 1991: C. Mango, *La civiltà bizantina*, Roma-Bari 1991.
- Marcialis 2005: N. Marcialis, *Introduzione alla lingua paleoslava*, Firenze 2005 (= Biblioteca di Studi Slavistici, 1).
- Matl 1950: J. Matl, *Das Slaventum zwischen Westen und Osten. Versuch einer Synthese*, Klagenfurt [1950].
- Matl 1964: J. Matl, *Europa und die Slaven*, Wiesbaden 1964.
- Maver 1963: G. Maver, [Recensione di] I.N. Goleniščev-Kutuzov, *Ital'janskoe Vozroždenie i slavjanskije literatury XV-XVI vekov*, Moskva 1963, "Ricerche slavistiche", XI, 1963, pp. 196-200.
- Neddermeyer 1998: U. Neddermeyer, *Von der Handschrift zum gedruckten Buch. Schriftlichkeit und Leseinteresse im Mittelalter und in der frühen Neuzeit. Quantitative und Qualitative Aspekte*, I. Text, Wiesbaden 1998 (= Buchwissenschaftliche Beiträge aus dem Deutschen Bucharchiv München, 61).
- Neddermeyer 1999: U. Neddermeyer, *Lateinische und volkssprachliche Bücher im Zeitalter Gutenbergs. Überlegungen zu den Auswirkungen von medientechnischen Umstellungen auf den Buchmarkt – nicht nur im Mittelalter*, "Bibliothek und Wissenschaft", XXXII, 1999, pp. 84-111.
- Obolensky 1971: D. Obolensky, *The byzantine commonwealth. Eastern Europe, 500-1453*, London 1971.

- Orlov 1935: A.S. Orlov, *K voprosu o načale pečatanija v Moskve*, in: Id., *Ivan Fedorov pervopečatnik*, Moskva-Leningrad 1935, pp. 9-26.
- Picchio 1958: R. Picchio, *Prerinascimento est-europeo e rinascita slava ortodossa*, "Ricerche slavistiche", VI, 1958, pp. 185-199.
- Picchio 1975: R. Picchio, *On Russian humanism: the philological review*, "Slavia", XLIV, 1975, 2, pp. 161-171.
- Picchio 1980-1981: R. Picchio, [Recensione di] N.A. Kazakova, *Zapadnaja Evropa v ruskoj pis'mennosti XV-XVI vekov*, Leningrad 1980, "Ricerche slavistiche", XXVII-XXVIII, 1980-1981, pp. 420-427.
- Picchio 1991: R. Picchio, *Lo slavo ecclesiastico*, in: Id., *Letteratura della Slavia ortodossa*, Bari 1991, pp. 103-143.
- Romoli 2010: F. Romoli, *L'Epistola al gran principe di Mosca Vasilij III sulla traduzione del Salterio commentato di Massimo il Greco fra retorica classica e prassi umanistica*, "Studi Slavistici", VII, 2010, pp. 365-383.
- Rothe 1995: H. Rothe, *Humanismus bei den Slaven. Probleme und Aufgaben*, in: K. Harer, H. Schaller (a cura di), *Festschrift für Hans-Bernd Harder zum 60. Geburtstag*, München, 1995 (= Osteuropastudien der Hochschulen des Landes Hessen, Reihe II, Marburger Abhandlungen zur Geschichte und Kultur Osteuropas, 36), pp. 453-488.
- Rybina 2001: E.A. Rybina, *Torgovlja srednevekovogo Novgoroda. Istorično-arheologičeskie očerki*, Velikij Novgorod 2001.
- Sarkisova 1994: G.I. Sarkisova, *Beglyj bojarin Andrej Kurbskij i ego poslanija*, in: L.V. Milov (a cura di), *Ot Nestora do Fonvizina. Nove metody opredelenija avtorstva*, Moskva 1994, pp. 248-270.
- Sériot 2007: P. Sériot, *À quelle tradition appartient la tradition grammaticale russe?*, "Langages", CLXVII, 2007, 3, pp. 53-69.
- Skrynnikov 1973: R.G. Skrynnikov, *Perepiska Groznogo i Kurbskogo. Paradoksy Èdvarda Kinana*, Leningrad 1973.
- Sobolevskij 1899: A.I. Sobolevskij, *Zapadnoe vlijanie na literaturu Moskovskoj Rusi XV-XVII vekov*, Sankt-Peterburg 1899 (rist. Den Haag 1966, = Russian Reprint Series, 18).
- Sobolevskij 1903: A.I. Sobolevski, *Perevodnaja literatura Moskovskoj Rusi XIV-XVII vekov. Bibliografičeskie materialy*, "Sbornik otdelenija russkogo jazyka i slovesnosti Impera-

- torskoj Akademii Nauk”, LXXIV, 1903, 1 (rist. Leipzig 1989).
- Stählin 1921: K. Stählin, *Der Briefwechsel Iwans des Schrecklichen mit dem Fürsten Kurbskij (1564-1579)*, Leipzig 1921 (= Quellen und Aufsätze zur russischen Geschichte, 3).
- Stöckl 1959: G. Stöckl, *Das Echo von Renaissance und Reformation in Moskauer Rußland*, “Jahrbücher für Geschichte Osteuropas”, VII (NF), 1959, pp. 413-430.
- Talev 1973: I. Talev, *Some problems of the second South Slavic influence in Russia*, München 1973 (= Slavistische Beiträge, 67).
- Talev 2005: I. Talev, *Bălgarski “Predrenesans”. Mitove i realnost*, Sofija 2005.
- Thomson 1993: F.J. Thomson, *The corpus of Slavonic translations available in Muscovy. The cause of Old Russia’s intellectual silence and a contributory factor to Muscovite cultural autarky*, in: B. Gasparov, O. Raevsky-Hughes (a cura di), *Christianity and Eastern Slavs, I. Slavic cultures in the Middle Ages*, Berkeley (CA) 1993 (= California Slavic Studies, 16; rist. in: Id., *The reception of Byzantine culture in medieval Russia*, Aldershot et al. 1999), pp. 179-214.
- Thomson 1995: F.J. Thomson, *The distorted medieval Russian perception of classical antiquity: the causes and the consequences*, in: A. Welkenhausen, H. Braet, W. Verbeke (a cura di), *Medieval antiquity*, Leuven 1995 (= Mediaevalia Lovaniensia, ser. 1, studia 24; rist. in: Id., *The reception of Byzantine culture in medieval Russia*, Aldershot et al. 1999), pp. 303-364.
- Thomson 1999a: F.J. Thomson, *The reception of Byzantine culture in medieval Russia*, Aldershot et al. 1999 (= Variorum collected studies series).
- Thomson 1999b: F.J. Thomson, *The intellectual silence of early Russia. Some introductory remarks*, in: *The reception of Byzantine culture in medieval Russia*, Aldershot et al. 1999 (= Variorum collected studies series), pp. ix-xxii.
- Tichomirov 1968c: M.N. Tichomirov, *Moskva i kul’turnoe razvitie russkogo naroda v XIV-XVII vv.*, in: Id., *Russkaja kul’tura X-XVIII vekov*, Moskva 1968, pp. 255-276 (ed. or. in: “Voprosy istorii”, 1947, 9, pp. 3-18).
- Tichomirov 1968b: M.N. Tichomirov, *Velikij Novgorod v istorii mirovoj kul’tury*, in: Id., *Russkaja kul’tura X-XVIII vekov*,

- Moskva 1968, pp. 185-199 (ed. or. in: "Voprosy istorii", 1960, 1, pp. 42-52).
- Tichomirov 1968c: M.N. Tichomirov, *Kul'turnaja žizn' Rossii v XIV-XV vv.*, in: Id., *Russkaja kul'tura X-XVIII vekov*, Moskva 1968, pp. 226-243 (ed. or. in: Id., *Srednevekovaja Rossija na međunarodnyh putjach (XIV-XV vv.)*, Moskva 1965, non vidi).
- Tomelleri 1999: V.S. Tomelleri, *Die правила граматичные. Der erste syntaktische Traktat in Russland*, München 1999 (= Specimina Philologiae Slavicae, 123).
- Tomelleri 2002a: V.S. Tomelleri, *Der russische Donat. Vom lateinischen Lehrbuch zur russischen Grammatik*, Köln et al. 2002 (= Bausteine zur Slavischen Philologie und Kulturgeschichte, Reihe B: Editionen, 18).
- Tomelleri 2002b: V.S. Tomelleri, *Die Gennadius-Bibel und ihre Bedeutung für die slavische Philologie*, in: H. Rothe (a cura di), *Sakrale Grundlagen slavischer Literaturen*, München 2002 (= Vorträge und Abhandlungen zur Slavistik, 43), pp. 93-106.
- Tomelleri 2004: V.S. Tomelleri, *Il Salterio commentato di Brunone di Würzburg in area slavo-orientale. Fra traduzione e tradizione (Con un'appendice di testi)*, München 2004 (= Slavistische Beiträge, 430).
- Tomelleri 2006: V.S. Tomelleri, *Traduzioni dal latino nella Slavia ortodossa*, in: M. Capaldo (a cura di), *Lo spazio letterario del Medioevo*, 3. *Le culture circostanti*, III. *Le culture slave*, Roma 2006, pp. 499-520.
- Tomelleri 2008: V.S. Tomelleri, *Kritisch-historische Ausgabe der Tolkovaja Psaltir' Brunona (1535)*, "Studi Slavistici", V, 2008, pp. 31-48.
- Uspenskij 1993: B.A. Uspenskij, *Storia della lingua letteraria russa. Dall'antica Rus' a Puškin*, Bologna 1993.
- Uspenskij 1996: B.A. Uspenskij, *Otnošenie k grammatike i ritorike v Drevnej Rusi (XVI-XVII vv.)*, in: Id., *Izbrannye trudy*, II. *Jazyk i kul'tura*, Moskva 1996², pp. 5-28 (ed. or. in: *Literatura i iskusstvo v sisteme kul'tury*, Moskva 1988, pp. 208-224).
- Uspenskij 1997: B.A. Uspenskij, *Starinnaja sistema čtenija po skladam (Glava iz istorii russkoj gramoty)*, in: Id., *Izbrannye trudy*, III. *Obščee i slavjanskoe jazykoznanie*, Moskva 1997, pp. 246-288 (ed. or. in: "Voprosy jazykoznanija", 1970, 5, pp. 80-100).

- Varencov, Kovalenko 1999: V.A. Varencov, G.M. Kovalenko, *V sostave Moskovskogo gosudarstva. Očerki istorii Velikogo Novgoroda konca XV-načala XVIII v.*, Sankt-Peterburg 1999.
- Vostrikov, Vostrikov 2000: M.V. Vostrikov, I.V. Vostrikov, *O diskussii A.S. Puškina i P.Ja. Čadaeva ob istorii Rossii*, in: *Intelligencija Rossii v istorii Severnogo Kavkaza. Materialy Mežregional'noj naučnoj konferencii (oktjabr')*, Stavropol' 2000, pp. 51-53.
- Voznjak 1990: M. Voznjak, *Hramatyka Lavrentija Zyzanija z 1596 r.*, München, 1990 (= *Specimina philologiae slavicae*, 88; ed. or. in: "Zapysky naukovoho tovarystva imeny Ševčenko" / "Mitteilungen der Ševčenko-Gesellschaft der Wissenschaften in Lemberg", CI, I e CII, II).
- Wimmer 1975: E. Wimmer, *Zu den katholischen Quellen der Gennadij Bibel*, in: *Forschung und Lehre. Abschiedsfestschrift zu Joh. Schröpfers Emeritierung und Festgruss zu seinem 65 Geburtstag*, Hamburg 1965, pp. 444-458.
- Wimmer 2005: E. Wimmer, *Novgorod – ein Tor zum Westen? Die Übersetzungstätigkeit am Hofe des Novgoroder Erzbischofs Gennadij in ihrem historischen Kontext (um 1500)*, a cura di J. Henning, Hamburg 2005 (= *Hamburger Beiträge zur Geschichte des östlichen Europa*, 13).
- Zachar'in 1995: D.B. Zachar'in, *Evropejskie naučnye metody v tradicii starinnych russkich grammatik (XV-ser. XVIII v.)*, München 1995 (= *Specimina Philologiae Slavicae*, Supplementband 40).
- Žavoronkov 1959: A.Z. Žavoronkov (a cura di), *Novgorod v russkoj literature XVIII-XX vv.*, Novgorod 1959.
- Živov 2002: V.M. Živov, *Osobennosti recepcii vizantijskoj kul'tury v drevnej Rusi*, in: Id., *Razyskanija v oblasti istorii i predystorii russkoj kul'tury*, Moskva 2002, pp. 73-115 (ed. or. in: "Ricerche Slavistiche", XLII, 1995, pp. 3-48).