EUROPA ORIENTALIS 9 (1990)

NARRATIVA E NORMA LETTERARIA NELLA RUSSIA DEL QUATTROCENTO E DEL PRIMO CINQUECENTO

GIOVANNA BROGI BERCOFF

1. Si delinea con crescente evidenza negli ultimi anni la tendenza a riesaminare singoli testi della letteratura medievale della Slavia ortodossa per capire quali fossero i meccanismi e/o i principi regolatori che (indipendentemente dalla ben nota carenza, o piuttosto assenza, di opere che documentino un pensiero teorico codificato) guidavano scrittori e redattori nella composizione delle loro opere. Si delinea anche una rinnovata attenzione all'eredità teorica e metodologica del formalismo che, con le profonde e fruttuose elaborazioni venute dalla critica letteraria e filologica dell'ultimo cinquantennio, ci può aiutare ancor oggi a comprendere come i testi siano fatti e in qual modo il messaggio che essi intendono trasmettere venga espresso ed evidenziato da precisi procedimenti retorici (Picchio-Goldblatt 1985: 272-282 con la bibliografia citata). Recentemente, anche riprendendo osservazioni di grandi studiosi quali I. P. Eremin o M. N. Speranskij (per non fare che due autorevoli esempi, ma altri se ne potrebbero aggiungere), a suo tempo rimaste alquanto isolate, un'analoga tendenza si manifesta nella critica sovietica che si dedica con maggiore attenzione ai fatti formali e compositivi e alla ricerca di norme letterarie della Russia medievale.

Ci è accaduto d'osservare, esaminando il *Žitie Ilariona* di Eutimio di Tarnovo, che la tradizionale suddivisione dei testi agiografici in esordio, origine, nascita, educazione, atti, annuncio della morte, mor-

te, miracoli, eulogio (suddivisione seguita con particolare accuratezza da Eutimio, sempre attento ad una norma precisa), è scandita nel *Žitie Ilariona* da espressioni di gioia (soprattutto i verbi "radovati se" e "veseliti se", e termini da essi derivati) che ricorrono con una regolarità che potremmo definire 'matematica' ed hanno un preciso significato ideologico, in quanto legate alla gioia del cristiano che, in virtù di una vita di rinuncia e di santità, ma soprattutto in virtù della salvazione cristica, riceve la grazia di avvicinarsi alla contemplazione dell'Ineffabile Bene Supremo (Brogi Bercoff 1987). In maniera del tutto analoga è costruito il *Žitie* di Santa Parasceve, per il quale Eutimio ha scelto come elemento portante della struttura la luce, un altro pilastro, quindi, della teologia ortodossa, e di quella esicastica in particolare (Kalužniacki: 59-77).

Seguendo questo "filo" di ricerca in altri testi agiografici, non abbiamo dovuto meravigliarci eccessivamente quando abbiamo constatato un'analoga strutturazione del materiale testuale nella *Povest' o Petre i Fevronii*. Già Picchio (1984) ha a suo tempo messo in evidenza la forte elaborazione letteraria cui il materiale testuale è stato sottoposto, e il perfetto inserimento del "racconto" in una precisa tradizione ideologica slava ortodossa, segnalata da una citazione paolina (Gal. 3:28) che funge da "chiave tematica". Le ulteriori osservazioni che si possono fare sulla struttura generale del testo non solo confermano il suo carattere profondamente letterario, ma evidenziano anche il suo perfetto adeguamento al modulo compositivo che abbiamo creduto di poter individuare nel *Žitie Ilariona*. Se, come notava Picchio (1984: 496-500), la chiave tematica che conclude l'"esordio" della *Povest' o Petre i Fevronii*, definisce il significato ideologico (teologico) del testo e ne determina la funzione agiografica, essa costituisce anche il nucleo da cui si sviluppa la segmentazione narrativa dell'intero testo.

Alla citazione paolina "Elicy vo Christa krestišasja, vo Christa oblekošasja", fa seguito una sentenza esegetico-didascalica dell'autore/redattore che sembra voler conferire un significato più circoscritto e reale alla citazione: chi vuol seguire veramente il cammino indicato dal battesimo, segua rigorosamente i precetti divini ("Ašče li vo Christa oblekošasja, da ne otstupajut ot zapovedej ego"). La successiva "esegesi storica" della citazione, con la precisazione delle virtù dei santi Petr e Fevronija (Picchio 1984: 499; Dmitrieva 1979: 211), non a caso, a parer nostro, si conclude con la distinzione fra santi-monaci (poiché alcuni ricevono la grazia di divenire taumaturgi "molitv radi, i pokajanija i trudov", dice il testo) e santi che combattono rimanendo nel mondo dei laici e ricevendo la grazia di divenire taumaturgi "mu-

žestva radi i smirenija". La conclusione dell'autore/redattore è chiara: Petr e Fevronija esercitarono anzitutto queste ultime virtù, quella di avere il coraggio di opporsi alle pressioni delle cose terrene e di accettare con umiltà la persecuzione piuttosto che mancare ai comandamenti divini.

A partire da questo momento la *Povest'* si divide in episodi accuratamente scanditi da riferimenti alla perfetta osservanza, da parte dei protagonisti, dei comandamenti divini.

Primo episodio: dopo aver ucciso il drago e aver ottemperato al precetto di umiltà (implicito nella citazione paolina ed esplicito alla fine dell'"esordio", Picchio 1984: 497) secondo le condizioni poste da Fevronija, i due coniugi giungono nella propria terra, nella città di Murom, e vivono con pietà "ničto že ot božiich zapovedej ostavljajušče" (Dmitrieva 1979: 217).

Secondo episodio: divenuto principe dopo la morte del fratello, Petr viene fatto oggetto delle pressioni dei boiari che desiderano allontanare Fevronija, indegna del rango di principessa; egli rifiuta tali pressioni e segue la decisione di Fevronija di abbandonare il principato: il principe non volle mantenere il regno temporale al prezzo di allontanarsi dai comandamenti di Dio — commenta l'autore/redattore — "oderžanie svoe, jako umety vmeni, da zapovedi božija ne razrušit" (Dmitrieva 1979: 219).

Terzo episodio: nel periodo dell'esilio Fevronija manifesta i suoi poteri taumaturgici; i boiari, dilaniati dalle lotte intestine, invitano la coppia principesca a ritornare in patria; Petr e Fevronija governano la propria terra con amore, con dolcezza, con umiltà, con misericordia poiché "[camminavano] vo vsech zapovedech i opravdaniich gospodnich bez poroka" (Dmitrieva 1979: 220).

Quarto episodio: annuncio e preparazione alla morte; morte dei protagonisti; miracoli e sepoltura comune; nell'"eulogio" (Dmitrieva 1979: 222), la triplice invocazione d'ispirazione liturgica ("Radujsja, Petre..."; "Radujsja, Fevronije...") si evolve in un climax che raggiunge il punto culminante nel terzo "Radujsja": Petr viene definito "slavnyj" e glorificato "jako zapovedi radi božija samoderžstva voleju otstupi", Fevronija viene celebrata come "divnaja" per aver compiuto già in vita un miracolo. Forse non è un caso che l'epiteto "čestnaja glavo", a suo tempo reso celebre da Ilarion nell'invocazione a Vladimir, venga usato qui nell'invocazione successiva, quella rivolta ai due santi insieme, e finalizzata a precisare l'elemento fondamentale della loro virtù: lo "smirenie", l'umiltà, l'essersi abbandonati in tutto e

per tutto a Cristo e ai suoi precetti, com'era detto appunto nella citazione paolina.

Il materiale su cui si è trovato a lavorare l'autore/redattore che ha creato la "cornice" agiografica di questa *Povest'*, è talmente diverso da quello del *Žitie Ilariona* che esso giustifica di per sé le differenze quantitative e qualitative dei due testi, a cominciare dal numero degli episodi e dalla rispondenza solo parziale della *Povest' o Petre i Fevronii* allo schema previsto dall'agiografia per la successione delle varie fasi della vita di un santo. Non è questo un caso isolato nell'agiografia in genere, e tanto meno nella letteratura della Russia medievale, in cui si contano in gran numero le Vite di santi 'anomale', a cominciare da quelle di Boris e Gleb. Né ci interessa in questa sede la diversità d'impostazione fra il *Žitie Ilariona* (tutto imperniato sull'ascetismo monastico e sulla mistica esicastica) e la *Povest'* col suo significato ideologico e la funzione politica e sociale che poteva avere nella Russia del XVI secolo.

Rileveremo solo, a questo punto, che le due opere sembrano rispondere ad un comune "modulo compositivo" (Picchio-Goldblatt 1985: 278), particolarmente evidenziato dal carattere agiografico dei testi, dall'appartenenza a un genere, quindi, che prevede tradizionalmente una suddivisione in episodi. Pur nella diversità dei protagonisti (monaco asceta l'uno; principi-laici gli altri) e d'impostazione generale (materiale esclusivamente teologico, nel primo caso; materiale folclorico, epico, storico ed agiografico, nell'altro) le ricorrenti espressioni che segmentano il testo hanno identica funzione di strumenti formali che scandiscono la sua struttura, e insieme di strumenti semantici che trasmettono il messaggio ideologico. Una cosa ci pare certa: per quel che riguarda il testo della *Povest'* quale ci è trasmesso dal gruppo di manoscritti pubblicato dalla Dmitrieva (1979: 6-33) come "Pervaja Redakcija", sono fuorvianti i tentativi di suddivisione del materiale secondo schemi folclorici di tipo fiabesco. Fosse pure legato a più o meno antiche tradizioni folcloriche il materiale di base, quella che è stata chiamata "Pervaja redakcija" della *Povest' o Petre i Fevronii* è spiegabile solo nel quadro dell'ideologia cristiana della Slavia ortodossa e di quella politica della Russia cinquecentesca, ed è divisibile in segmenti solo secondo lo schema che abbiamo indicato.

Un'osservazione a parte va fatta per la denominazione dell'opera: il titolo *Povest' ot žitija* (*Povest' žitija* secondo alcuni manoscritti) non sembra dare preferenza né all'elemento agiografico né a quello storico (ché come "storico" veniva sicuramente percepito il materiale epico-folclorico), ma evidenzia il carattere composito dell'opera, nella quale

l'elemento agiografico si è sovrapposto, ricomponendolo e dominandolo, a quello percepito come storico. Può questa essere un'indicazione indiretta di una coscienza dell'autore/redattore dell'esistenza di una normativa, di un codice cui era necessario adeguarsi accingendosi a scrivere un'opera destinata a trasmettere, con mezzi verbali organizzati secondo certi criteri espressivi, un certo messaggio ideologico. Il fatto che l'opera non abbia trovato accoglienza favorevole nell'ambiente del metropolita Makarij non inficia la supposizione che l'autore/redattore, cercasse di adattare un materiale sicuramente anomalo ad uno schema compositivo che, nelle sue intenzioni, doveva forse garantirne la letterarietà e la pertinenza ideologica.

2. Se l'analogia compositiva fra due *Žitija* (pur nel carattere anomalo, o quanto meno originale della *Povest' o Petre i Fevronii)* rientra in uno schema generale sostanzialmente consueto, desta una certa sorpresa constatare che un "modulo compositivo" non molto diverso sostiene un'opera che in nessun modo si può definire *Žitie* e che invece, per il suo stretto legame con un evento storico non solo d'importanza fondamentale, ma anche recente, ha tutte le carte in regola per essere classificata come un "racconto storico", come una "povest'" in senso più stretto: si tratta del testo generalmente noto come *Povest' o vzjatii Car' grada Turkami* (PLDR: 216-266).

Questo testo (quale è stato tramandato dal ms. Troickij 773 del XVI secolo, pubblicato a suo tempo dall'archimandrita Leonid e, recentemente, da O. V. Tvorogov nei PLDR) è troppo complesso per essere analizzato nei particolari in questa sede. Le contraddizioni e i numerosi problemi storici sono stati almeno parzialmente segnalati, anche se non si possono dire risolti (Speranskij 1954; Skripil' 1954; Smirnov 1953; Dujčev 1956; Azbelev 1961; Pertusi 1976, 1988; Melichov 1984). Non ci paiono unitari l'uso lessicale, la terminologia concernente i dignitari bizantini e turchi (ma anche termini generici come "ljudi" e "narod"), i riferimenti a Roma (Prima o Seconda) e ai nomi di Costantinopoli, e vari altri elementi che ci proponiamo di analizzare altrove.

Anche la struttura del testo non è unitaria e porta tracce evidenti di accostamento di vari materiali e di interventi di elaborazione e cucitura. Nella prima parte della descrizione dell'assedio (PLDR: 222-238) sembra dominare una successione di segmenti che illustrano parallelamente, come sequenze a tre, le azioni dell'imperatore, del sultano,

del patriarca. Una parte che pare centrale (PLDR: 238-242) costituisce un blocco piuttosto omogeneo in cui dominano, in rapida successione, i duelli e gli scontri militari, strettamente connessi alle discussioni, nella città assediata, fra i vari partiti e progetti di difesa. Una terza parte riprende il racconto delle varie fasi dell'assedio articolato secondo le parti in gioco (imperatore, sultano, patriarca), ma è caratterizzata da una presenza militare molto più attiva e vivace dell'imperatore, da una maggiore frammentazione del racconto rispetto alla prima parte, da una sua più stretta aderenza ai fatti, alle date, a personaggi concreti. Contemporaneamente, aumentano di numero, in quest'ultima parte, i riferimenti alla volontà divina che decide di ogni momento della lotta e i richiami all'ineluttabilità della presa della città, ma sembrano meno lunghe le preghiere e meno invadente la presenza del patriarca.

I frequenti richiami alla fatalità della caduta di Costantinopoli, più d'una volta, creano un netto contrasto con la narrazione storica. Con ossessiva regolarità, i fatti negano le esplicite situazioni imperniate sulla speranza (a volte una certezza) dei Greci che la città sarà presto liberata dall'assedio e sui paralleli momenti di dubbio e di sconforto del sultano che, in tre occasioni, medita l'abbandono dell'impresa.[1] La tensione drammatica creata da questo doppio filo di narrazione, raggiunge effetti letterari notevoli, anche se riteniamo che tali effetti

---

[1] Si veda ad es: [I Greci] "čajachu bo uže otstupiti bezbožnomu ... On že, bezvernyj, ne tako pomysljaše ... I tako ne byst niotkudu pomošti" (p. 228); dopo l'esplosione del cannone appena riparato, il sultano medita sulla possibilità di rinunciare all'impresa, "no ubo ... bezzakonija naša prevzydoša glavy naša [Ps. 37:5] ... gneva ego kamo ubežim?" (p. 236); l'imperatore rifiuta di partire per andare a chiedere aiuto: "Ašte gospod' bog izvoli tako, kamo izbegnem gneva ego" (p. 244); i Greci confidano nell'aiuto di Dio ma, "quanto prima eravamo ripieni della Sua Grazia, tanto ora per i nostri peccati siamo privi della Sua misericordia" (p. 246); il penultimo giorno Giustiniani e i Greci cercano di ricostruire il bastione ma "Christ'janskoe sogrešen'e ne voschote se" (p. 250); Giustiniani viene colpito alla spalla: "Eže Bog izvoli, tomu ne preiti" (p. 252); spaventato dall'attesa dei rinforzi che dal mare dovrebbero giungere ai Greci, il sultano sta per allontanarsi "no, da sbudet'sja božie izvolenie, s"vet toj ne s"vr'šisja" (p.254); invano l'imperatore incita i Greci a combattere i Turchi che già irrompono nella città: "ašte bo ... ne gospod" soziždet' chram, vsue tružaemosja zizduščei" (Ps. 126:1) (p. 256): questa citazione potrebbe essere la risposta del redattore, fortemente marcata nel senso cristiano-ortodosso della *Povest'*, all'invito, ottimistico e ben lontano dall'ascetismo cristiano-ortodosso, che Costantino, all'inizio dell'opera, rivolgeva ai Romani affinché ciascuno costruisse un fastoso palazzo per rendere splendida la città e per perpetuare la propria memoria ("da sotvorit sobe pamjat' dostojnu" p. 220).

siano il risultato non tanto di una volontaria ricerca bellettristica (che consideriamo anacronistica) quanto di un accostamento di materiali diversi, o piuttosto dell'elaborazione di materiali preesistenti con conseguente intreccio di orientamenti ideologici diversi. Per spiegare questo testo, che resta per tanti aspetti enigmatico (a cominciare dal problema di una possibile esatta datazione),[2] molto rimane ancora da analizzare nell'ambito della lingua (in particolare del lessico) come in quello della storia, delle citazioni bibliche e dei riferimenti ad altre opere, e in quello della tradizione testuale.[3]

Proprio per il suo carattere composito e disuguale, ci pare più evidentemente percepibile la volontà di uno (o più di uno?) autore/ redattore che ha tentato di organizzare il materiale, diverso per origine, sovrapponendo una struttura formale-ideologica che conferisce all'insieme una sua unità compositiva e un preciso significato.

Ci pare infatti che l'organizzazione del materiale sia affidata allo strumento, formale e ideologico insieme, delle preghiere del patriarca, del clero e dell'imperatore. Esse sono riproposte al lettore a intervalli regolari, nei punti cruciali del discorso ideologico che il testo è delegato a trasmettere e, con la loro ripetitività, costituiscono una costante stilistica particolarmente evidente: com'è stato osservato (Pertusi 1976: 268 e 440), esse riprendono assai fedelmente le preghiere previste dagli *Eucologia* greci "in barbarorum adventum et gentilium incursum" (il fatto che la ripresa non sia sempre letterale non ha a nostro avviso alcun significato, trattandosi, nel caso della nostra *Povest'*, non di un testo liturgico o sacro, ma storico e 'storiosofico'). Esaminiamo brevemente queste preghiere:

Prima preghiera: Dopo l'inizio dell'assedio e i preparativi per la difesa, l'imperatore, il patriarca, il clero e gran numero di donne e bambini confessano i peccati della città e chiedono salvezza ricorrendo alla ben nota citazione [Mt. 9:13; Mar. 2:17; Lu. 5:32] "Ne priidoch pravednych spasti..." (p. 224). La preghiera è riportata per intero.

---

[2] Il ritrovamento di un foglio datato alla fine del XV secolo (Azbelev 1961), non è probante per ritenere che la redazione del ms. Troickij 773 avesse già alla fine del Quattrocento la forma attuale. Il foglio pubblicato da Azbelev, infatti, contiene solo un frammento di narrazione concernente un attacco turco e la difesa fatta dall'imperatore. Nessun elemento di quelli che noi consideriamo derivati da un'elaborazione ideologico-letteraria è compreso nel brevissimo frammento.

[3] Non risponde, ad esempio, ai criteri di una moderna "constitutio textus" la decisione dell'editore del testo pubblicato nei PLDR di integrare il ms. Troickij 773 con varianti della redazione del *Chronograf* del 1512, segnalate in corsivo.

Seconda preghiera: Dopo aver respinto il primo grande attacco dei Turchi e aver bruciato i cadaveri, l'imperatore col patriarca e il clero, animati dalla speranza della fine dell'assedio, innalzano preghiere di ringraziamento a Dio nella cattedrale: "Ma lui, l'infedele, non pensava così [ossia: di andarsene]" (pp. 226-228).

Terza preghiera: Dopo che il colpo di cannone ha distrutto una parete della chiesa risparmiando le mura della città, mentre tutti si concentrano nella difesa, il patriarca e il clero innalzano preghiere nelle chiese con pianti e lamenti (p. 230).

Quarta preghiera: Dopo una nuova giornata di battaglia e una notte di riposo, si bruciano le migliaia di morti che riempiono il vallo: il patriarca col clero, con l'imperatore e l'imperatrice, e con le nobildonne e il popolo innalzano in tutte le chiese preghiere di glorificazione e di ringraziamento a Dio e alla Vergine (p. 232).

Quinta preghiera: Dopo l'esplosione nel fossato e la strage causata dalla pece bollente, il sultano sembra meditare la ritirata, ma "poiché le nostre trasgressioni sovrastano le nostre teste [Ps. 37:5], e i nostri peccati gravano i nostri cuori e per non aver ascoltato i comandamenti divini", la fatale decisione di chiedere la pace al sultano sancisce la rovina finale: in risposta alle condizioni di resa poste dal sultano, l'imperatore, il patriarca e tutta la gente si affidano a Dio [Ps. 78:13; 94:7; 99:3], pronti a morire piuttosto che ad abbandonare la città (p. 236). La solennità del momento è sottolineata dalle citazioni che richiamano alla gravità dei peccati, ma anche alla totale sottomissione alla volontà divina, e dalla preghiera duplice: all'inizio e alla fine (con testo intero dell'orazione) dell'episodio.

Sesta preghiera: Dopo il prodigio dello spirito santo che si allontana dalla Cattedrale della Divina Sapienza, il patriarca e il clero portano in processione le icone e chiedono grazia a Dio nonostante i peccati della città. La lunga preghiera è riportata per intero. Il momento fatale è segnato da due sequenze di citazioni contrapposte: a quelle (essenzialmente evangeliche) degli oranti:

> Sogrešichom bo, gospodi, sogrešichom... (Lu. 15:18),
> Choteniem ne chošču smerti grešniku... (Ezech. 33:11; 18:23),
> Ne pridoch pravednych prizvati ... (Mt. 9:13; Mar. 2:17; Lu. 5:32),
> Choščesi vsem" spastisja ... (Ti. 2:4, Phil. 2:11)

si contrappongono quelle (veterotestamentarie) del narratore che sanciscono l'ineluttabilità del castigo:

> Egda bo prostrete ruky vaša k" mne, otvrašču oči moi... (Is. 1:15 e Deut. 31:18, 32:20),
> Eliko sotvoriši ... nenavidit sija duša moa" (Is. 1:14), ecc. (p. 244-246).

Forse non è casuale, in questo momento fatale, la ripresa, in conclusione, della citazione (Mt. 9:13, ecc.) uguale a quella della prima preghiera: anche qui, come dopo la preghiera del *Prologo*, la citazione sembra contraddire la certezza della condanna della città.

Settima preghiera: Dopo l'attacco generale (non più al solo bastione, ma da tutte le parti), il 26 Maggio la città viene a stento salvata perché "ancora non è giunto il momento della resa dei conti"; il patriarca col clero invoca l'aiuto di Dio e della Vergine, affinché i nemici non dicano: "Dov'è il loro Dio?". Sono riportate per intero due preghiere, forse a sottolineare la fatalità della decisione del sultano di cambiare la tattica dell'attacco frontale con quello circolare (p. 247-248). Si noterà anche che la citazione "affinché non dicano: Dov'è il loro Dio?" (Deut. 32:30) si trova anche nella *Visione di Daniele* (Pertusi 1988, p. 85).

Ottava preghiera: Nonostante giorni e notti di feroci battaglie e il ferimento del Giustiniani la città resiste: l'imperatore, il Patriarca e i soldati ringraziano Dio e la Vergine in chiesa (manca il testo) (p. 254). Il sultano, per l'ultima volta, dubita della vittoria, ma il prodigio delle gocce di sangue porta alla decisione finale.

Nona preghiera: L'imperatore, conscio della fine, prega per la remissione dei propri peccati nella cattedrale di S. Sofia e muove allo scontro fatale, accompagnato dai lamenti e dalle preghiere del patriarca, del clero e di tutto il popolo (p. 258).

Conclusione: Il sultano entra nella Cattedrale, contempla la desolazione nel luogo sacro e promette generosa protezione al patriarca. Così — conclude il narratore — si compie la predizione: "I vložit ruce svoja v" svjataa žrtvennaa i svjataja potrebit, i dast' synovom pogibeli" (p. 262).

Alla luce di questa esposizione dei fatti e di questa disposizione dei segmenti narrativi, acquista rilievo anche la preghiera del Prologo.

Dopo aver incrementato la costruzione di splendidi complessi civili nella Nuova Roma appena fondata, Costantino il Grande fonda le chiese e fa erigere la famosa colonna purpurea.[4] Seguono feste

[4] Si noti la ripetizione dell'atto di denominazione della città: "I nazva grad Novyj Rim" e, poco dopo, "I tak ustavi, da sja zovet grad toj Cesar'gradom" (p. 220).

gioiose e grande allegrezza (ma niente fa supporre che si trattasse di celebrazioni cristiane). Dopo qualche giorno — prosegue il testo — l'imperatore col patriarca, col clero e con tutto il popolo celebra una solenne liturgia di ringraziamento (la preghiera viene riportata per intero), in cui si affida la città alla protezione della "Odigitria" (p. 220). La terminologia concernente il patriarca e il resto dei celebranti è identica a quella delle altre preghiere che abbiamo elencate sopra (cesar' s patriarchom i s" svjatiteli, s"brav vs' svjaščennič eskij čin, takže i ves' singlit cesar'skyj i množestvo naroda") e suona anacronistica rispetto al momento della fondazione della città. Riprende successivamente la narrazione dell'invito che Costantino rivolge ai nobili romani (della Prima Roma!) che desiderino ottenere benefici e cariche prestigiose, affinché costruiscano splendidi palazzi per rendere gloriosa la città e per ottenere perenne memoria per se stessi.

Nel contesto che abbiamo qui esposto, anche la liturgia del Prologo si inserisce nello schema compositivo che vede nelle preghiere un elemento di organizzazione e unificazione del materiale narrativo. Questa prima parte del testo, che comprende la storia della fondazione della città, il prodigio del serpente e dell'aquila e la profezia della sua rovina e della sua rinascita, inizia come una relazione cronachistica, ed accosta con ogni evidenza materiale di origine diversa (lo dimostra fra l'altro la presenza di una terminologia differenziata per designare lo stesso oggetto), ma risponde ad una prassi ben documentata nella Russia medievale, e nella Slavia ortodossa in genere, grazie alla funzione della citazione "Rastoči gr'dyja mysli serca ich, i nizloži silnyja s" prestol" (Lu. 1:50) seguita da una "esegesi storica" (cf. Is. 1:7 e 1:8), com'era avvenuto anche nella *Povest' o*

Segno di "collage" ci pare anche il sottolineare la presenza di reliquie così sacre come una scheggia della croce e i 12 cesti della moltiplicazione dei pani (oltre ad altre "svjatych moščej"), assieme al "kumyr" dai sette raggi portato dalla Città del Sole frigia (p. 220). Duplice appare anche l'immagine del sultano, definito infedele "okaannyj" (soprattutto nella prima parte del testo), ma anche descritto come portatore di ordine e giustizia, soprattutto nell'ultima parte. E ci par di vedere una profonda contraddizione fra quest'immagine del sultano "giusto" e la citazione "I vložit ruce svoja v" svjataa žr'tvennaa i svjataja potrebit, i dast' synovom pogibeli" (p. 262). Non siamo riusciti a trovare la fonte di questa citazione (forse da una delle "Visioni" o "Profezie" circolanti nella Russia o nella Slavia balcanica all'epoca dell'espansione turca?), che manca nella redazione del *Chronograf* (almeno in quello pubblicato nel PSRL, p. 457). Tematicamente la si potrebbe accostare alle profezie e al *Lamento* di Geremia sulla presa babilonese di Gerusalemme, oltre che alla descrizione della caduta di Tarnovo nello *Slovo pochvalno* per Eutimio di Grigorij Camblak. Il problema meriterebbe un approfondimento.

Petre i Fevronii. Riteniamo che questa citazione costituisca la "chiave tematica" del testo (Picchio 1977): essa si trova alla fine del Prologo, in posizione retoricamente marcata, immediatamente prima dell'inizio della narrazione dei fatti, ed illumina il vero significato del testo risolvendone le contraddizioni.

La citazione fa parte del Magnificat della Vergine nel momento dell'Annunciazione. Siamo quindi in un contesto che annuncia la salvezza che viene da Cristo. La caduta di Costantinopoli è voluta da Dio a causa dei peccati della città: pur essendo essa affidata alla protezione della Odigitria e nonostante le speranze e le implorazioni dell'Imperatore, del patriarca e di tutto il popolo, la sua caduta è perciò inevitabile. Tuttavia, come è voluta da Dio la punizione della città, è prevista da Dio anche la sua continuità, ovvero la caduta del pagano orgoglioso che verrà sconfitto dalla Vera Fede di Cristo. In questo senso ci pare che si risolva l'apparente contraddizione fra la speranza e la fiducia espressa dalle preghiere nei momenti in cui ci si attende la partenza del sultano assediante, e la concomitante fatalità della rovina della città: non a caso, si è visto, le preghiere segnalano proprio i punti nodali dello svolgimento dell'assedio, quelli in cui, contrariamente alle apparenze e alle speranze espresse dalle preghiere, si decide della tragica sorte degli assediati.

Sulla base delle osservazioni qui fatte non vogliamo azzardare ulteriori conclusioni, che sarebbero affrettate. Riteniamo di poter affermare, tuttavia, che l'intera *Povest' o vzjatii Car'grada Turkami* presenta evidenti i segni di una profonda manipolazione formale-ideologica. Questa elaborazione fortemente letteraria e ideologica non toglie il possibile valore storico alle notizie riportate.[5] Senza voler entrare qui nel merito delle profezie sul "popolo biondo" che concludono il

[5] Non avrebbe quindi luogo di continuare la vivace discussione avuta durante il Convegno di Udine col collega ed amico G. Dell'Agata che sosteneva il valore storico della *Povest'*: se è giusta la nostra interpretazione del carattere composito del testo, l'interpretazione dei fatti che il redattore presenta nel ms. Troickij 773, non scalfisce l'esistenza e l'attendibilità dei fatti stessi. Questi andranno verificati secondo criteri storici, non letterari o ideologici, e nel complesso della documentazione concernente l'evento del 1453.

testo,[6] ci pare certo che esse sono legate all'idea portante dell'inevitabile caduta della città, predisposta da Dio a causa dei suoi peccati (ossia a causa delle discordie intestine, ma soprattutto dell'avvicinamento ai Latini), idea, come si è visto, veicolata dalle situazioni e dalle citazioni connesse alle preghiere. In questa prospettiva acquista probabilmente valore determinante l'inizio stesso della *Povest'*: la notizia annalistica concernente la vittoria di Costantino su Massenzio e l'editto di Milano, non fa che inserire la storia e la caduta della città in un contesto provvidenziale che, dagli inizi del cristianesimo come religione "ufficiale" dell'Impero dei Romani porta al suo ristabilimento da parte del popolo "biondo", dei "rusii/russii", secondo quanto è detto nella "visione" finale (e, sia pure in forma abbreviata, anche nella redazione del *Chronograf*). E' la prospettiva cristiana che domina l'intera vicenda di Car'grad, ed in essa si risolvono tutte le apparenti contraddizioni: la salvezza della città è escatologica, va oltre la conquista momentanea di Maometto, in vista della ricreazione dell'Impero Universale Cristiano e più precisamente slavo-ortodosso. Non a caso, quando è più evidentemente sottolineato dal narratore il contrasto fra le speranze di salvezza e l'inevitabilità (voluta da Dio) della caduta, la preghiera viene riportata per intero ed è particolarmente solenne.

Esattamente come l'ideologia storiosofica cristiana domina la prospettiva generale della narrazione storica, così anche la struttura dell'opera è dominata dalle preghiere, dal principio liturgico della vita del cristiano.

Dal punto di vista formale l'elaborazione che abbiamo segnalato segue uno schema analogo a quello che abbiamo visto funzionante per il *Žitie Ilariona* e per la *Povest' o Petre i Fevronii*. Con questo non intendiamo proporre l'ipotesi di un'improbabile influenza dell'agiografia sulla *Povest'*, ma segnalare la possibile esistenza di un criterio compositivo applicabile a testi di vario tipo e caratterizzato dall'uso di un elemento che si ripete a intervalli regolari in posizioni strategiche. Tale elemento ripetitivo che segna la segmentazione narrativa (nel nostro caso una preghiera) è anche portatore, come s'è visto, di un mes-

---

[6] E nemmeno potremmo dirci certi che l'autore della profezia debba essere il medesimo che ha eleborato il resto della struttura generale, o che in qualche modo debba identificarsi col Nestor-Iskander del ms. Troickij 773. Riteniamo possibile ipotizzare interventi redazionali di varie persone effettuati in varie fasi, ma solo ulteriori esami del testo e, soprattutto, della lingua, in tutti i loro aspetti, potranno contribuire a chiarirne la genesi.

saggio ideologico preciso. Non è quindi un fatto puramente formale ma, coerentemente con una tradizione letteraria ancorata ad una concezione prettamente ideologico-teologica dell'espressione verbale, è piuttosto un modo per esprimere, attraverso determinati procedimenti retorici, un determinato messaggio. Che quei procedimenti retorici siano di tipo diverso rispetto a quelli a noi consueti della tradizione greco-romana e umanistica, e difficilmente riconducibili anche ai modelli del Medio Evo occidentale, è fatto innegabile, ma non tale da inficiare un altro fatto che ci pare innegabile, e cioè l'esistenza di una norma letteraria a noi solo parzialmente conosciuta. In altra sede abbiamo avanzato l'ipotesi (tutta da verificare) dell'esistenza di un modello compositivo bizantino che possa aver agito sulla formazione dello schema compositivo che stiamo analizzando (Brogi Bercoff 1987: 141).

Riteniamo doveroso precisare che lo schema di segmentazione narrativa che pensiamo di aver qui ravvisato non è l'unico possibile né, forse, l'unico concretamente realizzato nella *Povest' o vziatii Car'-grada*. Esso si abbina senza contrasti all'esistenza di una "chiave tematica" e ad una fitta rete di citazioni che andranno analizzate precisamente per arrivare a capire meglio il messaggio e la composizione dell'intero testo. Per ora ci basti riaffermare la sua forte letterarietà e la sua profonda aderenza a posizioni ideologiche di ambito ecclesiastico.

3. Di fronte all'ipotesi or ora formulata dell'esistenza di un "modulo compositivo" che informa il materiale narrativo basandosi su elementi d'ispirazione religiosa e liturgica, ci chiediamo se non vada ripresa seriamente in considerazione l'analisi del *Viaggio* di Afanasij Nikitin a suo tempo fatta da Trubeckoj (1926, 1973). Non possiamo non concordare con le riserve recentemente espresse da studiosi americani e sovietici sulla reale possibilità di dividere l'opera di Nikitin in segmenti "statici" e "dinamici", in "eventi politici", "avventure di viaggio", "sentimenti e riflessioni liriche", laddove ciascuno di questi elementi potrebbe organizzarsi — a detta del Trubeckoj — secondo una suddivisione regolare e schematica (Lenhoff 1984; Lur'e 1986). Il materiale narrativo (concernente le varie fasi del viaggio, le descrizioni di luoghi e costumi, i rapporti a volte difficili con le varie genti ed i dignitari dei paesi visitati) è organizzato in maniera tutt'altro che sistematica ed episodi di natura diversa sono a volte strettamente interconnessi. Né prendiamo qui alcuna posizione sul problema dell'uso di lingue

orientali da parte di Nikitin: di fronte alla troppo semplicistica spiegazione data dal Trubeckoj (che vi vede in sostanza un elemento psicologico ed un elemento esotico e, anche se non lo dice, pensa probabilmente ad un effetto di "ostranenie"), non potremmo tuttavia sottoscrivere interamente alcun'altra spiegazione fra quelle proposte dalla critica (Lenhoff 1979 e Lur'e 1986 con la bibliografia citata).

Nella prospettiva del presente articolo ci interessa invece rilevare che anche il *Viaggio* di Nikitin sembra aver subito il fascino di quella scansione del materiale in segmenti espositivi che vengono distinti l'uno dall'altro dalla presenza di una preghiera, di una citazione, di un frammento liturgico. Non stiamo qui a rifarne l'elenco, una cui elaborazione è stata più volte tentata (da Trubeckoj e da altri, e si veda in particolare Lenhoff 1984 e Lur'e 1986), e su cui torneremo in altra sede. Osserveremo invece che i veri momenti di preghiera che scandiscono il materiale sono quelli in cui l'autore è più profondamente toccato dalle disavventure o dalle crisi ideologiche (religiose) ed emotive: il momento del sequestro del cavallo a Junnar; la paura di fronte alla guerra; il travaglio psicologico e morale imposto dalla spinta esercitata dall'ambiente che sembra imporre un'assimilazione del proprio comportamento a quello dei musulmani; lo scoramento provocato dalla perdita delle coordinate liturgiche; la preoccupazione per la terra russa logorata dalle discordie (forse un ricordo, anche, del *Choženie* dell'igumeno Daniil, che aveva pure pregato Dio per la terra russa di fronte alla tomba di Cristo?); la paura del viaggio in mare; l'ansia e la gratitudine che, alla fine, scaturiscono dal fatto di trovarsi sulla via del ritorno in patria. Non esamineremo qui, per mancanza di spazio, i passi che noi riteniamo "marcati" per la scansione del testo in segmenti narrativi. Vorremmo solo sottolineare che non consideriamo "marcati" tutti i passaggi che riguardano la religione (come è stato fatto in certi casi), ma solo quelli che a nostro avviso trasmettono con una preghiera il reale messaggio ideologico del testo. Non riteniamo "marcati", ad esempio, il brano che riferisce la discussione col "melik" e la constatazione che chiunque si rechi in terra straniera deve abbandonare la propria fede, oppure altre considerazioni sulla fede degli Indiani, sui loro templi o sui colloqui avuti con loro su temi morali o religiosi (ad esempio a Bidar): si tratta in questi casi di dati fattuali, di materiali narrativi, anche se di argomento religioso.

Riteniamo invece probabile che le preghiere o invocazioni di Afanasij abbiano un valore formale e ideologico analogo a quello che abbiamo osservato nelle *Žitija* e nella *Povest' o vzjatii Car'grada*. Esse scandiscono il materiale narrativo e segnano i momenti più drammatici

della narrazione. Data la particolare natura del testo di Nikitin non si può attribuire loro, naturalmente, un significato ideologico-politico o teologico che vada al di là della constatazione di un generale inserimento del testo stesso e del suo autore entro lo schema culturale dominante della Russia Medievale, quello cioè ispirato ai valori della fede ortodossa e, in particolare, della sua liturgia. Nikitin possedeva una certa cultura, e poteva quindi aver sentito il desiderio di conferire al suo racconto una parvenza "letteraria" grazie all'applicazione di un procedimento stilistico-ideologico che poteva conoscere da opere più specificamente legate alla letteratura dotta di ambiente ecclesiastico e ufficiale. Niente di più naturale che egli abbia avuto ricorso, per tentare una scansione del suo materiale in segmenti narrativi, a frammenti di liturgia: il suo mondo religioso e la sua percezione del tempo non potevano essere determinati che dalla liturgia, dalle preghiere che egli era abituato a recitare al mattino e alla sera e nelle feste comandate. Niente di più naturale, d'altro canto, che la sua divisione del materiale e la sua applicazione delle preghiere come elemento di scansione sia zoppicante e irregolare: Nikitin non era un letterato di professione e non scriveva un *Žitie*. Aveva qualche ambizione letteraria e cercava di applicarla nel modo che gli permetteva la sua mediocre cultura e la sua percezione del mondo. Anche la questione dell'autenticità della pregheria iniziale (riportata dal ms. T, com'è noto, ma non da E) non cambia la nostra ipotesi: fosse l'autore di questa preghiera Nikitin stesso o un monaco/redattore, essa testimonia dello stesso desiderio di adeguare il racconto ad uno schema liturgico dominato dalle preghiere.

Con questa nostra ipotesi non abbiamo certo risolto il problema degli orientalismi. Non escludiamo che sia almeno parzialmente corretta l'interpretazione del Lur'e che evidenzia come un fattore psicologico universalmente valido la tendenza di chi è stato molti anni in terra straniera (e completamente solo, come Afanasij) ad inserire contaminazioni di varia origine nella propria lingua. Al di là di questo problema (che consideriamo non risolto), pensiamo tuttavia che, pur con le rettifiche e precisazioni che sono state fatte e che ancora si possono fare, siano sostanzialmente giuste le considerazioni del Trubeckoj sul carattere letterario del *Viaggio* e sull'esistenza di una segmentazione del materiale basata sulla ripetizione di elementi religiosi, più precisamente liturgici. Riteniamo anche che, con tutti i suoi limiti e le sue particolarità profondamente originali, il *Viaggio* e il suo autore non debbano essere considerati "idiosyncratic" (Lenhoff 1984: 392), ma si inseriscano nel contesto generale della letteratura della Russia

Quattro e Cinquecentesca, sia dal punto di vista compositivo che ideologico.

4. Abbiamo avanzato l'ipotesi dell'esistenza di un "modulo compositivo" che avrebbe trovato diffusione nella Slavia orthodoxa sia russa che balcanica e che avrebbe improntato di sé opere di vario tipo, organizzandone il materiale sulla base di un principio religioso-liturgico e su un piano sia formale che ideologico. Questo "modulo compositivo" si porrebbe dunque come una "macro-struttura" che servirebbe a organizzare il materiale narrativo con un procedimento letterario e ideologico insieme (e quindi retorico nel senso più autentico della parola). Tale "macro-struttura" potrebbe essere considerata, al livello compositivo del testo, analoga a quella scansione isocolica proposta da Picchio (1973) che, a livello di organizzazione ritmica, potremmo definire come una "micro-struttura" del testo. Ulteriori studi potranno dare indicazioni sull'esistenza o meno di un rapporto fra "macro-struttura" e "micro-struttura": resta da vedere cioè se le strutture isocoliche siano regolarmente presenti nei passi che "marcano" la segmentazione del testo e se servano quindi a "guidare" il lettore anche nel reperimento della composizione complessiva, della segmentazione in episodi, separati da un elemento che si ripete a intervalli regolari, e nell'individuazione del significato ideologico di tali elementi ripetitivi. Riteniamo di aver riscontrato una simile relazione diretta fra ritmo isocolico e segmentazione del testo nel *Žitie Ilariona* (Bercoff 1987), ma al momento possiamo enunciare solo come un'ipotesi la presenza di una simile relazione diretta in altri testi.

Se le nostre osservazioni hanno qualche lume di verità, esse potrebbero avere notevoli conseguenze sullo studio e sulla comprensione del sistema dei generi letterari: l'esistenza di una "macro-struttura" che funziona per testi così diversi fra loro come quelli che abbiamo esaminato metterebbe in questione molte delle teorie fin qui elaborate sui "generi" della letteratura della Slavia orthodoxa e della Russia in particolare. In via del tutto ipotetica possiamo anche supporre un eventuale collegamento del fenomeno qui registrato con la Seconda Influenza Slava Meridionale.

5. Consci dell'incompletezza e della provvisorietà delle nostre osservazioni, cercheremo di trarre alcune conclusioni.

Nei testi che abbiamo esaminato si manifesta una precisa volontà di elaborazione letteraria del materiale narrativo. Sia che si trattasse di fatti agiografici, storici (o che erano percepiti come storici) o di esperienze personali, la loro narrazione cerca di adeguarsi ad uno schema compositivo d'impronta dotta e d'ispirazione prettamente religiosa. Ci pare determinante l'influenza dell'elemento liturgico: come la liturgia scandiva e conferiva significato ideologico alla successione delle fasi temporali del giorno, del mese e dell'anno, della vita dell'uomo dalla nascita alla morte, dell'attività sociale e politica, e della storia nel suo complesso, essa sembra estendere la sua azione organizzatrice anche al materiale narrativo, quasi a limitare entro gli argini di una Weltanschauung dominante la varia natura dei fatti narrati.

Il modello di struttura narrativa che ci sembra di aver individuato non deve considerarsi l'unico operante nella Russia Quattro- e Cinquecentesca, né esso esaurisce le possibili norme che regolavano l'espressione letteraria. La differenziazione dei soggetti di narrazione, la varietà e la novità dei materiali che la letteratura di questo periodo immette nel circuito dei lettori creano un quadro complessivo molto più articolato rispetto alla letteratura del periodo kieviano e ci pongono dinanzi alla realtà di un'accresciuta sensibilità per la vivacità della narrazione, di un gusto più maturo per gli effetti di contrasto derivato da materiali narrativi di diversa origine, di una progressiva accettazione di innovazioni nei contenuti e nelle tecniche espositive, di una nuova coscienza dell'individualità del narratore.

Ciononostante ci pare ancora dominante la tendenza a chiudere la pienezza di queste nuove esigenze narrative entro i limiti tracciati da un sistema di riferimenti ideologici e letterari di tradizione dotta e liturgico-religiosa. La narrazione come fatto letterario, che come tale si distingua dal messaggio di pura informazione, collettiva (per esempio la relazione cronachistica o gli scritti didattici) o personale (lettere, scritti polemici), passa ancora attraverso un sistema di organizzazione del materiale che acquista il suo significato in relazione al sistema ideologico e religioso dominante.

Abbiamo cercato di scoprire, con questo modesto contributo, uno dei possibili sistemi di organizzazione del materiale narrativo, uno dei possibili modelli di struttura elaborati per contenere il racconto entro certi argini formali e ideologici. Per avere un quadro più esatto si dovranno studiare con attenzione le caratteristiche compositive e strutturali di molte opere della Russia medievale, tenendo conto anche del periodo kieviano e della tradizione della Slavia ortodossa meridionale. Non escludiamo che lo schema da noi elaborato, anche se verrà

effettivamente riconosciuto come operante, si riveli "funzionante" solo per un numero limitato di opere o addirittura di "redazioni" di opere. Anche un risultato parziale di questo tipo sarebbe tuttavia importante per convincerci dell'esistenza, almeno a livello elitario, di una coscienza letteraria attiva e matura, nonostante l'assenza di teorie scritte e la diversità rispetto alla coscienza letteraria di altre epoche e di altre aree geografico-culturali.

BIBLIOGRAFIA

Azbelev S. N.
1961 K datirovke russkoj Povesti o vzjatii Car'grada turkami. — In: TODRL, 17 (1961): 334-337.

Brogi Bercoff G.
1987 Žitie Ilariona Meglenskogo Evfimija Tyrnovskogo: struktura teksta i literaturnye principy. — In: Vtori Meždunaroden Kongress po Balgaristika, T. XI, Sofija 1987, pp. 123-143.

Dmitrieva R.P.
1979 Povest' o Petre i Fevronii, a cura di R.P. Dmitrieva. Leningrad 1979.

Dujčev I.
1956 La conquête turque et la prise de Constantinople dans la littérature slave contemporaine. — In: Byzantinoslavica 17 (1956) 2.

Kałużniacki E.
1901 Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius, Wien 1901, pp. 59-77.

Lenhoff G.
1979 Beyond Three Seas: Afanasij Nikitin's Journey from Orthodoxy to Apostasy. — In: East European Quarterly, 13 (1979) 4: 431-445.

Lenhoff G.
1984 Trubetzkoy's Afanasii Nikitin reconsidered. — Canadian American Slavic Studies 18 (1984) 4: 377-396.

Lur'e Ja. S.
1986 Russkij čužezemec v Indii XV veka. — In: Choženie za tri Morja Afanasija Nikitina. Leningrad 1986, pp. 62-69, 129-133.

Pertusi A.
1976 La caduta di Costantinopoli. Le testimonianze dei contemporanei, a cura di A. Pertusi. Milano (Fondazione Lorenzo Valla) 1976, I, pp. 261-266; 438-449.

Melichov M.V.
1984 *Povest' Nestora Iskandera* i istoričeskie istočniki o vzjatii Car'grada Turkami 1453 g. — In: Drevnerusskaja literatura. Istočnikovedenie. Leningrad 1984, pp. 84-95.

Pertusi A.
1988 Fine di Bisanzio e fine del mondo. [Istituto Storico Italiano per il Medio Evo]. Roma 1988.

PLDR
1982 Pamjatniki Literatury Drevnej Rusi. Vtoraja polovina XV veka. Moskva 1982, pp. 216-266.

Picchio R.
1973 The Isocolic Principle in Old Russian Prose. — In: Slavic Poetics. Essays in Honor of K. Taranovsky. Edit. by R. Jacobson, C.H. van Schooneweld, D. S. Worth. The Hague 1973, pp. 299-331.
1977 The Function of Biblical Thematic Clues in the Literary Code of Slavia Orthodoxa. — Slavica Hierosolymitana 1 (1977): 1-31.
1984 The Hagiographic Framing of the Old Russian *Tale on Prince Petr of Murom and the Wise Maid Fevronija*. — In: In Honor of Ladislav Matejka, a cura di B. A. Stolz, I. R. Titun, L. Doležel. Ann Arbor 1984, pp. 489-503.

Picchio R. - Goldblatt H.
1985 The Formalist Approach and the Study of Medieval Orthodox Slavic Literature. — In: Russian Formalism. A Retrospective Glance. A Festschrift in Honor of Victor Ehrlich, a cura di R. L. Jackson e S. Rudy. New Haven 1985, p. 272-282.

PSRL
1911 Polnoe Sobranie Russkich Letopisej. SPb. 1911. T. 22, pp.443-460.

Skripil' M. O.
1954 "Istorija" o vzjatii Car'grada Turkami Nestora Iskandera. — In: TODRL 10 (1954): 167-184.

Smirnov N. A.
1953 Istoričeskoe značenie russkoj *Povesti Nestora Iskandera o vzjatii Turkami Konstantinopolja* v 1453 g. — Vizantiskij vremennik 7 (1953): 50-71.

Speranskij M. N.
1954 Povesti i skazanija o vzjatii Car'grada Turkami (1453) v russkoj pis'mennosti XVI-XVII vekov. — TODRL 10 (1954): 136-165.

Trubetzkoy N.S.
1926 Choženie za tri morja Afanasija Nikitina kak literaturnyj pamjatnik — In: Versty I. Paris 1926 [ripubblicato in: N. S. Trubetzkoy, Three Philological Studies, Ann Arbor 1963, pp. 164-186 [Michigan Slavic Materials, n. 3].

1973 Vorlesungen uber die Altrussische Literatur [Studia Historica et Philologica, Sectio Slavica]. Firenze 1973.

Previous research has proved convincingly that the *Žitie* Ilariona by Evfimij Tarnovskij is organised according to a "compositional model" which divides the text into narrative segments marked by the repetition of religious formulae. These formulae not only mark the formal structure, but also convey the ideological (theological) message of the text.

We have found a similar text organization in the literature of Medieval Russia — both in a hagiographical work like the *Povest' o Petre i Fevronii*, and in a historical account like the *Povest' o vzjatii Car'grada Turkami*. As a result of these observations, we suggest that Afanasij Nikitin's *Choženie* could also be regarded as having been influenced by such a "compositional model": we thus propose the hypothesis that Trubeckoj's analysis of Nikitin's text should again be considered substantially correct, although it has to be interpreted in a more complex and fluid manner, taking into account the theoretical conquests of structuralism.

Our considerations could be of some consequence to the theory of genre in early Russian literature: if the "compositional model" we have proposed had an actual influence on texts of so different a kind, many of the theories concerning a division of genres would have to be thoroughly revised. As a general conclusion we would like to reaffirm our conviction that the Russian literature of the 15th and 16th centuries knew some kind of refined literary consciousness linked to the cultivated ecclesiastical spheres. It reveals a literary consciousness which was different to the literary consciousness and literary theory of other cultural areas and was not codified in theoretical works, but found its means of expression by reproducing some standardised models. Further research must define the diffusion of our "model" in Russia and in the Balkans, and discover whether its existence in Russia is connected with the Second South Slavonic Influence and/or with a Byzantine origin.

Мы выдвинули гипотезу о существовании определенного *композиционного приёма*, который, по всей вероятности, был распространён в православном славянском мире в период между XV и XVI веками и которым помечены разнопорядковые произведения.

Такой *композиционный приём* предполагает разбивку текста на повествовательные сегменты (части, отрывки), каждый из которых отделён от другого элементами религиозного характера, молитвой, фрагментами, заимствованными из литургических служб, библейскими цитатами. Этот элемент повторяется через точно отсчитанные проме-

жутки времени и ярко характеризует не только формальную структуру текста, но и его идеологическое значение. Такой повторяющийся элемент встречается в *стратегических* пунктах текста и служит читателю руководством для понимания того идеологического послания, которое данный текст призван передать.

Подобный способ структурной организации текста — его мы наблюдали в своё время в *Житии Илариона* Евфимия Тырновского — похоже по всему был распространён в России XV–XVI вв., причем не только в агиографических (житийных) текстах, таких, например, как *Повесть о Петре и Февронии*, но и в произведениях, относящихся к жанру исторического повествования, как, например, *Повесть о взятии Царьграда турками*. Как следствие такого наблюдения перед нами встал вопрос: не стоит ли, пусть с более сложных позиций, не столь *формальных*, сколько, в большей степени, структурных, рассмотреть со всей серьезностью и вниманием гипотезу, которую в своё время высказал Трубецкой и по которой *Хождение Афанасия Никитина* несёт в себе признаки текстовой сегментации, различимой за счёт введения в текст молитв.

Эти наблюдения могут иметь серьезные последствия при изучении и понимании системы литературных жанров, ибо существование некой *макро-структуры*, пригодной для использования в разных, непохожих друг на друга текстах, может заставить усомниться в справедливости многочисленных теорий, рассматривающих систему литературных жанров, распространенных в православных славянских литературах и в русской литературе в частности.

Для того, чтобы получить более точную картину, необходимо будет изучать композиционные и структурные особенности множества пройзведений средневековой России, учитивая и киевский период, и традицию православного южно-славянского и византийского мира. Мы не исключаем, что разработанная нами схема *работает* для понимания только ограниченного числа памятников, но даже и частичный результат в этом смысле убедит нас в том, что существовало, по крайней мере на элитарном уровне, зрелое и активное литературное сознание.