IL RINASCIMENTO NEI PAESI SLAVI.
PER UNA DEFINIZIONE DEI TERMINI E
DEI CONCETTI

SANTE GRACIOTTI

1. La prima scelta di campo che ci si pone, non appena cominciamo a parlare di Rinascimento — come di ogni altro fenomeno capitale nella storia della cultura europea (o mondiale) — è come intendiamo il termine: se in senso categoriale o in senso storico, vale a dire se come un atteggiamento dello spirito e un tipo di cultura riproducibile — date certe circostanze — in tempi e luoghi diversi, o come un fatto di cultura individuo, ben delimitato nei suoi confini spazio-temporali e quindi unico nella storia della cultura; senza che ciò escluda le analogie con fatti similari esterni e le articolazioni interne che la vastità del fenomeno comporta. La scelta dell'accezione storica del termine — individuandone l'oggetto nel movimento di pensiero, arte, costume che tra i secoli XIV e XVI, muovendo dall'Italia, si diffonde in tutta Europa — porterebbe ad escludere il suo uso per indicare o definire altri fenomeni, tipologicamente simili, ma storicamente diversi. Dico 'porterebbe ad escludere', perché nella lingua non c'è nessuna dittatura, fuori di quella dell'uso; e tutto quello che lo studioso può fare è operare per l'instaurarsi di un uso lessicale scevro da equivoci, così come da incongruenze logiche o da errori etimologici.

Per quanto concerne il termine di Rinascimento (o Rinascita, o Rinascenza) è difficile evitare i fenomeni di consapevole polisemia etimologica, vale a dire l'uso dello stesso termine per indicare fatti sto-

rici diversi e riconosciuti come diversi, quali sono i vari 'rinascimenti' letterari, artistici, spirituali, culturali, politici, con i quali ci si incontra nella storia e nella storiografia. La ricchezza d'uso del termine deriva dal fatto che esso non è un nome proprio (come potrebbero essere 'barocco', 'rococo', 'liberty' o simili), ma è un nome comune, adottato dalla letteratura scientifica occidentale — da Michelet e Burckhardt in poi — per indicare un fenomeno storico specifico, ma che non ha perso — pur dopo quella adozione — nessuna delle potenzialità semantiche originarie (che peraltro sono molto variegata, dato che non esiste 'rinascita' in biologia, e lo spazio semantico del termine è tutto nel terreno molto libero del figurato o traslato).

Per evitare ogni possibilità di equivoco l'italiano e il francese distinguono con la maiuscola il senso specifico da quello generico del termine (Rinascimento, Rinascita, Rinascenza, Renaissance); l'inglese e il tedesco da parte loro si servono esclusivamente dell'imprestito francese 'Renaissance' per designare il fatto letterario specifico, mentre per altre forme di rinascita ricorrono a termini indigeni come 'Revival' in inglese e 'Wiedergeburt' in tedesco. Solo il Voigt aveva usato il termine 'Wiederbelegung' per il fenomeno rinascimentale, ma mantenendo al termine il suo valore di nome comune ("Die Wiederbelegung des klassischen Altertums..."). Alcune lingue slave, come il serbocroato, il ceco e lo slovacco, seguono questo uso del termine straniero (cfr. 'Renesansa', 'Renesance', 'Renesancia'), garantendosi così la sua monovalenza. Diversamente ha da dirsi del polacco, del russo e del bulgaro, che pur non escludendo l'imprestito (cfr. pol. e bulg. 'Renesans', rus. 'Renessans'), gli associano spesso la sua traduzione in lingua nazionale: ecco il pol. 'Odrodzenie', il rus. 'Vozroždenie', il bulg. 'Vāzraždane'. E qui risorge il pericolo della polisemia a tanti livelli, a cominciare da quello etimologico: il Rinascimento viene collocato nella categoria promiscua delle rinascite e in più rischia di essere appiattito semanticamente dal valore etimologico del termine: il Rinascimento, si sa, è molto più di una rinascita.

Gli equivoci verbali si evitano, evitando le parole polisemiche. Se Šišmanov (1928) avesse usato due termini diversi per il 'risorgimento' (innanzitutto nazionale) bulgaro e per il 'rinascimento' (culturale) italiano, piuttosto che servirsi del comune 'Vāzraždane', probabilmente non sarebbe stato tentato di stabilire dei rapporti di similitudine tipologica tra due fenomeni di natura tanto diversa e sostanzialmente inconfrontabili. Lo Šišmanov infatti procederà oltre, come vedremo, sulla strada che noi diciamo dell'equivoco, perché non si limiterà ad usare ambigualmente (in maniera ambivalente) uno stesso

termine per due fenomeni da lui riconosciuti come diversi, ma stabilirà tra i due delle somiglianze tipologiche, così da riportarli ad un'area fenomenologica comune, ad un momento identico nello sviluppo culturale dei popoli d'Europa. Ma il punto di partenza è la polisemia etimologica del termine di 'Rinascita', usato tecnicamente fin dalla metà del secolo scorso per indicare la 'Rinascenza' europea e più tardi adottato in qualche lingua (come in bulgaro) per designare la propria o altrui 'rinascita nazionale', cioè quello che noi Italiani chiamiamo 'Risorgimento', marcando così una netta distinzione tra i due fatti storici e tra i loro caratteri specifici. Non è senza significato che in ambito slavo si cercano paralleli o tratti comuni tra i due fatti, non là dove il 'Risorgimento' nazionale è chiamato 'Obrození', o 'Národní obrození', o 'Preporod', o persino 'Odrodzenie polskie' ('Polonia restituta'), ma in certa tradizione storiografica bulgara e russa. Per quanto riguarda quest'ultima, per esempio, è sintomatico il fatto che essa ponga come uno dei caratteri distintivi del Rinascimento umanistico il trionfo dell'elemento nazionale contro l'universalismo medioevale (ma questa tesi è implicita anche in quanti, tra gli studiosi occidentali, pongono — e lo vedremo sotto — le lingue volgari in rapporto conflittuale con il latino, sia medioevale che umanistico): in questo caso è il 'Rinascimento umanistico' a vedersi attribuiti indebitamente i caratteri del 'Rinascimento nazionale' o 'Risorgimento'. È noto infatti che tutto il versante umanistico del Rinascimento è paneuropeo, né più né meno della cultura medioevale, e che persino nel versante meno mimetico e più creativo delle letterature volgari e delle arti figurative il particolare delle lingue e dei problemi nazionali è nettamente sovrastato dall'universale delle idee, degli ideali, dei codici di comportamento e di espressione artistica. Bisogna peraltro ammettere che persino in area italiana c'è stata inizialmente una certa incertezza terminologica dovuta alla potenziale ambivalenza dei due termini di 'Rinascimento' e di 'Risorgimento': il titolo della traduzione che D. Valbusa fece dell'opera di Georg Voigt, *Die Wiederbelebung des klassischen Altertums ...*, suonava *Il risorgimento dell'antichità classica*, ovvero il primo secolo dell'umanesimo (Firenze 1888-1890). Ad evitare le tentazioni della polisemia etimologica si dovrebbe adottare un uso distintivo dei due vocaboli 'Renesans' e 'Vozroždenie', o, usando il secondo nei due sensi, aggiungere l'aggettivo 'nacional'-noe' per indicare il risorgimento nazionale; il 'Vozroždenie'/'Renesans' andrebbe invece indicato come 'Vozroždenie' senza altra determinazione, o magari come 'Evropejskoe Vozroždenie' ovvero 'Gumanističeskoe Vozroždenie'.

Senonché anche qui nasce o può nascere un equivoco terminologico a causa della polisemia etimologica del termine 'Umanesimo', con il suo aggettivo 'umanistico'. Quando il Voigt nel 1851 conia in tedesco il termine latineggiante di 'Humanismus', vuole riferirsi con esso al culto della 'humanitas' e delle 'humanae litterae' classiche,¹ che è proprio della civiltà rinascimentale; e con questa accezione esso entra nella terminologia scientifica della storiografia, soprattutto letteraria, dell'Europa. Ma il vocabolo mantiene nell'uso corrente anche il valore di 'culto dell'uomo', che d'altra parte è proprio anche delle lettere classiche — o del modo con cui esse vengono riscoperte e recepite tra Quattro- e Cinquecento — ma non è esclusivo di esse. Ecco come mai la voce 'gumanizm' è spiegata in un qualunque dizionario russo contemporaneo in maniera piuttosto differente da quella esposta; se apro per esempio il dizionario pratico russo-italiano di Ger'e-Skvorcova, vi trovo come unico esempio di uso del termine, l'espressione 'socialističeskij gumanizm'. La cosa non meravaglia, o almeno non meravaglia troppo. Mille umanesimi circolano nella prosa di oggi, scientifica, politica, giornalistica. Nel 1936 Jacques Maritain aveva scritto un libro intitolato *Humanisme intégral*, intendendo per umanesimo quel culto dell'uomo che in un'opera più tarda avrebbe chiamato "filosofia della persona umana". Nel 1962 R. M. Ruggieri pubblicò un lavoro su "L'umanesimo cavalleresco italiano": una dizione che Giancarlo Folena (1963) riporta tra virgolette e preferirebbe fosse riformulata come "civiltà cortese e cavalleresca". Una relazione fondamentale prevista per il prossimo convegno internazionale di Venezia-Roma sul millenario del battesimo delle terre russe porta il titolo "Umanesimo ateo e umanesimo cristiano nella cultura russa moderna e contemporanea". Non si può pretendere un uso restrittivo di un termine ricco di tante potenzialità di significato.

Quello che invece bisogna evitare è l'uso equivoco del termine, applicato in più sensi contemporaneamente (o alternatamente) per lo stesso periodo storico o per lo stesso fenomeno letterario. E negli studi sul Rinascimento di una certa parte dell'Europa orientale avviene proprio questo. I più grandi studiosi russi del fenomeno rinascimentale dei nostri giorni seguitano ad indicare col termine 'Gumanizm' una componente (o una fase) del Rinascimento. Così fa Goleniščev-

¹ Se il termine 'Umanesimo' è creato dal Voigt nell'Ottocento, quello concreto di 'umanista' come cultore di 'humanae litterae' risale al Cinquecento, come mostra A. Campana (1946: 60-73). Il Zabughin (citato da Rossi 1964: 17) aveva riportato il termine 'humanista' alla seconda metà del sec. XV.

Kutuzov nella sua opera per molti aspetti fondamentale (1963), usando inoltre il termine 'Umanesimo' in maniera chiaramente distintiva rispetto a quello di 'Rinascimento', vale a dire caratterizzando con esso il culto delle lettere classiche e la letteratura neolatina dei popoli slavi (e dell'Ungheria). In maniera privilegiata come rapporto con il mondo antico intendono il termine A. I. Klivanov (1957, 1958), M. P. Alekseev (1958), Ja. S. Lur'e (1967), I. Medvedev (1960) e quasi tutti gli autori che hanno collaborato al volume *Kul'tura epochi Vozroždenija i Reformacija* (Leningrad 1981), come A. N. Gurfunkel', S. M. Stam, L. M. Bragina, O. F. Kudrjavcev, V. M. Volodarskij, N. V. Revunenkovna e altri.² Quasi tutti, ho detto, ma non tutti. D'altronde nel citato volume *Literatura epochi Vozroždenija* N. I. Konrad (1967: 12ss, 34 ss.), su cui torneremo, mette in rapporto 'rinascita' con 'fugu', che è il ritorno all'antico, mentre lega il 'gumanističeskoe načalo' a 'humanitas', intesa come culto dell'uomo. Il 'gumanizm' proprio del Rinascimento — si dice nella *Kratkaja Literaturnaja Enciklopedija* (I, 1962, p. 1011) — si fonda su principi come 'osvoždenie kul'tury ot cerkovnoj opeki, zaščita svobody mysli' e simili, e sarà proprio la crisi di tale 'umanesimo' — seguita a dire la KLE — a decretare il tramonto del Rinascimento. In un recentissimo contributo A. V. Lipatov (1987) ignora completamente l'esistenza di un fenomeno rinascimentale chiamato Umanesimo. Egli parla bensì di "gumanističeskaja traktovka nacional'nogo jazyka kak jazyka svoej kul'tury" che, sull'esempio dell'Italia, avrebbe portato allo sviluppo dei volgari (specificamente ne parla per il ceco) (p. 23); ora — secondo la visione tradizionale — tale "traktovka" rappresenta invece il superamento della fase (o del livello) umanistica del Rinascimento.

L'esempio più impressionante e più negativo di questa babele semantica, che poi si ritrova anche fuori della letteratura scientifica sovietica, per esempio in quella bulgara,³ lo abbiamo all'interno del vol.

² I materiali del detto volume sono costituiti dai contributi di un convegno dedicato in URSS nel 1979 ai problemi del Rinascimento e della Riforma. Un precedente convegno, del 1975, aveva dato luogo al volume *Tipologija* 1978. Lo stesso uso si ritrova nei lavori attinenti all'argomento che fanno parte del volume *Kul'turnye svjazi* 1976.

³ Nel capitolo *Humanizmašt v literatura* di uno dei suoi ultimi libri (1984: 338 ss.) Emil Georgiev parla di tanti "umanesimi" — dell'epoca classica, del "Renesans", dell'Illuminismo, del Romanticismo; Velčo Velčev da parte sua (1974: 244) ci spiega in maniera identica a quella dell'Enciclopedia sovietica che nel Rinascimento "osnovnata mu čerta — negovijat humanizām, antropocentrizām kato načalo na protivopostavljanje na teocentrizām na srednevekovnija religiozen mirogled". Natu-

III della *Istorija vseмирnoj literatury* (Moskva 1985), dedicato alla storia della letteratura universale tra i secoli XIII-XIV e XVI-XVII. Nell'introduzione generale di N. I. Balašov, impegnato nella difficilissima impresa di collocare in un unico quadro tre secoli di storia letteraria dei popoli più svariati del mondo e pertanto incline ad enucleare gli aspetti comuni dei vari processi storici, si parla variamente di umanesimo e di umanisti,⁴ ma certamente senza mostrare di concedere all'Umanesimo carattere di movimento ben delineato all'interno del fenomeno rinascimentale europeo. I collaboratori per la storia letteraria europea per lo più si attengono al concetto specifico, e tradizionale nella letteratura scientifica, dell'Umanesimo come culto delle 'humanæ litteræ'. È così che S. S. Averincev — appoggiandosi anche ad altri studiosi sovietici, come Lazarev e Medvedev — intende l'umanesimo nella letteratura e nell'arte bizantina specie dell'epoca dei Paleologi (p. 32 ss.). È così che scrive dell'Umanesimo presso gli Slavi occidentali e in Ungheria I. N. Goleniščev-Kutuzov (p. 416 ss.);⁵ è così che ne tratta A. D. Michajlov nel paragrafo *Francuzskij gumanizm* (p. 228 ss.) del suo capitolo sulla letteratura francese;⁶ è così per lo più che lo intende B. I. Purišev parlando di umanesimo e di umanisti tedeschi (p. 177 ss.). Non altrettanto è il pensiero di R. I. Chlodovskij nella lunga parte dedicata alla letteratura italiana — peraltro degna di molta considerazione — dove mai 'umanista' significa culture della classicità. Oltre ad elencare vari 'umanesimi' italiani, di-

ralmente non era questo il modo di intendere l'Umanesimo di Šišmanov o di Ivan Dujčev (1965), con la definizione dell'Umanesimo come passione per i classici e con la formale distinzione dei termini di 'Umanesimo' e 'Rinascimento', né lo è di giovani studiosi come K. Stančev (1983: 319-330).

⁴ Per esempio parla di "antifeodal'nyj gumanizm" (accanto al quale pone il "vozvraščenie k drevnosti", p. 7), di "renesansnyj individualizm" degli umanisti (p. 14), e insieme sottolinea che "evropejskie gumanisty" creano una nuova epoca, "soznatel'no" contrapponendola all'antichità classica, analogamente a quanto precedentemente era avvenuto in Cina (e cita esplicitamente N. I. Konrad).

⁵ Ma questa accezione non sembra essere condivisa da O. K. Rossijanov, che introduce il detto capitolo del da tempo defunto Goleniščev-Kutuzov; un solo passo della sua breve introduzione: "Gumanističeskoj emancipacii (non si dice subito da che cosa) v stranach Srednej i Jugo-Vostočnoj Evropy sodejstvovala Reformacija", la quale, "rezko obostriv anticerkovnye nastroenija, [...] sodejstvovala rasprostraneniju veroterpimosti..." e così via (p. 415).

⁶ Ma dedicando (nella parte riguardante la storia della letteratura italiana) un paragrafo a Castiglione, che non era un umanista nel senso detto, afferma che questi "summiroval dostiženija ital'janskogo gumanizma v poru zrelogo Vozroždenija" (p. 138).

stinti secondo criteri spaziali o temporali (del Trecento, del Quattrocento, di Roma, di Firenze ecc.), oltre a far coincidere spesso il senso di 'umanesimo' con quello di 'rinascimento', così che l'uno si presta a fare da aggettivo qualificante dell'altro ("umanesimo rinascimentale", "rinascimento umanistico"),⁷ Chlodovskij non vede l'umanesimo come un fatto, ma lo sente e tratta come la qualità caratteristica o il fattore in certo senso esponenziale e unificante di una serie di caratteri propri della civiltà italiana tra Tre- e Cinquecento: e cioè sul piano politico e sociale il passaggio dal feudalesimo agli inizi del capitalismo,⁸ su quello antropologico il trionfo dell'individualismo,⁹ su quello letterario e artistico, o in genere culturale, l'affermazione di tutto quanto attiene alla realizzazione dei valori umani.¹⁰ È chiaro come in Chlodovskij prevalga un'accezione vagamente categoriale del termine, rapportato sempre — variamente — all'uomo e all'umano, e ignaro (o piuttosto consapevolmente incurante) del suo significato storico.

Un'idea degli inconvenienti a cui può portare questo uso vago e non tecnico del termine 'umanesimo' — e derivati — in lavori tecnici sul Rinascimento ci può essere data, sempre nella citata *Istorija vse-mirnoj literatury*, dal contributo di Z. I. Plavskin sul Rinascimento spagnolo, dove l'autore, dopo aver parlato variamente dei suoi caratteri 'umanistici' e dei caratteri del suo 'umanesimo', crede di poter concludere che "particolarità caratteristica dell'umanesimo spagnolo fu la mancanza di quel culto entusiastico della classicità, che si trova quasi dovunque all'epoca del Rinascimento" ("Charakternoj osobenost'ju ispanskogo gumanizma bylo otsutstvie togo vostorženogo kul'ta antičnosti, kakoj nabljudajetsja počti povsemestno v epochu

⁷ Ecco alcuni esempi da una decina di pagine: pp. 69, 77, 78 ("antiklerikal'noj kul'tury renesansnogo gumanizma", "gumanističeskoj kul'tury evropejskogo Vozroždenija", "gumanizm Renessansa"); ed altri se ne potrebbero aggiungere.

⁸ Per esempio pp. 45, 51 (con citazioni di Engels), dove il discorso riguarda però tutto il processo formativo della nuova cultura, visto nella fase nascente.

⁹ Questo motivo è dominante nella caratterizzazione dell'umanesimo e degli 'umanisti' nell'accezione di Chlodovskij (1985a: 57, 59, 69, 82; 1985b: 90, 95, ecc.).

¹⁰ Per esempio la concezione dell'amore in Petrarca è vista come "odno iz veličejšich gumanističeskich zavoevanij kul'tury Vozroždenija" (p. 71), di Dante si dice che "počti po-gumanističeski veril v bezgraničnost' sozidatel'nych sil ot-del'noj tvorčeskoj ličnosti..." (p. 57) e ancora che "ego koncepcii «božestvennosti» čeloveka načinajut prinimat' počti čto gumanističeskij smysl'" (ibidem).

Vozroždenija” (p. 343). Spiegato con parole nostre, ciò significherebbe che l’umanesimo spagnolo ci fu pur non essendoci, data la mancanza in esso di uno dei suoi elementi costitutivi, quale è appunto il culto della classicità: nella tradizione storiografica sul soggetto la letteratura umanistica ha, per esempio, come elemento distintivo — all’interno di tutta la produzione letteraria rinascimentale — il fatto che essa è scritta in una lingua classica (quasi sempre in latino) e che essa per prima e in maniera globale — non escluso il mezzo linguistico — cerca di realizzare la ‘rinascita’ delle ‘humanae litterae’ classiche. C’è un solo mezzo per evitare gli equivoci che possono nascere dall’anarchico uso dei termini di ‘umanesimo’ e di ‘rinascimento’; ed è di disciplinare questo uso anarchico, evitando gli inquinamenti semantici, dando ai termini un valore tecnico — e quindi convenzionale e restrittivo delle potenzialità etimologiche — almeno quando si è in campo tecnico, cioè nella storia delle lettere e del pensiero, in ossequio ad una tradizione storiografica che in Occidente è compatta, che in Russia lo è almeno da Veselovskij a Alekseev e che ancora oggi, sia in Russia che nel mondo slavo in genere, conta le adesioni più importanti. Umanesimo e Rinascimento devono essere intesi in senso proprio come due fatti dello stesso processo storico, o il fatto storico bifronte come Giano, che tra i secoli XIV e XVI ha rinnovato spiritualmente la faccia dell’Europa.

2. Quel senso proprio di cui ho appena parlato ci serve come un limite di legittimità premesso anche ai sensi lati o trans-lati di cui i termini sono suscettibili e di cui spesso sono caricati. E qui prende l’avvio un discorso che non si riferisce più agli inconvenienti della polisemia etimologica, di cui abbiamo parlato fin qui, ma a quelli di due altre possibili e reali polisemie: quella analogica e quella omologica. Cominciamo dalla prima. A differenza della polisemia etimologica che ha luogo quando lo stesso termine è usato per due fenomeni diversi e riconosciuti come diversi (cfr. i vari ‘umanesimi’, compresi quello socialista e quello cristiano), la polisemia analogica si verifica quando lo stesso termine, per noi riferibile a un ben determinato fatto storico, è usato per più fenomeni storicamente distinti ma non riconosciuti come diversi, perché ricondotti dentro la stessa tipologia fenomenologica. Il primo passo su questa strada si fa dunque quando un fatto storico assume al valore di tipo, viene in certo senso universalizzato diventando un’ideale categoria storica, applicabile all’indefinito ad analoghi fatti storici. È questa una sorte non eccezionale, se

si pensa a quanti 'barocchi', 'romanticismi', 'gotici' ante- o post-litteram, dentro o fuori Europa, hanno preso vita sotto la penna di studiosi, ansiosi di definire l'ignoto con il noto, facili all'uso di sigle interpretative approssimate, ma immediatamente eloquenti. Ma l'approssimazione scompare, quando l'analogia mira a scoprire agli occhi dello studioso la legge interna che la provoca e la regge: cioè quando lo studioso crede di poter attribuire l'analogia non al caso ma al ritorno ciclico con cui gli avvenimenti si sviluppano dentro la stessa area o in aree diverse.

La ciclicità degli Umanesimi/Rinascimenti (i due termini vengono spesso adoperati come equivalenti dai vari autori che se ne servono) nella storia della cultura europea è chiaramente formulata come legge da Ernst Howald (1948) e con particolare attenzione alla letteratura ecclesiastica da W. Jaeger (1943). "La forma ritmica europea è l'Umanesimo", scriveva Howald, con il quale consente appieno Salvatore Impellizzeri (1969-70: 14):

"Si può dire, anzi, che lo svolgimento della civiltà europea sia scandito al ritmo di tali ritorni [all'antichità classica], che si alternano e reagiscono a periodi in cui i valori dell'antico sono più o meno contenuti o obliterati" (Impellizzeri 1969-70: 14).

È in parte su questa linea che gli studiosi parlano in complesso di almeno due umanesimi bizantini: un primo nel IX secolo e un altro nell'età dei Paleologi dal XIII al XV secolo (cfr. Lemerle, Grégoire, Ostrogorsky, Jaeger, Hemmerdinger, Wessel, Guillou, Alpatov, Lazarev, Medvedev ecc.): il primo sarebbe rappresentato dall'amore umanistico che hanno per il libro classico Fozio, e più tardi Areta di Cesarea, il secondo — attivo ancora nel campo dell'erudizione letteraria classica (cfr. personaggi come Niceforo Gregora e Massimo Planude, e poi tutti i maestri greci operanti in Italia dalla seconda metà del Trecento), è creativamente anticipatore del Rinascimento italiano soprattutto nelle arti plastiche. Ma B.Hemmerdinger va ancora più indietro e parla, sulla scia del Gibbon, di una "Renaissance iconoclaste" precedente a quella di Fozio, una rinascenza databile dall'814 e dovuta all'attività di Giovanni il Grammatico e successivamente di Leone il Filosofo (S. Impellizzeri, op. cit., pp. 24-46); altri invece estendono le manifestazioni di questo primo umanesimo bizantino all'imperatore Costantino Porfirogenito (sec. X), altri a Michele Psello e a Giovanni Italo (sec. XI, Dujčev 1965: 321-326). Per l'Occidente i 'rinascimenti' immaginati dagli studiosi si moltiplicano: da quello carolingio, dovuto ad Alcuino e irradiato in Germania da Rabano Mauro

(secc. VIII-IX),¹¹ a quello o a quelli del sec. XII¹² in Francia (es. il culto di Ildeberto di Lavardin per l'antichità classica) e in Inghilterra (es. l'erudizione classica e a tratti la classica armonia del dettato nel *Policraticus* di Giovanni di Salisbury).¹³ In tutti gli studiosi dei quali abbiamo qui ricordato il pensiero è chiara l'idea della molteplicità degli umanesimi /rinascimenti sia in area bizantina che in area latina-occidentale, non altrettanto chiara quella della loro ciclicità, chiarissima l'affermazione (già implicita nell'assunzione della stessa denominazione) della loro natura analogica o della loro identica tipologia rispetto all'Umanesimo/Rinascimento italiano del Quattro-Cinquecento. Per l'«umanesimo» dell'epoca dei Paleologi c'è nel pensiero dei citati autori un rapporto in più con il più tardo fenomeno italiano, un rapporto parzialmente genetico o causale, che supera nettamente il livello della analogia impegnando quello della omologia; di ciò parlerò più ampiamente in seguito: si tratta del fatto che, a differenza per esempio di quello di Fozio, l'umanesimo dei Paleologi può essere considerato una fase iniziale di quel fenomeno rinascimentale che troverà il suo culmine in Italia.

La storiografia dei paesi slavi non sviluppa per suo conto la teoria della ciclicità degli umanesimi/rinascimenti nella storia culturale dell'Europa, limitandosi a registrare le posizioni della storiografia occidentale. Gli Slavi dell'area bizantina sono interessati soprattutto alla rinascita bizantina dei secoli XIII-XV, come quella che ha esercitato un'azione decisiva nello sviluppo culturale della Slavia balcanica, e poi ai prodromi occidentali del Rinascimento europeo, vale a dire a quei fenomeni di carattere umanistico-rinascimentale che sia in area bizantina sia in area latina, immediatamente precedono l'Umanesimo-Rinascimento, così da presentarsi piuttosto come sue manifestazioni iniziali, che come elementi staccati di una serie ripetitiva, ciclica o solo analogica che fosse. Ed è per questo che nelle oscillazioni terminologiche per la loro definizione adottano per essi di preferenza i titoli di

¹¹ Di questa fioritura di «precorrenti», di «rinascite», di «umanesimi medioevali» nelle teorizzazioni degli studiosi succeduti a Burckhardt e polemici con lui, parla E. Garin (1949: 363-364).

¹² Cfr. l'opera fondamentale — ad onta della discutibilità della tesi — di Haskins (1928: VIII) e poi Paré-Brunet-Tremblay 1934.

¹³ Per questo ultimo si può vedere: Giovanni di Salisbury (1985, in particolare l'introduzione di Bianchi) e la bibliografia specifica sull'umanesimo di Giovanni di Salisbury: Denis 1940-41: 5-23, 125-152, Munk-Olsen 1968: 53-69, Tolan 1968: 189-199.

pre- o proto-Umanesimo o Rinascimento, quando non li considerano come 'elementi' sparsi di una combinazione che ancora si deve operare, e quindi di natura insieme uguale e diversa rispetto alla sintesi nella quale sarebbero sfociati. Ma quella teoria che gli Slavi non sviluppano parlando di Europa, la elaborano studiando le leggi di sviluppo della storia mondiale. Mi riferisco a N. I. Konrad, ai suoi studi sul Rinascimento in Cina e alla sua tesi che il Rinascimento è un fenomeno universale, come tappa obbligata nel passaggio da Medioevo (ogni Medioevo) a Età moderna (ogni Età moderna), dal feudalesimo al capitalismo: un fenomeno asincronico nelle varie aree in cui si verifica, ma fondato sulle stesse premesse socio-economiche (sviluppo della borghesia cittadina) e fornito degli stessi (o simili) caratteri storico-culturali, ideologici, artistici (1967: 5-45)¹⁴. Ma Konrad non è solo; infatti oltre a lui in Unione Sovietica molti studiano i problemi del 'Rinascimento' nella letteratura araba dei secoli VIII-XII, nelle letterature dell'Armenia, della Georgia, dell'Uzbekistan, dell'Iran, dell'Oriente in genere.¹⁵ La cosa è comprensibile in una Unione Sovietica non solo plurinazionale, ma pluricontinentale e quindi aperta alle prospettive mondiali dei problemi.

Konrad è convinto che il Rinascimento "kak javlenie mirovoj istorii" potrà essere capito solo attraverso il confronto completo delle sue varianti locali in tutto il mondo. Tutto il pensiero di Konrad si svolge tra due poli di cui uno è indimostrato, l'altro è indimostrabile: il primo è il principio che il Rinascimento è "javlenie mirovoj istorii", il secondo è l'utopia della reale possibilità di verifica del fenomeno Rinascimento in tutto il mondo. Ma anche ammessa questa utopica verificabilità, quale sarebbe l'immagine di un Rinascimento risultante dal complesso delle linee isometriche (o isomeriche) o delle sue invarianti su scala mondiale? Il Rinascimento europeo (alla stregua di ogni altro fatto storico) è un fatto individuo e un insieme sistemico dove tout se tient e dove non c'è particolare che non debba essere capito perché possa essere capito il tutto. Le ricerche tipologiche e strutturali tese a

¹⁴ Nell'articolo Konrad cita i suoi precedenti lavori e quelli paralleli di altri autori sovietici sul 'rinascimento' in altre zone del vicino e lontano Oriente.

¹⁵ In *Literatura* 1967: 3, 8-9 sono citati i lavori di S. P. Nučubidze (1947), I. Džavakišvili (1948) e V. D. Canturija (1961) su aspetti del Rinascimento in Georgia, di V. K. Čalojan (1963) sul Rinascimento in Armenia, di I. M. Fil'stanskij, I. S. Braginskij, I. V. Borolina-V. B. Nikitina-E. V. Paevskaja-L. D. Pozdneeva (tutti del 1965) sulle altre letterature orientali sopra citate. Nello stesso volume V. M. Zirmunskij si domanda se ci fu un Rinascimento in Cina (pp. 472-500), allargando lo sguardo anche a Giappone, Corea, Vietnam.

scorporare gli elementi paragonabili con altri fatti storici possono servire a precisare (o anche solo a ipotizzare) generali o generalissime leggi di comportamento sociale o di meccanica di sviluppo delle culture, non servono a capire il particolare mondo del singolo evento storico con le mille contingenze di cui è fatto. In altre parole analisi come quella di Konrad partono da un'interpretazione già data del fenomeno rinascimentale europeo¹⁶ e non contribuiscono ad arricchirlo; testimoniano di un europeismo (e anche di un eurocentrismo) singolare in uno studioso dell'Oriente e prezioso a gettare ponti di cultura tra continenti, ma sottovalutano la diversità di ritmi e di sostanza e quindi la relativa confrontabilità delle civiltà del mondo; nella ricerca, infine, dei punti di somiglianza di epoche ritenute analoghe (in Konrad — delle epoche del Rinascimento in Italia e in Cina) si prestano spesso a dare dei fenomeni extraeuropei presi in esame una rappresentazione già condizionata in anticipo dagli schemi presi in prestito dal fenomeno europeo.¹⁷

¹⁶ Tanto è vero che Konrad ne fa il punto di riferimento esemplare per individuare gli altri 'rinascimenti'; cfr. p. 10: "Istorija kak otrasl' znanija na Vostoke složilas' ranee čem na Zapade, no istorija kak pragmatičeskaja nauka razvilas' na Zapade ran'se i polnee čem na Vostoke. Poètomu primenenie i dlja istorii narodov Vostoka takich obščich oboznačenij-characteristik, kak naprimer, feodalizm, kapitalizm, soslovie, klass i t.d., vpolne zakonno [...]. Na tech že osnovanijach perešli k istorikam Vostoka i nekotorye naimenovanija kul'turno-istoričeskich epoch; v ich čisle — i naimenovanie « epocha Vozroždenija »".

¹⁷ Nella Cina dei secoli VIII-XV Konrad trova la rinascita dell'antichità classica con superamento del Medioevo, l'affermarsi dell'umanesimo, come trionfo della 'humanitas', l'antidommatismo, l'esaltazione della libera creatività dell'uomo, ecc.; ma non dà molto rilievo a fattori di fondo discordanti dall'esperienza europea. Non batte ciglio al fatto che l'epoca del Rinascimento cinese duri ben otto secoli, non sottolinea che manca in Cina una letteratura umanistica paragonabile a quella latina occidentale, limitandosi il magistero degli antichi a fondare il nuovo; che manca in ogni caso in Cina il culto della regola e la legge della imitazione; che Chan' Juj è contro la tradizione filosofica e letteraria medioevale non contro quella religiosa (che per lui sarebbe fondamentale nel Rinascimento europeo), ecc. (cf. pp. 27 ss., 29 ss., 33...). D'altra parte non batte ciglio alla constatazione che la 'humanitas', 'zen', è amore universale in perfetto spirito confuciano (pp. 23, 25) e funziona come legge cosmica (p. 23, vien fatto di pensare al dantesco "L'amor che muove il sole e l'altre stelle"!), che contro il dommatismo medioevale funziona il razionalismo e il misticismo rinascimentali (p. 28 e p. 37 con confronto di Čžan Czaj con Francesco d'Assisi), che c'è un buddismo rinascimentale che ricorda la Riforma europea (pp. 33-34) dando per scontato che la Riforma è fenomeno rinascimentale; ma non è il caso di entrare in ulteriori particolari, che pure mostrano nell'autore, per altri versi, cultura, intelligenza, competenza.

Per quanto riguarda comunque la proliferazione degli umanesimi e dei rinascimenti teorizzati dagli studiosi per via analogica sul modello del Rinascimento quattro-cinquecentesco europeo, penso sia da accettare in pieno quanto Balašov scriveva introducendo il III tomo della *Istorija vsemirnoj literatury* (p.7), anche se lo studioso mette insieme e i fenomeni analogici e i fenomeni prodromici (di cui io parlerò più sotto) rispetto al Rinascimento:

“Vydvinutye v naše vremja ponjatija predrenessansnyh processov ili processov, analogičnyh renessansnym, neizbežno šire definicii «epocha Vozroždenija», priložimoj v polnoj mere k nemnogim arealam, i šire samogo ponjatija «Vozroždenie», «Renessans», složivšegosja, kak, vpročem, i ponjatija «Antičnost'» i «Srednie veka», na materiale kul'tury Sredizemnomor'ja i stran Evropy. Opredelenie — processy, analogičnye renessansnym, — pomogaet izbegat' sliškom širokogo primenenija definicii Vozroždenie i odnovremenno pozvoljaet analizirovat' v ključe ischodnogo ponjatija te javlenija v kul'ture, kotorye obladali priznakami Renessansa...”.

Gli equivoci che comporta l'uso analogico dei termini di 'Umanesimo' e 'Rinascimento' per fenomeni della cultura europea storicamente altri e non legati a quelli a cui propriamente le due denominazioni si riferiscono nascono da almeno due ragioni: la prima è che l'analogia funziona ad onta della alterità ontologica dei fatti, la quale vorrebbe nomi diversi per fatti diversi, la seconda è che l'analogia copre solo parte di ognuno dei fenomeni che essa accomuna. I 'rinascimenti' o 'umanesimi' che ciclicamente o meno, e comunque ripetutamente, sono dagli studiosi visti nascere a Bisanzio come in Occidente durante tutto il Medioevo, hanno regolarmente solo una delle due fronti che a vari livelli il Giano rinascimentale europeo del Quattro-Cinquecento presenta. Sono infatti rinato culto della classicità e non creatività emula dell'antico: ed è ciò che avviene con Alcuino e Rabano Mauro, con Fozio e con Areta; oppure sono creativi come l'epoca delle 'chansons de geste' e del gotico, ma non hanno nessun rapporto nuovo con il mondo classico, se non si eccettuino personalità singole come Ildeberto di Lavardin e Giovanni di Salisbury, che però non sono creativi; oppure registrano insieme il culto dell'antichità classica e la creazione del nuovo, come avviene per l'epoca dei Paleologi: ma siamo già nell'ordine dei fenomeni prodromici del Rinascimento europeo (e non di quelli analogici o ciclici), e comunque anche allora la creatività si esercitò nel solo campo delle arti figurative. D'altronde nemmeno allora — e tanto meno prima — si alluse a quella nuova visione dell'uomo nell'universo e nella storia su

cui si reggono, che postulano, da cui derivano tutti i particolari fenomeni della civiltà rinascimentale. Gli umanesimi analogici (ci si consenta questa definizione abbreviata) sono di una settorialità e di una povertà di realizzazione, per cui quella loro denominazione è legittima solo se posta fra virgolette o rigorosamente delimitata nel suo ambito semantico da un aggettivo o da un complemento che la determini storicamente (es. umanesimo carolingio, o di Alcuino, bizantino, o dei Paleologi e simili). La teoria dei ricorsi ciclici poi appartiene alla filosofia della storia o alla metastoria, si serve della storia ma non la serve, cioè non serve a capire il singolo fenomeno storico nelle sue concrete determinazioni e crea dei modelli di pretesa validità universale che deliberatamente astraggono dal particolare storico, il quale è invece l'oggetto esclusivo della filologia storica e l'oggetto principale della storiografia.

3. Ho già sopra annunziato la necessità di chiarire un'ultima — ma anche più variegata — categoria di equivoci: quella che è costituita dall'uso dei termini di 'Umanesimo' e 'Rinascimento' per fenomeni diversi, ma non riconosciuti come diversi (cioè come 'altri' e/o come 'differenti'), perché ricondotti dentro lo stesso fenomeno storico, che è l'Umanesimo-Rinascimento europeo (per noi, di matrice italiana, dei secoli XV-XVI). È il caso che ho chiamato di polisemia omologica: i referenti storici sono diversi, ma il termine che li indica è identico (o: i termini sono identici) perché identica o comune è considerata la loro fenomenologia. Ed è considerata tale, secondo noi, indebitamente, perché fondata su fatti insufficienti a costituirla. I fatti riguardano tre categorie di fenomeni: quelli che sono identificati con l'Umanesimo-Rinascimento (1) perché ne anticipano alcuni degli elementi costitutivi, (2) perché partecipano in contemporanea di alcuni di tali elementi, (3) perché ne ereditano in parte — e tardivamente — alcuni dei suoi frutti. Per tutti questi fenomeni è da rilevare la parzialità della loro relazione con il movimento umanistico-rinascimentale (ho usato con intenzione l'aggettivo 'alcuni') ed è da ricordare, alla luce di quanto detto poco sopra, il significato negativo di questa parzialità in ordine alla omologazione dei detti fenomeni come 'umanistico-rinascimentali'. La riflessione sull'indebito uso omologico dei termini di cui trattiamo è per lo slavo particolarmente impegnativa (anche se io cercherò di ridurla ai suoi termini essenziali) innanzi tutto perché essa deve affrontare tre problematiche — tutte e tre attuali per una parte o l'altra del mondo slavo — molto diverse tra di loro e al loro

interno spesso differenziate in ordine alle aree a cui si riferiscono, e poi perché esse — incomparabilmente più di quelle fin qui esaminate — riguardano molto da vicino anche la storia dei popoli slavi e la loro storiografia ad essa relativa.

Il primo ordine di problemi, nel campo appena delimitato, è dunque quello che riguarda i fenomeni immediatamente anticipatori o prodromici del Rinascimento europeo. Sulla scia degli studiosi di civiltà bizantina (P. Lemerle, H. Grégoire, I. Medvedev ecc.)¹⁸ anche nell'ambito degli studi slavi si è parlato spesso di umanesimo, rinascimento, preumanesimo, prerinascimento: slavo meridionale, slavo bizantino, slavo ortodosso, bulgaro, russo ecc., indicando con queste denominazioni fenomeni di cultura (letteratura, arte, pensiero) riverberati nella Slavia 'ortodossa' dalla Bisanzio dei Paleologi. Ora proprio per questo loro carattere riflesso, un giudizio su tali fenomeni non può prescindere, innanzi tutto, da quello che è stato dato sulla 'rinascita' paleologa. Ebbene, nonostante la disparità delle opinioni in proposito, la più accreditata e la più diffusa è quella che nega si possa parlare di un 'Rinascimento' paleologo paragonabile con quello occidentale. Era questo il pensiero di illustri maestri come C. Neumann (1903) e A. Heisenberg (1926) ed è condiviso da un maestro non da molto scomparso come A. Pertusi (1964: 475), per il quale il discrimine fondamentale tra la cultura dei Paleologi e quella del Rinascimento occidentale risiede nel fatto che la prima è erudita e sterile artisticamente, il secondo è anche e soprattutto artistico e creativo¹⁹. Con questo Pertusi non nega alla cultura bizantina ogni forma di creatività (pensare al suo apprezzamento per le concezioni politiche di Giorgio Gemisto Pletone e del Card. Bessarione (1968: 95-104), e soprattutto non nega l'apporto fondamentale dato da essa allo sviluppo

¹⁸ Per Henri Grégoire cfr. le prime annate della rivista "Byzantion", passim; cf. inoltre Lemerle 1960: 1-17, 1971, Medvedev 1960. Kristeller (1960: 33) sostiene l'esistenza di un umanesimo bizantino e di un umanesimo italiano "distinti ma collegati l'uno con l'altro". Ma sono soprattutto gli storici dell'arte bizantina (Weitzmann, Kitzinger, Becquis, in parte Alpatov...) che sostengono l'idea di una rinascita (ma di che cosa, se c'è a Bisanzio un'ininterrotta continuità sia nelle forme dell'arte monumentale, come nella miniatura attraverso tutto il Medioevo fino alla fine di Costantinopoli?) legata al passaggio dei Paleologi da Nicea a Costantinopoli nel 1261.

¹⁹ La posizione del Pertusi e la sua discussione con M. Gigante negli anni 1967-68 è riportata e chiosata da S. Impellizzeri (1969-70: 15-16), sostenitore da parte sua del ruolo decisivo che la cultura classica ha per la letteratura bizantina di tutti i tempi.

dell'Umanesimo italiano, come mostra il suo grosso saggio su L'Umanesimo greco dalla fine del secolo XIV agli inizi del sec. XVI.²⁰ Per cui nessuna difficoltà, da parte sua e nostra, ad ammettere per esempio, come plasticamente diceva H.-G. Beck, che “se Marsilio Ficino accese davanti al simulacro di Platone una lampada perenne, l'olio per essa lo dava Bisanzio”, ma anche completa adesione al pensiero di V. N. Lazarev quando afferma che l'umanesimo tardo-bizantino “zamykaet soboj bol'soj kul'turnyj cikl, predstavljaja poslednij zaključitel'nyj etap v ego razvitii”,²¹ col quale si accorda S. S. Averincev (1985: 31) che vede proprio in questo la sostanziale differenza dell'umanesimo bizantino con quello italiano, il quale apre invece nuove epoche, dando origine ad un Rinascimento che Bisanzio non conobbe. Ma Averincev intende l'umanesimo in senso lato, come culto dell'antichità classica, e per questo nella Bisanzio dei Paleologi ne trova uno che è “v opredelennyh otnošenijach analogičnyj gumanizmu Renessansa”. Le “opredelennye otnošenija” dentro le quali funziona l'analogia dell'umanesimo bizantino rispetto a quello occidentale mostrano la prudenza con cui Averincev opera il raffronto. Ed è una prudenza doverosa, data la differenza di qualità tra l'uno e l'altro ‘rinnovato culto della classicità’, come già messo in evidenza dagli studiosi. A Bisanzio esso è l'ultimo di una serie di parziali ritorni a quell'ellenismo che è tuttavia eredità ininterrotta della cultura medioevale bizantina; in Occidente l'Umanesimo funziona come la rivelazione di un mondo nuovo, è la riscoperta non solo delle ‘*humanae litterae*’, ma della ‘*humanitas*’ di quelle lettere, e pertanto agisce all'interno del movimento rinascimentale non solo come un suo momento, ma anche come un suo carattere costante, un suo elemento costitutivo essenziale. Proprio per il nesso inscindibile tra Umanesimo e Rinascimento il discorso sul primo finisce così ancora una volta per confluire nel discorso sull'altro.

Sull'esistenza di un Rinascimento bizantino (paragonabile a quello occidentale) gli studiosi slavi più avvertiti — russi, bulgari, serbi — si esprimono in maniera più o meno nettamente negativa. L'opinione

²⁰ Pertusi 1980. Ma vedi anche 1960: 35 ss., dove però il Pertusi assume una posizione dichiaratamente polemica nei confronti di Kristeller 1960, insistendo sul diverso “spirito” col quale “erano avvicinati i classici” (p. 43) dai Greci (di Bisanzio, dell'Italia meridionale, di Tessalonica) e dagli umanisti italiani.

²¹ L'uno e l'altro autore sono qui citati secondo Averincev 1985: 37, 31. Ma tutto il passo di V. Lazarev sul “cosiddetto Rinascimento paleologo” lo si può leggere in Lazarev 1967: 353-354.

del giovane — relativamente — Averincev non è isolata. Essa ha alle sue spalle le riserve del Lazarev (1947: 204 ss.) sulla qualità della pittura bizantina dei Paleologi raffrontata a quella dell'Occidente anche del tempo; ha alle spalle l'opinione di D. S. Lichačev (1958: 40-52), che decisamente rifiuta la denominazione di 'Rinascenza Paleologa', a cui preferisce quella di 'Prerinascimento esteuropeo' comprendente anche i fenomeni collegati dell'area slava; ha l'opinione di Dujčev (1965: 323) che proprio studiando un episodio di risorgente classicismo a Bisanzio, sostiene che Umanesimo e Rinascimento "sono due avvenimenti spiccatamente italiani"; ancora lontano nel tempo trova l'accordo di V. Mošin (1963: 91-92) che accetta le posizioni di Lichačev rifiutando sia la denominazione di Rinascimento dei Paleologi che quella di Rinascita slava ortodossa;²² si associa infine alla prudenza con la quale nello stesso volume Balašov (1985: 21, 21-22) parla dei "cosiddetti «Rinascimenti»" a Bisanzio o accenna alla tenacia ("nastojčivo") con cui Lemerle e altri bizantinologi attribuiscono la denominazione di 'Rinascimento bizantino' a fenomeni dell'arte e in parte della letteratura che effettivamente prepararono il Rinascimento italiano. C'è dunque, su queste posizioni, un fronte assai vasto e autorevole e ad esse mi associo anche io, pur non accettando sempre i criteri secondo i quali viene condotta la discriminazione tra fenomeni rinascimentali e non rinascimentali. Tra tali criteri non è accettabile, per esempio, l'idea che il carattere religioso di gran parte della cultura est-europea dei secoli in questione le impedisca di maturare un pieno Rinascimento, opposto per sua natura alla religiosità medioevale. Questa idea è condivisa anche da un fine storico della letteratura come è Lichačev, che proprio per queste considerazioni adotta l'etichetta di pre-rinascimento, quasi di un rinascimento non maturato, non portato fino in fondo nell'opposizione al Medioevo. Si tratta di un criterio schematico, che non tiene conto del sottile gioco di equilibri tra vecchio e nuovo, tra fede religiosa ed esaltazione dell'uomo su cui si regge l'esperienza rinascimentale dell'Occidente, ed inoltre affida un ruolo egemone per la definizione della essenza del Rinascimento al fattore religioso, che è uno e certamente non il distintivo tra i suoi molti fattori.

²² Il rifiuto da parte di Mošin della denominazione di 'Rinascita slava ortodossa' adottata da R. Picchio (1958) è tuttavia fondato in parte su un equivoco, avendo Mošin inteso l'espressione di Picchio come "rinascita dell'ortodossia nel mondo slavo".

Molto interessante mi sembra l'approccio di K. Stančev (1983: 329) a questo problema quando richiama l'attenzione sulla differenza di qualità, o di contenuto, o di funzione, di fenomeni che esternamente sembrano identici in area bizantina e nell'Occidente europeo tra Tre- e Quattrocento, quali sono i movimenti mistici, le correnti neoplatoniche, l'idea di deificazione dell'uomo:

“Elementi esteriormente affini e talvolta identici, inseriti in strutture differenti risultano dunque legati a contenuti differenti. Tra i processi verificatisi nei secoli XIV-XV in Europa occidentale e nel mondo greco-slavo ci sono isolate coincidenze formali e differenze di principio”.²³

Personalmente non ritengo che i fatti a cui Stančev fa riferimento (a volte allusivo) siano sempre pertinenti all'essenza del Rinascimento: i movimenti mistici tra Tre- e Quattrocento — esicasmo da una parte, forse teologia mistica tedesca (Eckhart, Susone, Ruysbrock) o 'devotio moderna' (scuola di Gerhard Groot) dall'altra — non solo sono diversi fra loro (e Stančev lo sa), ma non hanno nulla a che fare con l'individualismo rinascimentale; così il neoplatonismo del tempo non solo è diverso da quello del Medioevo, e il contemporaneo ha comunque funzione diversa a Bisanzio e in Occidente (e Stančev lo sa), ma in nessun modo può considerarsi distintivo del pensiero del Rinascimento: di fronte a Firenze neoplatonica, Padova sarà aristotelica e la riscoperta di Aristotele sarà di importanza basilare per quasi tre secoli di storia dell'estetica ('poetica') europea. Ma il discorso sul 'modo' di essere particolare, in un sistema culturale particolare, di fattori apparentemente comuni è molto importante. E anche qui è illuminante una piccola osservazione premessa da I. Dujčev (1965: 320) al suo breve studio su Giovanni Italo (era ancora il 1936!):

“È necessario studiare non unicamente quanto della letteratura classica conoscessero i Bizantini, ma anche come la conoscevano e, particolarmente, in qual modo venivano interpretati gli autori classici. Qui si dovrebbe porre il problema: se i Bizantini possono essere veramente ritenuti i primi umanisti, per quel che riguarda la ricerca e lo studio della civiltà classica, giunsero essi invero a quello che noi chiamiamo «spirito del Rinascimento» nell'interpretazione degli autori classici?”.

Nel suo ragionamento Dujčev ha puntato all'essenziale: senza indugiare sulla quantità dei particolari che, costitutivi del Rinascimento

²³ Il che lo porta alla conclusione, per noi pacifica, che i “paesi di civiltà bizantino-slava non conobbero l'evoluzione rinascimentale” (p. 328).

italiano, si trovano già a preesistere nella cultura bizantina²⁴ o addirittura sono derivati dalla cultura bizantina, concentra la sua attenzione sulla categoria formale che costituisce il Rinascimento nel suo essere, quella che egli chiama "lo spirito" del Rinascimento. Ebbene è certo che il Rinascimento non esiste senza lo spirito che vivifica tutte le sue parti; e lo spirito è qualche cosa di più (anche se per altro verso — molto di meno) che non una filosofia: è una opzione affettiva, una scelta di campo integrale, per cui l'uomo, restando sul piano filosofico e teologico nel posto che gli compete, diventa l'oggetto primario di attenzione, e tra le sue attività, restando intatta la loro gerarchia ontologica, la scelta — una specie di scelta vocazionale che contraddistingue tutta un'epoca — va alla sua attività creatrice: quella dell'"homo faber" o dell'"homo artifex", così che l'arte diventa in quella scelta — ripeto: non filosofica, ma vocazionale — il vertice dell'ideale di perfezione e di perfettibilità, il termine intenzionale dell'antropologia rinascimentale.

Questo lungo discorso non può che portare ad una sola conclusione: che non v'è altro Rinascimento fuori di quello propriamente detto — e perciò anche antonomastico, parametrico, ma non ripetibile o anticipabile — quale fu il Rinascimento occidentale dei secoli XIV-XVI. Quello bizantino, pertanto, può essere chiamato tale tra virgolette, come fenomeno analogico rispetto a quello proprio. Ma molto meglio sarebbe, per non cadere nella rete senza fondo delle assimilazioni analogiche, ma anche per dare alla cultura bizantina dei secoli XIV-XV quello che storicamente le spetta nei confronti dell'Umanesimo-Rinascimento italiano e poi europeo, meglio sarebbe darle la denominazione di Preumanesimo o Prerinascimento, come quello che ha precorso in molti settori l'Umanesimo-Rinascimento vero e proprio. Se poi si preferisce considerare l'evoluzione dell'epoca dei Paleologi come la fase iniziale di un processo unico, che raggiungerà la sua maturazione altrove e più tardi, allora si potrebbe ugualmente adottare la denominazione di Protoumanesimo e/o di Protorinascimento. Ognuna delle due formule con il pre- o il proto- evita

²⁴ Ma nei viventi, a voler essere pedanti, quantità è qualità: un essere in tutto simile all'uomo, ma con un occhio solo, non è un uomo, ma un ciclope; se poi è in tutto un uomo, ma ha le gambe caprine, non è più un uomo, ma un fauno; e se gli si danno quattro gambe (equine!) è un centauro... Il Rinascimento non è concepibile senza qualcuna delle sue parti; tanto meno si può parlare di Rinascimento in presenza di pochi fatti caratterizzabili come rinascimentali, non collegati fra di loro da un rapporto — genetico o interattivo —, localizzati alla periferia della fenomenologia rinascimentale.

gli equivoci della polisemia, rispetta la storia, salva — anche in questo caso — l'idea. Ognuna delle due, d'altra parte, prefigura già l'interpretazione e il nome che possiamo dare ai cosiddetti fenomeni 'umanistici' o 'rinascimentali' della Slavia bizantina tra i secoli XIV-XVI. Dato che questi fenomeni — pure producendo frutti autonomi — sono mutuati dalla cultura bizantina, ancora meno di questa possiedono i caratteri, la forza, la produttività dell'Umanesimo-Rinascimento occidentale. D'altronde essi non hanno avuto su questo nessun influsso seriamente documentabile o di un qualche rilievo,²⁵ per cui mai potrebbero essere chiamati 'protorinascimentali' (o protoumanistici), come possono essere chiamati quelli di Bisanzio, sboccati nel più vasto fenomeno europeo. Possono invece essere chiamati 'prerinascimentali' (o preumanistici), se considerati parte integrante d'un 'Preumanesimo' o 'Prerinascimento' est-europeo, comprendente in primo luogo la cultura della Bisanzio dei Paleologi e poi i suoi irraggiamenti nel mondo slavo. Se invece sono considerati a parte rispetto alla 'koinè' culturale bizantina, allora si dovrebbe parlare di loro piuttosto come di 'elementi' di cultura umanistico-rinascimentale inseriti in un sistema culturale ancora medioevale. In realtà non si tratta solo di due ugualmente legittime opzioni terminologiche, dipendenti da due ugualmente legittimi punti di vista storiografici sul valore da dare alla situazione culturale della Slavia bizantina nei secoli XIV-XVI; perché una distinzione pure c'è tra la cultura del Balcano slavo, sviluppantesi in sincronia e in simbiosi con quella bizantina, e la cultura delle terre russe, beneficiarie tra i secoli XV-XVI di un influsso ritardato e frammentario da parte di uomini e correnti del Balcano slavo e bizantino. E forse questa distinzione potrebbe giustificare l'inclusione sotto la denominazione di 'Umanesimo' (o Rinascimento) est-europeo (o bizantino-slavo), dei fenomeni coevi del Balcano slavo, e la definizione di quelli posteriormente riecheggianti dal Balcano in terra russa, come 'elementi' di Umanesimo inseriti in un contesto diverso.

²⁵ Non è molto convincente la tesi di V. Petković (1938) circa l'influsso dell'arte serba su quella del primo Rinascimento italiano, mentre è documentato per esempio quello del romanico sulla scuola architettonica di Raška. Ma non insisteremo su questi come su altri fatti (il fattore italiano nell'umanesimo di Barlaam Calabro, l'influsso 'franco' e poi 'franco-veneto' nella letteratura volgare bizantina nei secoli XIII-XV), per non cadere nell'errore di fare di ogni erba un fascio, o di voler portare al mulino del Rinascimento farina che non gli appartiene.

La scelta che qui indico, in maniera del tutto non perentoria, trova una base nell'usus di molti studiosi del mondo culturale slavo. Di 'Prerinascimento est-europeo' parla Lichačev, includendovi anche quello russo (1958: 40-52, 1962, 1967), in particolare dei secoli XIV (fine)-XV (prima metà), seguito anche in questo da V. Mošin (1963: 100-102 Vedi anche, per una visione più larga del rapporto bizantino-slavo balcanico, Mošin 1937). Analogo uso del termine 'Prerinascimento' fa Goleniščev-Kutuzov (1973), applicandolo agli Slavi meridionali in connessione con Bisanzio. Molto più sfumato è l'accenno che Goleniščev-Kutuzov nello stesso articolo (p. 36) fa al "nekij russkij Predrenessans" dell'inizio sec. XV. L'interpretazione della Bulgaria di Tirnovo e della scuola di Eutimio come fenomeno prerinascimentale è giustamente comune anche nella più avvertita storiografia bulgara sul soggetto, come mostrano gli scritti di V. Velčev (1974), N. C. Kočev (1985), G. Dimov (1983: 131) e altri.²⁶ Per quanto riguarda la Russia, Lichačev (1967) parla ancora di Prerinascimento nella Rus' tra la fine del Trecento e la metà del Quattrocento. Ma poi in concreto si riduce a rastrellare tutti gli 'elementi' che presentino un qualche carattere umanistico-rinascimentale, perché solo di quelli si tratta:

"È lecito parlare non di Rinascimento in Russia, ma appena di singoli suoi elementi, di singoli fenomeni di carattere umanistico e rinascimentale..." (1967: 136).²⁷

Di 'elementi' del Rinascimento nella Rus' alla fine del sec. XV e nella prima metà del XVI scrive esplicitamente Lur'e (1967), e sia Lur'e che Lichačev non mancano di indicare anche in altri loro lavori le presumibili ragioni per le quali quegli elementi non diventarono in Russia un organismo compatto.²⁸ Infine Alekseev (1958) studiava le "manifestazioni di umanesimo" secondo lui reperibili nella letteratura

²⁶ Dimov afferma, tra l'altro, che le tendenze del tempo di Eutimio "conducono al Prerinascimento europeo". Le prese di posizione di Krastev (1971) sui fatti concreti non si distinguono molto da quelle dei precedenti studiosi.

²⁷ "Pozvolitel'no govorit' ne o Vozroždenii v Rossii, a liš' ob otdel'nych ego elementach, ob otdel'nych javlenijach gumanističeskogo i vozroždenčeskogo charaktera...". Si veda anche Lichačev 1982: 7: "...v Rossii Renessansa v XV i XVI veka ne bylo, no tem ne menea ne mogli ne byt' otdel'nye renessansnye javlenija v obščestvennoj mysli, v izobrazitel'nom iskusstve, v zodčestve i v literature...".

²⁸ Lichačev 1967: 181-182, 1982: 6-8 (dove dà ragioni diverse da quelle dell'opera precedente); poi Lur'e 1963: 280-286, 1965: 149-151, 167-168, 1970: 387 ss.

russa dei secoli XVI-XVII. A nostro avviso gli autori russi non peccano per difetto limitando ad elementi sporadici l'influsso dell'Umanesimo-Rinascimento in Russia tra Quattro e Cinquecento. Semmai si potrebbe notare come anche in questo la tendenza a fare della storia dell'Occidente, nonostante tutto, il modello della propria evoluzione storica induca spesso lo studioso russo o bulgaro ad abbondare nell'identificazione di quegli elementi. Sono caratteri tipicamente rinascimentali lo psicologismo o l'espressionismo letterario (cfr. Lichačev e Goleniščev-Kutuzov)? Ambedue sono fenomeni diffusissimi in ogni epoca e regione. Pensare ad Abelardo (lo psicologismo delle lettere, l'espressionismo dei *Planctus*), alle scuole mistiche medioevali d'Oriente e d'Occidente, a scrittori ecclesiastici, da S. Agostino a Bernardo di Clairvaux, da Basilio a Teodoro Studita, all'espressionismo pittorico della tarda arte bizantina e della pittura gotica, e via dicendo. E che dire del misticismo esicastico (Stančev)? Il misticismo può portare dappertutto: in Bulgaria porta contro il preumanista Barlaam il Calabro, che cordialmente ricambia l'avversione. L'insistenza sui movimenti mistici (anche su quelli occidentali, come visto sopra) come movimenti in qualche maniera connessi con la tendenza umanistico-rinascimentale, è dovuta alla loro impostazione individualistica. Ma sono individualismi diametralmente opposti: realizzanti l'uno in una dimensione totalmente terrena, l'altro nella fuga il più possibile totale dalle realtà terrene. Il preteso razionalismo ereticale (Velčev), lungi dall'essere atteggiamento rinascimentale, è spesso ottuso fanatismo medioevale. Anche qui gioca la errata idea che ogni contestazione sia progressiva e illuminata: nel nostro caso, che sia un superamento in positivo, e cioè in direzione umanistica, delle posizioni dell'Establishment religioso-ecclesiastico. Certamente lo può essere; che lo sia lo debbono dire i fatti. Infine nonostante che l'esercizio dell'attività filologica sui testi — quella svolta dagli uomini usciti dalla scuola di Tirnovo o quella di Maksim Grek — sia proprio anche dell'Umanesimo occidentale, non per questo lo si può dire di carattere umanistico:²⁹ in effetti esso si svolge tutto fuori di quel culto delle

²⁹ L'emendazione dei testi sacri dagli errori che la tradizione testuale ha permesso vi si introducessero, il controllo delle loro traduzioni, lo stabilimento di un testo canonico che ne garantisca l'autenticità e l'ortodossia — hanno una storia molto lunga nella vita della Chiesa; in Occidente essa coincide in gran parte con la storia della Vulgata — dal lavoro di S. Girolamo sulle precedenti versioni o sugli originali ebraici, alla definizione del testo canonico tridentino: è difficile etichettare questo tipo di attività — attese soprattutto le preoccupazioni che la guidano —

'*humanae litterae*' che deve essere anche qui, per noi, discriminante. La mancanza di questo spirito non ha impedito che il grande movimento umanistico-rinascimentale — proveniente da varie radici a Bisanzio e in Italia, e poi arrivato a piena maturazione nel mondo occidentale — investisse anche la Slavia orientale; ma vi ha prodotto manifestazioni isolate, dalle dimensioni modestissime rispetto alla totalità del fenomeno occidentale, e restate sostanzialmente estranee, e perciò anche di breve vita, in un contesto di cultura profondamente diverso.

4. Tra i fatti storici che pongono problemi di interpretazione in ordine alla loro appartenenza al fenomeno umanistico-rinascimentale, un secondo ordine — nella catalogazione da noi fatta — è costituito da quelli che in contemporanea si confrontano con quel fenomeno. Alcuni ne riflettono dall'esterno singoli caratteri (cfr. gli 'elementi umanistico-rinascimentali' della cultura russa tra Quattro- e Cinquecento); altri convivono interferendo e combinandosi con esso dando dei risultati difficilmente definibili sul piano categoriale (per es. i movimenti riformati); per tutte — infine — le varianti 'regionali' dell'Umanesimo-Rinascimento esiste il problema della compatibilità tra innovazione e fedeltà al profilo esemplare delle origini, e infine il problema della loro collocazione — ancora una volta categoriale — all'interno della costellazione storico-spirituale a cui appartengono (o a cui le si fanno appartenere). Il discorso sulla cultura russa l'abbiamo già anticipato, concludendo con la formula degli 'elementi umanistico-rinascimentali' presenti in essa tra Quattro- e Cinquecento. Il Cinquecento differisce in questo campo dal secolo che lo precede per l'allargata provenienza di tali elementi, i quali non traggono più la loro origine dall'area bizantino-slava, quanto direttamente da quella bizantina (Maksim Grek) e poi da quella occidentale (Dmitrij Gerasimov?, Peresvetov, Kurbskij). Ma sono semi che cadono in una terra che non li riceve, se si pensa alla sorte che in essa hanno avuto gli insegnamenti di personaggi come quelli ora ricordati. D'altronde non sarebbe inutile riesaminare con più rigore la possibilità o legittimità di considerare umanistici alcuni di quegli insegnamenti o di quelle attività. Mi riferisco soprattutto a Maksim Grek, nemico dichiarato del paganesimo che egli vedeva incarnato ugualmente nel-

come umanistica. Diverso è il caso di Erasmo che persegue un ideale di '*humanitas*' anche quando edita i testi sacri o i Padri della Chiesa.

l'Umanesimo italiano³⁰ come nell'eredità letteraria del mondo classico.³¹ L'orizzonte ideale di Maksim Grek è tutto medioevale: egli traduce testi sacri, Padri della Chiesa orientale e scrittori ecclesiastici bizantini (Basilio di Cesarea, Gregorio Nazianzeno, Giovanni Crisostomo, Gregorio Nisseno, Atanasio, Cirillo Alessandrino, Massimo Confessore ecc.), il Dizionario di Suida — un dizionario universale con particolare riguardo ai fatti linguistico-grammaticali e letterari (per le traduzioni di Maksim Grek cfr. Bulanin 1984 e Kovtun 1975); compone da parte sua una grande quantità di opere di carattere dotto o polemico, o dommatico-religioso (Ivanov 1969). Ma il carattere religioso domina su tutto; la preoccupazione didattico-religiosa da una parte e la preoccupazione dell'ortodossia dommatica dall'altra determinano anche il suo lavoro di traduttore e quello di 'correttore' di libri ecclesiastici.³² Pertanto, a parte la valutazione da dare alla presenza di elementi di carattere umanistico in questo o in quel segmento dell'attività di Maksim Grek,³³ questi è nella sostanza un uomo del Me-

³⁰ Denissoff 1943: 180-184 (contro il culto degli umanisti italiani per i maestri classici), pp. 241-242 (contro l'immoralità degli umanisti), p. 429 (contro il neopaganesimo del Rinascimento, in particolare sulla vita indegna e la morte trista di Angiolo Poliziano). L'ultima posizione in proposito è Ivanov 1972-73.

³¹ Cfr. Slovo oblicitel'no na ellinskuju prelest', citato da Bulanin 1984: 29; in traduzione francese la si può leggere in Denissoff 1943: 241-242.

³² Vedi in Kovtun 1975 almeno i due paragrafi del I capitolo: Pervodčeskie vozrenija Maksima Greka (pp. 8-15), e Vzgljady Maksima Greka na ispravlenie cerkovnyh knig (pp. 48-64).

³³ Da ricordare le altre imprese traduttorie della Bibbia in terra 'russa': quella curata con l'aiuto del domenicano croato Beniamino dall'arcivescovo di Novgorod Gennadio (1499), persecutore di eretici assai colti, come erano i giudaizzanti, e quella parziale di F. Skorina, comparsa alle stampe a Praga nel 1517-1519 con incisioni (anche di Dürer) in parte già animate dal buon vento umanistico. Alla metà del secolo seguente (1651) sarà poi la volta del patriarca Nikon, promotore di una revisione dei testi ecclesiastici basata sul confronto con i testi greci, che avrebbe provocato la nascita del 'Raskol'. In tutte queste iniziative di revisione dei testi non è la 'filologia', ma la 'ortodossia', l'anima che le guida, servendo intenti e servendosi di metodi solo per caso, a volte, coincidenti con la prassi umanistica. Forse più che il lavoro 'emendatorio' di Maksim Grek condotto con criteri spesso discutibili (dal punto di vista filologico e testuale), più che quello per la 'restituzione' dei testi al tenore primigenio — lavoro non esteso alla lingua —, interessa per il significato innovativo (di prospettiva quasi rinascimentale) il suo sforzo di creare — all'interno di una non negata 'koinè' slavo-ecclesiastica — una lingua 'russa', nettamente distinta da quella che lui dice 'serba' o 'bulgara' dei testi circolanti nella Russia del suo tempo.

dioevo,³⁴ perfettamente inquadrato nella fase involutiva che il processo letterario aveva registrato nel sec. XVI sterilizzando tra l'altro i fermenti di quella letteratura profana che con vigore aveva germinato nel secolo precedente.³⁵

A differenza della Slavia orientale, quella occidentale partecipa del movimento umanistico-rinascimentale insieme a tutto l'Occidente europeo, con la sola eccezione — se adottiamo certi criteri di giudizio — della Slovenia. Questa partecipazione è varia di intensità e di qualità. Dal punto di vista dell'intensità andiamo dal grado zero della Slovenia, a un grado medio (o di realizzazione parziale) della Boemia, a quello massimo di Dalmazia e di Polonia. E fin qui ripetiamo concetti scontati; sapendo tuttavia di camminare su un terreno minato, dato che una qualunque graduatoria suppone la preventiva definizione di una scala di valori, e prima ancora, il giudizio di pertinenza di tali valori all'area umanistico-rinascimentale. Altrettanto irto di difficoltà è il compito di individuare lo specifico di ognuno di tali fenomeni, — vedendone le connessioni e il ruolo nel più vasto quadro europeo — e poi di 'denominarlo' in rapporto alle cose di cui è fatto o alle aree geo-politico-culturali in cui si sviluppa. I compiti più appassionanti sono sempre quelli che riguardano la pertinenza dei fenomeni che si prendono in esame all'area dei valori detti; e questo non per il presuntuoso gusto di giudicare, ma per la necessità di capire, partendo già dalla ineludibile necessità di concettualizzare il contenuto stesso del fenomeno Umanesimo-Rinascimento. Come mettiamo insieme l'astrologia e l'astronomia, la filosofia e la cabala, la 'devotio moderna' e Pomponio Leto — e magari l'epicureismo del Celtis o del Buonaccorsi —, il platonismo e l'aristotelismo, l'erudizione e l'ars poe-

³⁴ Già nel secolo scorso Tichonravov, citando l'appello di Maksim Grek contro la letteratura profana ("Christiane sušče, božestvennyja pisanie da pročitaem, v nich da poučaemsja, a pisanija vnešnich da gnušaemsja"), lo interpretava come espressione dell'atteggiamento del suo autore contrario alle aperture verso un nuovo tipo di cultura (vedi Lur'e 1970: 388).

³⁵ Contro i libri profani intervengono ugualmente i così diversi fra loro Josif da Volokalamsk e Nil Sorskij, il metropolita Daniil e il già detto Maksim Grek, i capitoli dello Stoglav e Ivan Groznyj: non è un caso che la 'belletristica' scompaia dal patrimonio manoscritto del sec. XVI (vedi ancora Lur'e 1970: 387 ss.). D'altra parte il fenomeno letterario si inquadra in una cornice più ampia: la definitiva sconfitta, sia a Mosca che a Novgorod, nei primi anni del secolo dei (legati anche alla cultura dell'Occidente) giudaizzanti, la perdita dei contatti con l'Occidente caldeggiati in campo artistico dall'epoca di Ivan III, la condanna nel 1531 di Maksim Grek e Vassian Patrikeev (quest'ultimo anche per la citazione di pagani greci, a cominciare da Omero), e via dicendo.

tica, la scienza di Copernico e la lirica di Kochanowski, Reuchlin e Erasmo, Tommaso Moro e Melantone, la difesa del latino di Lazzaro Bonamico e quella del volgare di Bembo, Ficino e Pomponazzi, e così via? Per evitare l'incalzare di queste domande imbarazzanti c'è chi preferisce parlare di un'epoca del Rinascimento, cercando di soddisfare insieme e l'obbligo di segnare il carattere saliente di un'epoca e la facoltà di prenderne in considerazione tutte le componenti, senza la necessità di stabilirne il preciso rapporto con il fenomeno rinascimentale. Ma sarebbe un rimandare la soluzione del problema a più tardi. Penso ineludibile la necessità di arrivare a definire (e cioè a delimitare) l'ambito del fenomeno, senza castrazioni aprioristicamente riduttive, ma anche senza comodi agnosticismi di fronte all'obbligo di verificare se e come e quale parte del vissuto storico dell'epoca rinascimentale giochi dentro quel sistema che è la cultura del Rinascimento.

La cultura del Rinascimento è un universo composito, dove entra tutto quello che sopra ho detto e altro ancora, dove entra — per parlare con frasi un po' generiche — tutto il bagaglio di credenze del Medioevo, insieme con i valori dell'Età nuova; compito della civiltà del Rinascimento fu, come ho scritto altrove (1988), proprio di conciliare la vecchia cultura teologica con la nuova cultura antropologica: e per questo quella civiltà fu così mutevole e così fragile. È chiaro quindi che quella civiltà può essere da noi caratterizzata non in base alla rilevanza esteriore dei materiali di cui è composta, ma in base allo spirito nuovo che li anima. Questo spirito non è una filosofia, come sopra ho accennato, ma una gravitazione emozionale — così vicina alla sfera della creazione artistica — che senza toccare le gerarchie ontologiche del passato, rovescia il rapporto prammatico dell'uomo con esse: termine di questo processo dinamico è l'uomo riscoperto nella sua autonomia di valore, più precisamente l'uomo creatore ('homo faber'), al suo livello più alto della creatività l'uomo artista (il poeta), per cui elemento caratterizzante della nuova visione del mondo è proprio — come generalmente si dice, ma spesso malamente si intende — l'antropocentrismo. Ma come non esiste un corpo senza anima, così non esiste un'anima senza un corpo, per cui nella concezione dell'Umanesimo-Rinascimento bisognerà fare entrare tutte quelle concrete determinazioni storiche che fin dall'inizio l'hanno caratterizzata.

“Se si vuole mantenere ai termini la univocità necessaria a capire e a classificare attraverso essi i fatti storici a cui li riferiamo e se nello stesso tempo si vuole riconoscere ai fatti storici quella indefinita varietà di determinazioni individuali che è loro propria, si deve mantenere intatta, a nostro

parere, la definizione categoriale del fenomeno Umanesimo-Rinascimento così come è stata data da Michelet-Burckhardt-Voigt in poi, con la consapevolezza, tuttavia, dei caratteri di astrazione di quella — come di ogni altra — definizione rispetto alla realtà storica, persino a quella da cui è stata estratta. Si parlerà allora più spesso di elementi umanistici piuttosto che di Umanesimo (o di Rinascimento), riservando alla evidenza di questo solo i casi che presentino una compresenza di tutti i suoi elementi costitutivi. Naturalmente il 'grado di purezza' del fenomeno umanistico nelle concrete situazioni storiche dipende inversamente dal grado di commistione con altre forze ideali con cui entra in composizione: Melantone era metà umanista e metà riformato, ma questo non cambiava i connotati né della Riforma né dell'Umanesimo, bensì rendeva drammaticamente complessa e spesso chiaramente combattuta la sua personalità" (Graciotti, 1987: 313).

I problemi più difficili e spinosi per chi affronta l'esame dell'Umanesimo-Rinascimento nei paesi slavi sono quelli che riguardano la pertinenza dei fatti — di certi fatti — a questo fenomeno. Il primo (e il più dibattuto) problema è costituito dal rapporto di questo con la religione. I positivisti avevano marcato l'opposizione Rinascimento/Medioevo; idealisti e marxisti la stabiliscono netta tra Rinascimento e dommatismo religioso, o semplicemente tra Rinascimento e religione. Abbiamo visto sopra come molti studiosi dell'area socialista abbiano negato l'esistenza di un Rinascimento in area bizantina e bizantino-slava, pur in presenza di elementi di cultura umanistici, a causa del ruolo importante che aveva in quelle aree l'elemento religioso ed ecclesiastico.³⁶ Ebbene, il Rinascimento si distingue da Medioevo, Riforma e Controriforma proprio per la mancanza di intolleranza ideologica: il riapparire di questa — con la Riforma appunto e con la Controriforma — sarà un segno della fine — o della negazione — del sogno rinascimentale di conciliare vecchio e nuovo, scienza umana e scienza divina, ideali classici e valori cristiani. Per fragile che fosse questo sogno di conciliare opposti difficilmente conciliabili, esso fu tuttavia il sogno reale di alcune generazioni, un sogno straordinariamente fecondo in tutti i campi, soprattutto in quello dell'arte. Quel tempo può essere capito solo se visto con gli occhi del tempo, e non giudicato in base a criteri di giudizio storici o anacronistici.

³⁶ Cfr. quanto scriveva, purtroppo in tempi infelici, Lichačev (1967: 181): "No russkoe Predvožroždenie ne perešlo v nastojaščee Vozroždenie. Predvožroždenie tem i otličaetsja ot Vozroždenija, čto ono ešče tesno svjazano s religiej": è un'affermazione significativa, non tanto del pensiero del grande studioso, quanto delle tendenze dominanti — o imposte — per molto tempo nella storiografia dell'area socialista.

Questa affermazione di principio ci aiuta anche ad affrontare un problema più specifico, ma anche più dibattuto, quello del rapporto tra Umanesimo e Riforma. La storiografia più moderna per lo più ignora o ha abbandonato il tentativo di far passare i due movimenti sotto lo stesso comune denominatore,³⁷ un tentativo ampiamente registrabile invece negli studi slavi del dopoguerra. Si tratta soprattutto di studi polacchi, cechi, slovacchi — a cui per contiguità aggiungiamo gli ungheresi, vale a dire di quei paesi che hanno avuto forti o fortissimi movimenti di Riforma tra il Quattro- e il Cinquecento.³⁸ Ma anche in questi paesi oggi ci si orienta verso una valutazione dei due movimenti come nettamente differenziati nella loro essenza, pur trovandosi ad agire nello stesso terreno e talvolta a convivere nelle stesse persone. Proprio in un recente libro J. Pelc (1984a: 13-168) constata la finale divergenza dei due fenomeni, dopo le collusioni degli inizi, nella storia culturale della Polonia del Cinquecento. In Russia si è invece quasi costantemente rimarcata la loro opposizione sia categoriale che storica, a volte in forza dell'opposizione più generale stabilita tra Rinascimento e religione (e Medioevo), a volte sulla base dell'esame della realtà effettuale: andiamo così dalle prese di posizione di Goleniščev-Kutuzov (1963: 17-19, 325, 327-8, 332)³⁹ a quelle della più recente storiografia sovietica.⁴⁰ Io condivido l'idea che il rapporto ideale Rinascimento-Riforma è di radicale opposizione — e seguito in questo il pensiero di Troeltsch, Croce, Garin e innumerevoli altri — ma so anche che il rapporto effettuale ha dato luogo a molte forme di incontro-scontro, spesso consapevole, sempre sofferto, come nei casi di Melantone e — al versante opposto — di Erasmo; il che significa che non è lecito confondere i due fenomeni, ma è possibile incontrarli insieme nel terreno concreto della storia.

L'opposizione Rinascimento-Riforma funziona nei fatti in maniera impressionante nella Slovenia del Cinquecento, dove la lingua lettera-

³⁷ In questa storiografia si studiano soprattutto i rapporti dei due movimenti e i loro esiti nella cultura e negli uomini di cultura tedesca del Cinquecento, a cominciare da Lutero: cfr. Bouwsma 1974, Grossman 1975; Hägglund 1974, Junghans 1970, 1977, 1984, Spitz 1963, Wolf 1970 e altri.

³⁸ Ne riferisco nella Introduzione a I. N. Goleniščev-Kutuzov, *Il Rinascimento italiano e le letterature slave dei secoli XV-XVI*, a cura di S. Graciotti e J. Křesálková, I, Milano 1973, pp. 8-11.

³⁹ Vedi di lui anche *Renessansnye literatury Zapadnoj i Vostočnoj Evropy* (Sopostavitel'nyi obzor), in *Literatura* 1967: 257, 285.

⁴⁰ Per una trattazione generale si veda Purišev 1985; per studi più specifici si confrontino i contributi del volume *Kul'tura* 1981.

ria, nata per influsso dei movimenti riformati, è paradossalmente senza letteratura in senso moderno e umanistico: i libri prodotti sono di contenuto sacro o religioso, al servizio della propaganda protestante. La situazione slovena si rovescia totalmente nella limitrofa Dalmazia che ci testimonia invece la realtà storica del binomio Rinascimento-Cattolicesimo: in Dalmazia infatti le correnti protestantiche hanno avuto un seguito minimo, mentre quelle umanistiche hanno dato vita a una cultura e a un'arte eccellenti. Qualcosa di analogo, anche se con tratti più sfumati, si osserva al confronto di due altre zone contigue della Slavia occidentale: la Polonia e la Boemia. La Polonia del Cinquecento resta fondamentalmente cattolica, nonostante la fortuna parziale delle confessioni riformate,⁴¹ e presenta il più bello esempio di Rinascimento slavo — se si tiene conto della maturità dei risultati e dell'autonomia di sviluppo; la Boemia del Quattro-Cinquecento resta fondamentalmente hussita, ma il suo Rinascimento muore senza aver superato la fase umanistica. Anzi, a guardar bene, anche la produzione umanistica in latino della Boemia presenta una chiara dicotomia: è ispirata idealmente e artisticamente con gli umanisti cattolici di fine sec. XV e inizio sec. XVI (Jan di Rabštejn, Agostino di Olomouc, Bohuslav Hasištejnský di Lobkovice), mentre nel prosieguo del sec. XVI è scolasticamente corretta ma artisticamente spenta nell'opera degli umanisti, in maggioranza hussiti, del circolo di Jan Hodějovský o della 'età di Veleslavín' (Graciotti 1987: 223-226). Non vorrei spingere troppo oltre i parallelismi e le antitesi; ma una analoga disparità di valore c'è tra la precoce opera letteraria in volgare di Hynek z Poděbrad — cattolico di scelta, nonostante tutto — e la poesia hussita dei cinquecenteschi *Kancionály*. Certamente la violenza della lotta religiosa non ha favorito né le muse né l'elaborazione di un pensiero laico misurato sull'uomo.

Ho detto che il Rinascimento ceco non supera la fase umanistica: tutta la sua letteratura 'd'arte' è infatti in latino e cade formalmente — quale che sia il suo valore — nell'ambito della produzione umanistica, inventariata e descritta nel *Rukověť humanistického básnictví* di

⁴¹ Evangelici, calvinisti e antitrinitari ebbero clientele ben differenziate, e anche numerose; ma ebbero vita breve come movimenti a consistenza numerica e per lo più si tennero in genere lontani dal radicalismo dei confratelli d'oltre confine, salvo l'intemperanza verbale di certa letteratura 'settaria' o gli episodi di violenza, fatta o subita. Ma sia loro che le forze intellettuali cattoliche ebbero in comune due caratteri molto 'umanistici': la disponibilità al compromesso o alla mediazione, in campo dottrinale (cfr. Modrzewski), e la tolleranza (cfr. la "mancanza di roghi") — tutto naturalmente entro i limiti possibili per l'epoca!

Truhlář-Hrdina-Hejnic-Martínek. È indubbio il parallelismo col Cinquecento protestante tedesco, che tuttavia, a differenza della Boemia, fu pur capace di esprimere dal suo seno un Hans Sachs. La mancanza di sbocco nel volgare è spiegata dalla stessa ragione che è alla radice della sterilità artistica della produzione in latino: la mancata maturazione in Boemia, dopo promettenti inizi, di un vero e proprio movimento umanistico rinascimentale. In questo, infatti, l'imitazione del mondo classico è già fatta sotto la spinta del nuovo, e la letteratura in latino è la prima fase di un processo già fortemente creativo — soprattutto a livello di pensiero — che poi esploderà nella letteratura in volgare: e qui oserei andare oltre le posizioni di E. Garin (1967: 47) che sottolinea soprattutto le funzione maieutica che l'imitazione dei modelli classici ha avuto per la nuova cultura. La presenza di questa 'novità' fin dagli inizi del movimento umanistico è ancora più evidente nelle correnti di pensiero, è al massimo dell'evidenza nelle arti plastiche (perché in esse le differenze di 'lingua' sono minime), dietro le cui conquiste sia tecniche che inventive il fattore imitativo è appena avvertibile, e dove è subito raggiunta la pienezza dell'indipendenza creativa. Dopo gli anni in cui certi studiosi slavi esaltavano anche per l'epoca umanistica la vittoriosa lotta dei volgari slavo-occidentali contro il latino (cfr. per la Polonia *Obrońcy* 1953 e *Mayenowa* 1955, per la Boemia Pražák 1945), si è rivalutato il ruolo della letteratura umanistica latina nella formazione di quelle volgari.⁴² Ma qui anche oserei affermare qualche cosa di più, e qualche cosa di nuovo, vale a dire il carattere condizionante di quel ruolo. Ebbene tra la fine del Quattrocento e l'inizio del Cinquecento si trovano di fronte in Boemia due personaggi: un grande scrittore latino, Bohuslav Hasištejnský, e un mediocre scrittore boemo, Viktorin Kornel da Všeřdy. Viktorin Kornel, che a giudizio del Hasištejnský mal conosceva il latino, lanciò nel 1495 una specie di proclama-programma per una letteratura ceca in volgare ceco,⁴³ ma poi non scrisse nulla di letterario né in latino né in volgare. La distinzione che da qualche parte si fa tra due tipi di umanesimo: quello italiano — artistico — e quello tedesco — erudito —

⁴² Per la situazione ceca si vedano: Hrabák 1962: 251 ss., *Antika*: 1978; per la Polonia abbiamo da sempre una valutazione del ruolo del latino molto diversa da quella evidenziata dalle opere di Taszycki e Mayenowa; cfr. fra i tanti Weintraub 1973: 17-28, Pelc 1984 e vale sempre il classico di Backvis 1958.

⁴³ La proposta di Viktorin Kornel è contenuta nella Introduzione alla traduzione da lui fatta in ceco del discorso di Giovanni Crisostomo Della conversione del peccatore: vedi in A. Pražák 1945: 30 ss.

(Lipatov 1987: 41), è una distinzione fortemente imprecisa e in ogni caso superficiale;⁴⁴ essa si ferma al 'come' e non indaga il 'perché'. Il nodo del problema è tutto in quella significativa coincidenza tra mancanza di letteratura volgare e povertà artistico-ispirativa della letteratura latina, in quella significativa mancata opposizione — nei fatti — tra le due. Kornel portava l'esempio di "Dantes Vlach" per la opzione volgare, ma Dante fu anche buon scrittore latino; e buon scrittore bilingue sarebbe stato, a non molte centinaia di chilometri dal confine boemo, Jan Kochanowski, mentre in Boemia non si sarebbe avuta una grande letteratura né in latino né in volgare. La conclusione è che è artificiosa nei fatti l'opposizione in epoca umanistico-rinascimentale tra latino e volgare; che è superficiale la distinzione tra umanesimo artistico e umanesimo dotto; che è accettabile solo la visione di un Umanesimo-Rinascimento che è indivisibile per parti, che però non arriva dappertutto allo stesso grado di maturazione. In Boemia, come in Germania, la severità dell'impegno religioso congela nel primo fiorire il fenomeno umanistico; paradossalmente la sua cultura, nonostante la rottura con lo spirito dell'Umanesimo, dispone solo di una lingua accademica — che è il latino — per una poesia accademica — che è di fattura umanistica: la letteratura è cioè una crisalide senza anima; l'anima batte altrove, fuori del terreno dell'arte.

Resta il problema della 'denominazione' delle varianti slave dell'Umanesimo-Rinascimento europeo. Ne ho già parlato occasionalmente in altri lavori (1973: 26-27, 1983, 1987: 315 ss., 322-323) e anche qui lo tratterò per sommi capi. Tra i principi fondamentali di 'denominazione' o di interpretazione areale del fenomeno sono i seguenti:

(1) sono cariche di equivoci le denominazioni nazionali, le quali sono pertanto da usare con discrezione e discernimento, sostituendole ove possibile con denominazioni regionali o geo-politiche;

(2) le denominazioni nazionali, usate di necessità al posto delle regionali o statali, non toccano il carattere nazionale, in senso moderno, dei personaggi che vi partecipano, né danno questo carattere ai fenomeni a cui tali denominazioni si riferiscono;

⁴⁴ L'Italia presenta un Umanesimo-Rinascimento pieno in tutte le sue fasi e in tutti i suoi aspetti; basti pensare alla poliedricità dei suoi personaggi, all'universalità dei loro interessi, alle fondazioni che essi pongono in tutti i campi alla cultura dell'uomo moderno.

(3) le formazioni culturali in genere e il Rinascimento in specie attraversano senza passaporto confini statali e confini etnico-linguistici, così che i loro confini non coincidono con questi;

(4) nonostante che la nascita delle varianti regionali sia condizionata dalla capacità recettiva della regione, al contributo della quale è dovuto in gran parte anche il loro sviluppo, non possono essere trascurati né il patrimonio comune di partenza né la tendenza a farsi patrimonio comune su scala europea che ha ogni formazione regionale o addirittura ogni singolo episodio del grande fenomeno rinascimentale.⁴⁵

Ecco alcune applicazioni di questi principi. Tibor Klaniczay ha più volte sostenuto l'appartenenza di personaggi come Janus Pannonius sia all'Umanesimo ungherese che all'Umanesimo croato (1966: 84-194; 1986: 12-13): la ragione è che Janus Pannonius da una parte è croato di nascita, dall'altra, cioè culturalmente, appartiene all'Umanesimo corviniano. Ma proprio per questa appartenenza bisognerebbe più precisamente dire che Janus Pannonius è una gloria croata dell'Umanesimo corviniano, o anche dell'Umanesimo ungherese (intendendo questo termine, con la discrezione di cui dicevo sopra, in senso non nazionale, ma statale o geopolitico). Una cosa analoga deve essere detta dei Bielorusi e degli Ucraini che partecipano al Rinascimento polacco e di cui parla ampiamente Goleniščev-Kutuzov (1963a): essi non hanno dato vita ad un proprio Rinascimento, ma sono parte di quello polacco. Per gli uomini della 'Rutenia' è discriminante il confine culturale che divide il mondo latino-occidentale da quello greco-orientale: esso divide in due anche gli uomini — non le terre — della 'Rutenia'. I Ruteni latini sono cattolici romani, scrivono in latino e in polacco, entrando a far parte del Rinascimento polacco; i Ruteni greci sono ortodossi — più tardi anche uniati — di rito bizantino, scrivono in slavo ecclesiastico di redazione russo-rutena o in volgare ruteno e non conoscono Rinascimento.⁴⁶ Gli uni e gli altri vi-

⁴⁵ Mi sembra debba essere qui annotato quanto i compilatori (J. Hejnic e J. Martínek) del *Rukovět'* (1966, p. 5) scrivono circa le opere degli umanisti di tutta Europa, le quali "ad totum orbem litterarum spectabant", e circa gli autori stessi che nel loro vagabondare per l'Europa trovavano un ulteriore mezzo "ut omnes in unam litterariam coalescerent civitatem".

⁴⁶ Una più puntuale precisazione ci consente di notare come non sia la confessione, cattolica o ortodossa, a far da discriminante, bensì la tradizione culturale ed ecclesiastica, che poi costituisce la gran parte della tradizione culturale; Melezio Smotryc'kyj anche quando diventa cattolico, resta nel versante culturale simboleggiato dal rito: quello slavo-bizantino ignaro del fenomeno umanistico. Anche qui

vono negli stessi anni, in parte negli stessi luoghi,⁴⁷ eppure sono divisi da una barriera culturale insuperabile. L'anno in cui F. Skorina cominciò a stampare (1517) a Praga la sua Bibbia "russa", moriva a Sącz il 'ruteno' (di origine tedesca) Paweł da Krosno, uno dei primi poeti latini polacchi; e mentre Skorina stampava a Vilna l'*Akafist Joannu predeču* e l'*Akafist presladkomu imeni Isusovu* (1522),⁴⁸ un altro 'bielorusso', Nicolaus Hussovianus, componeva a Roma e l'anno seguente avrebbe stampato a Cracovia il celebre *Carmen [...]* de statura, feritate ac venatione bisontis. Viceversa, nel periodo in cui Sebastian Klonowic, non 'ruteno', ma legato alla terra rutena così vivamente da darne un palpitante riflesso lirico in *Roxolania* (1584), componeva in latino (*Victoria deorum*) e in volgare (cfr. ancora *Flis* 1595) opere notevoli di cultura classica e di novità sia ispirative che formali, i 'Ruteni' del tempo oltrepassavano appena con le prime grammatiche scolastiche, compilate ancora su modello greco, il campo abituale delle stampe di libri liturgici e scritturistici.⁴⁹ E molti esempi potrebbero essere addotti di coesistenza negli stessi luoghi (come Vilna o Leopoli) delle due opposte culture e letterature: quella polacca — (anche) umanistica —, quella ucraina — ignara dell'Umanesimo. Naturalmente per Umanesimo-Rinascimento polacco si deve intendere quello della 'Rzeczpospolita obojga narodów' a cui partecipano i rappresentanti di tutti i suoi popoli, anche se ciò avviene sotto il segno di quella cultura occidentale di cui era da sempre rappresentante e portatore il popolo polacco. Un ultimo problema di 'denominazione' riguarda il Rinascimento dalmata. Anche qui io resto fermo su questa formulazione denotativa, che evita ogni riferimento nazionale, anacronistico rispetto ai tempi a cui ci riferiamo e fuorviante per le mutate valenze semantiche che ogni termine del genere oggi, dopo secoli di storia, ha acquistato. Se poi si deve dare a tale Rinascimento una ulteriore definizione tipologica, sarei del parere di confermare quella già da me proposta di Rinascimento 'slavo-romanzo'. Infatti il trilinguismo letterario che lo caratterizza, unito all'incontro che in esso co-

l'opposizione è, a rigor di termini, non tra 'Slavia orthodoxa' e 'Slavia romana', ma tra 'Slavia graeca' (o 'byzantina') e 'Slavia latina'.

⁴⁷ A dire il vero anche territorialmente le zone ortodosse e uniate e quelle cattolico-latine in gran parte si distinguono, così come c'è distinzione spesso tra insediamenti cittadini e villaggi, tra classe piccolo-nobiliare e contadini.

⁴⁸ *Cyrilské* 1982: 20-21, con citazione di Turilov 1981.

⁴⁹ Martel 1938: 97-160 (par. 2 del cap. II: *La langue des écrivains ruthènes*), e *Ukrainskie knigi* 1976.

stantemente si verifica dell'elemento autoctono slavo popolare con l'elemento dotto, 'di scuola', italiano (attraverso il quale filtra anche la rinnovata latinità), può dar luogo legittimamente solo a una tale denominazione. Tanto più che essa evita, ancora una volta, ogni possibile equivoco terminologico, adottando termini definitorii — 'slavo', 'romanzo' — che non hanno valenze nazionali, ma solo culturali. Di quale nazione poi fosse il popolo che lo esprime, è problema che non interessa direttamente lo storico della cultura: l'uomo infatti non è un cavallo o un cane e la geografia della cultura, come hanno ben messo in evidenza l'etnologia e l'antropologia culturale, ha una mappa diversa da quella delle razze.

Il Rinascimento europeo, ricco di varianti regionali e asincronico nel suo sviluppo storico, tra la seconda metà del Cinquecento e l'inizio del Seicento lascia il posto ad altre correnti, raggruppabili sotto il fenomeno barocco. Ma il Barocco stesso è erede di molta parte della cultura del Rinascimento, il quale fino all'Età contemporanea — in particolare fino alle soglie del Romanticismo — rimarrà un punto di riferimento costante e fondamentale nello sviluppo spirituale dell'Europa: si pensi al significato che ha per essa l'eredità classica — da cui il ritornante fiorire dei 'classicismi' —, al perdurare della 'poetica' rinascimentale, più ancora della sua 'filosofia' dell'arte, infine alla sua visione dell'uomo, recuperato alla sua autonomia di valore, in un mondo anche suo. L'eredità del Rinascimento dunque sopravvisse anche dopo che questo era finito come compatto fenomeno storico, completo di tutte le sue componenti e coerente al suo interno pur nella varietà di quelle. Le terre della Slavia orientale ricevono gli insegnamenti del Rinascimento occidentale in epoca tardiva, al tempo del Barocco e come parte di esso. La recezione di tipo barocco dell'eredità rinascimentale non è una deformazione ottica esclusiva di tardivi e frettolosi allievi della cultura occidentale: nemmeno il Bernini o il Tesauro credevano di essere fuori della tradizione del secolo precedente. È vero invece che, a differenza dell'Occidente, le dette terre slave vivono tra il Sei- e il Settecento una lunga fase di convivenza di vecchio (medievale) e nuovo, di tradizione indigena e di innovazione europea, nella quale i prodotti dell'Occidente funzionano come parte di un tutto spesso eterogeneo e conflittuale, e per questo funzionano soprattutto come dati di arte tecnica, staccati dalla matrice spirituale che li aveva prodotti. Tutto inizia in Ucraina, in particolare con la fondazione nel 1635 a Kiev del Collegium Kijoviense-Mohileanum con un programma di insegnamento modellato su quello dei collegi gesuitici: greco e latino (più slavo ecclesiastico) con appropriati studi

grammaticali e lessicali, filosofia e teologia di stampo 'scolastico' — non solo tomistico —, poetica e retorica fondate sulla (o imitate dalla) manualistica occidentale del tempo, primi tentativi di teatro scolastico identici a quelli dei Gesuiti, e via di seguito. L'esperienza dell'Ucraina, per lo più attraverso suoi allievi, si trasmette, specie nella seconda metà del secolo, alla Russia di Aleksej Michajlovič e di Pietro il Grande, nel secolo seguente anche ai Serbi d'Ungheria e di Valacchia. Chi prenda in esame i 182 manuali di recente illustrati⁵⁰ di retorica e di filosofia (leggi anche: teologia), scritti in gran parte in latino e di autori non solo ortodossi, usati nell'Accademia Mohilana, o anche voglia volgere l'attenzione al lavoro lessicografico degli Ucraini in Ucraina e in Russia (Nimčuk 1980), si rende conto dell'enorme importanza che la manualistica normativa dell'Occidente ha nella formazione retorico-letteraria e filosofico-teologica di alcune generazioni di studenti e studiosi ucraini e russi. La stessa impressione ha chi esamina i programmi e i manuali che i Serbi del Settecento derivano per le loro scuole da Kiev e da Mosca: si vedano nel vecchio libro di Unbegaun 1935, i due capitoli *Les débuts de l'influence russe* e *Le slavon russe langue littéraire*, e molte parti (compresa la ricca illustrazione fotografica) del recente libro di Erčić 1980. Si tratta di una cultura precettistica derivante senza dubbio, per quanto riguarda il campo retorico-letterario, dal classicismo rinascimentale. Ma questo classicismo normativo non diventa letteratura né a Kiev,⁵¹ né a Sremski Karlovci (ricordare la modestia letteraria dell'appena citato Kozačinskij); produrrà dei frutti considerevoli in Russia con il Polockij e con Prokopovič (per non menzionare più lontane filiazioni), personalità che sono fortemente influenzate dalla cultura dell'Occidente, così come sono anche profondamente radicate nella tradizione indigena; in ogni caso personalità lontanissime dallo spirito e dalle forme del Rinascimento letterario europeo. Questo non significa che il Rinascimento sia stato inutile per loro come per tutto il successivo sviluppo spirituale dei loro paesi. Il classicismo scolastico e poi quello letterario di matrice rinascimentale è il primo e fondamentale apporto: da quell'insegnamento trae nutrimento vitale in Russia non solo la generazione del Polockij, ma anche quella del Prokopovič, e

⁵⁰ Stratij-Litvinov-Andruško 1982. Vedi anche V. P. Masljuk 1983.

⁵¹ Cfr. il quadro letterario che emerge dall'opera di Derkač 1960 e dall'antologia *Ukrajins'ka* 1987.

persino quella di A. Kantemir, Trediakovskij, Lomonosov.⁵² Ma poi c'è l'eredità di idee del Rinascimento che ben al di là della norma letteraria lascia il suo segno nella storia spirituale dell'Est europeo; infatti anche esso diventa mondo moderno nella misura che recepisce lo spirito, la 'Weltanschauung', l'antropologia del Rinascimento. Non è semplice seguire nei vari paesi della Slavia orientale le fasi di assorbimento della cultura occidentale. Modalità e funzioni della sua ricezione hanno costituito l'oggetto di ricerche interessanti: se si debba parlare in alcuni casi di processi ritardati (vedi Konev 1983: 9-37 "*Zabaveno razvitie*" i *Prosveštenie*), per altri di processi accelerati (Gačev 1964) nel campo della europeizzazione, -se il barocco abbia rappresentato nei Paesi dell'Est europeo, quasi per funzione vicaria, anche il lascito rinascimentale (Lipatov 1987: 51, Nalivajko-Krekoten' 1983: 57) o se, togliendo al Barocco un valore esponenziale, si debba parlare piuttosto di una sincresi culturale dove si consumano tutte insieme — tra Sei- e Settecento — le esperienze di Umanesimo e Rinascimento, del Barocco e più tardi anche dell'Illuminismo. Lo schiacciamento sincronico di queste esperienze dà origine certamente a dei composti nuovi, dove tende a perdersi la funzione dialettica di ciascuna delle componenti, soprattutto della più antica, che è quella rinascimentale. Ancora più difficile è stabilire in che misura e in che maniera, quando e presso quali esponenti del pensiero e dell'arte, attraverso quali canali e con quali caratteri individuali, la cultura dell'Europa orientale fa propria la visione dell'uomo inaugurata dal Rinascimento. Ma è ormai questo un problema che non riguarda più la storia delle epoche, ma quella delle idee, dei loro incroci e dei loro ruoli in epoche sempre diverse, a cui danno il proprio apporto, ma non il proprio nome: viviamo tutti dell'eredità rinascimentale, ma da secoli non siamo più nel Rinascimento.

⁵² Qualche cosa di più a questo proposito dico in Graciotti 1987: 326-328. In questo campo è particolarmente importante l'apporto dato da P. Lewin: cfr. Lewin 1972a, 1972b, 1974, 1977a, 1977b; un'ulteriore integrazione alla bibliografia riguardante l'opera di P. Lewin e di altri studiosi polacchi sull'argomento si trova in Lewin 1984 L'idea generale della studiosa sul carattere dei trattati di poetica letti nelle scuole russe del sec. XVIII è che essi "vne vsjakogo somnenija dokazyvajut, što ruskije v XVIII v. stali vosprinimat' antičnoe nasledie v ego sredizemnomorskome, latinskome variante, t.e. v takom variante, kakoj lezal v osnove zapadnoevropejskoj kul'tury, i što nasledie eto vosprinimalos' imi v ego baročnoj transformacii" (1877: 182).

BIBLIOGRAFIA

- Alekseev M.P.
1958 Javlenija gumanizma v literature i publicistike drevnej Rusi (XVI-XVII vv.), IV Mežd. S'ezd Slavistov. Doklady. Moskva 1958.
- Antika*
1978 Antika a česká kultura. Praha 1978.
- Averincev S.S.
1985 Literaturny vizantijskogo regiona — In: Istorija vseмирnoj literatury, III. Moskva 1985, pp. 29-41.
- Backvis C.
1958 Quelques remarques sur le bilinguisme latino-polonais dans la Pologne du seizième siècle, Université libre de Bruxelles, Institut de Sociologie Solvay, 1958.
- Balasov N. I.
1985 Vvedenie — In: Istorija vseмирnoj literatury, III. Moskva 1985, pp. 7-28.
- Boulenger J.
1934 Le vrai siècle de la Renaissance — Humanisme et Renaissance, I, 1934.
- Bouwsma W.
1974 Renaissance and Reformation: an Essay in their Affinities and Connections — In: Luther and the Dawn of the Modern Era. Leiden 1974, pp. 127-149.
- Bulanin D.M.
1984 Perevody i poslanija Maksima Greka. Leningrad 1984.
- Campana A.
1946 The Origin of the Word 'Humanist' — Journal of the Warburg and Courtauld Institutes', IX, 1946, pp. 60-73.
- Chlodovskij R. I.
1985a Ital'janskaja Literatura: Literatura Trečento — In: Istorija vseмирnoj literatury, III, Moskva 1985, pp. 45-88.
1985b Ital'janskaja Literatura: Literatura Kvattročento — In: Istorija vseмирnoj literatury, III. Moskva 1985, pp. 89-107.
- Cyrilské tisky*
1982 Cyrilské tisky. [Praha] 1982.
- Denis L.
1941 Un humaniste au moyen âge: Jean de Salisbury (1120?-1180), in "Nova et vetera", (1940-1941), pp. 5-23, 125-152.
- Dennisoff E.
1943 Maxime le Grec et l'Occident. Paris-Louvain 1943.

- Derkač B. A.
1987 Perekladna ukrajinska povist' XVII-XVIII stolit'. Kyjiv 1987.
- Dimov G.
1983 Problemi nazionali bulgari, panbalcanici e paneuropei nell'opera letteraria di Gregorij Camblak.— In: Atti dell' VIII Congresso Internazionale di Studi sull'Alto Medioevo. Spoleto 1983.
- Dujčev I.
1965 L'umanesimo di Giovanni Italo — In: Medioevo bizantino slavo, I. Roma 1965, pp. 321-326.
- Erčić V.
1980 Manuil (Mihail) Kozačinskij i njegova Tragedokomedija. Novi Sad-Beograd 1980.
- Folena G.
1963 La cultura volgare e l'Umanesimo cavalleresco' nel Veneto — In: Umanesimo europeo e Umanesimo veneziano, a cura di V. Branca. Firenze 1963, pp. 141-158.
- Gačev G. D.
1964 Uskorennoe razvitie literatury. Moskva 1964.
- Garin E.
1949 Umanesimo e Rinascimento — In: Questioni e correnti di storia letteraria, Milano 1949, pp. 363-364.
1967 La cultura del Rinascimento. Bari 1967.
- Georgiev E.
1984 Bălgarskata literatura v obšto-evropejski kontekst. Sofija 1984.
- Giovanni di Salisburi
Policraticus. L'uomo di governo nel pensiero medioevale. Presentaz. di M. T. Fumagalli Beonio-Brocchieri, introduz. di L. Bianchi. Milano 1985.
- Goleniščev-Kutuzov
1963a Gumanizm u Vostočnych Slavjan - Ukraina i Belorussia. Moskva 1963.
1963b Ital'janskoe Vozroždenie i slavjanskije literatury XV-XVI vekov. Moskva 1963.
1967 Renessansnye literatury Zapadnoj i Vostočnoj Evropy (Sopostavitel'nyj obzor) — In: Literatura epochi Vozroždenija i problemy vse-mirnoj literatury. Moskva 1967, pp. 245-285.
1973 Predrenessansnye processy v kul'ture južnych Slavjan do tureckogo zavoevanija i vizantijskaja tradicija — In: Slavjanskije literatury. Stat'i i issledovanija. Moskva 1973, pp. 17-37.
- Graciotti
1973 Introduzione a I. N. Goleniščev-Kutuzov, Il Rinascimento italiano e le letterature slave dei secoli XV-XVI, a cura di S. Graciotti e J. Křešálková, I. Milano 1973, pp. 8-11.

- 1983 Per una tipologia del trilinguismo letterario in Dalmazia nei secoli XVI-XVIII. — In: *Barocco in Italia e nei Paesi slavi del Sud*. Firenze 1983.
- 1987 Il Rinascimento italiano e le letterature slave — *Lettere italiane*, 1987, III, pp. 309-328.
- 1988 Europejskość umysłowości polskiego Renesansu. — In: *Od Renesansu do Oświecenia*, I. Warszawa, P.I.W., di imminente pubblicazione.
- Grossman M.
1975 Humanism in Wittenberg, 1485-1517 — *Bibliotheca humanistica et reformatorica* 11. Nieuw-koop 1975.
- Haegglund B.
1974 Renaissance and Reformation — In: *Luther and the Dawn of the Modern Era*. Leiden 1974, pp. 150-157.
- Haskins C. H.
1928 *The Renaissance of the twelfth Century*. Cambridge 1928.
- Heisenberg A.
1903 Byzantinische Kultur und Renaissance Kultur — *Historische Zeitschrift* 81 (1903): 215-232.
- Howald E.
1948 *Die Kultur der Antike*. Zürich 1948.
- Hrabák J.
1968 Die Bedeutung des lateinischen Humanismus für die tschechische Literatur und seine Beziehung zur tschechischen Wirklichkeit — In: *Renessans und Humanismus in Mittel- und Osteuropa*. Berlin 1962.
- Impellizzeri S.
1969-70 L'Umanesimo bizantino del IX secolo e la genesi della 'Biblioteca' di Fozio — *Rivista di studi bizantini e neoellenici*, N.S. 6-7 (1969-1970).
- Ivanov A. I.
1969 *Literaturnoe nasledstvo Maksima Greka: charakteristika, atribucii, bibliografii*. Leningrad 1969.
1972-73 Maksim Grek i ital'janskoe Vozroždenie — *Vizantijskij vremennik* 33 (1972): 140-157, 34 (1973): 112-121, 35 (1973): 119-136.
- Istorija*
1985 *Istorija vsemirnoj literatury*. Moskva 1985.
- Jaeger W.
1943 *Humanisme and Theology*. Milwaukee 1943.
- Junghans H.
1970 Der Einfluss des Humanismus auf Luthers Entwicklung bis 1518 — *Lutherjahrbuch* XXXVII, 1970, pp. 37-101.

- 1977 Das bleibende Erbe des Humanismus in der reformatorischen Bewegung — In: Auftrag des Instituts für Schweizerische Reformationsgeschichte. Zürich 1977, pp. 127-139.
- 1984 Der junge Luther und die Humanisten. Weimar 1984.
- Klaniczay T.
1966 Que faut-il entendre par littérature nationale? — In: Actes du IVme Congrès de l'Association Internationale de Littérature Comparée, Fribourg 1964. The Hague 1966, pp. 184-194.
Letteratura e nazionalità (la letteratura ungherese nell'area danubiana) — Rivista di Studi Ungheresi, I, 1986, 7-20.
- Klibanov I.
1957 K probleme antičnogo nasledija v pamjatnikach drevnerusskoj pis'mennosti — Trudy ODRL 12 (1957): 158-181.
1958 U istokov ruskoj gramatičeskoj mysli — Vestnik istorii mirovoj kul'tury, 1958, I-II; 1959, I.
- Kočev N.
1985 Tärnovskata knižovna škola v konteksta na kulturnija kipež väv Vizantija i na Zapad prez XIV vek — In: Tärnovska knižovna škola, 4: Kulturno razvitie na bälgarskata daržava krajat na XII-XIV vek. Sofija 1985, pp. 278-294.
- Konev I.
1983 Bälgarskoto Vözražđane i prosveštenieto. Sofija 1983.
- Konrad N.I.
1967 Ob epoche Vozroždenija — In: Literatura epochi Vozroždenija i problemy vsemirnoj literatury. Moskva 1967, pp. 5-45.
- Kovtun L. S.
1975 Leksikografija v Moskovskoj Rusi XVI-načala XVII v. Leningrad 1975.
- Krštev K.
1971 Načenki na Renesansa v srednovjekovna Bälgarija. Sofija 1971.
- Kristeller P. O.
1960 Umanesimo italiano e Bisanzio — In: Venezia e l'Oriente tra tardo Medioevo e Rinascimento. Firenze 1960, pp. 19-33.
- Kul'turnye svjazi*
1976 Kul'turnye svjazi narodov Vostočnoj Evropy v XVI v. (sotto la redaz. di B. A. Rybakov). Moskva 1976.
- Kul'tura*
1981 Kul'tura epochi Vozroždenija i Reformacija. Leningrad 1981.
- Lazarev V.
1947 Istorija vizantijskoj živopisi. Moskva 1947.
1967 Storia della pittura bizantina. Torino 1967.

Lemerle

- 1960 Byzance et l'origine de notre civilisation — In: Venezia e l'Oriente tra tardo Medioevo e Rinascimento. Firenze 1960, pp. 1-17.
 1971 Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au X^{me} siècle. Paris 1971.

Lewin P.

- 1972a Wykłady poetyki w uczelniach rosyjskich XVIII w. (1722-1774) a tradycje polskie. Wrocław 1972.
 1972b Dawne polonica literackie w archiwach Moskwy i Leningradu — *Slavia Orientalis* (1972): 73-99.
 1974 Nieznana poetyka kijowska z XVII wieku — In: Z dziejów stosunków literackich polsko-ukraińskich. Wrocław 1974, pp. 71-79).
 1977a Literatura staropolska a literatury wschodniosłowiańskie. Stan badań i postulaty badawcze — In: Literatura staropolska w kontekście europejskim: związki i analogie. Wrocław 1977, pp. 139-168.
 1977b Barokko w literaturno-estetycznym soznaniu prepodawatelej i slusatelej russkich duchownych učilišč XVIII veka — *Wiener Slavistisches Jahrbuch* 23 (1977): 180-198.
 1984 Select Bibliography of Works on Kiev Academy by Polish Scholars (1966-1983) — *Harvard Ukrainian Studies* 8 (1984) 1-2: 223-228.

Lichačev D. S.

- 1958 Nekotorye zadači izučenija vtorogo južnoslavjanskogo vlijanija v Rossii (IV Mežd. S'ezd Slavistov. Doklady). Moskva 1958.
 1962 Die Kultur Russlands während der Osteuropaeischen Frührenaissance. Dresden 1962.
 1967 Predvozroždenie na Rusi v konce XIV-pervoj polovine XV veka — In: Literatura epochi Vozroždenija i i problemy vseмирnoj literatury. Moskva 1967, pp. 136-182.
 1982 Introduzione a Pamjatniki literatury drevnej Rusi. Vtoraja polovina XV veka. Moskva 1982.

Lipatov A.V.

- 1987 Problemy obščej istorii slavjanskich literatur od Srednevekov'ja do serediny XIX v. (evropejskij kontekst, tipologičeskaja differenciacija i nacional'naja specifičika, formirovanie osnov sovremennogo razvitija) — In: Slavjanskije literatury v procese stanovlenija i razvitija. Moskva 1987, pp. 5-83.

Literatura

- 1967 Literatura epochi Vozroždenija i problemy vseмирnoj literatury. Moskva 1967.

Lur'e Ja.S.

- 1963 O putjach razvitija svetskoj literatury v Rossii i u Zapadnych Slavjan — *Trudy ODRL*, XIX, 1963, pp. 280-286.
 1965 Srednevekovyj roman ob Aleksandre Makedonskom v russkoj literature XV v. — In: Aleksandrija. Moskva 1965.

- 1967 Elementy Vozroždenija na Rusi v konce XV-pervoj polovine XVI veka — In: Literatura epochi Vozroždenija i problemy vsemirnoj literatury. Moskva 1967, pp. 183-211.
- 1970 Sud'ba belletristiki v XVI v. — In: Istoki ruskoj belletristiki. Voznikovenie žanrov sjužetnogo povestvovanija v drevnerusskoj literature. Leningrad 1970.
- Mayenowa M. R.
1955 Walka o język w życiu i literaturze staropolskiej. Warszawa, II ed. 1955.
- Martel A.
1938 La langue polonaise dans les pays rathènes. Lille 1938.
- Masljuk V. P.
1983 Latynomovni poetyky i retoryky XVII – peršoj polovyny XVIII st., ta ich rol' u rozvytku teorii literatury na Ukrajinii. Kyjiv 1983.
- Medvedev I.
1976 Vizantijskij gumanizm. Leningrad 1976.
- Michajlov A.D.
1985 Francuskij gumanizm — In: Istorija vsemirnoj literatury, III, Moskva 1985, pp. 228-231.
- Mošin V.
1937 Vizantiski uticaj u Srbii u XIV veku — Jugoslovenski istoriski časopis 3 (1937): 147-160.
1963 O periodizaciji rusko-južnoslavjanskih literaturnych svjazej X-XV vv. — Trudy ODRL, XIX, 1963.
- Munk-Olsen B.
1968 L'humanisme de Jean de Salisbury. Un cicéronien au XII^{me} siècle — In: Entretiens sur la Renaissance du XII^{me} siècle, Paris 1968, pp. 53-69.
- Nalivajko D. S. - Krekoten' V. I.
1983 Ukrajin'ska literatura XVI-XVIII stolit' u slovjan'skomu i evropejs'komu kontestu — In: IX Mižnarodnyj zjazd slavistiv, Slov. literatury, Kyjiv 1983.
- Neumann C.
1926 Das Problem der Renaissance in Byzanz — Historische Zeitschrift 133 (1926): 393-412.
- Nimčuk V. V.
1980 Staro-ukrajins'ka leksikografija, v jiji zv'jazkach z rosij'skoju ta bilorus'koju. Kyjiv 1980.
- Obrońcy*
1953 *Obrońcy języka polskiego, a cura di W. Taszycki.* Wrocław 1953.
- Paré G. - Brunet A.- Tremblay P.
1934 La renaissance au XII^{me} siècle. Paris 1933.

Pelc K. J.

- 1984a Renesans - Humanizm - Reformacja. — In: Pelc K. J., Europejskość i polskość literatury naszego Renesansu, Warszawa 1984.
1984b Muza łacińska - Muza polska — In: Pelc K.J., Europejskość i polskość literatury naszego Renesansu. Warszawa 1984, pp. 182-228.

Pertusi A.

- 1960 Italo-greci e Bizantini nello sviluppo della cultura italiana dell'Umanesimo — In: Venezia e l'Oriente tra tardo Medioevo e Rinascimento, Firenze 1960.
1964 Leonzio Pilato fra Petrarca e Boccaccio. Le sue versioni omeriche negli autografi di Venezia e la cultura greca del primo umanesimo. Venezia-Roma 1964.
1968 In margine alla questione dell'Umanesimo bizantino: il pensiero politico del Card. Bessarione e i suoi rapporti con il pensiero di Giorgio Gemisto Pletone — Rivista di studi Bizantini e Neoellenici, N. S. 5 (1968): 95-104).
1980 L'umanesimo greco dalla fine del secolo XIV agli inizi del secolo XVI — In: Storia della cultura veneta dal primo Quattrocento al Concilio di Trento, I. Vicenza 1980, pp. 177-264.

Petković V.

- 1938 Naša freska kao preteča Renesansa — XX vek 5 (1938).

Picchio R.

- 1958 'Prerinascimento est-europeo' e 'Rinascita slava ortodossa' — Ricerche Slavistiche 6 (1958): 185-199.

Plavskin Z. I.

- 1985 Literatura rannego obščeisjanskogo Vozroždenija — In: Istorija vse-mir-noj literatury, III. Moskva 1985, pp.341-349.

Pražak A.

- 1945 Národ se bránil. Praha 1945.

Purišev B. I.

- Nemeckaja literatura — In: Istorija vse-mirnoj literatury, III, pp. 174-201.

Rossi V.

- 1964 Il Quattrocento. Milano 1964.

Rukovět'

- 1966 Rukovět' humanistického básnictví v Čechách a na Moravě, a cura di A. Truhlář, K. Hrdina, J.Hejnic e J.Martínek, voll. I-IV. Praha 1966-1982.

Šišmanov I.D.

- 1965 Zapadno evropejskoto i bálgarskoto Vázražđane — In: Bálgarska isto-ričeska biblioteka 1928, t. 1 (e ripubblicato in: Šišmanov I.D., Izbrani sáčinenija, I: Bálgarsko Vázražđane. Sofija 1965, pp. 74-80).

- Spitz L. W.
1963 The religious Renaissance of German Humanists. Cambridge (Mass.) 1963.
- Stančev K.
1983 Scuola di Evtimij, Slavia Orthodoxa e Rinascimento italiano: relazioni e opposizioni tipologiche — In: Atti dell'VIII Congresso Internazionale di Studi sull'Alto Medioevo. Spoleto 1983, pp. 319-330.
- Stratij Ja. M.-V. - Litvinov D. - Andruško V.A.
1982 Opisane kursov filosofii i ritoriki professorov Kievo-Mogiljanskoj Akademii. Kiev 1982.
- Tipologija*
1978 Tipologija i periodizacija kul'tury Vozroždenija. Moskva 1978.
- Tolan E.K.
1968 John of Salisbury and the Problem of Medieval Humanism — In: Etudes d'histoire littéraire et doctrinale, (IV^{ème} série). Montréal-Paris 1968, pp. 189-199.
- Turilov A. A.
1981 Gimnografičeskoe nasledie F. Skoriny v rukopisnoj tradicii — In: Problemy naučnogo issledovanija rukopisej, Leningrad 1981.
- Ukrajins'ka literatura*
1987 Ukrajins'ka literatura XVII st. Kyjiv 1987.
- Ukrainskie knigi*
1976 Ukrainskie knigi kirillovskej pečati XVI-XVIII vv. Katalog izdanij, chranjavščichsja v Gosudarstvennoj Biblioteke SSSR im. V. I. Lenina, (sost. T. N. Kameneva - A. A. Guseva). Moskva 1976.
- Unbegaun B.
1935 Les débuts de la langue littéraire chez les Serbes. Paris 1935.
- Velčev V.
1974 Tárnovska knižovna škola i predrenesansovoto dviženie na Balkanite— In: Tárnovska knižovna škola, Sofija 1974, pp. 243-25.
- Weintraub W.
1973 Łacińskie podłoże polskiej literatury XVI wieku.— In: Literatura staropolska i jej związki europejskie, Wrocław 1973, pp. 17-28.
- Wolf H.
1970 Humanistische Einflüsse in der frühprotestantischen Literatur — Wirkendes Wort 20 (1970): 145-160.